مخطوط رقم	3620 م.ك	الموضوع	عقائد
العنوان	العوارف في شرح الصحائف		
المؤلف	السمرقندي ; شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني ـ 690 هـ		
أوله			
آخره			
تاريخ النسخ	ق (7)		
إسم الناسخ			
نوع الخط	نسخ معتاد	عدد الأوراق	129
لغة المخطوط		عدد الأسطر	0
تاريخ التأليف		المقاس	
الملاحظات	كثير من حواشي المخطوطة نقلت عن النسخة الأصلية بخط المؤلف		
مصدر المخطوط	شستربيتي		
المراجع			

PIETERSE DAVISON
INTERNATIONAL Ltd
microfilm service
Chester Beatty
Library
MS
IF02 1979
5 cm

AL-ʿAWĀRIF SHARḤ AL-ṢAḤĀ'IF, by Shams al-Dīn Muḥammad b. Ashraf al-Ḥusainī AL-SAMARQANDĪ (*fl.* 650/1252).

[A commentary on *al-Ṣaḥā'if*, the author's own treatise on dogmatic theology.]

Foll. 129. 25·5 × 17·7 cm. Clear scholar's naskh.

Copyist, Aḥmad b. Sulaimān al-Khwārizmī.

Undated, 7/13th century.

Brockelmann i. 468, Suppl. i. 850.

* Many of the glosses in this copy were transcribed from the author's autograph.

MS 3620

١٠٥ ج

من كتب العلامة الحاج الشيخ
السيد حسن الكرمي

كتاب
المعارف لشيخ الصحائف
للسمرقندي
في الكلام

قال في كشف الظنون

صحائف في الكلام اوله الحمد لله الذي استحق الوجود والوحدة الخ

وهو على مقدمة وست صحائف وخاتمة ومن شروحه

المعارف في شرح الصحائف اوله

الحمد لله الذي ليس لوجوده بداية

وهو شرح بقال اقول

للسمرقندي

وشرحه

البهشتي

ايضا

اه

MS 3620

A CHESTER BEATTY

1008

كتاب
المعارف شرح الصحائف
للسمرقندي
في العدم

قال في [illegible]

صحائف في الكلام اوله الحمد لله الذي استحق الوجود والوحدة الخ

وهي على مقدمة وست صحائف وخاتمة ومن شروحه

المعارف في شرح الصحائف اوله

الحمد لله الذي اوجد الموجودات

وهو شرح آخر اوله

السمرقندي

وترجمه

الاخسيكثي

ايضا

اه

بسم الله الرحمن الرحيم ربنا اتمم لنا نورنا واغفر لنا انك على كل شيء قدير

الحمد لله الذي جعل العلم من اجل المطالب وارفع المراتب وجعل العلماء ورثة الانبياء والصلوة والسلام على سيد المرسلين وخاتم النبيين وعلى آله واصحابه الطاهرين

وبعد فان اجل المعارف واعلاها واشرف المقاصد واولاها معرفة ذات الله تعالى وصفاته ولا استدلال عليها بآية

وقد اتفق آراء اولي الالباب من جميع اصناف الطلاب في كل باب على ان اولى ما صرفت اليه الهمم واحق ما بذلت فيه المهج والنعم هو العلم الذي جاء به القرآن والاخبار وورد به الكتاب والآثار اذ هو الذي يحق ان يعرف ويطلب ان يعلم ويتعلم وبهذا وامثاله يظهر شرف العلم وعلو مكانته

بالمعرفة في قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون على ان الطاهر ان المسموع والى الرسول مرفوع وقد جاءني في الاخبار الدرسية من كلام رب العزة انت لنا محبتنا فاحببت ان اعرف لاسيما ان الاستدلال يدور على الوجه المعقول طبق كلام الله وكلام الرسول اذ لا شاهد فوق العقل ولا برهانه اقوى منه دلالة ومعه دلالة ومحتمل من الله تعالى بما قد اصاب وهدى وناحيا ان نزف العلم اما المنظوم منه او المعلوم ولا شرف للمنظوم فوق البين ولا ما يعلم مشارق العالمين وكتاب الصحايف جامع لما ثبت بالحجج القطعية والدلايل اليقينية على ما شهد به صحيح العقل ودل عليه صحيح النقل بحيث الخالفين من الفلاسفة وغيرهم واتباعهم اصولهم وقواعدهم ليلقى حسيان المريبين ويقوى ايمان المصدقين اذ الحق لا يستقر الا بآية بينة للصحة وازالة الشبهة فالنفس متى جاءتها من العلماء وظايفة من الفضلاء ان كانت له رجحا وافيا ببيانه كافيا لتبيانه مع زيادة ما يترقى عليه البيان والايقان وافاد ما ينتفع به الاتقان فالترمته وسميته كتاب المعارف في شرح الصحايف وسالت الله العلم والصواب من الحكيم الوهاب

الحمد لله الذي الى آخره وهذه خطبة كل كتاب ومفتتح كل باب ينبغي ان يكون مناسبا له بان تكون مبنية اشارة الى معظم اصوله ومجمل فصوله ومعظم اصول الكلام ان الله تعالى واجب الوجود لذاته واحد لذاته مبدع الممكنات بحكمته موجد الموجودات بقدرته وان محمدا سيد الكاينات واله واصحابه اشرف مخلوقات وقد اشار في هذه الخطبة الى هذه الجملة فقوله استحق الوجود والوجود بالذات اي اقتضى حقيقة الوجود والوجود بذاته الابداع الاختراع وهو مناسب للحكمة والاحكام القدرة الى آخره وليت شعري اي

هذا حمله مشتمله على استعارات مرشحة وتطبيقات مرصعة مع رعاية نظم الكلام على احسن النظام ودلالته دير الجاري على طريقة اهل البديع والتصنع في حلبة اهوائهم واورد في مقابلة التحير والتصنع وجدان الحجة والهداية السداد الى سبيل الرشاد والدلالة الى طريق السداد ورسم في مقابلة الظلمة والاحبة نور الصبح وضوح الطريق ثم وجدان كلما تم مريقة مزخرفة فانه كان حسنها في الظلمة نفيسة كرية فلما استضاء الصبح واستنار الصباح لجوزاء في رخرفة موهمة فان قلت احسن مقالا لهم ابتدع الله تعالى واحدا لف بصح لرب ذا الجلال قيل لهم ذات اضافة المقالات الى الصور تم نوع الى ما تخصص بهم خليقة الشيء خاصته وعقيلة نفيسة قولك فساد عند الناس

اي عقايد اليهود والنصارى ورتبه على مقدمتين والله اعلم

احرز العلوم بالشيوع ومسايل واكل علم فرض لا بد له من احكام معدودة من ذلك العلم يتبين فيه وقد يذكر فيه بالاكد مقصودا بالذات بل لبيان احكامه المقصودة وهو اما ان تتالف منها دلايله وهي علم اصلي او غير ضروري والضروري اما عام يستعمل في العلوم كلها كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان وان يرتفعان والمعدوم ما يتصف بالوجود او هاصل علم او اكثر كقولنا مساوي المساوي مساوي والكل اعظم من الجزء فانها من مقدمات الهندسة وغير الضروري قد يكون مقصودا من آخر منتشا فيه كقولنا زوايا المثلث مساوية لقايمتين فانه من احكام كتاب اقليدس وقد لا يكون وهو اما ان لا يكون منشا علم اصلا او يكون منشا لعلم اصلا فالاول يأخذه المتعلم على سبيل السكل والانتظار كقولهم غير المتناهي لا يزيد على غير المتناهي او ينتهي ذلك العلم في موضع آخر وهذا كثير فعلم ان ما يذكر في العلم بعضه مقصود بالذات وبعضه مقصود بالعرض والاشياء المقصودة بالذات هي المسايل والمقصودة بالعرض هي المبادي ثم المسايل لا بد وان تتعلق بحد واحد او اكثر بتدرج في شيء واحد وقد لا يكون كذلك واحد المسايل مسايل متفرقة كمسايل علم الطب اذا جعل موضوعه الادوية من حيث انها متعلقة ببدن الانسان من تلك الحيثية وقد يكون كل منها يرجع الى انه يقع في العلاج اما بان يكون مداويا به فذلك الشيء او الاشياء يسمى موضوع ذلك العلم لان موضوع المسايل ذلك العلم اي المحكوم عليه راجع اليه ثم شرطوا ان يكون التعلق بوضع الى ذلك الشيء او الاشياء اي الذي ينشأ من الذات فلهذا عرفوا الموضوع بانه الذي يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية وعوارض ستة اقسام ما يعرض لا بوسط كالتعجب بالقوة للانسان او بوسط مساو كالضحك بالقوة للانسان بواسطة التعجب بالقوة المساوي للانسان او بواسطة امر عام داخل كالحركة بواسطة انه جسم او بواسطة امر عام خارج كالحركة للابيض بواسطة انه جسم اذ الجسم اعم من الابيض وخارج عنه لان الابيض هو ذو بياض او بواسطة امر اخص كالضحك للحيوان بواسطة انه انسان او بواسطة امر سابق كالخجل للهتم او بواسطة المنخر والثلاثة الاول اعراض ذاتية والثلاثة الاخيرة اعراض غريبة والحصر في هذه الاقسام بين والحصر في الثلاثة ان ما لا بد للعلم ان كان مقصودا منه ذوات المسايل وغير مقصود ان كان متعلق المسايل بالتفسير المذكور هو الموضوع والا فالمبادي قال وبنيه مندفع بالجندي ما يتوقف عليه مسايل العلم قيل اعرف من المفردات والمبادي وقيل هي اعم من المبادي لان المبادي ما يتوقف عليه مسايل العلم والموضوع مقدمة ما يتوقف عليه المسايل او المبادي بوسط او بوسط وبقد احسن وقال المتطببون المقدمة

هي دل قصبة جزاه الله خيرا والله اعلم

لما كان البحث في علم الكلام الذي هو

الكلام اي في مسايلة عن ذات الله وصفاته واسمايه وعن احوال المخلوقات من الملايكة والانبياء والاولياء و

المطيعين والعاصين في الدنيا والاخرى وعن احوال الجنة والنار وما يتبعهما على قانون الاسلام والمراد

بقانون الاسلام ما هو اصوله من كتاب الله وسنة رسوله والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها فانه ايضا

من اصول الاسلام والفلاسفة ايضا يبحثون عن هذه الاشياء لكن على اصول الفلسفة من نفي الواحد بالصدر

عنه الا الواحد والواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا والامكان وصفه وجودية والحدوث مسبوق بالعدم ونحو

ذلك مما يحال ويجب ما لا ينبغي ان يكون والامتياز بين الكلام والالهيات ان يجعل الكلام على اصول هذه الشريعة والالهي

على اصول الفلسفة فعلم مما ذكر ان حد علم الكلام انه علم يبحث فيه عن ذات الله تع وصفاته واسمايه واحوال

الممكنات في المبدا والمعاد على قانون الاسلام فقولنا على قانون الاسلام كالفصل وما قبله كالجنس

والمراد بذات الله ههنا ذاته تع من حيث الصفات اذ البحث عنها من هذه الحيثية من مسايل علم الكلام لا

ذاته من حيث هي فانها من الموضوع والبحث عن الموضوع من المبادي والذات قد يطلق على الذات من حيث

هي وعلى الذات من حيث كذا وههنا بالذات اشياء ذات الله تع من حيث هي وذاته من حيث الصفات كالذات

من حيث عدم التركيب والجوهرية والوضعية وغير ذلك وتلك الصفات والبحث عن الاول من المبادي وعن

الثاني والثالث من المسايل فان قلت ذاك العام الخاص غير ظاهر فكيف يحوز في التعريف قلت

يحوز شرط البيان كالباطن في تعريف الانسان وقد بين فصل الموضوع

وغلم مما ذكر الى آخره قد علم مما ذكرنا في تصوير هذا الفصل ان علم الكلام اما بحث عن اوصاف ذاته تع من حيث

هي واوصاف ذاته لذات الممكنات من حيث انها محتاجة في حولها الى الله تع اما الاول فلان ذكر الله تع

وحمد سواء كانا في مع اعتبار الذات كالواجب والحي والاله او لا كالوجوب والحق ومضافة تفهم منه الذات

من حيث هي لان ذكر الشيء وحمده يفهم منه الشيء من حيث هو بدون اعتبار شيء معه واما الثاني فلان احوال

الممكنات التي يبحث عنها علم الكلام والآخرة احوال محتاجة مستندة الى الله تع فنشأ غرورية انها ذاتية

الممكنات من حيث انها محتاجة احوال الى الله تع واذا علم ان بحث علم الكلام عن اوصاف ذاته الذات الله

تعالى الممكنات من حيث انها محتاجة في حولها الى الله تع علم ان موضوع علم الكلام ذات الله تع من حيث

هي وذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تع لما علم مما مضى ان موضوع كل علم يبحث عن اوصافه وعن

الذاتية وقد عرفت تفسير الذاتي فان قلت قد ذكرتم ان الموضوع اذا كان اشياء يجب رجوعها الى شيء ذاتية

واحد منها الشيء يرجع اليه ذات الله تع من حيث وذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تع

قلت كل انما يرجع الى الوجود فان قلت قد عرفتم المقدمة بانها التي يتوقف عليها شيء من المباحث

وههنا جعلتم تعريف علم الكلام وما يتبعه من الموضوع مقدمة فاي شيء من المباحث يتوقف عليها قلت

البحث عن الكلام يتوقف عليها انه مسالم يقع الشيء لم تصر النفس طالبة له

هذا الفصل مشتمل على قسمة الموجودات على المذهبين مذهب الفلاسفة ومذهب اهل الملة

كل ما يتصوره العقل قوله وهو الممكن كل ما يتصوره العقل سواء كان بالحقيقة او بوجه من الوجوه

فنحو ما واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته او ممكن الوجود لانه لا يخلو من ان يقتضي ذاته وجوده

الخارجي او لا والاول هو الواجب تع وتقدس والثاني اما ان يقتضي عدمه الخارجي ولا والاول هو الممتنع

كاجتماع النقيضين والثاني هو الممكن كالسماء والارض وما بينهما فالممكن ما لا يقتضي شيئا من الوجود

واحديه والعدم فان قلت ان اردتم بانتفاء الوجود والعدم في الواجب والممتنع انتفاء كل منهما او لا فلا نسلم

ان ما يقتضي الوجود هو واجب وان ما يقتضي العدم هو ممتنع وانما يكون كذلك ان اقتضاها

اياه وحده قلت نختار شقا وحدهما ولا يلزم قسم آخر لان ما يقتضي الوجود والعدم يكون ممتنع الوجود

في الخارج لامتناع كون الشيء واجبا وممتنعا فيكون مندرجا في قسم ما يقتضي العدم وحده لان بصير

قسما آخر فان قلت ثم في قسمة الموجودات والممتنع ليس منها قلت انما لم نذكرها فائدة خصر المعاني وموادها

واعلم ان قول الفلاسفة ان الواجب ما يقتضي ذاته وجوده ينافض مذهبهم ان وجود الواجب عين ذاته

اذ الشيء لا يكون مقتضيا لنفسه والا يلزم تقدمه على نفسه وكذا مشايخ اهل السنة والمعتزلة ذهبوا الى ان وجود

كل شيء عين ذاته مع انهم صرحوا بان الواجب تقتضي ذاته وجوده واجاب قوم بان وجود مخصوص

فيكون مقتضيا للمطلق وهو غير وفيه بحث لان المطلق ان كان وجود الواجب فوجود كل شيء عين ذاته وان لم يكن

فلا يكون مقتضيا لوجود ويلزم ايضا ان يترك ذات الواجب لان المطلق جزء المقيد والكل اما هو

الممكن وهو الذي يقتضي وجوده والا عدمه اما هو او عرض لانه ان لم يكن في الموضوع وهو

محل المقوم المحال حالي محل هو الجوهر وان كان في موضوع وهو العرض ثم الجوهر اما موضوع او غير موضوع

وموضوع كون شيء مشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك او ادرك بالحس او ما قوله اشارة حسية

لتخرج الاشارة العقلية اذ لا يقال له وضع ثم الوضع اما حال في المحل او لا والحال اما ان يكون مدارك

بسيط او غير منقسم بالنوع الذي هو حال فيه او لا فان كان مدارك بسيط فهو الكم المتصل ثم المتصل

ان كانت مدارك لذاتها فالزمان والا فالمكان المختصة بالاعتداد والنما اشتقت

نفسانية وهي تكون موجودة في كل معتد به ونمو من النبات والحيوان وان لم تكن مدارك للاعتداد والنما فانما

فاما ان تكون مبدأ للحس والحركة الارادية او لشيء آخر غير الحس والحركة فان كان الاول سميت نفسا حيوانية
وان كانت مبدأ لشيء آخر غير الحس والحركة سميت نفسا نباتية فما يكون في المياه مثلا يقتضي رطوبة وشفيفية
وسيلانة وكذا في باقي الاجسام وغير ذلك من الاجسام ما يقتضي خواصه واثاره كما في الترياق وغير هذا من الادوية
اذا كان مبدأ للاثار المختصة اذا لم يكن هو الصورة الجسمية وهي المتصل بذاته اي المتصل المحسوس في الاجسام
الذاهب في الطول والعرض والعمق هذا على مذهب من قال ان النفس الانسانية ليست بجسم وهو راي طائفة
ومن تابعه الى زماننا هذا وهذه القسمة ايضا على رايهم واما على مذهب من قال انها جسم وهو جمهور اهل الملة
والحكماء المتقدمين فتصير الصورة النوعية اربعة اقسام الثلثة المذكورة والتي تكون مبدأ للاثار المختصة
بنوع الانسان من الآراء والافكار والتعجب والضحك وغير ذلك فان قلت لكل نوع من الحيوان ايضا آثار
مختصة قلت تلك لا تخرج عن كونها حسا وحركة حيوانية ارادية وغير الحال اما محل الى آخره
قد مر اقسام الجوهر الموضوع للحال واما الجوهر الموصوف الذي لا يكون حالا فاما ان يكون او مركبا
من الحال والمحل اليه الخ لم يكن مركبا من الحال والمحل اولا فان كان فهو الثاني ولم يكن بد
يكون محلا للشائع من الاعراض او الجواهر اذ متنع وجود وضع لا يقوم بمحل ثم المحل اما ان يكون مقوما
لحالة اي لا يمكن تعقلها الا بعد تعقله او لا يكون فان كان مقوما شيء موضوعا فالجسم بالنسبة الى الاعراض والاكوان
مقوما بسيطا يسمى هيولى كما يحتاج موضعه والمركب من الحال والمحل هو الجسم وهو اما بسيط وهو الذي لم يتالف من اجسام
مختلفة الطبايع كالعناصر مثلا او مركب ان تالف كالنبات والمعدن والحيوان ثم البسيط ان كان جزوه
المقدار بالقوة كالكل في الاسم والحد فهو البسيط العنصري وهو العناصر فان اسم الماء وحده يطلق على قطرة وعلى
الكثير وكذا الهواء والنار بخلاف الكل في الاسم والحد فهو البسيط الفلكي كالافلاك والكواكب فان بعض الفلك لا يسمى
فلكا ولا يحد بحده وكذا بعض الكواكب وقد اطلقوا البسيط على كل جسم يكون جزوه كالكل في الاسم والحد وان كان
مثالفا من اجسام مختلفة كالعسل والخل والعظم والفم وامثال ذلك وبكون المركب الذي في مقابلته ما لا يكون
كذلك كالبيت والخاتم ـ وغير الوضع الى آخره ـ اذا عرفت اقسام الجوهر الموضوع فالجوهر الغير الموضوع
ان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير كتعلق الملك المدبر به النفس فان كانت متعلقة بالحيوان فهي
النفس الانسانية وان كانت متعلقة بغير الحيوان فهي النفس الفلكية فان قلت نقل من الحكماء ان الفلك حيوان
فلا يصح ان المتعلق بالحيوان نفس انسانية قلت الحيوان نام والنمو على الفلك محال عند هم نعم اشتهر وتسلم
ان الفلك هو الحي غير الحيوان ولو صح انه يتغذى من الخارطين فلا عبرة به اذ هذه القسمة على راي محققهم من
زمان ارسطو الى هذا الزمان فان قلت سلمنا ان هذا يقتضي انها لو كانت متعلقة بغير الجسم الفلكي تكون

ايضا نفسا فلكية وليس كذلك قلت على مذهب اصحاب هذه القسمة تعلق النفس يحصر في التعلق بالحيوان
او الفلك وان لم يكن متعلقا بالجسم تعلق التدبير سواء كان له تعلق بجسم بوجه آخر مثل تعلق النار وغيره ذلك
فهو العقل فان لم يكن بينه وبين الواجب واسطة اي يكون اثره الاول هو عقل الكل اي عقل مجموع كل نوع العالم
وبعضهم اثبت نفوسا صادرة عن هذا العقل متعلقة بمجموع كل نوع العالم تعلق حلول وتركب بينه
وبين الواجب واسطة فان كان مبدأ للحوادث العنصرية اي سببا للحوادث الكائنة في عالم الكون والفساد
فهو العقل الفعال وان لم يكن مبدأ فهو العقل المتوسط وذلك عند هم ثمانية عقول فالمجموع عشر فافهم
واما الوضع الذي ... اذا عرفت اقسام الجوهر فنقول العرض عند هم تسعة اقسام لانه اما ان يقتضي قسمة
او نسبة او لا هذا ولا ذاك والاول هو الكم والثاني سبعة اقسام والثالث الكيف فالمجموع تسعة وعرفوا الكم
بانه العرض الذي يقتضي القسمة لذاته ومرادهم بالقسمة هنا حصول شيء بينه الافتراق اذ الكم المتصل
وعرفوه ايضا بانه الذي يقبل الانقسام لذاته وجاز ان يراد بالقسمة هنا المعنى المذكور وجاز ان يراد الافتراق
اذ الكم قابل لهما لذاته وعرفوا النسبة بانها العرض الذي يكون تعقله بالقياس الى تعقل الغير وعرفوا الكيف
بانه العرض الذي لا يكون ماهيته بالقياس الى الغير ولا يقتضي الانقسام لذاته كاللون والطعم والرائحة
وامثال هذه والنسبة سبعة اقسام بالمضاف وهو النسبة المتكررة كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية
والكلية والجزئية انه بالقياس الى نسبة اخرى فتكون متكررة كالابن وهو الحاصل في المكان حتى وهو
الحاصل في الزمان كالمتقدم والمتاخر انه الوضع والحدائة الوضع وهو هيئة تحصل للجسم من نسبة بعض اجزائه الى البعض
والى الامور الخارجة مثل السماء والارض كالقيام والقعود فان قلت امثل هذه النسبة الاجزاء الى الامور
الخارجة مقتضى في انواع الوضع كالقيام مثلا فان حقيقته اما ان كان الرأس نحو السماء والرجل نحو
مركز الارض حتى لو قلب الانسان الى الرصاص راسه نحو المركز ورجله الى السماء يكون نوعا آخر من الوضع
وكذا القعود وغيره من الاوضاع لكن لم نلتزم انها معتبرة في مطلق الوضع الذي هو جنس الانواع فلم لا يجوز
ان يكون مطلق الوضع عبارة عن نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ويكون النسبة الى الامور الخارجة في كل نوع
فصلا لذلك النوع قلت هذا غير جايز من وجهين الجنس والفصل ينبغي ان يكون كل منهما صادقا على الآخر
ونسبة الاجزاء الى الامور الخارجة ليست محمولة على نسبة بعضها الى البعض ت نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة
مشتركة بين جميع انواع الوضع كما ذكرتم فكيف تكون فصلا فالجنس مطلق مجموع نسبة الاجزاء بعضها الى البعض
والى الامور الخارجة مفهوم مشترك معقول على جميع انواع الوضع وكل نوع عبارة عن الآخر مخصوص هذا
المجموع وكل منهما صادق على الآخر الملك يقال له الجدة ايضا وهو نسبة الشيء الى ما يحيط به كالثوب

والنقض والختم والمراد بهذه المصادر ما حصل منها لانفسها لانها من قبيل ان يفعل وان ينفعل وهو الثاني

ان ينفعل وهو الناشئ كالانقطاع ولا دليل على انحصار النسب في هذه التسعة سوى الاستقراء اجناس

العرض تسعة بطريق الاستقراء قال وبعضهم جعلها ثلاثا الى آخره اقول بعني انحصار اجناس العرض في

التسعة مذهب بعض الحكماء وهم الاكثرون وبعضهم جعلها ثلاثا الكم والكيف والنسبة وحينئذ يمكنهم الحصر بالدوران

من النفي والاثبات كما ذكرناه من قبل وتحقيق هذا الموضع ان الاولين وهو الى ان مفهوم النسبة من حيث هو

خارج عن حقائق هذه النسب السبع وهي اجناس عالية لانواع النسب وذهب الآخرون الى ان مفهوم النسبة

داخل في حقائق هذه السبع لانا لو امعنا النظر في مفهومات هذه النسب نعلم بالضرورة انا لو رفعنا مفهوم النسبة

عنها لما بقيت حقايقها لانا لو توهمنا ارتفاع مفهوم النسبة الذي هو معنى يعقل بالقياس الى الغير عن الابن مثلا

الذي هو الحصول في المكان لما بقيت حقيقته وكذا في غير الابن من النسب وعلامة جزء الشيء انا لو توهمنا ارتفاعه

عنه لما بقيت ذات ذلك الشيء وتدر تحقيق هذا المعنى ههنا فقد ثبت ان النسبة من حيث هي داخلة في النسب السبع

والنسب السبع مخالفة بالماهية فيكون النسبة جنسا لها وهذا المذهب قريب من الحق تعلم ان طايفة منهم ارسطو الخ

جعلت اجناس العرض تسعة وطايفة ثلاثة فان بقيت بردعليهم ان ههنا قسما آخر وهو ان يكون العرض مقتضيا

للقسمة والنسبة معا كالاطول والاعظم فان كلا منهما يقتضي القسمة والنسبة معا لان مفهوم الاطول طويل زايد

ومفهوم الاعظم عظيم زايد فلم عرضت له الاضافة وكذلك الاعظم والتراكب الواقعة بين معروضات

الاعراض والاعراض اعتبارية كما في الاسود والآب وامثال ذلك فكل من الكيف والنسبة اما لازم للمحل اولا واولا

اما لازم للوجود كالسواد للزنجي والبنوة للابن او للماهية كالفردية للثلاثة والفوقية للسماء والثاني وهو الذي

يكون لا لما اما سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيء الزوال كالشباب والصبي واما خاص هذا

بالكيف والنسبة لان الكم لازم لذي الكمية دايما الا اذا اعتبرت الكمية المعتبرة فانها قد تزول عند هم بالتخلخل

والتكاثف فقد ثبت قسمة الموجودات على رأي الفلاسفة من زمان ارسطو الى زماننا هذا واما على

رأي المتكلمين الذين قال المتكلمون الموجود اما واجب ان اقتضت ذاته وجوده الخارجي او ممكن

ان لم يقتض والممكن اما متحيز او حال في المتحيز او لا هذا ولا ذاك وهذه القسمة عندهم بحسب العقل اذ القسم الثالث

محال عندهم كما مر والحال هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء وانما يقتضي على قوله هو الفراغ المتوهم لان الحيز اعم

اضافي دايما من اعتبار العقل وانما اضافه في تعريفه من الحكماء انه الفراغ المتوهم للشغول بالشيء الذي لولاه لكان خاليا ولا حاجة

الى هذا الزايد وهذا اصطلاح والمتحيز هو الجوهر فان قبل القسمة هو القسم وزايد الجوهر الفرد بالمركب من جوهر فرد

ترد من عندهم جسم وعندهم لا تحقق لجسم الا بالانقسام في الطول والعرض والعمق والحال في المتحيز هو الطول والعرض والعمق

اما مختص بالحي او غير مختص والمختص عشرة والمراد بالنطق الفكر وكلام النفس معنى هذه الالفاظ التي تجري على

اللسان اذ قد يكون في النفس عند صدور هذه الالفاظ والفرق بين الارادة والشهوة ان الارادة قد تكون

بلا تشهي النفس ولا تلذذ به كشرب الدواء المر لمصلحة الصحة دون الشهوة فانها تكون بالاشتهاء والتلذذ

والكراهة في مقابلتها الارادة فقد يكون مع النفرة كما في شرب الدواء والشهوة مع الكراهة كما في اشياء

وقد بقي ههنا اشياء اخر تختص بالحي كالادراك والتخيل والفهم والمرض والصحة والنوم واليقظة

والغضب والرحمة وامثال هذه ووجه تخصيصهم بالعشرة غير معلوم ثم المتكلمون شرطوا في العرض ان يكون

وجوده تارة وانتفاؤه اخرى والعدميات المختصة بالاحياء في هذا القسم كالموت والعجز والجهل فان الموت زوال الحياة

والعجز عدم القدرة عما من شأنه القدرة عليه والجهل عدم العلم عما من شأنه العلم عليه وزاد بعضهم الموضع العشرة بناء على ان

وجوده تارة وانتفاؤه اخرى بقوله مع خلق الموت والجهل لان المعلل وجوده عندهم قال - وغير المختص الى آخره - اما القسم

الغير المختص بالحي فاقسام لانه اما محسوس باحدى الحواس اعني السمع او البصر او الشم او الذوق او اللمس او بغيرها

كشكل الجسم والحركة والسكون وغير ذلك وقد لا يكون محسوسا اصلا كالجسم الغير المحسوسة مثل العقول

والاجسام الاولى لعدم تحيزها والاعراض الغير المحسوسة اصلا كالعلم والجهل والقدرة والعجز والحياة والموت

واما المحسوس بواحد من الحواس الخمس فاما ان يحس الشيء بدون توسط احساس شيء آخر كالكون في التحيز او

احساس اللون والضوء والكون محسوس بواسطة احساس الضوء واللون ثم اعتبار النفاء ظاهر واما

كالثقيل والرطب المفهوم والكون محسوس بواسطة احساس الجسم اعتبار النفاء ظاهر واما

النفاء فظاهر انه عدمي وسيتم بعضهم بانه ضد وجودي الخ سنضيف قوله واما الذي لا يكون مخبرا واحالة الخبر

فقد ذكر الملخص وجه نظر ان الخبر من هذا القسم وهم ما انكروه قال - القسم الاول الى آخره اقول المراد بالموجود

الشاملة بالعرض الموجودات وهذا يصدق على مابالجميع كالوجود والتعين وعلى مابالبعض كالامكان

والوجدة فانها انحصرت في ست صحايف لان الشامل هو الوجود والجنسية والمجموع اي الموجود ونوابعه هذه

الثلاثة قوله وغيرها قوم بوجوه فامايصير به الشيء فاعلا او منفعلا - ما يتحقق به الشيء في الخارج او في الذهن

هو الشيئية - هو الكون وهو احسن من الجميع اذ لا يفهم من الوجود سوى هذا ويقال بالقياس الى هذا

حسن جدا اذ ليس نسبة شابهة المصدرية الموهمة للحدوث وبقي ان يفهم من الكون ما تحصل المصدر وهذا

التوهم وان كان بالقصد توهما لغطا لكن العقلاء انكسنوا ذلك حتى صرحوا بان البسايط القريبة من القطع

اذا عرفت مراد من اجعل كان انفع من التعريف الرسمي وهذا راي صواب واجتهد الامام على كون الوجود بديهي

التصور بوجوه ما ذكره في الكتاب ان كل احد يعلم بديهة ان له وجودا والتصديق سوف يصور الطرفين

تصور الوجود بديهي وجوابه ان المصدق سوف يتصور الطرفين وجها ما سواء كان بالحقيقة او بوصف

وهذا متفق عليه بين العقلاء فلقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الوجود في هذا التصديق على الوجه الثاني

فلا نفيدكم المطلوب لان الكلام في ان حقيقة الوجود بديهية التصور ام لا وما ذكرتم المخصص انا نحكم بالبديهة
ان الوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان والتصديق مسبوق بالتصور فيكون تصور الوجود والعدم
بديهيا وجوابه بمثل ما مر مع ما ذكر ايضا في المخصص لو عرف الوجود بنفسه محال وباجزائه اذ لا اجزاء
له اذ لو كان له اجزاء فاجزاؤه ان كانت وجودات لزم توقف الشيء على نفسه وان كانت غير وجودات
فعند اجتماعها اما ان لا يحصل زايد او يحصل فان لم يحصل فكون حالة الاجتماع كحالة الافتراق فلا يحصل
الوجود وان حصل فكون هو الوجود اذ لا يحصل الوجود بدونه ويحصل به ويكون تلك الامور مع وضافة
فلا يكون اجزاء له وبالخارج ايضا محال لما عرف ان الرسم لما عرف ان الرسم لا يفيد التعريف الا بعد
العلم باختصاص المعرف الخارجي بالماهية ويلزم الدور ومعرفة امور غير متناهية كما ذكر في الكتاب والطريق
الذي ذكر في الكتاب قريب من هذا فلعله وجد في بعض نسايفه وقوله اجزاؤه اما وجودات او عدمات
ان اراد بالعدم نفس اللاوجود فلا يلزم المحذور وان اراد ما صدق عليه اللاوجود سلمنا لكن لا نسلم الاستحالة
والوجه البديع انه لو كان للوجود جزء يكون سابق الوجود عليه فيلزم تقدم الوجود على نفسه وجوابه انا نختار
لانا نختار الحصر في التعريف بالنفس والاجزاء والخارج لجواز ان يكون بالمرادف الاجلى ان اراد بتعريفه بالنفس
ايراد لفظه بعينه وان اراد ايراد ما من شانه ان يكون لفظه او مرادفه فلا نسلم انه لو حصل
عند الاستماع زايد لكان الوجود هو قوله ادخل به الوجود او ما يوجد بدونه قلنا كل جزء لشيء يكون
كذلك وايضا هذا ينقض الوصف بالماهية الى اجزائه وجودات ام لا الان هذا ينفيه عنه وايضا هذا يوجب ان
لا يكون شيء من الماهيات مركبا قوله لا بد بعد العلم باختصاص المعرف الخارجي بالماهية قلنا لانا لا نسلم
ان يكون العلم بالخاصية موجبا للعلم بالماهية وان سلمنا ذلك لكن العلم بالاختصاص
قد يكفي في تصور الماهية بوجه من الوجوه كما يعلم اختصاص جسم معين بشغل حيز معين من البعد والعلم
بحقيقته ولا حقيقة ما عداه مفصلا فلا يلزم شيء مما ذكر ولئن سلمنا جميع ذلك لكن امتناع التعريف لا يوجب ذكر
كون الشيء بديهي التصور فان تلك الوجود متصور وسلمنا انه يمتنع تعريفه فيكون تصوره بالبداهة
قلت سلمنا انه متصور لكنه لم قلتم انه متصور بكنه حقيقته لجواز ان يكون متصورا بوجه آخر وقد ذكرنا ان
بصاني المخصص ان علمي بوجودي بديهي والوجود جزء من وجودي والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق
على الاولى ان يكون اولى وجوابه ان اراد بقوله علمي بوجودي بديهي تصور وجوده بديهي فلا نسلم انه
وان اراد ان علمي بحصول الوجود له بديهي فذلك مسلم ولا يلزم منه كون حقيقة

وهذا ما وجد من كلامهم الى آخره

العيني الواضح عند العقل اذا وقع في حيز الجدال ومعرض القيل والقال فربما يحتاج عند التحقيق الى
الا بعد اراجة ما ترجح فيه من تلك الهواجس كالماء الصافي شعشعه اذا خضخض واخفاء ان مفهوم الوجود ظاهر
وانما نكذر بالمجادلة والبحث فاذا رجعنا الى عقولنا وجدنا انفسنا نعرض عما نكذر ونشغل بما نتصور
لاشكل واخفاء ان كل واحد مما نعلم بديهة ان لبعض الاشياء وجودا وانه ليس لبعضها كذلك وبعلم ضرورة ان الاولى
مشتركة فيما بينهم من الوجود ومباينة للثانية فيه ونعلم بديهة ان المفهوم من الوجود في هذه الاحكام الاربعة شيء
واحد فهذه خمسة احكام يحجم بها كل احد بديهة وتصور الوجود في كل منها تصورا جليا بلا تكلف ولقد صحة
بينة واضحة على ان مفهوم الوجود بين عند العقل ممتاز عن كل ما عداه امتيازا كاملا اذا نظرنا فيما بينهم منه بحدة
بعينه مفهوم الكون لانه يعلم جزما ان كل ما وجد له الكون بادنى موجودا مجردا حصول مفهوم الكون مع قطع
النظر عن كل ما عدا الكون وكل ما ليس له الكون لا يكون موجودا مجردا انه ليس له الكون وهذا واضح وبينة على ان
الوجود هو الكون واما قال من حيث ان له الكون ومن حيث ان لا كون له لبلا يشكل متشكل بانه لم لا يكون
مفهوم الكون مساويا بالمفهوم الوجود لانه عينه لانه متى لزم الوجود من مجرد حصول الكون مع قطع النظر عن
كل ما عدا مفهوم الكون يلزم ان يكون هو هو بعينه لان المساوي لو جرد النظر اليه عن كل ما عداه لا تحقق المساوي
الآخر والا لما جرد النظر عن غير تحقق للوجود هو الكون وان كان الوجود هو الكون يلزم ان يكون الوجود
مفهوما واحدا مشتركا بينه بين الموجودات وزايدا على ماهياتها لان كون الشيء زايدا عليه وتشهد على ان
الوجود هو الكون قوله نعم انا نسلم اذا اردنا ان يقول له كن فيكون وقوله نعم واذا قضي امرا فانما
يقول له كن فيكون واذا ذل صريح العقل وصحيح النقل تقدم المطلوب وحل اليقين وعلم ايضا مفهوم العدم
اذ هو انتفاء الكون نسبة الوجود هو تحقق حقيقة وجودية في الخارج او في الذهن بالاتفاق لكونه تحقق لمفهوم
متحصل في ذاته ويراد به الكون واما تحقق العدم مبناء الصرفة كاعدام المعدومات فلا يقال له الوجود والكون
لكون الاعدام في ذواتها سفقة غير محصلة بل يقال له الوقوع والثبوت والحصول واما نفاها وهي ام من الوجود
فيكون العدم في مقابلة الوجود والانتفاء في مقابلة تلك المفهومات وهو اخص من العدم وزعم قوم ان الاعدام
لا تحقق لها اصلا كما مر واما العدميات المختلطة ففي اعتبارية ويجيء بحث الاعتباريات ويكون لا جزايها الوجود
والوجودية الغير الاعتبارية ثبوت ووجود وهذا اصل شريف غريب

اختلف العقلاء في ان الوجود هل هو مفهوم واحد مشترك فيه بين جميع الموجودات ام لا فقال المحققون نعم وخالفهم
الفلاسفة والاشعري وابو الحسين البصري فزعمت الفلاسفة ان الوجود من حيث هو هو وصف اعتباري مشترك

بعضها من البعض لا بد وان يكون بفصول موجودة لان اجزاء الموجودات لا بد وان يكون موجودة فيكون
الوجود جنسا لتلك الفصول ايضا ويمتاز تلك الفصول عن الانواع ايضا بفصول موجودة وتلك ايضا يمتاز
بفصول اخر موجودة وعلى هذا فيلزم تركب الانواع من امور غير متناهية وهو محال وفيه نظر لانه ان اراد الحكم
جزما فلا حاجة الى الاستدلال كما مر وان اراد كليا فنمنعه جزما كما عرف ولا يلزم شئ مما ذكر لانه نحن نصدق الوجود
بعض الماهيات فجاز ان يكون جزءا لا كثر فلا يلزم ايضا كونه جنسا لان الجنس ينبغي ان يكون محمولا الوجود ليس
بمحمول ولئن سلمنا الكن كيف يلزم التركب من غير المتناهي لجواز ان يكون جنسا للانواع دون الفصول او لبعض
الفصول دون البعض ح لو كان الوجود داخلا فيما كان ضمنه الى الماهية ما نعا من صدق ما هو صادق عليها
قبل الضم اذ لو كان ما نعا لكان ما نعا ابدا لان ضمنه ما نع فلا يكون داخلا وذلك لان الماهيات الممكنة يصدق عليها
انها قابلة للوجود والعدم واذا ضم الوجود اليها لا تصدق عليها ذلك لذا لا يصدق على الماهية الماخوذة
مع الوجود انها قابلة للعدم وفيه نظر لانهم ان ارادوا بالضم اخذ الوجود مع الماهية بدون اعتبار بقائه حالة
اعتبار العدم فلا نم انها حينئذ تكون قابلة للعدم ولا لما كان الممكن الموجود قابلا للعدم ولا الممكن المعدوم قابلا
للوجود فلا تعمق الامكان الخاص بل يكون قابلة مع ان له بزول الوجود وبرد العدم وان اراد وانها اخذ
الوجود مع بقائه عند اعتبار العدم وهو الظاهر من كلامهم فلا نم انه لو كان جزءا لما كان ضمنه بهذا النعت ما نعا
ان الحاق ضم الى الماهية بهذا النعت لكان الصادق الذي بالنسبة الى تحقق ذلك الجزء وانتفائه لا يصدق ايضا
كما في الصادق الذي بالنسبة الى تحقق الوجود وانتفائه اذ يصدق على الماهية المركبة انها جائز ان تتحقق بتحقق
الجزء الاخير وجائز ان تنتفي بانتفائه واذا تم الجزء الاخير اليها بهذا النعت لم يبق هذا صادقا قلنا لهذه الحجة تقرير
آخر في بعض النسخ وهو ان يقال الماهيات الممكنة من حيث هي قابلة للوجود والعدم واذا كان كذلك لا يمكن ان
يكون الوجود جزءا منها اذ لو كان جزءا منها كانت الماهية من حيث هي هي موجودة هي لا تصدق انها من حيث هي
هي قابلة للوجود والعدم وفيه نظر اذ لا نم انها لو كانت من حيث هي هي موجودة لما كانت قابلة للعدم لان
عدم الشئ انما تحقق انتفاء بعضه او كله بحرفة في قولنا الماهية من حيث هي هي قابلة للعدم انها جائز ان
تنتفي بانتفاء بعضها او انتفاء كلها فلو كان الوجود بعضها لصدق عليها انها من حيث هي قابلة للعدم بانتفاء
الوجود واحتج الامام في الملخص الوجه الاول على ان الوجود ليس عين الماهية وهو انه ملزم في الذهن
واحتج من قال الى آخره على ان الوجود عين الماهية بوجوه . لو كان غير الماهية لكانت الماهية
موصوفة به وانصاف الماهية بالصفة الوجودية مشروط بوجودها اذ المعدوم لا يتصف بالوجود
فللماهية وجود قبل وجودها وذلك محال وجوابه لا نم انه مشروط بوجودها واما كون كذلك ان لو كانت الصفة

من عوارض الوجود لان العوارض قد تكون عوارض الذات وقد تكون عوارض الوجود اما الاولى فهي التي تكون
عارضة للذات من حيث هي هي في نفس الامر سواء كانت موجودة او لا كالبساطة للواجد فانها عارضة لذاته
وجدت في الخارج اولا وكذا الفردية للثلاثة وكذا عروض الزوجية والفردية للاربعة والزوجية في نفس الامر كونها بحيث اذا وجدت
تكون بان تتقدر منقسمة على الكل والمشروط وهذا الكلام مما لا يخفى بل في كل حقيقة مثال لهذا وقد ان كانت معقولة واما
الوجود فعند جمهور المعتزلة عروض الوجود للمعدوم امر ثابت في الخارج لكن هذا لا يفيد للمستدل على ان قابلية
الوجود للممكنات حالة العدم امر ثابت في الخارج واما الثانية وهي التي نحن بصددها عند الوجود كالجسم
الذي لا يكون احمر في نفسه والمحسوسة للجسم كالذكر والحرف اما يطلق على الجسم الكثيف والجسم يطلق على الكثيف
واللطيف او يقول قيام الصفة بالموصوف انما يكون مشروطا بوجود الموصوف اذا لم يكن الصفة عين
الوجود لانه يلزم قيام الوجود بالمعدوم اما اذا كان عينه فلا نم انه يكون قيام الوجود بالموجود اذ
حصول الوجود للماهية بالفعل مع كونها موجودة يكون في آن واحد لو كان الوجود زايدا لكانت الماهية
في نفسها غير موجودة فيكون الوجود قائما بما ليس بموجود وللجواب الوجود يكون قائما بالماهية من حيث
هي والماهية حال في نفسها ليست بموجودة فكذا ليست بمعدوم ومتى كما جي فلا يلزم قيام الوجود بالمعدوم قوله
لانم ان وجود الوجود زايد بل هو عينه توجيهه ان يقال لم لا يجوز ان يكون الاشارة في معنى الوجود بان يكون
ذلك المعنى في الوجود نفس حقيقته وفي الموجودات زايدا ويكون الاختلاف بين حقيقة الوجود وحقايق الموجودات
ويكفي تغاير ما به الاشتراك في جانب واحد واحتجت الفلاسفة الى آخره — احتجت الفلاسفة على ان
وجود الواجب عين حقيقته بثلاثة اوجه والاول ظاهر والجواب انا قد بينا في هذا الفصل ان للماهيات
لوازم وعوارض وهي من حيث هي مقتضية اياها كالثلاثة للفردية والماهية الممكنة قابلية الوجود والعدم
الى غير ذلك فلم لا يجوز ان يكون حقيقة الواجب من حيث مقتضية للوجود — لو كان زايدا لكان ممكنا
لاحتياجه الى ذات الواجب والممكن جاز زواله فوجود الواجب جاز الانفكاك عن الواجب فيصير
الواجب ممكنا والجواب انه قد مر في صدر الكتاب ان الممكن ما لا تقتضي وجوده ولا عدمه لا انه جايز
الزوال والممكن جاز ان يجب بالغير وههنا وجب بذات الواجب ولا معنى للواجب سوى انه تقتضي
وجوده فان اراد بالممكن ما يكون جايز الزوال فلا نم ان الوجود لو كان زايدا كان ممكنا لانه حينئذ يكون
واجبا بذات الواجب ح لو كان زايدا كان ذات الله تع فاعلة وقابلة معا اما انها فاعلة فلان
غيرها لا يجوز ان يكون فاعلا واما انها قابلة فظاهر لانها اتصفت بها والا لزم وهو كونها فاعلة
وقابلة معا محال لما سيجي والجواب منع امتناع اللازم وسيجي في موضعه والحق ان الوجود زايد على حقيقته
الله تع

اذ لو كان عينها يلزم المحال وذلك لان وجوده تع اما الكون كما في ساير الموجودات او عين الكون فان كان الكون

يلزم اما تركب الواجب او كونه متعددا محتاجا لانه تع كانت حقيقته عبارة عن الكون المجرد وح لا يخ من ان يكون

التجرد معتبرا في حقيقته تع او لا يكون فان كان معتبرا كان حقيقة الواجب مركبة من الكون والتجرد والتركب على

الواجب محال لان كل مركب محتاج الى الجزء وان لم يكن التجرد معتبرا في حقيقته بل الكون تمام حقيقته والكون والتجرد

زايد عليه يلزم ان يكون حقيقة الواجب متعددة مقارنة للموجودات كلها محتاجة اليها لكونها قايمة بها ويلزم ايضا

ان يكون تجرده بالغير اذ لو كان من ذاته لتحقق الكون لكان الكون مجردا في الممكنات ايضا واذا كان تجرده الذي

هو لازم ذاته مستفادا من الغير كان ذاته ايضا مستفادا الى الغير وهو محال فان قلت التقدير ان الكون عين

ذاته فالفرق بينه انه تع مع الكون معتبر في حقيقته ذاته تع المستند اليه او لا او لو كان معتبرا يلزم تركب حقيقته

واما ما يلزم ان لو كان التجرد وجوديا وليس كذلك قلت نداعي احد شقي الترديد بمقصود انه البيان والشق

الاخر ان كان معتبرا عنه لمنه نزيد فيه لتقرير الشق المقصود وترجيحه لينبني البيان على تحصيلها

فيما يناسبه التردد وايضا الكون مستندا على تقدير تيسير المدعي اذا اشتد يستلزم المحال الغاية اللازم

خلاف التقدير وهو خلاف الاصل لما اتفق عليه العلماء واما قوله انما يلزم التركب ان لو كان التجرد وجوديا فلانه

المحال يلزم على الكلية لانه كان من الموجودات وقد يكون من العدميات لا ما لا فانه عبارة عن عدم اقتضاء

الوجود وعدم اقتضاء العدم وقد لا يكون من المتعلقة بالعقل والعين وهذا الاخير لا يخفى والان مع ترك

الحقيقة من الشيئين من حيث هي يلزم ذاتها بدونه في حقيقتها تحقق التركب سواء كان الشي وجوديا او عدميا

فان قلت يلزمنا هذا في امثال هذه التركيبات اعتبارية قلت هذا الشق الواجب اذ يلزم كون حقيقته

اعتبارية تع الله عنه علوا كبيرا لان وجوده تع عين الكون اما اذا كان زايدا على الكون فيلزم اما العدم او كون الواجب

مركبا او كون وجوده غير حقيقته وذلك لانه لا يخ من ان يكون الكون حاصلا هناك او لا فان لم يكن حاصلا لم يكن

الوجود حاصلا لانه يصدق انه ليس له الكون في الخارج فلا يصدق انه كان ويكون بل سلبهما فيلزم ان

لا يكون موجودا وان كان الكون حاصلا فاما ان يكون داخلا في ذلك الوجود الذي فرض انه عين ذاته او

خارجا عنه والاول يوجب التركب والثاني يكون الكون صفة زايدة على ما هو حقيقة الواجب وقد فرض ان الكون

هو الذي به التحقق ويرتفع به الرفع فيكون ما به التحقق وهو الوجود زايدا على حقيقته الله تع وهو المطلوب

ولهذا البرهان تقرير آخر بان يقال لا يخ من ان يكون الكون حاصلا له تع او لم يكن فان كان يكون زايدا عليه

كما مر في الشق الاول وان لم يكن لم يكن موجودا كما سبق في الشق الثاني وايضا يلزم من هذا البرهان ابطال مذهبهم

في نفي الصفات اذ ثبت كون الكون صفة وبهذا البرهان يمكن اثبات جميع صفات الله تع جل جلاله وعم نواله

لا يجوز ان يكون عين ذاته و الا فلا يخ من ان يكون علمه ادراك المعنى كما في ساير الممكنات او غيره الى آخره وكذا في باقي

الصفات برهان آخر لو كان الوجود عين الواجب ومطلق الوجود مقول على وجود الواجب والممكن فهو

اما ان يكون مقولا على التواطؤ او على التشكيك فان كان على التواطؤ يلزم ان يكون وجود الواجب كوجود

الممكن فلو كان عين ذات الواجب لكان ذات الواجب مقارنة للممكنات محتاجة اليها ويلزم ايضا الترجيح بلا

مرجح في ثبوت الصفات الكمية او الحاجة الى امر منفصل وذلك محال وان كان مقولا على التشكيك كما هو مذهب

الفلاسفة يلزم اما تركب ذاته تع او مقارنة الممكنات والترجيح بلا مرجح او الحاجة الى منفصل لان التشكيك على

قسمين ما يكون بحسب الشدة والضعف بان يكون المعنى في احدهما اشد في نفس ذاته كبياض الثلج مع بياض

العاج وما يكون بحسب وصف خارجي مثل الاولوية والتقدم كوجود الجوهر مع وجود العرض فانهما متساويان

في معنى الكون في الخارج لكن وجود الجوهر اولى واقدم لكونه قايما بذاته دون العرض ولا شك ان القسم الاول

مركب من اصل ذلك المعنى وزيادة ايضا منه فان بياض الثلج مشتمل على اصل معنى البياض مع زايدا ايضا من البياض

وفي القسم الثاني اصل المعنى متساو في الشيئين والزيادة بحسب الوصف فاذا كان التشكيك هنا من القسم الاول

يلزم التركيب وان كان من الثاني يلزم المقارنة والترجيح او الحاجة وهذا البرهان ايضا بديع واضح فان قلت اصل

من هذا ان يقال الوجود المقول على الوجود من الكل يرجع الى منع صدقه على وجود الممكن وان كان على صانع

وجود الواجب قلت هذا البرهان ان يكون وجودا او عرضا كالبياض واما هو برهان آخر بديع لطيف لو كان الوجود

عين الواجب لوجب ان يكون مستوجبا لتحقق نفسه ولا ما الدور واما ما يلزم ان يكون الشي سببا لنفسه

وذلك محال اذ السبب متقدم على المسبب فان قلت الاصوب ان يكون منتجا امتناع العدم المنتقض الوجود

قلت مقتضى امتناع العدم مقتضى انتفائه وانتفاء العدم ميز الوجود اصلح الاما في العرض

نع لا يجوز ان يكون مجرد ذاته بوجوده الوجود من حيث هو اما ان يقتضي التجرد او لا التجرد او لا يقتضي شيئا

منها فان اقتضى التجرد ينبغي ان يكون كل موجود كذلك فيلزم تجرد وجود الممكنات وذلك باطل وان اقتضى اللاتجرد

فيلزم ان يكون وجود الواجب ايضا كذلك وان لم يقتض شيئا منهما لم يتصف الوجود باحد هذين القيدين

الا لعلة منفصلة فيحتاج وجود الواجب لعلة منفصلة وهو محال وفيه نظر اذ هذا انما يصح ان لو كان الوجود

مقولا على وجود الواجب والممكن بالتواطؤ اما على سبيل التشكيك فلا فان البياض من حيث هو لا يقتضي الشدة

التي في بياض الثلج وبياض الثلج يقتضي ذلك فلا نسلم ان نقول انه لو لم يقتض شيئا منهما لكان تجرد وجود الواجب

لعلة منفصلة لم لا يجوز ان يكون بنفسه قيام وجود الواجب بنفسه اما ان يكون لنفسه او لامر داخل فيه

او لامر خارج والاول والثاني باطلان والثالث كل موجود كذلك وان كان لامر خارج فذلك الخارج اما لازم الوجود

فتكلموا عليه بانه متى لم يكن المطلق منصوراً لم يكن يضاف الى شيء وليس مرادهم ما فهم هو اذ بل مرادهم ان العدم
المطلق من حيث هو هو في نفسه مضاف لا يمكن تعقله بدون الاضافة لان العدم في نفسه عدم شيء مرة وهذا
حق فعلم ان في نفس العدم تركيباً مع الاضافة الى شيء والعدم المختص بخصوص اضافته الى مختص كالعمى فانه عدم البصر
والسكوت فانه عدم النطق وكذا عدم السواد وعدم زيد الى غير ذلك ... الصحيفة الثانية الى آخره ... لا فرق
عن تحقيق الوجود والعدم شرع في تحقيق الموجود والمعدوم لما ظهر مباينتهما بالطبع ومناسبتهما ايجاباً فقال الموجود
الموجود تقال الموجود اما خارجي وهو الذي له كون في الخارج وسمي خارجاً وعينياً او ذهني وهو الذي له كون
في الذهن وكذا المعدوم اما خارجي او ذهني بالنسبة الى انتفاء الكون والمراد بالخارج خارج القوى المدركة و
يسمى واقعاً ايضاً ونفس الامر اعم من الخارج وسنعرفه في هذا الفصل مفصلاً وعرفوا الذهن بانه قوة مهيئة للادراك
والافكار والعقل ايضاً كذلك فانها من المترادفة وليس المراد بالوجود الذهني ان يكون الشيء الخارج عن الذهن
بعينه موجوداً فيه اذ لو كان كذلك يلزم وجود الممتنعات والمعدومات في الخارج لانها متى كانت موجودة في
الذهن اعيانها والذهن موجود في الخارج وما هو موجود في الموجود في الخارج فيلزم وجود
الممتنعات والمعدومات في الخارج ويلزم ايضاً كون الشيء الواحد آن واحد موجوداً في محلين اذ اعقلته عاقلان
او في اكثر اذا عقله اكثر وذلك محال فان قلت الممتنعات والمعدومات ليست من الاشياء الخارجة عن الذهن
فلو كان المراد ان الشيء الخارج بعينه موجود فيه فكيف يلزم وجود الممتنعات والمعدومات قلت قولنا الشيء
الخارج عن الذهن يفيد ان الشيء كما يكون في الخارج في نفسه وشانه واذا عرف هذا فقول المراد انه يرتسم من حقيقة
الشيء عند الذهن مثال مطابق بحيث لو كان ذلك المثال في الخارج لكان ذلك الشيء الخارج بعينه كما نجد من انفسنا
انا قد نتصور اشياء مثل زيد وعمرو وسواد وبياض على وجه لو افترض وقوع تلك الصور في الخارج لكانت
موجودات خارجية وكل الاشياء باعيانها فيكان لكل شيء من حيث هو ذلك الشيء كالانسان او جسم كزيد حقيقة هي
مرجعة لها امر تارة ذهنية وتفرض لها صور بان مساوية في المعنى احدهما خارجية والاخرى
ذهنية وهو ان تتصور زيداً تارة بالصورة الخارجية واخرى بالذهنية لكن بمقدار الصورة الذهنية عن الخارجية
بانها تقوم بالذهن قيام العرض بالمحل دون الخارجية فانها اما قائمة بذاتها اذا كانت جوهرية او بمحال غيرها اذا
كانت عرضية وهذا كالصورة التي ترى مرتسمة في المرآة من الصورة الخارجية فان ملت لوم يكن لي اصل
في الذهن عن الشيء الخارج فكيف يمكن الحكم على الحقايق والاعيان الخارجية لانا انما نحكم عليها بان نتصورها
ونحكم على ما حصل في ذهننا فاولم يكن الحاصل عينها فكيف يكون الحكم عليه حكماً عليها كما اذا اردنا ان نحكم على
زيد الغايب عنا فنتصوره ونحكم على تلك الصورة ان زيداً كذا وكذا فاولم يكن الحاصل عين زيد فكيف يصح هذا

فتوجه ... ان محل ادراك القوى الخ ايضاً تقدير ان يكون النفس تدرك عين الاشياء بالمباشرة
لمحل تلك الاشياء التي ينظر النفس الى عينها لادراك القوى كالتعقل وجواد راك النفس
المجرد عن اللوازم في النفس نظراً عين الاشياء الواقعة في التعقل لانا نكون
حاصلة في النفس ولا يجوز ان يكون هذا تلك الاشياء النفس لانه لو كان لكان يلزم
ان تكون تلك الاشياء حاصلة في النفس ان القوى حاصلة في النفس والحاصل
في الحاصل في الشيء حاصل في ذلك الشيء واما اذا كان المراد من ... عند ان
يعتبر عند بان يكون الاشياء حاصلة عند القوى فح لم يلزم ان يكون
الاشياء حاصلة في النفس وعلى هذا التقدير لم يلزم ان تكون المحل
ادراك القوى ... تحقيق سلمه الله تعالى

الحكم تلك الصورة الذهنية دالة على الصورة الخارجية نحكم على ان ما في صورته حكمه كذا كالنطق بالنسبة الى المعنى
فانه اذا قيل جاء زيد نستدل بلفظ زيد على ... ونقول الحكم اليه والتحقيق ان الصورة اللفظية والكتابية دالة على
الصورة الذهنية والصورة الذهنية على الصورة الخارجية والعين نهاية الاحكام فاذا سمعنا لفظاً او رأينا كتابة
حصل في خيالنا صورته وحصل منها الصورة الذهنية وينتقل الذهن منها الى الصورة الخارجية ويعتبر الحكم عليها
هذا تقرير ما تقرر عليه رأيهم والحق ان النفس بالبصيرة تدرك عين الاشياء حاضرة كانت او لا بطريق الحلول كما تدرك
الباصرة الحاضرة لانا نعلم يقيناً انا نحكم على اعيانها بدون استدلال وهذا سر هذا الموضع فافهم وح يجعل المحل
ادراك القوى لا نفسها كالتعقل والتصور او ينزل في بعيد او برادبه ... وانكر طايفة الى آخره ... انكر طايفة
من المتاخرين تحقق الوجود الذهني منهم الامام فخر الدين الرازي رحمه الله وتبعه ممن تابعه وتعين محل النزاع عنه
لان نزاعهم ان كان في حصول الشيء الخارجي بعينه في الذهن فذلك مما يذهب اليه احد من المحققين بل صرح والبطلانه
كما ذكره في كتاب الاشارات وعينه وان كان في حصول صورته كيف ما كان بدليل انكار امر ضروري اذ كل احد يجد
في نفسه وجداناً ضرورياً انه يحصل عند ذهنه صور الاشياء وانكار امر وجداني بالنسبة الى كل احد مما لا يرتضيه
العاقل ولئن كان نزاعهم في حصول صورة مطابقة على الوجه الذي مر ذكره فله وجه اذ جاز ان يقع لعاقل ان ينكر
فيه لكن لا خفاء ان الحق اذ ذاك ان كل احد يتصور الاشياء ويعلم بقيناً ان تلك الصور بحقيقتها لو كانت في الخارج
لكانت هي باعيانها احتج المثبتون بوجهين انا قد نتصور امور لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها باحكام
ثبوتية كما نتصور اجتماع النقيضين ونحكم عليه بانه مستلزم لكل من النقيضين وانه نسبة بين النقيضين
وانه ممتاز عن السواد الى غير ذلك من الاحكام وكل ما هو محكوم عليه بالحكم الثبوتي فهو ثابت لان ثبوت الشيء
الشيء فرع ثبوته في نفسه ولان البديهة حاكمة بان المعدوم لا يتصف بالصفة الوجودية واذا ثبت كونها ثابتة
وهي ليست في الاعيان فتكون في الاذهان واعترض الامام في الملخص بانا لا نم انا نتصور امور لا ثبوت لها
في الخارج نعم قد لا تكون حاضرة عندنا ولكن لا يجوز ان يقال ان كل ما امكننا ان نتصوره ونتخيله فله
صورة موجودة قايمة بنفسها او في شيء من الاجرام الغايبة عنا كالمثل الافلاطونية فاذا التفت الى هذين
البحثين ادركتهما والجواب ان الممتنع ليست بموجودة في الخارج لا في انفسها ولا في شيء من الاجرام ولو قبل ان
عقل عاقل من الترهاتيات ذلك عين الوجود الذهني وقد بينا فيما يجي بطلان راي افلاطون في القول بالمثل
الخمس الكلية كالجسم والسواد وغيرها لكن ما ذكره ضروري لانا نفرق بين الكذب ولا وجود لها
في الخارج ولا لما كانت كلية اذ كل ما يوجد في الخارج يمتنع الاشتراك فيه اذ يمتنع حصول موجود واحد في آن
واحد في محلين واذا كانت متحققة ولا وجود لها في الاعيان فهي موجودة في الاذهان والمنكرون نقضوها

Princeton University Library

بوجهين انا نحكم على المعدوم المطلق وهو ما لا يكون له وجود اصلا بانه مقابل للموجود مع انه لا ثبوت له
اصلا فقد حكمنا بالحكم الوجودي على ما لا ثبوت له بوجه وانتقض ما ذكرتم ان ما لا ثبوت له لا يحكم عليه بالحكم الوجودي
والجواب ان المقابل والمباين والمنافي وما يجري هذا المجرى الفاظ يرجع حاصل معنى الكل الى ما لا يجتمع وذلك
عندنا في مجاز الحكم به على المعدوم المطلق وانما الكلام في الحكم الوجودي وان اريد بالمقابل غير ما ذكر من المعنى مما يكون
وجوديا فلا نم انه صادق على المعدوم المطلق وعليهم البيان وهذا النقض على الاول ظاهر واما على الثاني فمجاز
ان يقال المعدوم المطلق كلي مع انه ليس بموجود اصلا والجواب ان الكلي مفهوم المعدوم المطلق وهو متصور
وغير متصور بما صدق هو عليه بوجه ما ذكرتم ان الحكم لا يصح الا على الموجود بوجه ما يصدق كل معدوم
مطلقا منع الحكم عليه والا لزم باطل فكذا الملزوم وهو ان الحكم لا يصح الا على الموجود اما الملازمة فظاهرة لانه
لما كان الوجود شرطا للحكم فحيث انتفى الشرط انتفى المشروط واما بطلان اللازم وهو قولنا كل معدوم مطلق
الحكم عليه فلانه قضية وكل قضية يكون لها محكوم عليه بالضرورة فالمحكوم عليه فيه لا يخلو من ان يكون معدوما
مطلقا او موجودا بوجه ما فان كان معدوما مطلقا يلزم التناقض لانه قد حكم على المعدوم المطلق بانه يمتنع
الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم هكذا يلزم امتناع الحكم مع صحته وان كان موجودا بوجه من الوجوه صح الحكم عليه
فالمحكوم عليه بامتناع الحكم عليه صح الحكم عليه وهذا كذب فان قلت المحكوم عليه هو المعدوم المطلق فالحاجة
الى هذا التردد دفع احترازا عن سؤال وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون المحكوم عليه على تقدير تصوره عند
الحكم عليه بقي معدوما مطلقا والجواب عنه بوجهين اما اولا فلانا نقول ان الحكم بالامور الوجودية لا يصح على
المعدوم وههنا ليس كذلك لان امتناع الحكم عندك لان معنى يمتنع الحكم عليه انه لا يصح الحكم عليه وجاز الحكم بالوقوع
على المعدوم واما ثانيا فلان معنى قولنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ان كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ما دام
معدوما مطلقا بدليل انه لو صار موجودا صح الحكم عليه فعلم ان امتناع الحكم انما نشأ من وصف كونه معدوما مطلقا
فقولنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ما دام معدوما مطلقا قولنا بعض المعدوم مطلقا لا يمتنع الحكم عليه حين
هو معدوم مطلق وادا غرضه هذا فنقول اخترنا كون المحكوم عليه موجودا بوجه وسلمنا انه لا يصح الحكم عليه
لكن لا نم كذب اللازم والما يلزم ان لو كان هذا نقيضه وليس كذلك بل نقيضه اذ معناه قولنا بعض المعدوم مطلقا يصح الحكم عليه حين هو موجود وهذا لا يوجب كذب اللازم لجواز
صدقهما معا اذ الحكم قد يمتنع على موضوع بوصف ولا يمتنع بدون ذلك الوصف وقد مر مفصلا ذكره في المنطق
حيث قالوا الواو وجب تصور المحكوم عليه لصدق قولنا كل مجهول مطلقا يمتنع الحكم عليه والا لزم باطل

وبعد الحل

والاقتضاء والعوارض والذاتيات والحقيقيات والاعتباريات انما تعرف وتتحقق بحسب انفسها
واكثر الاغلاط انما ينشأ من التباس الانفس بحكم الخارج او الذهن في انفس ما اصلنا بها سهل
عليه الاطلاع على الحقايق والدقايق بل بالحقيقة عرفان العلوم العقلية بدون موفيه كما ستعرف
وعلم من هذا ان اعتبار القضايا ارتفع الثلاثة المشهورة وما يكون بحسب انفس الاشياء وقال الامام
نصير الدين الطوسي رحمه الله نفس الامر هو العقل الفعال وما ذكره متين معقولا على انه يرد عليه
ان الواجب والعقول العالية يلزم ان لا تكون موجودة في نفس الامر امتناع كونها في العقل الفعال و
لما وجدت الفلاسفة والمعتزلة ان الماهيات بالنظر الى انفسها تلك الماهيات مزدوجة زعمت انها
آنيات في الخارج كذلك فذهبت الى انه لا تاثير للفاعل في الماهية بل في اعطاء الوجود وذهبت المعتزلة الى انها
شيء في الخارج وثابت فيه ثم الماهيات التي لا تكون في الخارج تحققت في الخارج انها متحققة في انفسها وفي
الذهن ايضا ان كانت في الذهن سواء كانت مما يوجد في الخارج او لا كالكليات والممتنعات وغيرها
من الاعتباريات والنسب الوجودية بينها كقولنا الجنس كلي والنوع مقول على كثيرين وما يكون في الخارج
يكون له التحقق الخارجي والنفسي والذهني ايضا ان كان في الذهن فالفصل الباقي الى آخره اقول
انفق اهل الحق على المعدوم المطلق اي الذي لا يكون في الذهن ولا في الخارج نفي محض ليس بشيء واما يوضيه
الشيئية اذا وجد باحد الوجودين الخارجي او الذهني وذهبت المعتزلة الى ان المعدوم المطلق اذا كان ممكنا
كان ثابتا وشيئا عند العدم وزعموا ان الثبوت اعم من الوجود وقالوا ينفي بالثبوت كون الماهيات متفرقة
في كونها تلك الماهية مثلا قالوا مرادنا بكون السواد المعدوم ثابتا حالة العدم كونه سوادا حالة العدم و
سلموا ان المعدوم الممتنع مثل اجتماع النقيضين ليس بثابت لانه لا اصلا وسموه منفيا وقسموا الثابت
الى الموجود والمعدوم والواسطة تحاجي والمعدوم الى الثابت والممتنع وجعلوا الموجود في مقابلة
المعدوم اي جعلوا نقيضا له والثابت في مقابلة فان قلت اذا قسم الثابت الى الموجود والمعدوم
والمعدوم الى الثابت والممتنع لان المنقسم على المنقسم منقسم فيلزم انقسام الشيء الى نفسه ونقيضه وذلك
محال قلت لانا ان المنقسم على المنقسم منقسم واما يكون ان لو لم يكن بين المنقسمين عموم من وجه كقولنا
الثابت اما موجود او معدوم والموجود اما واجب او ممكن فانه يصدق الثابت اما واجب او ممكن نفسه
اما اذا كان بينهما عموم من وجه فلا فانه حينئذ يصدق المنقسم الثاني مع المنقسم الاول ونقيضه كما نحن
بصدده فان المعدوم مع الثابت بينهما عموم من وجه فجاز تحقق المعدوم مع الثابت ومع نقيضه
ولما ذهبت المعتزلة الى ان الماهية قالوا الاثابة للفاعل في جعل الماهية تلك الماهية بل في اعطاء الوجود

وهذا قول الفلاسفة فانهم زعموا ان الفاعل لا تاثير له في ماهية لان الماهية ماهية في نفس الامر سواء وجد
الفاعل او لا وانهم ما سموا هذا التاثير شيئا وما جعلوه داخلا في كون الماهية حالة العدم شيئا وقد عرفت
في الفصل السابق انه انما حرف الفريقين عن الجادة التباس نفس الامر بالخارج لنا وجهان على ان المعدوم
المطلق نفي محض حالة العدم وتقرير الوجه الاول مسبوق بمقدمة مقدمة وهي ان العقلاء اتفقوا على ان
القضية الحملية اذا صدقت فاما ان تصدق باحد الاعتبارات الثلاث الخارجي والحقيقي والذهني والخارجي
هو ان يصدق الموضوع والمحمول على شيء واحد في الخارج كقولنا كل حيوان جسم اي كل ما صدق عليه
الحيوان من الموجودات الخارجية صدق عليه الجسم والحقيقي هو انه اذا فرض صدق الموضوع على شيء
الخارج صدق عليه المحمول سواء كان صادقا في الخارج او لا كقولنا كل عنقاء حيوان اي كل ما لو وجد
وصدق عليه انه عنقاء صدق عليه انه حيوان والذهني هو ان يصدق الموضوع والمحمول على ما وجد
في الذهن كقولنا اجتماع النقيضين محال وشرطوا في الحقيقي امكان صدق الطرفين في الخارج دون الذهن
ووجه الحصر ان شرط صدق الطرفين على الموجود الخارجي هو الخارج والا فان شرط امكان صدقها
عليه فهو الحقيقي والا فالذهني واذا عرف هذا نقول قولهم السواد المعدوم سواد قضية ما لم تصرف
خارجية او حقيقية او ذهنية والاول محال لكون الموضوع معدوما وما وان صدقت حقيقية تكون معناها ان
السواد المعدوم اذا وجد في الخارج كان سوادا والنزاع في هذا وان صدقت ذهنية يلزم ان يكون السواد
سوادا في الذهن لا في الخارج ولا نزاع فيه وهذا برهان بديع فان قلت لانهم هذا الحصر لا يجوز لتشارط
الامكان ولا يعني التقدير فانا نود حقيقيا بان يصدق الحكم على المعدوم لكونه ثابتا يصدق الحكم ان
ليست كاذبة لعدم الموضوع ولا حقيقية لعدم التقدير ولا ذهنية لعدم اعتبار الذهن ولئن سلم لكن الكذب
ان تكون ذهنية على معنى ان ما هو سواد في الذهن صدق عليه في الذهن انه سواد في الخارج لا على معنى انه
سواد في الذهن وح لا يتم دليلكم لان الجواب عن الاول انح توقف صدق قولكم السواد المعدوم سواد في الخارج
على كون السواد المعدوم ثابتا في الخارج فتوقف صدق قولكم على صدق قولكم فاذن لن يصدق ابدا على
انا لم نكون اتفق للشيء فرع كونه في نفسه وهذا امر وهمي اما يكون ذلك سوادا في الخارج لئن لو كان في الخارج
فمتى لم يكن في الخارج لم يكن سوادا في الخارج وهذا ايضا يصلح حجة ابتداء وقد سبق لنا من تقرير حجة السوم
برهان خفيف لطيف تيلا الا الحق عن مرتبته وهو ان شيئا لو كان سوادا في الخارج لكان السواد محققا
فلا يصدق على السواد المعدوم انه سواد في الخارج وهذا ايضا يصلح جوابا عن الشكل الثاني الوجه الثاني
وهو المسطور في كتب العلماء ان السواد لو كان حالة العدم سوادا فلا بد وان يكون اما واحدا او كثيرا

واذا كان كذلك كان موجودا فيلزم ان يكون المعدوم موجودا اما الصغرى فظاهرة لان ما هو
سواد في الخارج لا بد ولن يكون اما منفردا او متكثرا واما الكبرى فلان الوحدة والكثرة صفتان وجوديتان
وقيام الصفة الوجودية بالمعدوم محال وللخصم ان يقول هذا عين النزاع فانا نجوز حمل السواد مع كونه وجوديا
على المعدوم وانما نبطل هذا فليف بصحة ان يقال الصفة الوجودية لا تحمل على المعدوم اللهم الا ان يدعي العلم
الضرورية فيه وح لا يحتاج الى الوحدة والكثرة واستدل اصحابنا الى قوله تعالى استدل اهل العلم
على ان المعدوم ليس بثابت بوجوه ما ذكره الشيخ ان المعدوم لا يحمل عليه شيء لان ذلك الشيء الذي يحمل
على المعدوم اما ان يكون موجودا او معدوما ولا سبيل الى شيء منهما اما اذا كان موجودا فلانه يلزم اتصاف
المعدوم بالموجود وذلك محال واما اذا كان معدوما فلا يكون صفة للغير اذ حصول الشيء للشيء فرع حصوله
في نفسه والمعدوم ليس بحاصل في نفسه فلا يكون صفة لغيره وللخصم ان يقول لانم انه لو كان معدوما لما كان
صفة وانما يكون كذلك ان لو لم يكن ثابتا ما ذكره الامام في الملخص وهو ان المعدوم اما ان يكون مساويا
للنفي او اخص منه او اعم اذ المنافاة منتفية قطعا والثالث باطل فلان المعدوم اذا كان اعم من المنفي يلزم
ان لا يكون نفيا محضا والا لما بقي الفرق بين الخاص والعام بصحة العام عن الخاص واذا لم يكن المعدوم
نفيا محضا يكون ثابتا بوجه وهو صادق على المنفي لكونه اعم منه يلزم ان لا يكون المنفي منفيا اذ يصدق
ح المنفي معدوم والمعدوم ثابت فيلزم المنفي ثابت وهو محال وانما قلنا انه متى لزم احد القسمين يلزم
كون المعدوم غير ثابت لانه متى كان المعدوم مساويا للنفي او اخص منه يصدق المعدوم منفي وكل منفي
ليس بثابت ينتج المعدوم ليس بثابت وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان عنى بالمعدوم المعدوم الممكن فبطل
الحصر لانه يكون منافيا للنفي وان عنى به المعدوم مطلقا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيكون اعم من النفي
قطعا وح لانم انه لو كان نفيا محضا لما بقي الفرق بين العام والخاص بل يكون الفرق بكون المعدوم صادقا
على المنفي على المعدوم الممكن ولزكان مشتركا في كونه نفيا اذ العام لا يجب لزركون مخالفا للخاص من جميع
الوجوه فان قلت لو كان المعدوم نفيا محضا على تقدير كونه اعم يلزم كون المعدوم الممكن نفيا محضا
لصدق المعدوم عليه وهو المدعى قلت وصف العام لا يكون لازم التحقق للخاص قوله المنفي معدوم والمعدوم
ثابت قلنا الصادق الكلي الايجابي اذا لزم من كذب المعدوم ثابتا بوجه كيفما توجه في جميع الصور لم يلزم البعض
وح لا يتم في الاول ولو صح هذا يلزم ان لا يكون شيء مما حمل عليه اذ المحمول غير الموضوع ويلزم المحال من
الاول ما ذكره الامام ايضا لو كانت المعدومات متقررة في الخارج لكانت مشاركة في كونها متقررة
ومخالفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فكان كونها متقررة امرا زائدا على ماهياتها

من الوجود فلم ان يمنعوا انها لو كانت متقررة فلا نم كونها موجودة وانما يتم ما ذكره على التقرير الثاني
ماهية وذلك غير الوجود لو كانت المعدومات ثابتة فاما ان تكون متناهية او غير متناهية والقسم الثاني
منها اما ان يتناهى متناهية فباطل بالضرورة لان المعدومات الممكنة لا نهاية لها فان افراد كل نوع لا نهاية لها وانما
لو كانت متناهية فاذا اخرجنا الله تع الى الوجود لزم ان لا يبقى لله تع قدرة فيلزم تناهي قدرة الله تع وانما
غير متناهية فباطل ايضا لان الله تع اذا اخرج شيئا منها الى الوجود فاما ان يقف كما كانت اولا او لا فان يقف
يلزم ان يكون الشيء مع غيره كما مع غيره وهو محال وان تنقص تناهت وهذا مبني على التناقص بوجب
التناهي وفيه بحث بجواز اجتماع التسلسل وتقضي بقدورات الله ومعلوماته تع فان التالي اكثر لكونه عالما
بالممكنات والممتنعات والقدرة مختصة بالممكنات واحتج الخصم الى آخره
المعدوم الممكن ثابت في الخارج حاله العدم بوجوه فالاول المعدوم متصور وكل متصور متميز عن غيره وكل متميز ثابت ينتج
ان المعدوم ثابت فهنا مقدمات الاولى ان المعدوم متصور وهي ظاهرة لانا نتصور طلوع الشمس غدا
وهو معدوم الآن وكذا غيره ذكر من المعدومات الثانية ان كل متصور متميز وهي ايضا ظاهرة لان ما لا يتميز
نفسه عن غيره يستحيل تصوره وتعلق العلم به لانه ح ما لم يتميز لم يتصور ولا يعلم الثالثة ان كل متميز
متميز في نفسه عن غيره له خصوصية في نفسه لاجلها امتاز عن غيره وما به كون كذلك ولا يكون نفيا صرفا اذ النفي الصرف
لا يوصف بشيء والجواب انهم ارادوا ان المتصور متميز عن الغير في الخارج فلانم انه كذلك وان ارادوا ان غير متميز في
نفسه فلا يلزم تميزه في الخارج لما علم من تغاير النفس والخارج وان ارادوا انه متميز في العقل سلمنا لكن يلزم ان يكون
ثابتا في العقل لا في الخارج والنزاع فيه وايضا هذا الدليل منقوض بالمنتفيات فانها ايضا متصورة ومتميزة وليست
بها بالاتفاق وذلك لانا نتصور اجتماع النقيضين ونميزه عن غيره مع عدم الثبوت ح المعدومات متميزة
في انفسها اذ طلوع الشمس غدا ممتاز عن غروبها غدا في نفس الامر سواء تصورناها او لا وكل متميز ثابت كما مر فيلزم
ان المعدومات ثابتة والجواب سلمنا انها في انفسها متمايزة لكن لا نم تمايزها في الخارج وقد عرف الفرق بين حكم
النفس والخارج فتمايزها انما يكون بالنظر الى انفسها او بحسب الذهن وذلك لا يوجب ثبوتها في الخارج وايضا
اجتماع الضدين في نفسه ممتاز عن غيره مع عدم الثبوت السواد سوادا حال العدم اذ لو لم يكن سوادا الا
عند الوجود لكان كونه سوادا بالغير فلو ضاع ارتفاع ذلك الغير يلزم ان لا يبقى السواد موجودا واما
بحال وهذه الحجة اخذوها من الفلاسفة لانهم احتجوا بها على ان الماهيات غير مجعولة والجواب انا لم ان السواد
الموجود على تقدير ارتفاع فاعل السوادية بقي موجودا حتى يلزم المحال لا يجوز انه كما انتفى السوادية بانتفاء الوجود

على انا نبين فيما بعد ان فاعل الوجود لابد وان يكون حاصلا في الماهية - المعدوم موصوف بالعدم فيكون
متقررا والا امتنع اتصافه بصفة والجواب لانا ان الوصف السلبي يقتضي التقرر بل هو منافي التقرر و
ايضا هذا منقوض بالممتنعات لان ماذكرتم آت فيها بعينه، والامكان تبوتي لانه نقيض الامتناع العدمي فيكون
الموصوف به ثبوتا والمعدوم الممكن موصوف به والجواب لانا ان الامكان نقيض الامتناع لا نتائجه فنعان عند
الوجوب ولئن سلم لكن نبين عن قريب ان نقيض العدمي لا يجب ان يكون وجوديا نعم طائفة من المتاخرين
زعموا ان الشيئية انما توصف مع الوجود الخارجي فقط ولعلهم انما بنوا هذا على انكار الوجود العقلي وقد عرفت
مساك هذا الراي وايضا بطل زعمهم ما ورد في التنزيل مثل قوله تع انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
شيئا المعدوم شيئا قلت لا يجوز لنا ان يكون اطلاق الشيء عليه باعتبار زمان وجوده قلت ان كان الاطلاق
حالة العدم باعتبار ما يؤول اليه كان مجازا والاصل عدمه وان بالنسبة الى زمان وجوده فلا يصح عود
الضمير في قوله تع ان نقول له كن اليه اذ لا يقال ليس زمان وجوده كن لامتناع حصول الحاصل وانما يقال زمان
عدمه ومثله لك قوله تع ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وكذا قوله تع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد كل
وما هنا بمعنى شيء انتهى قلت وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وجاء في الصحيح عن ابي
هريرة رض الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تع تجاوز عن امتي ما وسوست به صدورها
ما لم تعمل او تتكلم وايضا لو اختص اسم الشيء بالموجود الخارجي لكان قوله تع والله بكل شيء عليم مختصا بالموجود
وكذا قوله تع والله على كل شيء قدير مما لا يقول به احد ورد في ان امثال هذه الآيات وردت في معرض المدح والتعظيم واللايق بهذا
المقام ذكر ما هو ابلغ في الدلالة على الكمال وافضى الى معرفة الجلال والامكان لغوا وليس بشيء كما لا يخفى على الفاضل اللبيب
الكلام فان قلت ما ذكرتم معارض بقوله تع لم تزكريا انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا قلت ظاهر هذا الكلام
انه لم يكن شيء في الخارج والا لما وجب الحمل على هذا توفيقا بين الآيات فمن المتكلمين من فرق بين المعدوم والعدم
فقالوا اعدام المعدومات ليست بشيء حتى يلزم ان لا يكون اعدام شركاء الله تع ثابتة ويلزم وجود ها وهو محال
الفصل الثالث في ان ... انفق اهل الحق على جواز اعادة المعدوم وذهبت الفلاسفة فظاهر لانكارهم
الحشر واما انكار ابي الحسين وجود فلانه ذهب الى انكار العود كما ذهبت الفلاسفة لكنها انكرت الجزء العقلي
لان الوجود اذا عدم بقيت ذاته المخصوصة مقررة كما هو مذهب المعتزلة فعند الحشر يعيدها الله تع الوجود و
هنا يجب تحرير المبحث وتعيين محل النزاع فنقول مرادهم باستحالة العود ان كان الامتناع بالغير فارتفع النزاع
لان الدعوى في هذا الموضع انه ممكن بحسب الذات فمن قال انه ممتنع بالغير فقد سلم انه ممكن بالذات لان الامتناع

كلامهم فالحق بطلانه وانما قلنا ان الظاهر من كلامهم ان اطلاق الامتناع والوجوب ينصرف بالذات المطلق
الى الكامل ولانهم الزموا المحال من نفس العود والممكن لذاته لا يستلزم المحال فان قلت كيف يقال لزم الامر الذي
وجد في وقت مثلا انه ممتنع بالذات قلت انهم يقولون ان وجوده والثاني ممتنع كما مر هو الذي في شبهة مجار لزجوزوا
بلزوم
الاول واما الثاني وانما قلنا لزم الخلف بطلانه لان ما وجد عدم قابلا للوجود والا لما وجد الان ما لا يكون
محال فيلزم ان يكون قابلا للعود فان قلت سلمنا انه قابل للوجود من حيث هو الوجود اما لانه قابل للوجود
ثانيا فان الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود من حيث هو الوجود وقابلية الاعم لا توجب قابلية الاخص
كالانسان قابل للتنامية وليس بقابل للفسيه فجاز لان يكون قابلا لمطلق الوجود دون الوجود الثاني قلت
اذا ثبت انه قابل للوجود من حيث هو فيلزم ان يكون قابلا في جميع الاوقات فلو فرضنا انه لم يكن موجودا
لكانت هذه القابلية ثابتة دائما فوجوده الاول اما لزوال ذاته او زيادة استعداد لقبول الوجود الثاني ولم يبق
فان اباه فقد صار العود اهون وان لم يبده فلا ينقض عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات
لامتناع الانقلاب والحق حصول الوجود الاول يفيد زيادة استعداد لانه ح اكتسب به مبدا قريبا لقبول الوجود ثانيا وهو الاتصاف به بالفعل لان المقبول اذا حصل للقابل مرة بصير القابل اقبل له واسهل وحصل ثانيا بصير استعداده اشد فيؤدي الى ان يصير ملكة وهذا امر وجداني ظاهر ولعل هذا هو المراد بقولهم مع
الاصول ملكة وقوله تع وانه المثل الاعلى اي مثل اعلى واقوى من الخلق وهو خلق السموات والارض احق من ذهب الى
امتناع العود بوجوه واهاها عدم تناهي ما تعلق به علم الله تع وما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود اما الاصوى فبديهة
واما الكبرى فلانه متى لم تتناه موقوفيته امتنع الحكم عليه لان الحكم انما يكون على الموقوفية وعارضه الامام في الملخص بانا
ان يصح الحكم عليه او لا يصح والثاني باطل لان قولنا لا يصح الحكم عليه حكم ايضا فيلزم التناقض واجاب الحكم
عليه فاما ان يكون عوده ممتنعا او واجبا او جائزا والاول باطل لان ذلك لا امتناع ان كان لما هو هو لزم ان لا يكون
وجوده محالا مطلقا فامتنع دخوله في الوجود وندخل هذا خلف وان لم يكن لما هو هو بل لغيره كان هو
لما هو هو قابلا للعود وهو المطلوب والقسمان الباقيان فالمطلوب منتف اظهر وجه ذكره اظهر الخصم لزيقول
نفي انه الحكم عليه بالوجودي فلو صح الحكم عليه بالعدمي لما لزم التناقض قوله لان ذلك الامتناع لزكان ظاهر
هو لزم لزيكون وجوده محالا مطلقا فلم لزيقولوا الامر امتناعه مطلقا بل متى الوجود الثاني ح يحتاج الى الطرف
والمذكور وما ذكره الكتاب تلخص دليله وجواب دليله ان هذا الحكم انما على الموجود في الذهن بانه يصح ان يعاد في الخارج

في الخارج لا على المعدوم المطلق كما كان قبل وجوده الاول فانه كان صادقا عليه انه يمكن ان يوجد فكذا هنا

والعجب ان هذا المعنى بهذا الظهور وقع غفلوا عنه ولعلهم تغافلوا — لو اعيد لوجب ان يعاد جميع الخواص

انى فان هو هو بالضرورة والا لما كان المعاد هو بل غيره لان الشخص انما يكون هو هو ومن خواصه وقته الذى وجد

فيه واذا اعيد مع وقته فقد اعيد وهو وقته بعينه فيكون مبتدأ من حيث انه معاد او يقال لا يكون

معادا الان المعاد هو الذى وجد فى وقت ثان وهذا وجد فى وقته الاول والجواب لانا ان الوقت من الخواص التى

يكون الشخص بها هو هو لان الشخص من اول عمره الى آخره يكون هو هو مع زوال كل جزء من اجزاء زمان عمره ولو

انعاش بعد زوال الجميع لكان ايضا هو فعلم انه لا مدخل للزمان فى هويته ولئن سلمنا لكن لانا نختار انه مبتدأ من حيث انه

معاد واما كون مبتدأ الزمان لو كان دليل الوجود هو وجوده الاول ولانا ان المعاد هو الذى وجد فى وقت ثان

بل الذى وجد ثانيا سواء وجد فى وقت آخر او فى وقته الاول بان يكون هو وقته معادا ثم لو امكن عود مثله معه لان

لا امكن عود مثله معه لان حكم الامثال واحد فيما يجوز وما لا يجوز لئن هذا محال لانه لو اعيد هو مع مثله لكانا

ممتازين لنشاركهما فى جميع الصفات الا لكانا مثلين فيلزم عدم الامتياز بين الاثنين وذلك محال والجواب

لزم المثل انما يقال لما يساوى فى الماهية لا فى جميع الوجوه فان اريد هذا فلا نسلم انه لو اعيد مثله لما بقى

الامتياز فان زيدا مثل عمرو بعد النشر مع تحقق الامتياز وان اريد انه مساو فى جميع الوجوه فلا نسلم انه

ممكن فى نفس الامر وايضا لو صح هذا لزم ان لا يكون الوجود الاول ايضا ممكنا وبعضهم لما عجز عن اقامة البرهان

على امتناع العود ذهب الى دعوى الضرورة كجارى على بن سينا وغيره من المناخرين والجواب منع كونه ضروريا

وكيف يكون ضروريا وقد بينا جواز نقيضه والنزاع مع جواز النقيض لا يكون ضروريا وبتقدير تسليم كونه ضروريا

لما نتهوا بنا ثم يجب ورود كالة ادلتهم النجاة والى تخصيص الدعوى زاعمين ان بقدر انجيهم فاذا اعترف بضعفه

وكاسر يضطربون فيقولون الدعوى ان المعدوم لا يعاد مع جميع عوارضه وهذا متفق عليه مذهوب اليه فان

بعض العوارض لم يدخل فى هوية الشخص مثل القدر المعين والوقت المعين والوضع المعين وامثال هذه

فاذا لم يكن لما ضرورة وهذا يوجب ان الشخص بعد البعث يكون عاريا عن بعض العوارض لا محالة

تجويز العود مع بعض العوارض وهو المدعى — الفصل الرابع فى الآلة — اتفق المحققون على انه لا

واسطة بين الموجود والمعدوم اى كل ما تفرض شيئا اما موجودا او معدوما وقالت المعتزلة انه قسم ثالث

باحال وقالوا اما هو ثابت اى متقرر كما ذهبوا اليه اما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما

وعبروا عنها بانها صفة لوجود ليست بموجودة ولا معدومة وواقفهم القاضى ابو بكر وامام الحرمين من اصحابنا

الشافعى رحمه الله فى نفيها وانما قال فى نفيها اذ ما علم موافقتهم فى التعريف واجتمعوا على ثبوت الحال بوجهين

والغالوه ما متناع

الصفحة

رواه الامين العلوى معادا

جميع خواصه كما كان فيه

اما النسبة

فى الماهية

لو امكن وصف الاول

بكل وصف مثله معه لا

ضرورة ما ذكروا محله

سقطوا ظهرا بعض

الصحاح

فا

الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم والاول والثانى باطل فتعين الثالث وهو المطلوب

اما الاول فلانه لو كان للوجود وجود لزم ايضا ان يكون لذلك الوجود وجود آخر ونسلسل واما الثانى

فيستحيل ان يكون الوجود موجودا بنقيضه فلا يكون معدوما فان قلت هذا منقوض بوجود المعدوم كوجود زيد

فانه معدوم قطعا قلت كلامنا فى وجود الموجود والجواب لا نجوز لئن يكون وجود الوجود عينه

لان ما هو محل التحقيق احتاج فى تحققه الى تحقق آخر السواد والبياض يشتركان فى اللونية ويختلفان فى السوادية والبياضية

والبياضية ومابه الاشتراك غير مابه الاختصاص فاللونية تخالف السوادية والبياضية فيها اما موجودان

او معدومان او لا موجودان ولا معدومان والاول والثانى محال فتعين الثالث وهو المدعى اما الاول فلانهما لو كانا

موجودين لزم قيام العرض بالعرض لان اللونية عرض وهى قائمة بالسواد والبياض لا نصاف السواد والبياض

باللون وقيام العرض بالعرض محال حاكى واما الثانى فلانا نعلم ضرورة انهما ليسا معدومين وكذا عالمية الله تع

مشاركة لعالميتنا فى مطلق العالمية ولا شك فى عالميته تع مخالفة لعالميتنا ومابه الاشتراك غير مابه الاختصاص

ولا يكونان موجودين ولا معدومين كما مر فيكونان عالميته الله تع لا موجودة ولا معدومة وكذلك سواد القارة

والواحية والحبشية وغيرهما لانا لو لم نقل بقيام العرض بالعرض فان السرعة والبطوء قائمان بالحركة اذ لا نصف

الجسم بهما بل الموصوف بهما انما هو الحركة مع انهما والحركة اعراض وسيجى هذا البحث مفصلا والجواب المنحل الدرهم بالكبة

بحيث لا تخفى على احد بطلانه لئن نقول العدم هو عين انتفاء الوجود عقلا وعرفا ولغة فهم ان اريد وا بالعدم هذا

المعنى فكل ما لا يكون موجودا يكون معدوما بالضرورة وكل ما لا يكون معدوما يكون موجودا وهم سلبوا الزمان

ليست بموجودة هذا عين تسليم انها معدومة وان اريد وا بعدم آخر فقد سلموا انه لا واسطة بين ما هو الوجود

والعدم فى نفس الامر وبطل دعواهم التى وضعوها فى معارضتين قال انه لا واسطة واحد العدم بالمعنى المذكور

وصار النزاع لفظيا على ان معارضتهم اياهم واد لتهم الدالة على انهم وافقوهم فى تفسير الوجود والعدم وان الا فالمعارضة

المعارضة وح فظهر فساد رايهم بالكلية خاتمة الكلام فى مولفة الوجودى والعدمى من جملة ما جب عرف

العناية اليها اذ كثير من المباحث العقلية مبنية عليها وليس فى كتب اهل العلم تحقيق ذلك نقول قد عرفت مما سلف

ان الوجود هو الكون والعدم انتفاء والموجود مالهُ الكون والمعدوم مالس لهُ الكون اما الوجودى والعدمى

فقد تخيل كثير من اهل العلم تباينا ما فرقوا بين الموجود والوجودى والمعدوم والعدمى حتى ما فرقوا بين المعدوم

والعدم مع غاية ظهور الفرق وحتى ما فرقوا بين الوجودى والشيئ والعدمى والمنفى وهذا فاسد لان الوجودى ما لهُ فى نفس حقيقته

والمفهوم منه شىء كالبصر والضوء فانه لهُ فى مفهومها بحسب العقل

واللغة نفى اصلا فان البصر هو قوة ادراك الاشياء المرئية والضوء كيفية محسوسة منبسطة على الاجسام بدرك

اى ما لا يكون نفى فى نفس الامر بحسب حقيقته ومفهومه لا ما لا يكون نفى فى لفظ

بواسطتها الاحساس والعدم ما يكون في نفس موصوفة بنفي شيء كالعمى والظلمة فان العمى عقلا وعرفا هو عدم
عما من شانه البصر والظلمة عدم الضوء فان قلت الصوت كما هو محسوس بسيط فكذا الظلمة ايضا محسوسة
ترى بسيطة على الاجسام فاذا كان الضوء وجوديا والظلمة عدمية قلت لا فرق بين من كون في الظلمة
مفتوح العين وبين من يغمض العين فيها فيما يظن مدركا وما يظن عند الاغماض عدم خردة فكذا عند هذا
والفيصل باللفظ في الوجودي والعدمي فان اللفظ قد يكون محرزا من علامة النفي مثل او ليس ويكون المعنى عدميا
كالعدم والنفي وقد يكون اللفظ مشتملا على علامة النفي في المعنى وجوديا كالاعدم فان معناه الوجود ثم الوجود
قد يكون نفيا محردا عن الوجودي اصلا وآخذا كالعدم او الكثرة الامكان الخاص فانه من عدميين سلب الضرورة
هاب الوجود وسلب الامتناع عن هاب العدم وقد يكون مركبا من وجودي وعدمي كالعمى فانه ليس عدم البصر
فقط والا لصح اطلاق العمى على الجمادات بل عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا فعدم البصر عدمي وعما من شانه
البصر وجودي فان قلت قد ذكرتم فيما مضى ان النفي معنى واضافة تكليف مجرد اقلت نفي نفيا محردا عما
وجودي زائدا على معنى النفي كما في العمى لا مطلقا وكذا لا نسلم ان العجز عدم القدرة عما من شانه القدرة والجهل عدم العلم عما من
شانه العلم والسكوت عدم التكلم وامثال هذه الكثير واذا عرفت ان العدمي قد يكون مركبا من عدمي ووجودي فنقول
عليه بحثان فالاول من كون الشيء عدميا صدقة على المعدوم لان القيد الوجودي يمنع صدقة عليه وقد اشتهر
بين اكثر اهل العلم ان كل وصف عدمي جاز ان يتصف به المعدوم كما سيأتي عليك فلا يلزم ان تكون نقيض العدمي
وجوديا بل يجوز ان تكون انتفاء العدمي باتفاء القيد الوجودي كالعمى فانه جاز ان ينتفي بانتفاء عما من شانه البصر فيكون
بعد ما من فيكون عدميا اذ ليس لها غير هذا وكثير من اهل التحصيل ذهب الى ان نقيض العدمي وجودي كما سيأتي
فان قلت سلمنا ان الانتفاء يكون مع العدمين لكن يجب ان يكون الانتفاء عدميا قلت المراد بالعدمي ان
يكون حاصله عدميا وكذا الوجودي كعدم العدم فانه يعتبر حاصله وهو الوجود ثم الوجود لا بد وان يكون
نقيضه عدميا لان نقيضه انتفاءه وانتفاء الوجودي عدمه ثم ذلك العدمي جاز ان يكون نفيا محردا بالتفسير
الذي مر وجاز ان يكون مركبا كعدم اجتماع الشيئين في مكان او زمان واحد فانه جاز ان يكون بعدم احدهما
او بعدمهما

الصحيفة البالغة الى آخره هذا الفصل مشتمل على تعريف الحقيقة والالفاظ المستعملة
في الحقيقة بحسبها فنقول كل شيء فرض طبيا كان كالانسان او جزئيا كزيد مثلا فالمراد بحقيقته هو بها يهو وهذا اشارة
الى تعريف الحقيقة لان العقلاء اتفقوا على ان حقيقة الشيء هو هو كالانسان مثلا فان حقيقته
الحيوان الناطق فذا الانسان بذلك الانسان حتى لو فرض انتفاؤه لما كان انسانا والشيء اذا كان كليا سمي حقيقته
ماهية وان كان جزئيا فهو يقال ماهية الانسان وهوية زيد ثم كل حقيقة وضعت كلية كانت او جزئية فلا خفاء في
ان انتسابها مع

مركب مع

مغايرة لكل منها بالحقيقة لا زما كان لها او مفارقا عنها وجوديا كان او عدميا واذا اخذت نفسها مع شيء آخر كانت مع
آخر نفس الحقيقة مع قطع النظر عن كل ما يلتصق سواء كان معها او لا يقال لها الحقيقة من حيث واذا اخذت مع شيء
آخر يقال لها الحقيقة من حيث كذا فالحقيقة من حيث هي ليست الا نفس الحقيقة فقط وان كان معها اشياء كثيرة
مثلا من حيث هي جسم نام حساس متحرك بالارادة فقط هي من ذلك الحيثية ليست بموجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية
ولا خارجية ولا ذهنية لا على معنى انها اذا اخذت من ذلك الحيثية لا يكون معها شيء من هذه المعاني فان ذلك محال
بل على معنى ان شيأ منها مباح لا يكون نفسها ولا داخلا فيها واذا اخذت حقيقة الحيوان مع الموجودية مثلا كانت حقيقة
الحيوان من حيث انها موجودة لا من حيث هي هي بقال الماهية من حيث هي الماهية لا بشرط شيء اذ ما بشرط معها
شيء لا بالنفي ولا بالاثبات ولو شرط ان لا يكون معها شيء يقال لها الماهية بشرط لا شيء وهي الماهية المجردة فان قلت
اذا شرط لئلا يكون معها شيء فقد جعل معها شيء وهو لئلا يكون معها شيء قلت شرط لا شيء انما تحقق لئلا يكون كذا
من حيث هي وهي الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج ولئلا كان معها الف شيء من حيث هي بالمعنى المذكور لدخول
الماهية مع قطع النظر عن كل ما يلتصق وجودا كان او عدما جزءا للماهيات الموجودة اذ نفس الحيوان مثلا جزء
للحيوان قطعا وجزء الموجود موجود واما الماهية بشرط لا شيء فليست بموجودة في الخارج ولا في الذهن لان
الوجود شرط زايد على الماهية ونقل عن افلاطون انه لا بد في كل طبيعة نوعية من وجود شخص مجرد عن كل العوارض
وفيه تناقض لانه متى كان موجودا لا يكون مع الوجود فلا يكون مجردا عن جميع العوارض الا ان يقال انه مجرد عما سوى
الوجود وحكوا عنه انه احتج على ذلك بانه لا شك في وجود انسان معين كهذا الانسان وهو انسان مقيد
فالانسان الذي هو هذا موجود ضرورة والانسان مشترك بين الاشخاص المختلفة المحسوسة فهو مجرد عن كل منها
والا لم يكن مشتركا فيه بين اشخاص ذوات اعراض مختلفة والشيء لا يتجرد عنده عندنا هذا
الاشخاص المحسوسة فلا بد من ثبوت انسان مجرد عن كل العوارض وجوابه ان ما لا يكون موجودا في الخارج
يمتنع ان يكون مشتركا لامتناع كون الموجود الواحد في آن واحد في موضعين فالموجود في المتبدايات يمتنع ان يكون
مشتركا بل يكون زيدا معينا لاختصاصه بوجود خاص وهذية وغيره وانما المشترك هو الكلية المعقولة
المجرد عن الوجود الخارجي وعن توابعه من الكيف والكم والاين والوضع وغير ذلك وعارضه ارسطو بان ذلك
المجرد المشترك فيه بين الاشخاص اما ان يكون واحدا بالعينية او واحدا بالحقيقة فان كان الاول يلزم ان يشترك
الاشخاص في صفات ذلك المعين فاعلية زيد علمه عمرو وهو محال وان كان الثاني يلزم ان يكون كل انسان مجردا
لان لازم الطبيعة الواحدة من الاستغناء عن المادة والحاجة اليها يجب ان يكون مطردا في جميع الاشخاص
ولانا قد دللنا على ان ما لا يكون نوعه في شخصه الا بد وان يكون تشخصه بالمادة واعترض الامام على قوله

ان الطبيعة الواحدة مشتركة في الاستغناء عن القابل والحاجة اليه بانه مقوض الوجود فانه في الواجب
مستغن عن القابل وفي الممكن محتاج عليه بل بالاجناس مع الفصول فان الحيوان في الانسان محتاج الى
الناطق وفي غير الانسان يستغني عنه ومحتاج الى فصل آخر مع ان طبيعة الحيوان واحدة وقائل
ثانيا اما لا يكون نوعه في شخصه لابد وان يكون تشخصه بالمادة مبني على الاول وهو ايضا فاسد وانما ان
تقول ان الوجود ليس طبيعة واحدة في الجميع فانه مقول على التشكيك وانما ان طبيعة الحيوان محتاجة الى شيء
من الفصول المقسمة بل تحتاج الى فصل تاما فاذا وجد فصل معين وجد الجنس لاعلى انه محتاج اليه الى ذلك
الفصل من حيث انه معتبر بل من حيث انه فصل تاما والقائل ان الثاني مبني على الاول وسيجيء هذا هذه هي اصولهم و
قواعدهم فلهم ان يبنوا عليها الفصل الثاني الى آخر الماهية اما بسيطة وهي التي لا يلتئم حقيقتها
من معان مختلفة كالواجب والوجود او مركبة وهي التي يكون كذلك وكل من البسيطة والمركبة اما حقيقية او اعتبارية
والاعتبارية اما وجودية او عدمية فهذه ستة اقسام البسيط الحقيقي والمركب الحقيقي والبسيط الاعتباري
الوجودي والاعتباري العدمي والمركب الاعتباري الوجودي والاعتباري العدمي وقدم في فصل تعيين الوجود
عن العدم كيفية بساطة العدمي وانما قسم الاعتباري الى الوجودي والعدمي دون الحقيقي لان الحقيقي لا يكون
الا وجوديا لان الوجود بأن امور متحصلة في انفسها فما لم يكن بينها التيام حقيقي مخالف العدميات فانها
غير متحصلة في انفسها والالتيام لها مع الغير الا بالفرض والتقدير لان النفي لا يجتمع مع الغير اجتماعا يحصل
الالتيام الحقيقي ما لم يكن بحسب نفس الامر اي لا يكون نبه شابه الفرض والتقدير والاعتباري بفرض العقل
وتوليف الوجودي والعدمي قد مر اما البسيط الحقيقي فكالواجب وكالوجود اذا لم يجعل من الكيف او فصل
ولم يجعل الكيف جنسا وكذا النقطة والبسيط الاعتباري فكوجود الوجود فان العقل قد يقيسه الى سائر
الاشياء في زيادة الوجود لكن بعد النظر يعرف ان وجوده عينه لان ما حقيقته عين التحقق والثبوت لا يحتاج
الى تحقق زايد بعد الحصول للماهية وذلك لان الفرض انما تحقق بوجودين وجوده في نفسه ووجوده لغيره والوجود
لا يحتاج في الاول الى زايد لاستغنائه عنه بذاته ويحتاج في الثاني والا لم يكن للوجود وجود يلزم التسلسل
وكذا كل صفة موهومة عين موهوم الموصوف كحصول الحصول ولزوم اللزوم ووحدة الوحدة وقدم القدم
وحدوث الحدوث وحلول الحلول وما جرى هذا المجرى وهذا اصل يفيد الحقيقة في كثير من المواضع الصعبة
واما المركب الحقيقي فكالبدن المركب من العناصر والبيت من الاجزاء والاعتباري فكالمركب من الجنس والفصل
مثل الحيوان الناطق فان العقل يسبق الى الجنس والفصل موجودا ان متباينا الذات كالسقف والجدار
في البيت التام منميا النوع وليس في الخارج كذلك والا لما صدق شيء منهما على النوع كما لا يصدق شيء من السقف

والجدار على البيت بل ذاتا موادا ذات النوع واحدة فان الشيء الذي هو الحيوان تعينه الناطق والانسان وانما يختلف
جنسا وفصلا ونوعا بجهات فان ذلك الذات من حيث انه جسم نام حساس متحرك بالارادة حيوان ومن حيث لها
مدركة للمعاني الكلية موصوفة بالكلام النفسي ناطق وباعتبارهما جميعا انسان وتحقيق هذا الموضع سيتلى عليك
في الفصل الثاني منضما اعلم ان التركيب الذي من الجنس والفصل حقيقي من وجه وهو ان يعتبر من حيث هو اذ به
تحصل حقيقة في نفس الامر متميزة عن غيرها بخصوصية تخواص ولوازم وليس المراد بالتركيب الحقيقي سوى هذا
لكنه ليس بتركيب في راي اهل النور لانهم ينكرون وانما فهمه المحققون بل المعدوم عندهم التركيب من الاشياء
المباينة الذات كما في تركيب البدن فالاعتباري ما يعتبر فيه التركيب المتعارف الذي من المتباينة فصاعدا فانه
الكائن حيث جعلة اعتباريا بتسبيق العقل الى الجنس والفصل وهو ان الشيء الذي منها النوع ولكون هذا
التركيب حقيقيا اذا فرض من الموصوف والصفة اللذين ليس بينهما تركيب يوجب تحقق حقيقة ذي خواص و
لوازم حاصلة من التركيب كما في سائر الحقايق مثل ما يفرض من الحيوان والابيض فيسمى اعتباريا مطلقا اذ ليس
فيه شيء من التركيبين وقد يفرض التركيب من امرين متباينين كزيد وعمرو حيث يصير امرا موتريين وفي فاعلين
لفعل محققين على امر فرضوا من هذا الاتحاد ان الشيء الواحد قد يكون حقيقيا وقد يكون اعتباريا كالوجود
لما عرفت من وجود الاشياء المحققة في الخارج حقيقي ووجود الوجود اعتباري وكالوجود فانها قد تكون حقيقية
كما في الواجب والنقطة وقد تكون اعتبارية كما في النهايات الاعتبارية فان تركيبها وحدتها باعتبار العقل
بتسبيقه الاعتباري قد يكون بحض الفرض فان كان خلقيا يكون كما يكون الخمسة زوجا وان كان تصوريا يكون
مختارعا عقليا كمفهوم الممتنعات والكليات وقد يكون اركانه منحققة في الخارج اما معا كالمهية فانها عباره
عن تحقق الشيئين في حالة واحدة وح يقع الاعتبار في تركيبها وجعلها شيئا واحدا او لا معا ويقع الاعتبار في الجمع
والتركيب كالتقدم زمانا فانه يتحقق شيء قبل تحقق شيء آخر بهلة وقد يكون الاعتبار بحسب الخارج لما تحقق في الخارج
انها في انفسها كذلك فيسبق الى الذهن كذلك وقد عرفت بحيث هذا في تحقق نفس الامر كون الشيء ملزوما
لازما وعلة ومعلولا وشرطا ومشروطا ومناقيا والنسب بينها كالملازمة والعلية والمعلولية والاضافة
والامكان والمرجوحية والرجحان والحاجة والغنا وما يجري هذا المجرى هذا اذا لم يكن هذه الاشياء موجودة
في الخارج وقد سبقت الاشارة الى ان في تحقق نفس الامر وهذا الاتحاد من تحققها وجعلها دستورا يعمل عليه
الاطلاع على اسرار الحكمة والله الموفق

الفصل الثالث الى آخر الماهية هذا الفصل مشتمل على مباحثين الاول
في تحقق اجزاء الماهية والثاني بنيا بتقديمها الاول نقول اجزاء الماهية قسمان ما يكون محمولة كالجنس والفصل
وما لا يكون كاجزاء البيت واجزاء العدد ليس في كتب القوم تحقيق ذلك وتحقق ذلك ان المركب على قسمين

كل منها تركيب خاص بوجب احد القسمين ان يكون اجزاؤه محمولة والآخر ان يكون غير محمولة وذلك لان المركب
اذا كان عبارة عن شيء مجتمع من عدة موجودات مختلفة الوجود والذات كالبيت والعشرة والمعاجين وغيرها
وهو المركب الخارجي المتعارف عند اهل العرف فيمتنع حمل تلك الاجزاء عليه ولا يقال البيت سقف والعشرة واحد
والسليخين حمل اذ يمتنع ان يقال ان هذا الشيء المجتمع من هذه الموجودات المختلفة هو احد منها وان كان عبارة
عن شيء موصوف بعدة معان كالانسان مثلا فانه عبارة عن شيء هو جوهر ذو ابعاد نام حساس متحرك بالارادة
ناطق فيتصف كل منها عليه صرفة وكيفية دلك الشيء اذا حصلت له معان مستتبعة للخواص حسبة كانت
او معنوية كما للحيوانات والنباتات والمعادن فيحصل من تلك المعاني والخواص موصوفات صادقة عليه
هو هو ويصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا اماهية مخصوصة يمتاز عن سائر الاشياء بالماهية
والخواص اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية اي المركب من الاجزاء المحمولة سوى ان يكون شيء مخصوص له معان
مخصوصة يتبعها لا توجد بدون تلك المعاني بالمفهوم المتبوعة هي الذاتيات والتابعة مخصوصة كانت ولا
في العرضيات كما حصل لمادة الانسان عدة من المعاني كالابعاد والتغوير والحس والحركة بالارادة والنطق وهي
استتبعت معان اخر كالابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والجمع قابلية
الصناعات فصارت بها جوهرا جسمانيا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات وصارت متحيزا
متغيرا منفعلا متهيأ صناعيا قابلا للصناعات وهي العرضيات وهذا التحقق عرفنا موصوفة الذاتيات والعرضيات
وهي من اسرار الحكمة وليس لب العلوم هذا التعريف وهو اجلى واعرف مما ذكر وانى تعريف الذاتي لان احسن
ما يانا الوانى تعريفه انه الذي لو توهم ارتفاعه عن الشيء لما بقيت ماهية ذلك الشيء وانه الذي يكون تصوره سابقا
على تصور ماهية الشيء وكل منها بالحقيقة موقوف على موقوفية الماهية اما الموقوفية على موقوفية الذاتي لانه لو لم تعرف الماهية
قلت بعرف ما ذكر وانا ان قلت هذا الاصل الذي اصلتم بوجب ان يكون الحيوان جسما متغذيا حيا والنامي
والحساس والمتحرك بالارادة من العرضيات لان النامي يتبع للمتغذي والحساس المتحرك بالارادة للحي قلت
النامي بالحقيقة هو المتغذي الذي له قوة النمو اذ هو لا يزيد مقدارا لجسم بانضمام جسم آخر غذائي معه
في الاقطار على نسبة طبيعية حالي وهذا لا يعقل الا ان يكون متغذيا وهذا طاهر وكذلك الحساس فانه شيء له قوة الحس وهو اذ في درجة الذاتيات فلا يكون الحساس بهذا المعنى تابعا له بل ما هو بالفعل
وذلك عرضي وكذا حكم المتحرك بالارادة ثم الحي من توابع الوجود ومعلوم ان الوجود وما يتبعه والعدم وما يتبعه
خارج عن حقيقة الشيء واعلم ان المراد بهذه الحيوانات كانت او عرضيات ليس ما يكون لزيد ابا بل ما يكون
له قوة ذلك فالحساس ما له قوة الحس سواء كان دائما او لا دائما ولذا الباقي والمراد بالنطق آخر ان المعاني في الكلام

النفع عن عم النماء والحس والحركة والنطق ليست من الذاتيات اذ الانسان ليس عبارة عن محمولات تحت
قولنا ذلك جاء زيد واذا عرف هذا الاصول فنقول علم منها ان اجزاء هذه الماهية وان كانت متميزة بحسب المفهوم
والوجود العقلي لكن لا تكون متميزة بحسب الوجود الخارجي بان يكون كل واحد منها موجودا مستقلا الذات لما عرف
ان كلها بالحقيقة موجود واحد لكون ذاتيا واحدة فعلم تحقق قول الاوائل من الحكماء ان اجزاء الماهية قد لا تكون
متميزة في الوجود الخارجي اي لا تكون موجودات متحالفة الذوات والوجود وزعم الامام ان تركب الانسان من النفس
الناطقة والبدن تركب من موجودين متحالفين الذات والوجود في الخارج
مثل النفس والبدن اللذين هما اجزاء الانسان وقد يتميز الواحد عن الآخر مثل السواد فان جنسية الاتحاد عن فصلة
في الخارج وتابعه في ذلك طائفة من المتأخرين وفساده واضح لان تركب الانسان لو كان من النفس والبدن
وهما مختلفا الذات والوجود فلا يصدق شيء منهما عليه ولا يصدق عليه انه الحيوان الناطق مع انهم وهو متابعون
ايضا من ان الانسان هو الحيوان الناطق وهنا بحث يجب ان يعلم لبعض هنا تحال الاجزاء المحمولة ويضع
ما يختلج في الخواطر من الشبه فنقول الاجزاء المحمولة متحدة بالذات متغايرة بالماهيات والمراد بالذات هنا
ما صدق عليه الشيء فانحاد الذات ان يكون ما صدق عليه الاجزاء شيئا واحدا فالشيء الذي هو الجسم هو بعينه النامي
الحساس المتحرك بالارادة اذ لو لم يكن كذلك لما صدق الاجزاء على الماهية ولا شك في تغايرها بالماهية فان ماهية
الحيوان مغايرة لماهية الناطق ضرورة واذا كان كذلك يكون وجود الحيوان غير وجود الناطق لامتناع قيام
العرض الواحد بمحلين وايضا الى من حيث انه جزء له وجود مغاير لوجود المركب لتقدمه عليه فلو حصل له مع
المركب وجود آخر كان له وجودان وانه محال لكنه لما اتحدت الذاتان فيظن انهما موجود واحد فالحق انهما وجودان
متحدان بالذات مغايران بالماهية والوجود كما ان زيدا مثلا اذا صار كاتبا فالكاتب وان كان عين
زيد لكنه من حيث هو ذات آخر وجد بعد وجود زيد فوجود الكاتب من حيث هو مغاير لوجود زيد فان قلت
لو كان لكل منها وجود على حدة فهما موجودان مختلفان بالماهية والوجود وحينئذ يمتنع صدقهما على شيء واحد
قلت لانا نمنع امتناع الصدق واما يمتنع ان لو اتحدا بالذات ثم التركيب الذي من الجنس والفصل باعتبار انهما موجودان
التام منها النوع كما في البيت والعدد اعتباري لما علم ان حقيقة هذا النوع انه شيء صدق عليه الاجزاء لا انها
شيء مجتمع من تلك الاجزاء والعقل قد يعتبر هذا فيكون هذا فيه اعتباريا وشكك الامام في كتبه على تحقق الاعتبار
بان الاعتبار ان طابق الخارج كان الامر هاهنا حقيقيا لا اعتباريا وان لم يطابق كان كذبا والكذب لا يعتبر
به قلت من الجائز ان يختص تحققه في نفس الامر بالقوى الباطنة اي لو كان كذلك لما تحقق فانما يكون في القوى
الباطنة كالكليات مثل الجنس والفصل والخاصة وعدد الكم والمعدودات من الممكنات والمتضايفات والنسب من الكيفيات

ومن المعدومات ومن الكليات والمعدومات لقولنا الجنس كلي واجتماع النقيضين محايث لاجتماع الصدق
والحال كلي ليست صادقة بحسب النفس الموضوعات وفي الاذهان دون الخارج اذ الحكم الخارجي يستدعي وجود
المحكوم عليه في الخارج فان كانت النية في تصورها واحكامها انها في الاذهان وبحسب الانفس لكن تكون صادقة
مطابقة لنفس الامر كقولنا الجنس كلي على معنى ان ما هو جنس في نفسه والنوع كذلك فيما اذا كانت النية
انها كذلك في الخارج فلا يصدق وذلك لان الصدق والكذب انما يتعينان بالنسبة فاذا قيل الخمسة زوج وفرد
فان اريد انها مركبة منهما فذلك القول صادق وان اريد انها موصوفة بهما فهو كذب فعلم ان مطابقتها وعدم
مطابقتها انما تتعين بالنسبة الى تلك القوى والا نفس فعدم مطابقتها الخارج لا يوجب كذبها. الى هنا كلامه
الجزء المحمول ان كان تمام المشترك لحقيقتين مختلفتين وهو الجنس كالحيوان فانه تمام المشترك في
الفصل سواء كان مختصا بالماهية كالناطق وغير مختص كالحساس المتحرك بالارادة فانه غير مختص بالانسان
بوجوده في جميع الحيوان اما اذا كان مختصا تمييزيا للنوع عن غيره ظاهرا واما ان لم يكن مختصا فايضا
يكون مميزا له لانه وان كان غير مختص لكن لا يكون جزء الجميع الحقايق بسياطة بعضها فيميز عما ليس جزءا
منه فيكون ايضا فصلا فالحساس المتحرك بالارادة يميز الانسان عن الجماد والنبات وقيل لابد
وان يكون ليفصل اجزاء الماهية افتقار الى البعض الآخر ان الى الموضوع يجب الانسان لا يحصل منهما
حقيقة محال لقد اهدى المتبصرون منهم وانت عرفت ان المثال لا يليق القضية الكلية والحق لزم هذا في المركب
من الاجزاء الغير المحمولة ظاهرا ان الى الصورى احد اجزاء المركب وهو يحتاج الى باقي الاجزاء اذ لا يمكن
قيامه بذاته واما نسبة المركب من الجنس والفصل فغير واضح اللهم الا ان يقال الفصل لكونه صفة الجنس
بل لانه صورة بالحقيقة للجنس محتاج اليه ضرورة لكونه صفة وصورة الى الجسم وهذا واضح وكذا اللون
القابض للبصر فان القابض قائم باللون وكذا كل فصل وهذا بين وقال الشيخ ابو علي سينا ان احد
احدهما يحتاج الى الآخر ليس الفصل علة لحصة النوع من الجنس والحصة هي رد من الجنس يكون جزء النوع
واستدل بان احدهما لا بد وان يكون علة للآخر والا استغنى كل منهما عن الآخر فلا يحصل التركب لما علم انه لا بد
من افتقار احد الاجزاء الى الآخر واذا كان احدهما علة للآخر والجنس لا يجوز ان يكون علة للفصل والا كان الفصل
مستلزما للفصل فيلزم ان يكون الجنس محصلا في النوع وهو محال بتعين ليكون الفصل علة للجنس وقيه
نظر لانا اذا اما ان اراد بالعلة العلة التامة فلانه لو لم يكن منهما علة للآخر لزم الاستغناء لجواز ان يكون
احدهما علة ناقصة للآخر فلا يلزم الاستغناء وان اراد بها العلة كيف ما كانت فلانا نمنع انه لو كان للجنس
علة يكون مستلزما للفصل لانه انما يكون مستلزما ان لو كان علة تامة اذ العلة الناقصة كالانجار

للكرسي لا يستلزم المعلول ولئن سلمنا لكن الكلام في الحصة فلم لا يجوز ان يكون الحصة علة وفي مسئلة
الفصل فلا يلزم الاكبار والصابئة يسلمون اخر وهو ان مذهب ارسطو والشيخ ومن تابعهما ان البدن
شرط لحدوث النفس عن العقل الفعال كما مر ومرادهم بالبدن اما الجسم النامي او الحيوان وبالفصل
اما النفس او ما كمل من النفس بواسطة تعلقها بالبدن وعلى كل تقدير لو توقف الجنس على الفصل لزم
الدور واما اذا كان المراد بالبدن الحيوان فكون الفصل متوقفا عليه فلو كان علة له يلزم الدور وان
كان المراد به الجسم فكون الفصل متوقفا على الجسم والجسم متوقف على النامي لان النامي فصل له فيكون الفصل
متوقفا على الجسم النامي والجسم النامي متوقف على الحساس المتحرك بالارادة لكونه فصلا للجسم النامي والجسم معلولة
النامي بقي يتوقف النامي عليه فيلزم ان يكون الفصل متوقفا على الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة لان
المحتاج الى المحتاج محتاج فيلزم ان يكون الفصل متوقفا على الحيوان فلو كان علة له يلزم الدور ولو كان
المراد بالبدن الجسم النامي وهو محتاج الى الحساس المتحرك بالارادة فيلزم ايضا احتياج الفصل الى الحيوان
ويلزم الدور كما عرف لم يمكن لرجاب عن سؤال الحصة بان الحصة لو كانت علة للفصل لتقدمت عليه والشيء
انما يصير حصة بعد انضمام الفصل اليه فقبل انضمام الفصل انما يكون طبيعة الجنس فقط فلو كانت علة
للفصل يلزم ان يكون الجنس علة لنفسه فيبقى السؤال الاول والثالث حاصله اجزاء الماهية سواء كانت مادية
او صورية مقدمة بالوجود على وجود الماهية في الذهن والخارج لان الجزء سواء كان ماديا او صوريا متوقف
وجود الكل عليه والموقوف عليه يجب ان يكون متقدما على الموقوف وكذا عدم الجزء سابق على عدم الكل
لكن يكفي في سبق عدم واحد من الاجزاء فانه اذا انتفى جزء واحد ينتفي الكل بخلاف سابقة الوجود فانه لم
تحقق جميع الاجزاء يتحقق الكل فان قلت جميع الاجزاء نفس الماهية فلو وجب تقدمها على الماهية لزم
تقدم الشيء على نفسه وهو محال قلت المراد ان وجودات الاجزاء جميعها متقدمة على وجود مجموع الاجزاء
من حيث هو المجموع لا يتحقق شيء واحد لا من حيث انه الاشياء لا يتحقق وجوده بعد التحقيب مجموع الوجودات
وكل واحد غير الكل وهذا الوجود عشرة اشياء مثلا فانه مجموع عشرة وجودات ثم المركب لا بد وان ينتهي تحليله
الى البسيط اذ لو لم ينته يلزم تركيبه من اجزاء غير متناهية هرا غير متناهية بعين كل جزء فرض كونه مركبا من اجزاء
غير متناهية يكون كل منها ايضا من اجزاء غير متناهية وعلى هذا وبطلانه يجيء في باب التسلسل
الفصل الرابع في الفصل اختلفوا في ان الماهيات هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا فقال اهل التحقيق نعم وقالت الفلاسفة
والمعتزلة انها غير مجعولة وفصل بعضهم بان الحقيقة المركبة مجعولة دون البسيطة والظاهر لزوم هذا النزاع انما نشاء
من عدم تحرير المبحث فلعله اذا حرر ارتفع النزاع او يتضح ما هو الحق نقول وبالله التوفيق لنا المراد بجعل الماهية

ان المؤثر عند الايجاد يجعل الماهية من حيث هي تلك الماهية في الخارج بان يولف اجزاءها او يقطع صورتها
لما تبين وتبارك اجلى انه عند الايجاد كما تقتضي وجودها يقتضي تنسها اذ المؤثر يقتضي شيء مخصوصا
لا معنى تما من المعاني واذا عرف هذا فقد عرف ان الحق انها مجعولة بسيطة كانت او مركبة وايضا بهدي
اليه البراهين قالوا لا بد من ان يكون الوجود عين الماهية اولا وعلى كل تقدير يلزم ان تكون الماهية مجعل الجاعل اما
اذا كان عين الماهية فظاهر لان الوجود مجعول صرفه فكذا الماهية واما اذا كان زايدا على الماهية فكذلك
لانا قد بينا فيما مضى ان الماهيات ليست متقررة بذواتها اي ليست تلك في الخارج فيكون تقررها بغيرها فان
قلت النقض التام في هذا البيان لان الوجود سواء كان عين الماهية او غيرها تكون الماهية بجعل الجاعل
اذا ثبت انها ليست متقررة بذاتها فالحاجة الى التردد قلت فايدته التوضيح وايضا فيه ايماء الى الرد
المعتزلة ما هو مؤده بزعمهم ان الوجود عين الماهية في الشق الاول لا اشكل ولا اخفاء ان تاثير الفاعل بالحقيقة
ليس الا في تقرر الماهية في الخارج بان يجعل الماهية من حيث هي تلك الماهية في الخارج واذا جعلها تلك لزمه تقررها
ماهية الكون اذ ليس كون الماهية في الخارج الا كونها متقررة في الخارج وذلك لانه لا معقول للايجاد معنى آخر سوى هذا
المعنى حتى لو صدق على الماهية انها في الخارج لكانت متحققة مستغنية عن الفاعل كالسواد مثلا اذا صدق عليه
انه سواد في الخارج يكون السواد في الخارج اذ لا معنى لكون السواد في الخارج سوى ان يصدق على شيء انه سواد
في الخارج ومن تدبر عقلا سليما وطبعا مستقيما يفهم من هذا ما هو الحق وحقيقة هذا الكلام ستعرف تمثل ما ليف
النجار ماهية الكرسي وجعلها في الخارج فان تاليفه اياها تاثير في نفسها اذ نفسها عدة اجسام مؤلفة على الوجه
المخصوص وهو قد اثر في ذلك شيء صار في الخارج وهذا تحقيق وتمثيل والبرهان على ذلك ان ماهية المعلول
عند قبول الوجود عن الفاعل لا تخلو ان تكون حاصلة في الخارج بكمالها او لا فلا حاجة لها الى الفاعل لان
اجزاءها من المادة والصورة متى حصلت وكملت في الخارج وجدت الماهية سواء وجد الفاعل او لا بل لا بد حاصلة
وان بقي منها شيء يحصله الفاعل اذ ناة الصورة نوعية كانت او جنسية او لا فلا تاثير للفاعل لكما
علم انه متى لم يبق منها شيء وجدت الماهية سواء كان الفاعل او لا نعلم ان الفاعل لا بد وان يؤثر في نفس الماهية
وجعلها في الخارج حتى تتحقق الوجود فان قلت سلمنا انه لا بد وان يحصل من الفاعل اثر من اجزاء الماهية
كالصورة او غيرها لكن لا نسلم انه يلزم منه التاثير في نفس الماهية وانما يلزم ان لو اثر في ماهيته ذلك الجزء
وهو ممنوع لانه ذلك الجزء لا وجود له مجعول ووجوده منه لا يوجب تاثيرا في نفس الماهية قلت متى كان حصول الصورة
للمادة بتاثير فاعل كان له تاثير في نفس الماهية لان الماهية لا تنم بنفسها بدون انضمام ماهية الصورة الى المادة
وحصول الصورة للمادة يقتضي انضمام ماهيتها اليها وبدون حصولها يمتنع الانضمام فمتى يكون حصولها

لها بتاثير يكون انضمام ماهيتها ايضا بتاثيره وهو المطلوب على ان تاثير في ماهية الصورة لا اجتماعه
وحصولها للمادة بديهي لو لم يكن للفاعل تاثير في نفس الماهية فاما ان يكون له تاثير في وجودها او في حصول
وجودها الماهية او لا في هذا ولا في ذاك ولا سبيل الى شيء منها اما الثالث فظاهر لانه متى لم يكن للفاعل تاثير في
نفس الماهية ولا في وجودها ولا في حصول وجودها لا يكون له تاثير اصلا واما الاول فلانه لو اثر في الوجود
فاما ان يؤثر في ماهية الوجود او فيما زاد على الماهية فيه او في حصوله اولا في شيء منها والكل باطل اما الاول
فلانه خلاف المقدر واما الثاني فلانه يعود الكلام فيه في انه هل يؤثر في ماهيته او فيما زاد عليها او في حصوله
او لا في شيء منها ويلزم اما خلاف المقدر او التسلسل واما الثالث فلما ذكر في الاول بعينه فان قلت المدعى
اما كلي او جزئي فان كان كليا يكون نقيضه جزئيا وهو ان بعض الماهيات ليس بمجعل الجاعل وح جاز ان لا يكون
الماهية بجعل الجاعل ويكون ماهية الوجود بجعله فلا يلزم خلاف المقدر وان كان جزئيا فلا يفرنا لانا نخصص
المدعى بغير ماهية الوجود ونسلم ان ماهية الوجود بجعل الجاعل قلت المدعى كلي لكن لانا نخصص بنقيض للدعي
الكلي هنا يلزم الجزئي بل ناخذ نقيض الحكم في كل فرد وشخص فنقول لو لم يكن للفاعل تاثير في ماهية كل فرد على
الانفراد فاما ان يكون له تاثير في وجوده او في حصول وجوده الى الآخر وح يلزم صدق المدعى كما تم منع
ان ماهية الوجود بجعل الجاعل فقد صار بهذا نقضا لادلتكم في نفي كون الماهية مجعولة اذ جميعها ورد في
الوجود والمدعى المخصصة لا بد لها من دليل خاص وما ذكرتم في ابطال تاثير الماهية حالة العدم ان السواد
متى كان سوادا في الخارج كان السواد في الخارج الا لان يصدق على شيء انه سواد في الخارج ومتى لم يكن سوادا
في الخارج حالة العدم يحتاج الى ما يجعله سوادا في الخارج وهو ما يوجده في الخارج لان جاعله موجد
والمؤثر عند الايجاد كما يقتضي الوجود يقتضي الماهية من حيث هي بل تقتضي الماهية بالحقيقة اصلا واقتضاء
الوجود ضمني وذلك لانه لو لم يقتضها فلزوم تخلفها عنه من غير تخلف ماهية اخرى يكون ترجيحا من غير مرجح وانا
نعلم قطعا ويقينا ان النار يقتضي نفس الاحراق والبوسة في الغير وانكار هذا مكابرة ولا معنى للتاثير الا كونه
مقتضيا لها والثلاثة الاخيرة ايضا بديهية والحمد لله رب العالمين
اصحاب الفلاسفة على ان الماهيات غير مجعولة بل كل ماهية فرضت في نفس الامر تلك الماهية سواء كانت
موجودة او معدومة لانها لو لم تكن تلك الماهية الا عند الوجود لكان كونها عند الوجود بالغير فاذا فرض
ارتفاع ذلك الغير لزم ان لا يكون الماهية تلك الماهية فيلزم ان لا يكون السواد الموجود سوادا وهو محال وقد
مر مشروحا ذلك ان الماهيات مستقرة والجواب لانا لم ان عند ارتفاع ذلك الغير يبقى السواد موجودا حتى يلزم
المحال بل كما لا يبقى السواد لا يبقى الوجود وح يلزم ان لا يكون السواد الموجود سوادا وهذا غير محال بل هو عين
النزاع

واتت عرفت فيما مضى ان هذا انما وقع لعدم تميزهم بين نفس الامر وبين الخارج وذلك لان السواد مثلا في نفسه
سواد وقد مر معنى اعتبار الشيء في نفسه لا في الخارج وهم لما نظروا الى نفس الاشياء ورأوا انها انفسها تلك
زعموا انها في الخارج كذلك وبديهة العقل حاكمة بان المعدوم في الخارج لا يصح الحكم بالاحكام الموجود به على ان العقلاء
اتفقوا على ان ذلك والفيلسوف ايضا صرحوا به ثم اغمضوا عنه هنا وهذا ضرب من الخبط وهو تشبث المعتزلة
بانا بينا ان الماهيات متفرقة بذواتها فامتنع تأثير الفاعل في تقررها لان ما بالذات لا يكون بالغير والجواب
ما مر من المنع والمعارضة ثم ذكر فايدة اختلافهم وما تعلق به ذلك فقال انهم لما ذهبوا الى ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وبنوا عليه مذاهبهم وعقايدهم لزمهم القول بعدم مجعولية الماهيات لما لزم صدور اثنين
من الواحد وهما الماهية والوجود واحتج من قال ان المركب مجعول دون البسيط بوجهين الاول ان البسيط
مجعولا لارتفع بارتفاع الجاعل فيلزم ان لا يكون السواد سوادا عند عدمه وهو محال وقد مر الآن جوابه
وبتقدير تسليمه يلزم ان لا يكون المركب ايضا مجعولا بعين هذا في السواد وما يجري مجراه بسيط عند المتكلمين بناء
على الجزء كالكل لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا في ذاته لان ما يكون بتأثير الفاعل لا بد وان يكون ممكنا
لما ذاد الواجب والممتنع لا يكون مجعولا والامكان نسبة بين الشيئين والتركيب المستلزم بالنسبة الى ذاته واعترض الامام
بان كل شيء فرض لا بد وان يكون له وجوب او امتناع او امكان والوجوب والامتناع منتف فتعين الامكان
وفيه نظر لان ما لا يخلو عن احد هذه الثلاثة انما هو النسبة بين الشيئين المسماة بالمادة لا انها اتفقوا على ان هذه
الثلاثة هي كيفيات النسب بين الشيئين لا ان كل شيء فرض سواء كان نسبة او غير نسبة لا يخلو عن احدها ولئن سلمنا
ان كل شيء فرض سواء كان نسبة او لا لا يخلو عن احدها لكن لم لا يجوز ان ينتفي انتفاء الوجوب لان البسيط عندهم متقرر
بذاته فيكون تقرره واجبا عنده بل الجواب انه وان كان بسيطا لكن تقرره وهو كونه هو في الخارج غير كونه هو
من حيث هو هو بدون اعتبار الخارج والذهن واذا تحققت الاثنينية لزم ان فقد حصل المنتسبان فتحقق النسبة
وعارضوهم بان جاعل المركب لا بد وان يكون جاعلا لبعض اجزائه اذ لو لم يكن كذلك بل تكون جميع بسايطه متقررة
بذواتها يلزم ان لا تكون المركب ايضا مجعول الجاعل لانه اذا تقرر بسايطها التي من جملتها الهيئة الاجتماعية
التي هي طرف الصورة فقد تقرر المركب سواء وجد ذلك الفاعل او لا فيلزم ان لا تكون المركب مجعول الجاعل والتقدير
بخلافه الصحيفة الرابعة الى آخره لما فرغ عن مباحث الوجود والماهية شرع في لواحقهما ومن لواحق
الوجود التعين وخصوصه ان الماهية اذا وجدت في الخارج بكتنف بها من المعاني الخصوصة اما بالماهية بان
لا يكون لشيء آخر كالشعاع الذي للشمس لان كان مغايرا بالحقيقة لسائر الاشعة او بالاضافة ان كان لشيء آخر
كشعاع الشمس لم يكن مغايرا بالحقيقة بما بالامكان لشيء آخر اصلا فتخصص الماهية بتلك المعاني بحيث لا يسع

وقوع الاشتراك فيها فما يختص به الماهية يسمى تشخصا وتشخصا والمركب منه ومن الماهية هوية فتبين هذا ان
التعين صفة تميز الموجود عن كل ما عداه في الخارج والذهن فقوله عن كل ما عداه ليخرج الخاصة لانها وان كانت
تميز الموجود لكن لا تتعين عن كل ما عداه فان الضاحك وان تميز اذ الانسان عن شيء آخر لكن لا يتعين عنه عن كل ما
عداه لان كل فرد يغاير سائر الافراد وهو لا يتميز عنها وقوله في الخارج والذهن ليخرج خاصة النوع الذي لا يخرج
شخص كخاصية الشمس والقمر فانها وان تميز الموجود عن كل ما عداه في الخارج لكن لا تتعين عنه في الذهن فانها
لا تتعين عن الافراد الذهنية او تقول التعين صفة تمنع وقوع الاشتراك فيه وهذا اوضح لدلالة قيوده
وقيل التعين هو كون الشيء بحيث يصح ان يقال انه هو وهذا عند اعتبارنا في الخارج ثم التعين غير الماهية لان الماهية
مشتركة دون التعين وغير الوجود لكون التعين منافيا عن الوجود بالطبع اذ يعلم من قيده ان الشيء ما لم يوجد لم يتعين
ثم اختلفوا في التعين فقال المحققون انه ثبوتي وزعم قوم انه عدمي والحق انه ثبوتي لانه لو كان عدميا لكان عدما
يأبى فيه لان كل عدمي فرض يكون عدما لما ينافيه ومنافيه الاطلاق او الكلية او ما يجري هذا المجرى فلا يخلو اما ان
يكون عدما للاطلاق مثلا او لم يكن فان لم يكن فاما ان يستقل عن عدم الاطلاق فحينئذ يوجد عدم الاطلاق
التعين وعدم الاطلاق تحقق في جميع المتعينات مشترك فيه بينها فيلزم ان يكون التعين ايضا مشتركا كما فيه بين الجميع
والمشترك غير المتميز فيلزم ان لا يكون التعين متميزا وليس كذلك او تقول عدم الاطلاق المضاف تابع للتعين اذ عدم
الاطلاق لا يتصور بدون القيد فلا يكون هو لعدم الذكر لا يستقل عن عدم الاطلاق يكون عدما تابعا لا يستقل عن الاطلاق
فهو ايضا تابع للتعين وان كان التعين يستقل عن عدم الاطلاق فاما ان يوجد عدم الاطلاق بدون التعين او التعين
بدون عدم الاطلاق وكلاهما محالان اما الاول فلانه لو وجد عدم الاطلاق مع عدم التعين يلزم ان يكون الشيء
الواحد غير مطلق وغير معين معا وهو محال لان المراد بالاطلاق ههنا جواز ان يكون الشيء مشتركا فيه بين اشياء
ومنع عدم جواز الاشتراك مع عدم التعين لانه متى لم يكن جواز الاشتراك يتحقق التعين فعدم جواز الاشتراك لا يكون
مع عدم التعين واما الثاني وهو ان يوجد التعين بدون عدم الاطلاق فلانه لو كان كذلك يلزم ان يكون الشيء الواحد
معينا ومطلقا وهو محال والوجه الحق ان التعين لو كان عدميا لكان عدمه من الاطلاق واشباهه كما ذكرتم
وعدمها مشتركة بين جميع المتعينات والمشترك غير مميز فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعين عدميا مع ذكرتم
مع قيد وجودي مختص فلا يلزم من استيراك قلت حينئذ يكون التعين ذلك المختص فالمدخل للعدم المشترك فيه تتبث
بما ذكرنا ان التعين لا يكون تعينا الا اذا كان ثبوتيا فان قلت ما ذكرتم يمكن ان يقلب كما يقال الامكان التعين من
هو وهو يأبى الامكان اما منافيا للاطلاق او لا يستقل عن منافي الاطلاق او يستقل وتم الى آخره وكذا الثاني قلت العدم
جاز ان يرتفع في مقابلة حقايق مختلفة كعدم اللون ثابت في مقابلة الالوان بخلاف الوجودي فان عدده معنى واحد واذا عرف

هذا مقوّم اذ كان التعين وجوديا ويكون مناقضا للاطلاق بكون الاطلاق عدميا لكونه عدم القيد فيكون عدم التعين

المشخص وجائز في مقابلته قيود مختلفة بخلاف ما اذا كان التعين عدميا ومنافيا للاطلاق فانه حينئذ يكون هو التعين

حينئذ واحد البرهان لطيف التعين هو العينية والهوية اذ تحققها يتحقق التعين وبانتفائها ينتفي وهما وجوديان

واهجم العلامة على تثبيت التعين بوجوه فالاول ما قاله الامام وهو انه لو كان التعين عدميا فاما ان يكون عدم

تعين آخر او عدم الاتعين لان كل شئ فرض اما ان يصدق عليه التعين او الاتعين فالتعين على تقدير ان يكون عدميا

فاما ان يكون عدما للتعين او للاتعين فان كان عدم الاتعين يلزم ان يكون ثبوتيا لان نقيض العدم ثبوتي وان

كان عدم تعين آخر فان كان ذلك التعين عدميا كان هذا ثبوتيا وان كان ذلك ثبوتيا وهو امتناع ان يكون شيئا فان

ثبوتيا لان حكم الامثال واحد هذا ما ذكره الامام وفيه نظر لانه ان اريد بالاتعين مفهوم هذا اللفظ اي عدم التعين

وقد اريد شئ يصدق عليه الاتعين فان اريد بالاتعين ههنا المعنى الاول وهو عدم التعين فلا نسلم ان التعين لو كان

عدميا فاما ان يكون عدما للتعين او للاتعين لانا نختار انه فيهما لجواز ان يكون عدم ما ليس بتعين ولا اتعين

كالسواد والحاصل والانسان والفرس وغير ذلك وان اريد به ما يصدق عليه الاتعين فالحق مسلم لكن لانم ان الاتعين

حينئذ عدمي لان ما يصدق عليه الاتعين لا يلزم ان يكون عدميا لان الوجوديات يصدق عليها انها اللاتعين كالسواد

والحاصل وغير ذلك ولئن سلمنا انه عدمي لكن لانم انه حينئذ يلزم كون التعين وجوديا لانا قد بيّنا فيما مضى ان نقيض العدم

لا يجب ان يكون وجوديا كالعمى واللاعمى وقوله لو كان ذلك التعين عدميا لكان هذا ثبوتيا ينافي قوله لو كان ذلك

وجوديا لكان هذا ايضا وجوديا لانه مسلّم وايضا نقيض الشئ كيف يكون مثلا للثاني هذا الحيوان من حيث هو

هذا الحيوان ثابت في الخارج والعدم نقيض هذا الحيوان وحينئذ الثابت ثابت فالعدم ثابت وقد بيّنا ان

لا شيء مما يكون الى المتعين حرفا فلا يكون التعين سالبا على العدم الا لغرض تعريف التعين

انه لا يكون الشئ بحيث يصح ان يقال له هو وهذا وايضا سلمنا ثبوت العدم لكن لم لا يجوز ان يكون ثابتا لا في الاعيان

الى الثابت غير النفوسي وحينئذ لا يلزم ان يكون العدم قد يكون ثابتا في الاعيان

انه اعمي ثابت مع ان الاعمى ليس بشيء فح لو كان التعين عدميا لا يكون متعينا في نفسه وما لا يكون متعينا في نفسه لا يتعين غيره

فح لا يكون تعينا وفيه بحث اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان العدم لا يكون متعينا في نفسه ولئن سلمنا ان العدم

لا يكون متعينا في نفسه لكن لا يجوز ان يتعين به غيره لجواز ان يحصل للموصوف بواسطة الصفة ما لا يكون للصفة

كالقائم فانه يصير عالما بواسطة قيام العلم به مع ان العلم ليس بعالم قوله وبهذا يضعف عين النزاع نقدا هو المشهور

عند المتأخرين في الاعتراض على هذه الحجة وفيه بحث لان هذه الحجة مؤلفة من مقدمتين احديهما ان العدم لا يكون متعينا

في نفسه والثانية لزم ان لا يكون متعينا في نفسه لا يتعين غيره وليس شيء منهما عين النزاع واقصى الباب ان يتضمن كل منهما

التاسع

غاية او غاية ما يمكن ان يقال هذا ايراد على الشيخ فانه اثبت التعين بالعدم والشيخ قرر الاعتراض

المقدمتين

الحيوان فانه لا يلزم من كونه الحيوان ثابتا ان يكون التعين نفس الحيوانية فلا يلزم ان يكون

الحيوان موصوفا بالتعين حتى يكون التعين صفة له فلا يكون التعين صفة للتعين فلا يكون

التعين متعينا بالتعين فلا يكون التعين صفة للتعين فلا يكون التعين متعينا بالتعين و

الى المنازع لكن هذا لا ينافي انه عين النزاع ولو رخص هذا الاعتراض لورد على جميع البراهين الآتية في دليل

منفي حادث بعد القول بان العالم متغير يقال انه عين النزاع الذي هو قولنا العالم حادث لانه بعض التالي

اليه قد لو كان التعين عدميا لكان صادقا على المعدومات فيلزم كون المعدومات متعينة وهو محال وفيه بحث

لجواز ان يكون عدميا مركبا من الوجودي والعدمي كالممكن مع ان التالي لا يصدق على المعدوم فان قلت لو كان مركبا لكان الوجودي

والعدمي يكون العدمي صادقا على غير هذا المتعين فلا يكون له مدخل في التعين فيبقى الوجودي وهو يكون مختصا او

الا لما كان التعين المفروض تعينا واذا كان مختصا فكون التعين هو هو قلنا لا نجوز ان يكون كلا هما من المتعين

يختص كل منهما بالآخر ويختص المجموع بالمتعين كما في الخاصة المركبة مثل موجود لا في موضوع في رسم الجوهر فان كلا منهما

اعم من الجوهر ومجموعهما مختص به احتج من ذهب الى ان التعين عدمي بوجوه فالاول لو كان التعين ثبوتيا لكان له ماهية كلية

لا يخ بالمنع تصوره عن وقوع الاشتراك فيه والملازمة اذ تحققت في الخارج فلا بد لها من تعين آخر ويعود الكلام في تعينه ولزم التسلسل وهو باطل لانا نم انه لو كان ثبوتيا لكان له ماهية كلية لم لا يجوز ان يكون التعين

متغايرا بالماهية ويكون الاشتراك لفظيا او عند العموم التواطئية المذكورة وح يكون تعين التعين عين ماهيته فلا يلزم

التسلسل وايضا يمكن قلب هذه الحجة لان التعين لو كان عدميا لكان له ايضا ماهية كلية لان العدميات ايضا

ماهية كلية كالمعدوم المطلق والجعل كما للوجوديات وهو مشترك بين العدم والعدمي فيحتاج الى تعين آخر وتسلسل اللهم ان يثبت ان التسلسل

في العدميات جائز اما لو كان ثبوتيا لكان ايضا كذلك لانه ايضا ماهية موقوفة على امتياز الماهية عن غيرها والا لكان

تخصصه بها دون غيرها ترجيحا من غير مرجح فيكون الماهية قبل اضافة التعين اليها متعينا ويعود الكلام في ذلك

التعين ويلزم التسلسل واجاب طائفة من المتأخرين بان تغاير الماهية اعم من ان يكون بنفسها او بخاصتها او

بتعينها بحيث لو لم تمتاز بنفسها لا بتعين آخر كما هية الانسان عن ماهية الفرس فلا يلزم التسلسل وفيه بحث لان هذا الاجمال

في تعين افراد النوع لان ماهيتها واحدة فلا تتميز الا بتعين ويعود الكلام المذكور وجوابه ان الماهية تتميز بوجودها في

الخارج لان وجود كل فرد يغاير وجود سائر الاشياء سواء كانت من نوعه او لا فان قلت لا خ من تعين يميز الوجود

الخارجي عن كل ما عداها او يقصر ما عداها فان كان الاول كان الوجود هو التعين فلها الحاجة الى تعين آخر وان

كان الثاني يعود الشبهة في تخصص التعين فلت تميزها عن كل ما عداها في الخارج فهذا القدر يكفي في تخصص

التعين والتعين مايزها عن كل ما عداها في الخارج والذهن الثالث لو كان التعين وجوديا فلا بد له من علة

فتعين الشخص الذي لم يشاركه في نوعه كتعين زيد مثلا اما ان كان بالماهية او بالفاعل او بالقابل او بالصورة او

بالغاية والاسبق الى شيء منها اما اذا كان بالماهية او بالفاعل لزم انحصار ذلك النوع في ذلك الشخص والمقدر خلافه

واما قبلا لزم النوع يتحجر في الشخص لانه ان كان بالماهية والماهية واحدة في جميع افراد ذلك النوع فانها تقتضي تعينا

الطبيعة او احد المختلفين

الشخص

واحد ... ان يكون من ذلك النوع شخص واحد وان كان بالفاعل يلزم ايضا الانحصار لان القابل والفاعل اذا
كان كل واحد منهما واحدا فلا يلزم الا شيء واحد فلا يحصل منه الا تعين واحد ويلزم الانحصار او نقول الفاعل انما
يؤثر في الوجود دون تأثير في الوجود لا يقتضي ان يكون الحاصل هو ذاك بعينه وان كان بالقابل فلا بد لذلك القابل من تعين
لان القابل ما لم يتعين لم يؤثر في تعينه ان كان بقابل آخر تسلسل وان كان بالمقبول وهو التعين دار وان كان
بالسوية فيتعين ما ذكرنا الآن في القابل وان كان بالغاية فلتاخرها عن التعين والجواب منع الحصر لجواز ان يكون
بالماهية والوجود الخارجي او بالفاعل مع استعدادات تعرض للقابل باسباب حادثة وايضا انه منقوض
بالوجود فانه متعدد مع انه بالفاعل ولم لا يجوز ان يقتضي الفاعل الوجود ومعه التعين فيقتضي ذاك بعينه و
لا نم الدور لجواز ان يكون تحقق التعين بماهية القابل لا بتعينه وتعين القابل بالتعين فان قلت لو كان التعين
بماهية القابل فماهية القابل ما لم تتعين لم تؤثر فيحتاج التعين الى تعين القابل فلو كان تعين القابل لزم الدور قلت
لا نم ان ماهية القابل ما لم تتعين لم تؤثر نعم ما لم توجد لم تؤثر لكن الوجود لما كان سابقا على التعين بوجه
ما كما مر فيكون وجود القابل فوجود التعين بوجود تعين القابل فيندفع الدور قوله ولا نتوقف الثاني على التعين
بل على الوجود اشارة الى هذا وكذا الجواب في الصورة ... البحث الثاني الى آخره ... تقييد الكلي بالكلي لا يفيد
الجزئية كما اذا قيد الانسان بالعالم فيقال الانسان العالم لا يخرج عن الكلية لانه مشترك واذا قيل الانسان العالم
الكاتب ففيه ايضا شركة واذا قيل الانسان العالم الكاتب الخياط فهو ايضا مشترك وكذا اذا قيل الانسان العالم
الكاتب الخياط الذي هو ابن فلان وعلى هذا لانه اذا قيد كليا بكلي ففيها الموصوف وهو المقيد والصفة وهو
القيد واتصاف المقيد بالصفة وجميعها كليات فلا يلزم الجزئية هذا هو المشهور وفيه بحث اذ لا نم ان جميعها لو كان
كليات لما حصلت الجزئية وهو عين النزاع والنفي الامام في الملخص بالمثال الذي ذكر في التقييد واخفى ان المثال
قاصر عن افادة اليقين واعترضوا عليه بوجهين فالاول اذا قيد كليا بكليات فكل قيد يجعله اخص مما قبله
فان الانسان اعم من الانسان العالم والانسان العالم اعم من الانسان العالم الكاتب وعلى هذا فلم لا يجوز ان
ينتهي الى حد يختص بواحد بحيث لا يمكن وقوع الاشتراك فيه الثاني لا يجوز ان يكون كل واحد من الكليين او الكليات
يفيد بعض الآخر وتخصصه حتى يصير المجموع مختصا بواحد كما في الخاصة المركبة فان قلت كل معنى كلي يمكن للعقل ان يفرض
له اشخاصا الى غير النهاية اذ فرض الشخص ليس الا ان يفرض ذلك المعنى موجودا متشخصا فكذلك لا ينتهي على حد سواء كان
الكلي مطلقا او مقيدا اذ لا تفاوت بينهما عند العقل في ذلك بل عنده المطلق والمقيد متساويان في فرض الاشخاص
الى غير النهاية وكل كلي مقيد فهو وان صار بحسب المفهوم اخص لكن لا يصير بحيث تقف اشخاصه على حد لا يتجاوز
عنه ويعجز العقل عن تصور شخص آخر حتى ينتهي الى حد يختص بواحد بل يمكن العقل ان يفرض له اشخاصا غير متناهية

لا يحصل الجزئي من قيد الكليات نعم قد يصير بحيث يختص بواحد من الموجودات الخارجية لكن ذلك لا يمنع العقل عن تصور
شخص آخر مثال ذلك قولنا الانسان العالم الكاتب الخياط ابن فلان ولا يكون لفلان غير ابن واحد فقد صار هذا مختصا
بواحد ليس في الخارج بهذه الاوصاف الا ابن فلان لكن مع هذا لا يمنع العقل عن تصور شخص آخر بهذا الوصف فان قلت
لو قيد هذا بقولنا اكبر اولاده او الاول من اولاده كان ذلك اكبر اولاده بل المفروض والمقدر خلافه قلت الاول الاكبر بالنسبة الى
باقي اولاده المعلومة المعينة والمفروض يكون ايضا بهذا المعنى ... البحث الثالث الى آخره
الاولى بان علة التعين اذا كانت ماهية المعين انحصر نوعها في الشخص كمهية الواجب فانها علة لتعينه لامتناع ان يكون
المنفصل علة بل لذلك انحصر النوع في واحد وهو المراد نعم وان لم يكن العلة ماهية المعين فلا بد من علة سواها اذ
التعين ممكن فلا بد له من علة وتلك العلة لا يجوز ان تكون مباينة الذات عن المعين لان نسبة المباين الى الجميع
واحدة فيكون العلة ملاقية والملاقية لا يجوز ان تكون حالة في التعين لان المحل سابق على الحال والمعلول مسبوق فلو كان
علة التعين حالة في التعين لزم احتياج كل منهما الى الآخر ولزم الدور بل يجب ان يكون علة التعين محلا له وهو مادة
مادة المعين وربما لا يكون مادة كالعقول والنفوس كانت علة تعينه الاضافية كعقل الفلك الاول ونفس زيد مثلا
وكذلك الاعراض تشخصها بالاضافة الى المادة كسواد هذا الثوب لكن هذا القدر لا يشخصها بل تحتاج الى معان اخرى
تكتنف بالمادة متعلقة بتلك الاعراض هذا هو المشهور عند الفلاسفة المكتوب في كتبهم وفيه نظر اذ لا نم الحصر في الحال
والمحل لجواز ان يكون علة التعين حالة في محل التعين لا حالا فيه ولا محلا له ولا نم ان نسبة المباين الى الجميع واحدة
وهو منقوض بالوجود والحق ان علة التعين تحقق الماهية في الخارج لان كل احد يعلم ضرورة ان الماهية اذا تحققت في
الخارج سواء كان هناك مادة او اضافة او لا هذا او ذاك صارت شيئا متفردا مخصوصا لا يمكن التعدد فيه والاشتراك
اصلا ولا معنى للتعين سوى هذا فعلم ان تحقق الماهية كاف في تعينها فهو علة التعين قوله وتعدد الاشخاص انما يكون
بتعدد الوجودات للماهية جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو كانت علة التعين الوجود الخارجي لزم تعين واحد
لان مفهوم الوجود الخارجي شيء واحد فيقال سلمنا ان الوجود الخارجي مفهوم واحد لكنه متعدد ومختلف زمانا و
مكانا فكل وجود علة لتعين موصوفه والله اعلم ... الفصل الثاني الى آخره ... الوحدة غنية عن التعريف
اذ كل احد يعلمها بلا كلفة ويعبر عنها عن غيرها تنبيها لا تعريفا ولا معنى للغني عن التعريف الا هذا وهي بسيطة كما هي وجودية
لان الكثرة وجودية قطعا اذ كل احد يعلم بديهة مفهوم الكثرة وجودية وهي مركبة من الوحدات فيكون الوحدة
ايضا وجودية لان جزء الوجودي وجودي لامتناع تركب الوجودي من العدمي لان العدمي كما عرف ليس الا ما كان
في مفهومه عدم شيء ثم الوحدة غير الوجود لان الكثرة مع اعتبار انه كثيرة موجود وليس بواحد بذلك الاعتبار وزعم
طائفة من المتأخرين ان الوحدة والكثرة لا وجود لهما في الاعيان بل هما من الاعتبارات العقلية وتمسكوا بوجوه

قال الاول الوحدة لو كانت متحققة في الاعيان لكانت واحدة فللوحدة وحدة اخرى ويتسلسل وجوابه ان
وحدة الوحدة عينها الثاني لو كانت متحققة في الخارج لكانت غير الماهية الموصوفة بها واذا اخذت مع الماهية
فهما اثنان فتكون للماهية دون الوحدة وحدة وللوحدة وحدة اخرى فيعود الكلام فيجتمع صفات وجودية
معا مترتبة وهو محال وجوابه لا م ان للماهية تكون وحدة اخرى غير الوحدة المتنازع فيها بل تكون واحدة بها ووحدتها
تكون واحدة بذاتها لا بوحدة اخرى فلا يلزم التسلسل فان قلت لو كان كذلك يلزم كون الشيئين واحدا
بوحدة واحدة وذلك محال قلت لا م انه محال وانما يكون محالا ان لو لزم قيام وحدة واحدة بشيئين لامتناع قيام
عرض واحد بمحلين وليس كذلك ولو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون شيء موجودا في الخارج والا يلزم كون الشيئين موجودا
بوجود واحد لانه لو وجد شيء في الخارج لكان وجوده غير ماهيته وينتهي الى ما ذكرنا الثالث لو كانت وحدة الماهية المركبة موجودة
فان قامت بكل جزء منها لزم قيامها بالمحال الكثيرة وان توزعت على الاجزاء لزم انقسام الوحدة وان قامت بجزء واحد
لزم قيام صفة الماهية بغيرها والجواب انها قائمة بالمجموع من حيث هو هو وهو الماهية ثم قالوا اذا لم تكن الوحدة موجودة
في الاعيان يلزم ان لا يكون الكثير ايضا موجودة في الاعيان لتركبها من الوحدات وتدعيته فيه ولقائل ان يقول الكثير
حقيقة اعتبارية متحققة الاجزاء اما انها اعتبارية فلتفرق الوحدات التي هي اجزاؤها لتفرق محالها والاشياء المتفرقة
لا يلتئم منها حقيقة حقيقية واما تحقق اجزائها فلتحقق الوحدات اذ في الخارج اشياء يصدق عليها انها واحدة و...
لا تكون كذلك الا ان تكون الوحدة متحققة فان قلت لا يجوز ان تكون حقيقة الكثير اما في الاجزاء المتفرقة من غير
اعتبار التركيب وهي متحققة فكيف تكون اعتبارية قلت مفهوم الكثير لا يتحصل بدون انضمام الوحدات ...
نقول الكثير مركبة من الوحدات بحكم العقول كما مر فلما تركبت عددها الثاني ما يصدق عليه الواحد فلا يكون عددا
فلا يكون اما الاول فجهة وحدة ذلك العدد ولنفرضه اثنين اما ان تكون مقومة لهما او عارضة او لا مقومة
ولا عارضة فان كانت مقومة لهما فان كانت مقولة عليهما فجواب ما هو وهما يختلفان في شيء من الذاتيات فهما
الواحد بالجنس كالانسان والفرس وجهة وحدتهما الحيوانية وان لم يكونا مختلفين في شيء من الذاتيات فهما الواحد
بالنوع كزيد مع عمرو وقد يلزمهما الواحد بالجنس والفصل كما في زيد وعمرو واما قلنا قد يلزمهما لان نوعهما لو كان
بسيطا يكونا واحدا بالنوع مع عدم الجنس والفصل وفي تركبه انه يلزمهما الواحد بالجنس والفصل وان كانت مقولة
عليهما في جواب اي شيء هو فهما الواحد بالفصل كزيد مع عمرو ويلزمهما الواحد بالجنس اذ الفصل بدون الجنس
محال هذا اذا كانت جهة الوحدة مقومة لهما اما اذا كانت عارضة فان كانت موضوعة لهما فهما الواحد
بالموضوع كالكاتب والضاحك فان جهة وحدتهما الانسان وهو موضوع لهما وان كانت محمولة لهما فهما الواحد
بالمحمول كالثلج والقطن فان جهة وحدتهما الابيض وهو محمول عليهما واما اذا لم يكن جهة الوحدة مقومة لهما ولا عارضة

فيها واحد بالتعلق كنسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة فان جهة وحدتهما التدبير وهي ليست بمقومة
لهما ولا عارضة بل عارضة للنفس والملك هذا اذا كان المقول عليه الواحد عددا اما اذا لم يكن عددا فيقال له
الواحد بالتخصص فهو ان لم يقبل الانقسام ولم يكن له مفهوم وراء انه شيء غير منقسم فهو الوحدة وان كان له مفهوم
سوى هذا فان كان له وضع فهو النقطة وان لم يكن له وضع فهو العقل والنفس وان قبل القسمة فان كانت اجزاؤه
متشابهة فهو الواحد بالاتصال سواء كان قبوله القسمة لذاته كالمقدار فان المقدار لذاته يقبل الانقسام كما هو
اذ هو نوع من الكم او يكون قبوله القسمة لغيره كالجسم البسيط مثل الماء والنار وغيرهما فانه يقبل القسمة بواسطة
المقدار حتى لو توهم انتفاء المقدار عنه مع امتناعه لما قبل القسمة وان كانت اجزاؤه غير متشابهة كالبيت فيقال
له الواحد بالاجتماع ويقال ايضا واحد بالاتصال كخطين محيطين بالزاوية ولما يلازم طرفاهما كالملتحمين
بالطبع مثل اليد مع البدن او لا بالطبع كما يكون بالصنعة ثم كل من متشابهة الاجزاء ان حصل له جميع ما ينبغي له يسمى
الواحد بالتمام وان لم يحصل يسمى كثيرا والواحد بالتمام اما وضعي اصطلاحي كالدرهم الواحد او صناعي كالبيت
او طبيعي كالانسان الواحد هذا هو المشهور في كتبهم وقولهم فان لم يقبل القسمة ولم يكن له مفهوم سوى كونه غير منقسم
فهو الوحدة فيه بحث لان هذا وصف للواحد لا ذاتها لكونه محمولا على الواحد والواحد دون الوحدة بل الصحيح
ان يقال لم ينقسم ولم يكن له مفهوم سوى كون الشيء غير منقسم بالفعل فهو الوحدة واعلم ان مرادهم في هذه الاقسام
اي اقسام الواحد بالتخصص انه اذا تها الاحقايتها الكلية اذ هي ليست واحدة بالتخصص بل واحدة بالمفهوم ودخلت في
تعريفهم الواحد بالتخصص ثم اتحاد الاثنين في الجنس مجانسة كاتحاد الانسان مع الفرس في الحيوانية وفي النوع مماثلة كاتحاد
زيد مع عمرو في الانسانية وفي الكيف مشابهة كاتحاد الزنجي مع الهندي في السواد وفي الكم مساواة كاتحاد مقدار
مع آخر في القدر وفي الاضافة مناسبة كاتحاد شخص مع آخر في انهما ابن شخص وفي الخاصة مشاكلة كاتحاد زيد مع عمرو
في انهما كاتبان وفي الاطراف مطابقة كاتحاد جسم مع آخر في النهايات وفي وضع الاجزاء موازاة كاتحاد خطين او سطحين او
جسمين في وضع الاجزاء المستقيمين بان تكون وضع اجزاء احدهما في الاستقامة والانحناء والميل الى جهة كوضع اجزاء الآخر
مثل الخطين المستقيمين الكائنين في سطح بحيث لو اخرجا في الجهتين الى غير النهاية لما التقيا وكذلك السطحان و
الجسمان ... ح الى الله ... اختلف الافاضل هل يجوز ان يتحد موجودان بحيث لا يبقى الاثنينية بينهما ام لا
فذهب المحققون الى امتناعه ومال اليه طائفة من متألهة الفلاسفة فقال بعضهم باتحاد النفس مع البدن وهو
فرفوريوس واتباعه وذهب بعضهم الى اتحاد النفس مع العقل الفعال وزعم قوم من المشائين ان النفس اذا عقلت
شيئا اتحدت مع الصورة المعقولة واليه ذهب الشيخ ابو علي في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد وذهب من متصوفة
الاسلام الى ان العارف المنقطع عن الدنيا المتوجه الى الله تعالى قد يتحد مع الله تعالى ووجد في الانجيل ايضا ان المسيح
عليه السلام

قال باتحادهما مع الله نعم كما سلف ورددنا نقضه في نسم الكلام واعلم ان قول القائل ان شيئا صار شيئا آخر يطلق على ثلاثة معان فالاول ما يكون بطريق الاستحالة وهي لغة تغير حال الشيء الى اخرى ويصير شيئا آخر كصيرورة الماء هواء والنطفة انسانا والثاني ما يكون بطريق التركب وهو ان ينضم الشيء الى شيء آخر حتى يصير شيئا آخر كصيرورة التراب طينا والنطفة غير الثالث ان يصير شيء واحد وآخر بحيث يحصل شيء هو هذا وذاك يعني هما وهذا هو المراد بالاتحاد وزعم قوم من النصارى ان الاتحاد هو المزاجة بحيث لا يتميز احدهما عن الآخر كمزاجة المائع اللائن الزائد وهذا عين منازعنا الا اذا ادعوا هذا انه نوع والمشهور عند العلماء في ابطال الاتحاد انهما بعد الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم ولا الموجود وللقائل ان يقول لم انهما لو كانا اثنين وانما يكون كذلك لو كانا موجودين بوجودين وتعينين لم لا يجوز ان يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد وتعين واحد اذ الاتحاد بالحقيقة انما يكون كذلك لو كانا موجودين بعد الاتحاد لا نسلم لو نهما اثنين بل هذا بالحقيقة عين النزاع نقوله لو كانا موجودين فهما اثنان صادرة قوله حامل الجنس والفصل ان في الجنس والفصل موجودا واحدا هو بعينه جنس وفصل فالجنس والفصل حقيقتان متغايرتان موجودتان بوجود واحد وتعين واحد وهذا مما اتفق عليه الحكماء وان كان مبحث قد بيناه في تحقيق الاجزاء فان قلت اذا كانا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد وتعين واحد فقد كانا قبل الاتحاد موجودين بوجودين فيلزم انعدام احد الوجودين فقد رجع الى احد القسمين الباقيين وهو ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما وقد ابطلنا قلت هذا انما يلزم ان لو انتفى احد الوجودين لا الجواز انه كما اتحد الذاتان اتحد الوجودان والتعينان ايضا الرابع الى آخر تصور مفهوم الكلي يدرك ادخل احدهما بلا كلفة وريثة وكذا كونها وجودية بديهي وهي غير الوجود وغير التعين لان الواحد باعتبار انه واحد موجود ومتعين وليس بكلي والكلي في العدد والاعداد انواع مثلا الاثنان نوع من العدد والدليل انه نوع آخر وكذا كل عدد نوع مغاير لعدد آخر والدليل على الكل عدد نوع آخر لكل عدد مغاير آخر بالخواص اللازمة ان بعضها اتم وبعضها ناقص وبعضها متفق وبعضها منقسم بنصف ومن معينين وبعضها غير منقسم بها فان الاربعة تنقسم بنصفين وبين كل منهما اثنان والعشرة تنقسم بنصف ومن كل منهما خمسة والاتم ما لا يكون له جزء صحيح كالعشرة اذ ليس لها جزء والجزء كل مقدار اذا ضرب في نفسه حصل ذلك العدد الذي هو جزؤه وليس للعشرة مقدار ينطبق به اذا ضرب في نفسه صار عشرة والمتفق ما يكون له جزء كالتسعة فان جزءها ثلاثة اذ هي اذا ضربت في نفسها صارت تسعة وبعض الاعداد ثلث صحيح كالتسعة دون البعض كالثمانية وبعضها ربع صحيح كالثمانية دون البعض كالتسعة وعلى هذا الاعداد خواص

مختلفة لازمة وقد اشتمل عليه كتاب الارثماطيقي واذا اشترك شيئان في معنى ذاتي وكان لاحدهما وصف لازم يلزم منه ان يكون له معنى آخر ذاتي لا يكون ذلك الشيء الآخر وذلك هو الفصل لان اختصاص ذلك الوصف بقضي مختصا بما به اذ المشترك لا يختص والمختص لا يكون عرضيا اذ لو كان عرضيا فلا بد من مخصص آخر وداروا وتسلسل فلا بد من انتهاء الى ذاتي وهو الفصل هذا هو القانون الكلي في معرفته اختلاف الانواع اتفق عليه جمع العقلاء وتبحث لا يخ يعود الكلام في اختصاص ذلك الذاتي بذلك النوع وداروا وتسلسل الا ان يعترف بان الله تع فاعل بالاختيار يخصص بارادته وقدرته ما شاء وهذا حق واضح فان قلت ما الحاجة الى ذلك الذاتي لجواز ان يخصص بارادته وقدرته ذلك الوصف بدون ذلك الذاتي قلت لانه لا يمكن ذكر الا بدون ذلك الذاتي كالمتحيزة مع الناطقة وكزيد في عبد ذلك يعود الكلام فان قلت الحجارة تكمن بدون نصل النار كما توجد في الاحجار بنار النار واسناع النمر قلت الكلام في الحجارة البالغة المشتعلة التي للنار وهي لا تكون الا فيها وحصولها في الحديد للمجاورة لاهل نعود النار فيها بدلالة اللون والخفة وبالجملة فقولهم كل نوع من العدد بالوحدات التي فيه لا بالاعداد التي فيه فاسدة ليست منقومة مثلا اثنين والا بار بعة واثنين اذ ليس منقوما بالاثنين اولى من منقوميا باربعة واثنين ولا يجوز ان يكون كل من التقويمين تمام حقيقته اذ لا يكون الا واحدا او لو جعل احدهما تمام الحقيقة لزم ترجيح بلا مرجح بل مركبا من ستة مرات وحدة فان قلت بعد ما ذكرتم فيها ايضا فلا بد من بيان ان منقوميا بها اثنين او اربعة واثنين قلت لان الاعداد التي فيها ينتهي تحليلها الى الاحاد من غير عكس فيكون الكل منقوميا بها فان قلت هب انها انتهت اليها فلم يلزم ان لا يكون تلك الاعداد منقومة لان الحيوان ينتهي تحليله الى الجوهر المتحيز الناطق الحساس المتحرك بالارادة ومع انهم اتفقوا على ان الانسان مركب من الحيوان الناطق قلت لان تلك الاجزاء صادقة على الحيوان فلا يلزم تعدد تمام الحقيقة بخلاف الاعداد فان الاحاد ليست صادقة عليها فيلزم من اعتبارها تعدد التمام والآخر ينافي بيان تقوم الستة بالاحاد ان يقال لم لا يجوز ان يكون تقوم الستة ستة مرات وحدة فيكون تقومها بها وكذا في كل عدد ثم كل شيء اشتركا في النوع اي الحقيقة فهما مثلان من حيث صادق كل زيد مع عمرو بالنظر الى انهما انسان وان لم يشتركا في النوع فهما المختلفان كالانسان مع الفرس والانسان مع الجسم والنفي في كل من المثلين والمختلفين مغاير للآخر لان غير الشيء ما لا يكون هو هو مفهوما وعينا بحسب اللغة والعرف المتغايران قد يكونان متقابلين وقد لا يكونان والمتقابلان هما الشيئان اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد فالوا قلنا من جهة واحدة ليخرج مثل مطلق الابوة والبنوة والكلية والجزئية اذ ليس بينهما تقابل لجواز اجتماعهما من جهتين اذ يجوز ان يكون الواحد ابا باعتبار وابنا باعتبار وكلا وجزءا كذلك المتقابل بينهما انما يكون عند اتحاد الجهة وفيه نساء واضح لان هذا القيد يعود الى مطلقهما الا ترى انه يصدق على مطلقهما انهما لا يجتمعان من جهة واحدة بل عدم هذا القيد اولى لانه يصدق على الذين

قال باتحادهما مع الله نعم كما سلف ورددنا نقضه في نسم الكلام واعلم ان قول القائل ان شيئا صار شيئا آخر يطلق على ثلاثة معان فالاول ما يكون بطريق الاستحالة وهي لغة تغير حال الشيء الى اخرى ويصير شيئا آخر كصيرورة الماء هواء والنطفة انسانا والثاني ما يكون بطريق التركب وهو ان ينضم الشيء الى شيء آخر حتى يصير شيئا آخر كصيرورة التراب طينا والنطفة غير الثالث ان يصير شيء واحد وآخر بحيث يحصل شيء هو هذا وذاك يعني هما وهذا هو المراد بالاتحاد وزعم قوم من النصارى ان الاتحاد هو المزاجة بحيث لا يتميز احدهما عن الآخر كمزاجة المائع اللائن الزائد وهذا عين منازعنا الا اذا ادعوا هذا انه نوع والمشهور عند العلماء في ابطال الاتحاد انهما بعد الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم ولا الموجود وللقائل ان يقول لم انهما لو كانا اثنين وانما يكون كذلك لو كانا موجودين بوجودين وتعينين لم لا يجوز ان يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد وتعين واحد اذ الاتحاد بالحقيقة انما يكون كذلك لو كانا موجودين بعد الاتحاد لا نسلم لو نهما اثنين بل هذا بالحقيقة عين النزاع نقوله لو كانا موجودين فهما اثنان صادرة قوله حامل الجنس والفصل ان في الجنس والفصل موجودا واحدا هو بعينه جنس وفصل فالجنس والفصل حقيقتان متغايرتان موجودتان بوجود واحد وتعين واحد وهذا مما اتفق عليه الحكماء وان كان مبحث قد بيناه في تحقيق الاجزاء فان قلت اذا كانا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد وتعين واحد فقد كانا قبل الاتحاد موجودين بوجودين فيلزم انعدام احد الوجودين فقد رجع الى احد القسمين الباقيين وهو ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما وقد ابطلنا قلت هذا انما يلزم ان لو انتفى احد الوجودين لا الجواز انه كما اتحد الذاتان اتحد الوجودان والتعينان ايضا الرابع الى آخر تصور مفهوم الكلي يدرك ادخل احدهما بلا كلفة وريثة وكذا كونها وجودية بديهي وهي غير الوجود وغير التعين لان الواحد باعتبار انه واحد موجود ومتعين وليس بكلي والكلي في العدد والاعداد انواع مثلا الاثنان نوع من العدد والدليل انه نوع آخر وكذا كل عدد نوع مغاير لعدد آخر والدليل على الكل عدد نوع آخر لكل عدد مغاير آخر بالخواص اللازمة ان بعضها اتم وبعضها ناقص وبعضها متفق وبعضها منقسم بنصف ومن معينين وبعضها غير منقسم بها فان الاربعة تنقسم بنصفين وبين كل منهما اثنان والعشرة تنقسم بنصف ومن كل منهما خمسة والاتم ما لا يكون له جزء صحيح كالعشرة اذ ليس لها جزء والجزء كل مقدار اذا ضرب في نفسه حصل ذلك العدد الذي هو جزؤه وليس للعشرة مقدار ينطبق به اذا ضرب في نفسه صار عشرة والمتفق ما يكون له جزء كالتسعة فان جزءها ثلاثة اذ هي اذا ضربت في نفسها صارت تسعة وبعض الاعداد ثلث صحيح كالتسعة دون البعض كالثمانية وبعضها ربع صحيح كالثمانية دون البعض كالتسعة وعلى هذا الاعداد خواص

من جهة واحدة لا عين قوم في زمان واحد مستدرك اذ يكفي قولهم لا يجتمعان في محل واحد اذ الاجتماع لا يكون الا
في زمان واحد وعرفوا المتقابلين بانهما سبق وهما الشيئان اللذان لا يصدقان على شيء واحد من جهة واحدة
في زمان واحد فيلزم نحو ان الحركة والسواد متقابلان اذ لا يصدقان على شيء احد وبالتعريف الاول لا يكونان متقابلين
لاجتماعهما في محل واحد هو المشهور في كتب العقلاء ان التقابل على اربعة اقسام التضايف والتضاد والعدم والملكة
والسلب والايجاب اي التناقض لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين او احدهما وجوديا والآخر عدميا اذ
لا يجوز ان يكون كلاهما عدميا اذ كل عدميين فهما لا بد وان يصدقا على شيء اذ لا بد وان يوجد شيء لا يصدق
عليهما عليه فيصدقان عليه وقيد نظر اذ الشيء والامكان العام لا يصدقان على شيء من الاشياء الحقيقة
والمقدرة ويلزم من امتناع العدم عليه ان يكون ايضا عدميا كاللاشيء مع العمى قالوا فان كان المتقابلان وجوديين
فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فيهما المتضايفان كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية فان تعقل الابوة بالقياس
الى البنوة وبالعكس وتعقل الفوقية بالقياس الى التحتية وبالعكس وان لم يكن تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فيهما الضدان
كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وان كان احدهما عدميا والآخر وجوديا فان اشترط في العدمي موضوع قابل للوجودي
بحسب شخصه او نوعه او جنسه وقيل او جنسه القريب او البعيد فيهما العدم والملكة الحقيقيان كالعمى والبصر والعلم والجهل
وان كان بحسب الوقت يكفي حصول الوجودي فيه فيهما العدم والملكة المشهوريان مثال ما يكون بحسب شخصه كعدم اللحية
عن زيد من شانه اللحية ومثال ما يكون بحسب نوعه كعدم اللحية عن المرأة فان اللحية من شان نوعها وهو الانسان ومثال
ما يكون بحسب جنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس لان اللحية عن الفرس ممكنة بحسب جنسه القريب الذي هو الحيوان ومثال ما يكون بحسب جنسه
البعيد لعدم الحركة للجبل فانها لست لشخصه ولا لنوعه الذي هو الجبل ولا لجنسه القريب الذي هو الجسم بل لجنسه البعيد
الذي هو الجسم وما يكون بحسب الوقت كعدم اللحية عن انسان في سن من شانه اللحية في ذلك السن وانما سمي الاول حقيقيا
والثاني مشهوريا لان الاول معتبر عند ارباب العقل واللغة والثاني عند اهل العرف هذا اذا اشترط في العدمي موضوع
قابل للوجودي بالوجوه المذكورة اما اذا لم يشترط فيهما السلب والايجاب الى التضايفان كالسواد والابيض
وكزيد انسان وزيد ليس بانسان ويكون احدهما اداميا كالسواد والآخر كذلك وسائر المتقابلين غير المتضايفين
كزيد ابو خالد وابن خالد اذا لم يكن زيد ابا خالد يكذبان عند عدم الطفل وعند وجوده اذا لم يتصف
احدهما بالابوة والا فيصدقان وانما العدم والملكة فعند عدم موضوعهما والا السلب والايجاب فلا يتناقضان ولا يرتفعان
هذا هو المسطور في الكتب الاوايل والاواخر وفيه بحث لانهم ان شرطوا في الضدين ان لا يكون بينهما غاية الخلاف لزم ان لا يكونا
متعاقبين على موضوع واحد كما هو مسطور في سائر كتبهم فلا يكون تقابل الوجود تين مخصرا في التضايف والتضاد
لان مثل تقابل السواد والصفرة والانسانية والفرسية يكون غير هما لانتفاء غاية الخلاف بين السواد والصفرة

وعدم تعاقب الانسانية والفرسية على موضوع واحد فلا يكون بين شيء منهما تضاد وليس بينهما تضايف اذ ليس نعقل احدهما
بالقياس الى الآخر فقد وجد وجود بان متقابلان لصدق تعريف المتقابلين عليهما مع انهما ليسا بمتضايفين وان اشترط
في التضايف ان لا يشترط بين الضدين غاية الخلاف والتعاقب يلزم ان يكون للواحد اضداد كثيرة فانه حينئذ يكون السواد ضدا لكل واحد
من الالوان والانسانية للفرسية والحمارية وغير ذلك وبطل كثير من الاحكام المبنية على هذا مثل انهم قالوا الاضداد يمتنع
والمتضايفان لعدم تعاقبهما على موضوع واحد وانه لا يتم يلزم ان يكون للشيء الواحد اضداد كثيرة فلا يتم المدير اث فاذا
لم يشترط في ذلك بطل هذا ايضا قالوا المتضادان لا ضد لهما لعدم التعاقب فبطل هذا ايضا وغير ذلك من الاحكام المبنية على
هذين النوعين وكذا القسم الثاني وهو لزم ان احدهما عدميا لم يشترطوا كون العدمي عدم الوجودي فقد يوجد تقابل
غير القسمين كتقابل اللزوم مع عدم اللازم وان لم يشترطوا ذلك بل جوزوا العدمي ان لا يكون عدم الوجودي بل كون التقابل
بين الملزوم وعدم اللازم من قسم تقابل السلب والايجاب اذا لم يشترط موضوع قابل للوجودي لانهم قالوا ان كان احدهما
عدميا فان اشترط موضوع قابل للوجودي بالوجوه المذكورة فيها العدم والملكة وان لم يشترط فيها السلب والايجاب
مع ان المقابل بين الملزوم وعدم اللازم ليس بالايجاب والسلب والا لما جاز ارتفاعهما وهما قد يرتفعان لان اللازم اذا
كان اعم فقد يوجد بدون الملزوم تقديرا على تقدير ان لا يشترطوا كون العدمي عدم الوجودي مع انهم صرحوا بان العدمي
في هذين القسمين ينبغي ان يكون عدم الوجودي وتدعي ايضا ان تقابل العدمين خارج من هذه الاقسام الاربعة كالعمى والاندا

الفصل الثالث في الحدوث

هذا الفصل في الحدوث والقدم قالت الفلاسفة الحدوث هو كون الوجود مسبوقا
بالعدم والقدم كون الوجود غير مسبوق بالعدم وقال قوم من المتكلمين الحدوث هو الخروج من العدم الى الوجود
وهذا التعريف مجازي لان الخروج صفة وجودية لا تفهم بالمعدوم وهو انما يكون من ظرف والعدم ليس بظرف للمعدوم
فعلى هذا التعريف قيد آخر مجازيان وامثال هذه التعريفات مستهجنة عند العقلاء واظهر التعريفات للحدوث انه حصول الشيء
بعد ما لم يكن ثم الحدوث ثلثة اضافي وزماني وذاتي كذلك القدم اما الحدوث الاضافي وهو ان يكون ما مضى من وجود
اول مما مضى من وجود الآخر كوجود الابن مع وجود الاب واما الزماني وهو ان يكون الوجود مسبوقا بالعدم كحدوث زيد
وعمرو مثلا وهذا الحدوث مطلق بالنسبة الى الحدوث الاضافي واما الحدوث الذاتي وهو ان يكون وجود الشيء من الغير
مع دلالة واف بيان مسبوقية الوجود انه اذا كان الوجود من الغير يكون استحقاق الوجود من ذلك الغير وعدم استحقاقه
للوجود بالذات وما بالذات يكون اقدم مما يكون بالغير فاستحقاق الوجود بل الوجود مسبوق بعدم استحقاق وهذا
هفا، انه لا حاجة الى هذه التكلفات لانه اذا كان وجوده من الغير يكون وجوده متاخرا عن ذلك الغير بالزمان
ناخر المعلول عن العلة يسمى تاخرا بالذات كما مر وح لا يكون معه فيكون لقدم الكون بوجه وذكر الشيخ في الاشارات
ان ما بالغير يكون متاخرا بالذات عما يكون بالذات مع انه قبل هذا ذكر ان المتاخر بالذات انما يكون للمعلول عن العلة

ومعلوم ان وجود المعلول ليس بعلة الا لاستحقاقه وعلم من تعريف اقسام الحدوث ان الاشتراك بينهما ليس الا في لفظ
الحدوث اذ ليس بينهما معنى مشترك نعم بين الاضافي والمطلق يوجد الاشتراك كهو كون الوجود بعد العدم ثم التقدم
في مقابلة الحدوث فمكون التقدم ايضا ثلاثة اقسام وهو ان يكون ما مضى من وجود شيء اكثر مما مضى من وجود
غيره كما لوجود الاب بالقياس الى وجود الابن والمطلق وهو ان لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم والذاتي وهو
ان لا يكون وجوده من الغير وهو الله تع والحدوث ايضا في اخص من الحدوث الزماني وهو من الذاتي ان ما يكون
وجوده مسبوقا بالعدم يكون وجوده من الغير حرفة ولا يلزم العكس اذ قد يوجد تدريجا ممكن وح يكون القدم بالعكس
اي يكون قدم الذاتي اخص من القدم الزماني وهو من القدم الاضافي لما علم ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص
وزعم قوم ان الحدوث والقدم عدميان وزعم قوم انهما من الامور الاعتبارية واستدلوا على ذلك بان الحدوث لو كان
وجودا بحتا فاما ان يكون حاكنا او قديما فان كان حاكنا يلزم ان يكون للحدوث حدوث آخر وعلى الكلام في ذلك
الحدوث وتسلسل وان كان قديما يلزم قدم الحادث لان الحدوث صفة الحادث فلو كان قديما يلزم قدم الموصوف
وكذا ذكر في القدم انه لو كان وجوديا محسنا فان كان حاكنا يلزم ان يكون للحدوث حدوث آخر وعلى الكلام في ذلك
قديما فيكون حاكنا وان كان قديما يلزم للقدم قدم آخر وتسلسل والجواب ان حدوث الحدوث وقدم القدم عين
ذاتيهما فلا يلزم التسلسل بالمعنى الذي ذكرتم لو اقسام التقدم خمسة وكذا اقسام التاخر لان التاخر في مقابلة
المتقدم فالاول التقدم الزماني وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر فيه في حالة واحدة كتقدم
الاب على الابن الثاني التقدم بالرتبة وهو ان يكون الترتيب مقتضيا فيه سواء كان المتقدم مقدما او متاخرا بالنسبة من
من اقسام المتقدم والتاخر على عاد اهذا وهذا التقدم اما وضعي وهو كتقدم الامام على المأموم اذ ابتدى منه او
طبعي كتقدم الجنس على النوع اذ ابتدى من الجنس وتقدم النوع على الجنس اذ ابتدى من النوع لما مر في المعتبر
هو الترتيب الثالث التقدم بالذات ويقال له التقدم بالعلية ايضا وهو تقدم المؤثر الموجب على الاثر كتقدم حركة
الاصبع على حركة الخاتم لانكم تعلم ان الاصبع تحركت اولا فتحرك بسببه الخاتم اذ يصدق انه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولا يصدق
تحرك الخاتم فتحرك الاصبع الرابع التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم محتاجا اليه للمتاخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم
الجزء على الكل والشرط على المشروط الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم وهذا التقدم بالحقيقة مجازي
لان الفضيلة اذا لم تكن سببا للتقدم في المجلس او في الشروع في الامور لم تستحق تقدما والمسطور في كتب الحكماء ان
حصر اقسام التقدم في هذه الخمسة علم بالاستقراء وقال الامام ان هذا الحصر ممنوع من تقدم بعض اجزاء الزمان على
البعض كتقدم الامس على الغد وليس ذلك بالزمان اذ التقدم بالزمان هو ان يكون المتقدم في زمان يكون ذلك الزمان
قبل زمان المتاخر كما في تقدم الاب على الابن وهذا محال في اجزاء الزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان وكما انه

ليس

لا يقتضي فيه شيأ اذ الاقتضاء الخارجي بدون المقتضي في الخارج محال ثم عرف الوجوب والامتناع والامكان وبين

ثم قال وكذا الامتناع والامكان اي كذا بيان الامتناع والامكان بقي منى فيجد المعرف وجد المعرف ومتى فقد فقد فقلم

من تعريف الوجوب والامتناع والامكان انها نسب والنسبة اذا كانت اطرافها وجودية فهي

كالوجوب تكون حقيقية لاستغنائها عن اعتبار التركب والا فاعتبارية كالامكان والامتناع لكون بعض اطرافها

عدميا وههنا وجه آخر وهو اثباتيا ان اقتضاء الذات فيها انما هو بالنظر الى نفسها وبحسب العقل لا بحسب الخارج

فيكون بحسب الخارج اعتباريا بوجه ما وكل مدخل في حقيقتها فيها ايضا كذلك فان قلت نحن نعلم ان امتناع اجتماع

النقيضين وامكان زيد قبل خلقه امران متحققان في الخارج سواء وجد فرض ولا قلت متى الامتناع

كما عرفت مرة هو العدم بالاقتضاء الذات بالنظر الى نفس الذات وبقطع النظر عن العقل وهذا المعنى حاصل لاجتماع النقيضين

متحقق في الخارج انه بالنظر الى نفسه والعقل بقضي مرة عدمه فيظن ان الامتناع امر خارجي وكذا حكم الامكان

لا نسلم انه عدم اقتضاء شيء من الطرفين بحسب الذات وقولك ان هذا بالنظر الى ذات الممكن والعقل متحقق فيظن كونه

متحققا في الخارج على انه امر عدمي فان قلت لو كان انتفاء الذات الامكان موقوفا على الوجود الخارجي والامكان

موقوف على الاقتضاء لان المقتضي بدون الاقتضاء محال لكان الامكان موقوفا على الوجود الخارجي لكن الوجود

موقوف على الامكان فيلزم الدور قلت المراد ان الاقتضاء الخارجي موقوف على الوجود الخارجي لا الاقتضاء

بحسب نفس الامر والعقل والامكان لا يتوقف على الاقتضاء الخارجي بل على الاقتضاء بحسب الامر فلا يلزم الدور

الفصل الثاني في الوجوب اعلم قد عرفت في الفصل السابق تحقيق القول في الوجوب والامتناع والامكان

فاراد في هذا الفصل والفصل الآتي ايراد ما وجدته كتبهم من احكام الوجوب والامكان وهذا الفصل مشتمل

على احكام الوجوب احدها قولهم في وجوبه الوجود واحتج من قال بانه وجودي بوجوه فالاول لو لم الوجود الا الوجود

والوجود لا يتأكد بالعدم لانه نقيضه فيكون الوجود وجودا وفيه نظر اذ لا نم ان العدم مطلقا نقيض الوجود

بل ما هو انتفاؤه ولان نفي قابلية العدم مؤكد للوجود لانه اذا صدق على شيء انه ليس قابلا للعدم يلزم ان وجوده

ضروري ففي قابلية العدم مؤكد للوجود مع انه عدمي لكون القابلية وجودية اذ معنى القابلية تصحيح لتوصف به

وهذا امر وجودي الثاني الوجوب مقتض لثبات الوجود والعدم لا يقتضي ثبات الوجود وفيه نظر اذ المقتضي

لثبات الوجود في الواجب انما هو ذاته التي هي بسببه التام لا وجوبه الثالث ما قاله الامام ان الوجوب نقيض

اللاوجوب المحمول على المعدوم وما هو محمول على المعدوم يكون عدميا واذا كان اللاوجوب عدميا يلزم ان يكون

الوجوب وجوديا لان عدم العدم وجود وفيه نظر لما بينا ان نقيض العدم جاز ان يكون عدميا كما في العمى واللاعمى

وايضا قد ثبت في علم المنطق ان المعدولة تقتضي وجود الموضوع واللاوجوب محمول عدولي فلا يصدق على المعدوم

بل الصادق سلب الوجوب بالنسبة الى المعدوم انما يكون سلب الوجوب بان يقال المعدوم ليس بموجود بانه لا وجوب واذا كان

الصادق سلب الوجوب لا يلزم كون اللاوجوب عدميا فلا يلزم كون الوجوب ثبوتيا احتج من انكر كونه ثبوتيا

بوجوه الاول لو كان ثبوتيا لكان اما نفس ماهية الواجب او داخلا فيها او خارجا عنها ولا سبيل الى شيء منها

اما الاول والثاني فلان الوجوب نسبة بين الماهية والوجود والنسبة متأخرة ونفس الحقيقة وجزؤها ممتنع

ان يتأخر عنها وايضا الثاني ممتنع بوجه آخر وهو انه يلزم تركب الواجب وهو محال واما الثالث فلانه

يقتضي جواز كون الواجب ممكنا لان الوجوب لو كان خارجا عن حقيقة الواجب يكون وصفا لها ووصف

الشيء محتاج اليه فيكون الوجوب بالذات محتاجا والمحتاج ممكن والممكن جائز زواله فيكون وجوب الواجب

جائز الزوال واذا زال الوجوب صار الواجب ممكنا فيكون جواز زواله مستلزما لجواز صيرورة الواجب ممكنا وهو

محال لاستحالة الانقلاب كما مر والجواب انه لا يلزم من امكان الشيء جواز زواله لان الممكن ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه

لانه جائز لن يزول او يوجد وقد مر ان الممكن قد يجب بغيره وههنا وجب الوجود بذات الواجب لما علم ان الوجوب

نابع عن ذات الواجب وما يجب بالجاب ما يمتنع زواله لذاته بما بالغه في امتناع الزوال الثاني لو كان الوجوب وجوديا

فاما ان يكون له وجود فيشارك سائر الموجودات في الوجود ويمتاز عنها بخصوص صيغ وما به الامتياز داخل

فيكون وجوده ماهيته فان وجب اتصافها بوجوده لكان للوجوب وجوب وتسلسل وان لم يجب اتصافها

به لامكن زواله عنها وعند زواله لا يبقى الواجب واجبا والجواب ما مر ان الممكن قد يجب بغيره فلا يمكن زواله

الثالث ما ذكره الامام في الملخص ان الوجوب نسبة بين الحقيقة والوجود فيكون خارجا قائما بالحقيقة وحينئذ يكون

محتاجا فيكون ممكنا وكل ما هو ممكن فانما يجب بوجوب سببه ضرورة وسببه ذات الواجب ويلزم ان يكون الوجوب

وجوب قبل هذا الوجوب وعاد الكلام في ذلك الوجوب وتسلسل والجواب انه لا يكون وجوبه بذات الواجب

لا بوجوب ذاته الرابع ما ذكره الامام ايضا في الملخص وهو ان حقيقة الوجوب احتفاف الوجود واحتفاف

الوجود مقدم عليه فلو كان هذا الاحتفاف ثبوتيا لكان ثبوت الصفة للموصوف قبل وجود الموصوف وذلك

محال وجوابه ان الوجوب كيفية نسبة الوجود الى الحقيقة فيتأخر عنه هذا ما قيل في الوجوب مع ما ورد عليه

والحق انه وجودي لما مر من تعريفه انه ضرورة الوجود بالاقتضاء الذات لكنه اعتباري كما عرفت ثم قال الفصل الثاني في

قولهم اصلفوا في الامكان فقالت الفلاسفة انه وجودي وانكر اهل الملة واحتج العلماء على كونه وجوديا

بوجوه الاول الامكان مقابل للامتناع والامتناع عدمي فكون الامكان وجوديا والجواب انه ليس نقيض

للامتناع حتى يكون عدميا للعدم ويلزم كونه وجوديا ولئن سلم انه نقيض له لكنه قد بينا ان نقيض العدم جاز ان

يكون عدميا كالعمى واللاعمى بان تلك احاد المتقابلين يجب ان يكون وجوديا ويكفي هذا القدر مطلوبا للعالم

سواء كانا نقيضين ام لا مثلا لانه ان وجب ان يكون وجودا فانه ينقض بالمعدوم والاعمى والجهل
والاحياء وعارضه الامام بان الامكان مقابل للوجوب والوجوب وجودي فيكون الامكان عدميا
وفيه نظر لانه ليس بنقيض للوجوب ولكونه مقابلا له لا يفيد اذ يجاز كون مقابل الوجودي وجوديا كما في الضدين
وتعد الحجة في الامكان الخاص لان المقابل للامتناع والوجوب هو لا الامكان العام لانه بعينه ولو ثبت ان الامكان
الخاص وجودي ثبت ايضا ان الامكان العام وجودي لانه جزء الامكان الخاص وجزء الوجودي وجودي
ولو ثبت انه عدمي ثبت ايضا ان الامكان العام عدمي لان حقيقة الامكان الخاص ليست الا امكان بين امرين
فلو كانا وجوديين يلزم ان يكون الامكان الخاص ايضا وجوديا والثاني فاذكره الشيخ في كتبه ان الامكان
لو كان عدميا لما كان شيء من الاشياء ممكنا اذ لو كان الامكان عدميا صدق ان امكان الشيء لا وقوفه بين قولنا
امكانه لا وقولنا لا امكان له والثاني يوجب نفي الامكان فكذا الاول فيلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا اصلا
وهو باطل بالضرورة والجواب انا لا نسلم ان لا وقوفه بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له كذلك
فان معنى الاول ان امكانه صفة ثبوتية ومعنى الثاني نفي الامكان عنه فايهما احدهما من الآخر وايضا لو صح هذه الحجة
يلزم ان لا يكون شيء من المعاني عدميا اذ يصدق ان يقال المعنى ليس بعدم والا لما كان شيء من الاشياء اعني اذ لا وقوفه
بين قولنا معاه لا بين قولنا لا معاه له وكلاهما باطل فكذا ما ذكر وهذا يشمل الامكان الخاص والامكان العام الثالث
نقيض الامكان اللا امكان وهو عدمي لصدقه على المعدومات وحينئذ لا نسلم صدقه على المعدومات لما مر ان المعدومة
تقتضي وجود الموضوع ولئن سلمنا لكن قد عرف ان نقيض العدمي جاز ان يكون عدميا وهذه الحجة ايضا
شاملة للخاص والعام واحتج المثبتون على كون الامكان عدميا بوجوه الاول لو كان الامكان ثبوتيا وهو
مقدم على وجود الممكن ولا بد له من محل لكونه صفة فان قام بالممكن لزم قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وهو محال
وان قام بغيره لزم قيام صفة الشيء بغيره وذلك ضروري البطلان وقالت الفلاسفة ان امكان وجود الشيء قبل وجوده
يقوم بمادته مثلا قالوا امكان وجود السيف المعين قائم بمادته حاصل منها في المعدة الحديد الذي اخذ منه ذلك السيف
اذ يصدق على تلك المادة قبل وجود السيف انها ممكن لان يصير ذلك السيف او نقول صدق قولنا انه يمكن ان يحصل منها
ذلك السيف فامكانه قائم بها قلنا هذا ما قالوه ومن البديهي ان صفة الشيء لا تقوم بغيره سواء كان ذلك الغير مادته او
غيرها وما قالوا من ترويح قيامه بمادته بناء على ان صفة الشيء اذا كان صفة صدور منها سميت بالصفة السيف
وامكان السيف صفة صدور والثاني صفة السيف لكنه ليس قائما بمادته وانما يتم هذا التقرير على هذا البرهان ومن
انصف علم حقيقة هذا البرهان قالت الفلاسفة على ان الممكن ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه ولو لا امكان
هو عدم اقتضاء الوجود والعدم فلم يكن الامكان عدميا على ما ذكرتم بعد ذلك انه وجودي قلنا انما

ذهبوا الى هذا لانهم لم يعلموا ان الامكان وصف الوجود جاز ان يكون عدميا كقولهم الجوهر موجود لانه في موضوع
الثاني الامكان نسبة بين حقيقة الممكن ووجوده فلو كان وجودها وجوديا لكان متاخرا عن الوجود ويلزم ان يكون الممكن
قبل وجوده اما واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب وهو محال وهذا ايضا برهان حق فان قلت لم لا يجوز ان يكون الامكان
نسبة تل كيفية نسبة وايضا ممكن قلت لعل الحجة بان يقال لو كان عدميا وهو نسبة فتاخر عن الوجود
لان النسبة متاخرة قلت سواء كان نسبة او كيفية نسبة يكون متاخرا عن المتسبيل اما النسبة فظاهر و
اما كيفيتها فلان كيفية الشيء متاخرة عنه واما القلب فغير صحيح اذ النسبة العدمية جاز تقدمها على المتسبيل
كالعدم فانه نسبة عدمية بين حقيقة الشيء ووجوده مع تقدمه على الوجود المالك ما ذكره الامام في الملخص
وهو انه لو كان الامكان ثبوتيا لكان مشاركا لغيره في الوجود ومحالفا له بالخصوصية وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فيكون وجوده عبارة عن ماهيته ووجوده اما ممكن فان وجب كان الامكان
واجب الوجود لذاته ويلزم ان يكون الممكن واجبا بذاته بالاولى لاشتراط وجود الامكان بوجود الممكن في
كان المشروط واجبا كان الشرط اولى ان يكون واجبا وان امكن وجوده لماهيته كان للامكان امكان آخر
وعلى الكلام في ذلك الامكان فان كان وجوده ممكنا لماهيته على هذا فتسلسل وان كان واجبا يلزم وجوب الممكن
كما مر وهو محال وفيه نظر لجواز ان يكون امكان الامكان غير ماهيته ولقائل ان يقول الامكان نسبة بين الشيء و
وجوده او كيفية نسبة بينهما فكيف جاز ان تكون عين المنتسب الا ان نفس الامكان بالبديهة امكان الامكان
صفة لكون الشيء غير متصف لا وجودا ولا وجودا وقابل الوجود هذا ما قالوا والامكان وقد عرفت ان الحق ما ذكرناه
هنا اما كون الامكان عدميا كما قالوا او وجوديا اعتباريا خاتمة كل ممكن يحتوف بوجودين احدهما سابق على
وجوده وهو وجوب صيانته عن علة التامة لاستناع تخلف المعلول عن علته التامة والثاني لاحق اي لازم
موجودا ايكون واجبا وهو الوجوب بشرط المحمول يعني يكون المحمول ضروريا ما دام
ثابتا للموضوع فان قلت لو كان الوجوب سابقا على تحقق الممكن والوجوب ايضا على ما ذكرتم تقدم وهو باطل
ولزم التسلسل وكذا هم الرجحان قلت انما اعتباريان فلا عبرة بتسلسلهما ثم الامكان قسمان احدهما اصلي
وهو المعنى المذكور اي عدم اقتضاء الذات شيئا من الطرفين والثاني الامكان الاستعدادي وهو عند حصول
الاستعداد وتحقق الشرائط وارتفاع الموانع وسماه المتاخرون الامكان الوقوعي لجواز وقوعه بالفعل بخلاف
الاول فان تحققه لا يوجب امكان الوقوع لجواز ان يمنع بالغير وقيل الامكان الاستعدادي هو الامكان
التام الذي يتحقق عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وقالت الفلاسفة الامكان الاستعدادي يكون سابقا
على حدوث الحادث بتقدم زمانيا فاذن لا بد لكل حادث ان يكون له ليكون كل سابق مقربا للعلة الموجبة الى
المعلول

بعد بعدها عنه فلا بد لتلك الحوادث من محل التخصص الاستعداد بوقت دون وقت وبحادث دون حادث
وذلك المحل هو المادة فكل حادث مسبوق بمادة وتغير وهو الحركة ولا بد لها من محرك والرحا من هذه القواعد
قدم العالم وخلله ظ لانه يلزم حدوث الحادث قبل حدوثه للزوم تاثير العلة الموجبة على رايهم وايضا هو مبني
على كون الصانع غير مختار ويجي بطلانه الباب الثاني في لواحق الماهية الى الآن اقول هذه الصحيفة في لواحق الوجود و
الماهية جميعا وهو الموجود وتلك اللواحق هي العلية والمعلولية اذ العلية والمعلولية بالمعنى الذي عرض للشي
المتحقق الماهية عند الحكماء ولهذا قالت الحكماء الموجود ينقسم الى الموجدية والمراد بالعلية والمعلولية ما يكون
بالفعل لا بحسب نفس الاشياء كما مر فان ذلك عوارض فان قلت العلة الغائية علة بماهيتها كما هي وايضا
العدم علة ومعلول عند المحققين قلت العلة الغائية ما لم تصر موجودة في الذهن لم تصر علة والعدم انما يكون
علة ومعلولا عند التحقق كما هي ... فهذه الصحيفة انقسمت قسمين الاول في العلة والثاني في المعلول الاول فيه
فصول الفصل الاول في اقسام العلل العلة عند الحكماء ما يحتاج اليه الشي وهي العلل الخمس التي ياتي ذكرها وبعضهم
قيد بجميع ما يحتاج اليه بالقريبة فقال العلة التامة هي جملة ما يحتاج اليه الشي من العلل القريبة لان البعيد لا تاثير
لها في المعلول بل في العلة التي تؤثر فيه فان النجل لا يوجد الحلاوة في الذائقة وان اوجد العسل بل يوجد الحلاوة
في الذائقة انما هو العسل وهذا حق واجزاء العلة التامة خمسة العلة المادية كالخشب للسرير والصورية
كصورة السرير والفاعلية كالنجار والغائية كالجلوس والشرط كالآلة وزوال المانع ووجه الحصر في الخمس ان العلة
اما داخلة في المعلول او خارجة عنه والاولى تسمى علة الماهية اذ الماهية من حيث تحتاج اليها والثانية تسمى علة الوجود
لاحتياج الوجود اليها وعلة الماهية ان يكون المعلول بها بالقوة اي بالنظر الى ذاتها وهي العلة المادية او بالفعل
وهي الصورية وعلة الوجود اما ان يكون بها الوجود اي يكون مفيدا للوجود اولا والاول العلة الفاعلية والثاني
ان كان لاجلها الوجود فهي العلة الغائية والا فهي الشرط ويندرج في الشرط عدة اشياء كالموضوع مثل الثوب للصباغ
والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف الذي يصبغ الاديم والداعية كالجوع
للاكل وزوال المانع كزوال الرهن للقصار وزوال الرطوبة للاحراق ولما كانت هذه الاشياء راجعة الى تتميم
العلة الفاعلية اذ تاثير الفاعل موقوف عليها جعلها الحكماء من قبيل العلة الفاعلية فلذلك جعلوا العلل اربعا و
ذكروا في حصرها ان العلة اما جزء للمعلول او لا والاول اما علة مادية او صورية كما مر والثاني ان كان لاجلها
الفعل فهي الغائية والا فالفاعلية فان قلت يلزم من هذا ان يكون الشرط فاعلا الا انه مندرج تحت هذا القسم وسماه
واضح اذ الثوب ليس بها علة الصبغ وكذا زوال المانع وغير ذلك قلنا انهم قالوا علة فاعلية بطريق النسبة لا فاعل
ثم كل واحدة من هذه العلل قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة اما من بابها بان تكون مثلا مؤثرا في المؤثر كالنار في المؤثر في
السخونة

المؤثر فيه [illegible] مادة [illegible] صورة [illegible] للسرير غاية لغاية كالنفع للجلوس
على السرير وصورة [illegible] صناعية والآلة كالآلة التي تصنع بها الآلة
او تبنيه [illegible] فاعل للمادة او الغاية او الشرط وكذا العلة
ثم بعض المعلولات [illegible] فقد يفتقر الى البعض كالبسائط فانها لا تفتقر
الى الجزء من المادة والصورة [illegible] وبعضها فقد لا يحتاج الى غير الفاعلية والغائية كالمجردات
وهذا [illegible] فان تحقق وقع ان الممكن لا يوجد بعدم [illegible]
وحيث وعند [illegible] تحقيق [illegible] ثم الحق جاز ان يكون جزء العلة التامة كعدم المانع
اذ هو [illegible] علة تامة وهل يجوز ان يكون جزء العلة الفاعلية [illegible]
ان العدم لا يصلح [illegible] نفي محض [illegible] ومن علل [illegible] عدم [illegible]
يجوز [illegible] لعدم المعلول كعدم علة الشمس [illegible]
الليل [illegible] يكون العدم [illegible] جزء العلة اولى [illegible] وجود نعم مع عدم طلوع الشمس [illegible]
الظلمة الشديدة [illegible] الفصل الثاني [illegible]
هذا الفصل في العلة الفاعلية [illegible] الاول العلة الفاعلية هي ما نشأ عنه الشي وهو ما [illegible]
ان شاء فعل وان شاء ترك واما موجب وهو الذي يجب ان ينشأ عنه شي او لم يشأ كالشمس في افاضة [illegible]
افاضة الحرارة وكل منهما اما علة للوجود بان يحصل نفس الوجود منها او علة للبقاء بان يحفظ الوجود [illegible]
حصل وقد يكون الشي الواحد علة للوجود والبقاء معا لان المؤثر اذا كان مفيضا للوجود او [illegible]
الاشعة من الغير فيدوم بدوامه كماسة النار للاحراق فانها كافية في وجوده وبقائه وكون الشمس [illegible]
وجود النهار وبقائه وقد يكون علة لاحدهما دون الآخر كالبناء فانه مع افعاله المخصوصة علة لوجود [illegible]
البقاء فان البقاء انما يكون بشدة التيام الاجزاء والدعائم والاساطين وعدم ورود المعدم [illegible] علة البقاء
قد تبقى بافاضة الوجود كما في مماسة النار وطلوع الشمس وقد تبقى بحافظة كما في شدة الالتيام علة البقاء
ان تكون مع الحدوث كما في البناء فان علة بقائه وهي شدة الالتيام والدعائم وغيرها كما مر مع حدوثه وجاز ان
تكون بعد الحدوث كاشتعال الفتيلة بمماسة النار فانه يحصل بها وبقاؤه يفتقر الى انضياف الدهن فاذا انضاف
الدهن بقي والا فلا وانكر المتكلمون علة البقاء لاعتقادهم ان الممكن حالة البقاء غني عن السبب الكون وجوده
حاويا من العدم ويجي هذا البحث ان شاء الله تعالى البحث الثاني اختلفوا في ان الواحد من جميع الوجوه اي بلا تركيب
غير ملحوظ معه معنى آخر هل يصدر منه بدون اختلاف الآلات والشرائط والقوابل اكثر من واحد ام لا فقال المليون

بعد بعدها عنه فلا بد لتلك الحوادث من محل يختص الاستعداد بوقت دون وقت وبحادث دون حادث
وذلك المحل هو المادة فكل حادث مسبوق بمادة وتغير وهو الحركة والة لا بد لها من محرك والمحرك من بعض القواعد
قدم العالم وحدوثه لا سح يلزم حدوث الحادث قبل حدوثه للزوم تأثير العلة التامة صح على رأيهم وابصا هذا ممنوع
على كون الصانع عندهم مختارا وسيجيء بطلانه بالث في لواحق الماهية الى آخر تلو هذه الصحيفة في لواحق الوجود و
الماهية جميعا وهو الموجود وتلك اللواحق هي العلية والمعلولية اذ العلية والمعلولية بالفعل انما تعرض الشيء
المتحقق للماهية عند الحكماء ولهذا قالت الحكماء الموجودية جزء من الموجد بالفتح والمراد بالعلية والمعلولية ما يكون
بالفعل لا حسب انفس الاشياء كما مر فان ذلك من عوارض ان قلت العلة الغائية علة بماهيتها كما مر وايضا
العدم علة ومعلول عند المحققين قلت العلة الغائية ما لم تقرر وجودها في الذهن لم تصر علة والعدم انما يكون
علة ومعلولا عند المحقق حاصل في عدم وهذه الصحيفة اقسمت فصولها على ثلاثة الاول في العلة والثاني في المعلول الاول فيه
فصول الفصل الاول في اقسام العلل العلة عند الحكماء ما يحتاج اليه الشيء وهي العلل الخمس التي يأتي ذكرها وبعضهم
قيد هيج ما يحتاج اليه بالقريب فقال العلة التامة هي جملة ما يحتاج اليه الشيء من العلل القريبة لان البعيد لا تأثير له
لها في المعلول بل في العلة التي تؤثر فيه فان النجار لا يوجد الكرسي في الخارج وان وجد العمل بل يوجد الحلاوة
في الخارج انما هو العسل وهذا هو وان العلل الغير التامة خمسة العلة المادية كالخشب للسرير والصورية
كصورة السريرية الفاعلية كالنجار والغائية كالجلوس والشرط كالآلة وزوال المانع ووجه الحصر في الخمس ان العلة
اما ان تكون داخلة في المعلول او خارجة عنه والاولى شيء علة الماهية اذا الماهية من هيئة تحتاج اليها والثانية شيء علة الوجود
اذ لا احتياج الوجود اليها وعلة الماهية ان يكون المعلول بها بالقوة اي النظر الى ذاتها وهي العلة المادية او بالفعل
وهي الصورية وعلة الوجود اما ان يكون بها الوجود اي يكون مفيدا للوجود اولا واول العلة الفاعلية والثاني
ان كان لاجلها الوجود فهي العلة الغائية والا فهي الشرط ويندرج في الشرط عدة اشياء كالموضوع مثل اللون للصباغ
والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف للذي يصبغ الاديم والداعية كالجوع للصيغ
للاكل وزوال المانع كزوال الرمز للقصار وزوال الرطوبة للاحتراق ولما كانت هذه الاشياء داعية الى تتميم
العلة الفاعلية اذ تأثير الفاعل موقوف عليها جعلها الحكماء من قبيل العلة الفاعلية فلذلك جعلوا العلل اربعا و
ذكروا هم هنا ان العلة اما ان تكون المعلول اولا والاول اما علة مادية او صورية كما مر والثاني ان كان لاجلها
الفعل فهي الغائية والا فالفاعلية فان قلت يلزم من هذا ان يكون الشرط فاعلا الا انه مندرج تحت هذا القسم وفساده
واضح اذ الثوب ليس بناء على الصبغ وكذا زوال المانع وغير ذلك قلنا انهم قالوا علة فاعلية بطريق النسبة لا فاعل
ثم كل واحدة من هذه العلل قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة اما من جانبها بان تكون مثلا مؤثرة في المؤثر كالنار في المؤثر
الشخونة

المؤثر في الاحتراق وما دام للمادة كالمادة الخشبية للخشب الذي هو مادة للسرير وغاية الغاية كالنفع للجلوس
على السرير وصورة للصورة كالامتدادات والاتصالات للهيئة الاجتماعية والة الة كالآلة التي تصنع بها الالة
او من غير بانها كالمادة للفاعل او الصورة او الغاية او الشرط والفاعل للمادة او الغاية او الشرط وكذا البواقي
ثم بعض المعلولات قد تنتهي الى جميع هذه العلل الخمس كالسرير وبعضها قد تنتهي الى البعض كالبسائط فانها لا تتصور
الى الجزء المادة والصورة بل الى الثلاث الباقية وقيل بعضها قد لا تحتاج الى غير الفاعلية والغائية وهي كالجواهر
وهذا على رأي الفلاسفة وأما على رأي اهل الله فالمحتاج غير واقع لان العالم لا يوجد عندهم بدون ملائه
وحينئذ غير ذكر فالمحتاج المعلول عندهم يافل من الثلاث ثم العدم يجاز ان يكون جزء العلة التامة كعدم المانع
اذ هو شرط والشرط داخل في العلة التامة وهل يجوز ان يكون جزء العلة الفاعل فيه خلاف فمن منع
ان العدم لا يعلل به قال لا ان العدم نفي محض لا تأثير له اصلا فهم اكثر المتكلمين ومن علل بالعدم يعلل به ذهب الى انه
يجوز وهذا حق اذ لا نعلم ضرورة ان عدم العلة مقتض لعدم المعلول كما ان عدم طلوع الشمس يقتضي عدم النهار او وجود
الليل واذا جاز ان يكون العدم علة بنفسه فكونه جزء العلة اولى وان وجود الغير مع عدم طلوع الشمس يقتضي
الظلمة الشديدة وترك العبادة يوجب الذم واشال هذه كثيرة فانكار بعيد الى آخر الفصل الثاني
هذا الفصل العلة الفاعلية وفيه بحثان الاول العلة الفاعلية هي ما عند تحقق الشيء وهو اما مختار وهو الذي
ان شاء فعل وان شاء ترك واما موجب وهو الذي يجب ان يوجد شاء او لم يشأ كالشمس في افاضة النور والنار في
افاضة الحرارة وكل منهما اما علة للوجود بان يحصل نفس الوجود منه او علة للبقاء بان يحفظ الوجود بعد ما
حصل وقد يكون الشيء الواحد علة للوجود والبقاء معا لان المؤثر اذا كان مفيضا للوجود افاض تامة
الاثر دفعة من الغير فيدوم بدوامه كما في النار للاحتراق فانها كافية في وجوده وبقائه وكون الشمس طالعة في
وجود النهار وبقائه وقد يكون علة لاحد هما دون الآخر كالبناء فانه مع افعاله المخصوصة علة لوجود البناء دون
البقاء فان البقاء انما يكون بشد النيام الاجزاء والدعائم والاساطين وعدم ورود الهدم بفعل كزلزلة البقاء
قد تبقى بافاضة الوجود كما في مماسة النار وطلوع الشمس وقد تبقى بحافظة كما في شد الالتيام علة البقاء
ان تكون مع الحدوث كما في البناء فان علة بقائه وهي شد الالتيام والدعائم وعدم الهدم كما مر مع حدوثه وجاز ان
تكون بعد الحدوث كاشتعال الفتيلة بمماسة النار فانه يحصل بها وبقاؤه يفتقر الى نضياف الدهن فاذا انصرف الى
الدهن فني والا فلا وانكر المتكلمون علة البقاء لاعتقادهم ان الممكن حالة البقاء غني عن السبب المكون وجوده
حتى اوجبوا من العدم وسيجيء هذا البحث ان شاء الله مع البحث الثاني اختلفوا في الواحد من جميع الوجوه اي يكون بسيطا
غير ماهوي معه معنى آخر هل يصدر منه بدون اختلاف الآلات والشرائط والقوابل اكثر من واحد ام لا فقال الملبون

نعم وانكر الفلاسفة والمعتزلة إما اذا اختلف الآلة او الشرائط او القوابل فاتفقوا على جواز صدور الكثرة منه

مثال اختلاف الآلة كما في شعاع الشمس فانه يقتضي النضج بآلية الهواء الرطب والاحتراق بآلية الهواء اليابس

مثال اختلاف الشرط ما يكون في طبع الجسم فانه يقتضي لحركة الجسم بشرط الخروج عنه والسكون فيه بشرط الحصول

فيه ومثال اختلاف القابل كما في شعاع الشمس فانه يؤثر في بعض الاجسام تأثيرا مخالفا تأثيره في آخر حسب قبولها

كما في المعادن والنبات وغير ذلك فيسيل الدهن ويجمد الشحم وعلى هذا ابنا الحقيقة يكون اثر المؤثر واحدا واما

مختلف بضميمة الآلة او الشرط او القابل فخلافها اذا لم يختلف شيء من الآلة والشرط والقابل فانه لو حصل منه

اكثر وقد سقط حكم الآلة والشرط والقابل عن درجة الاعتبار فيكون قد صدر عنه الكثير من جهة واحدة هذا تحقيق

هذا الموضع والظاهر من هذا رأي المتأخرين اذ قولهم الشيء ما يدل على نفي صدور الكثير مطلقا دليل على عدم

وجودهم وخصوص مذهبهم في العقول والنفوس كما يجيء وأما غيرهم فانهم رجعوا الى ما قالوا فقالت الفلاسفة والمعتزلة لو صدر

عن الواحد المذكور اثنان فيكون صدورا لهما كونه مصدرا لاحدهما غير كونه مصدرا للآخر بدليل انه قد يتصور كونه

مصدرا لاحدهما مع الذهول عن كونه مصدرا للآخر وهذا آية المغايرة والآن كونه مصدرا نسبة بينه وبين ذلك

الواحد كونه مصدرا للآخر نسبة بينه وبين الآخر والنسبة بين الشيء وبين غير غير النسبة بينه وبين الآخر ضرورة واذا كان

المغايران متغايرين فاما ان يكون احدهما او كلاهما مادا خلا عن هيئة المصدرية او لم يكن شيء منهما مادا خلا واسيل

الى شيء منهما وذلك لانه لو كان احدهما او كلاهما مادا خلا يلزم تركب المصدر والمفروض انه بسيط وان كان كلاهما خارجا

كانا متعاونين للمصدر انتهاما من مقتضيات ذاته فكونه مصدرا لاحدهما غير كونه مصدرا للآخر كما مر وعلى هذا فاما

ان ينتهي الى التركب او التسلسل وكلاهما محال هذا هو المشهور في كتب الفلاسفة والجواب لم يكون الشيء مصدرا للآخر

امر اضافي وسنعلم ان الاضافات كلها اعتبارية روح نختار انها خارجان عن ذات المصدر فلا يلزم تركب

المصدر مصدريته انما قلنا الامر الاعتباري لا يحتاج الى العلة وح لا يلزم التسلسل هذا الجواب ذكره الامام

وهو لا ينطبع الكلام لانه بناء على كون الاضافات اعتبارية وسيأتي الكلام في ذلك

القائل بل الطريق ان يقال الخ من اين يكون كونه مصدرا اضافة حقيقية ام لا فان لم يكن لا تم ما ذكرتم لنفي الحاجة

الى العلة على تقدير الخروج وان كان اضافة حقيقية لكان كل مصدر محتاجا غير مستغن عن المؤثر بمصدريته

لتلك المصدرية وهذا وعلى هذا خارج عن كل من الشقين فان قلت لا بد وان تكون المصدرية

مستثناة عن نفي الصفات في هذا البحث اذ لا تكون المصدر صفة الا المصدرية اذ كلامنا في الواحد الذي تكون

مصدريته روح تكون المصدرية ساقطة عن اعتبار الجهة قلت اذا لم نجعل الجهة المصدرية جهة في التأثير يلزم

وجوب اثر صدر عن الواحد الذي من واحد وهو الاثر والمصدرية بسيط دليلكم وايضا لو كانت المصدرية

صفة

الآلات

والشرائط

بالنقيض

ان لو كان ذلك من جهة واحدة وهذا التقرير ليس في كتب القوم وانما المسطور بينها ما ذكرناه اولا ولم يتعرضوا ايضا
الى فايدة قوله من جهة واحدة وجوابه ان وجود الشيء جائز على وجهين وجوده لذاته ووجوده لغيره كالسواد
مثلا فانه جائز لئلا يكون وجوده بالنسبة الى ذاته وجائز لئلا يكون بالنسبة الى غيره بان يكون ثابتا له ونقيض الاول
سلبه عن ذاته لا سلب وجوده عن الغير ونقيض وجوده لذلك الغير هو الاول جائز مع نقيض الثاني بل كل موجود سوى
كذلك فان الانسان موجود في ذاته ومسلوب عن الفرس بالعكس وكذا في غيره لكن من الانواع والاشخاص
روح جائز وجوده في نفسه مع سلب وجوده عن الغير فيجائز صدورهما معا ولا يلزم التناقض للجهة الثالثة انهم استدلوا
بتسخين النار وتبريد الماء استدلالا اضربيا على اختلاف طبيعة النار والماء فتغاير الآثار دليل على تغاير المؤثرات فيكون
تغاير الاثر مستلزما لتغاير المؤثر فيتم لكن المؤثر متعدد اذ الاثر متعدد والجواب ان الاستدلال على تغاير المؤثر
انما يكون بتخلف اثر كل واحد منهما عن الآخر باختلاف الآثار وذلك لانه متى تخلف التسخين عن الماء والتبريد عن
النار علم اختلافهما وليس كذلك في النار والماء لكن بعض فضلاء جزيئة ودعوى كلية والقضية الجزئية لا تفيد الكلية
الكلموان تخالف احكام الجزئيات واشتهر بين المتاخرين حجة اخرى زعموا انها كافية في هذا المطلوب وهي انه لو صدر
عن الواحد من جميع الوجوه او من جهة صدور ما عنه عن جهة صدر ورد ضروري لاختلاف آثار فيكون للصادر
ههنا ان فلا يكون واحدا من جميع الوجوه والتقدير بخلافه ثم قالوا نعلم ممن اعتبار احوالنا فانا نامر اشخاصا
مبنيا لا يكلمنا فعالنا الا لتكثر ارادتنا واغراضنا اذ ربما نريد واحدا ونعتبر واحدا لا يحصل مثنا الا اثنان واحد
والجواب عن الاول ان هذا انما يصح ان لو كان آثر مختلفين بالماهية اما اذا لم يكن فلا فان قلت كل شيئين
مفروضا فلا بد وان يتخالفا اما بالماهية او بالشدة والضعف كالسواد الشديد والسواد الضعيف او بشيء
من العوارض لان المختلفتين الانيتين والمتصدرين كما انا كذلك مما انا كذلك مختص كل منهما والمختص لا بد وان يخالف
ذاتا بالحقيقة فلا يصدر عنه مخالفا له بالحقيقة قلت لانم ان حصول الغرض عنه يوجب اختلاف جهة وانما
يوجب ان لو لم يكن صادرا عنه بتوسط المغير وسنبينهم انما اذا كان فلانما هو مذهبكم وايضا لو صح هذا
لوجب ان لا يصدر عن الواحد واحدا ايضا اذ كل شيء فرض فلا خ عن غرض مخالفة بالحقيقة كالتبريد والتسخين وعن ح
يلزم اختلاف الجهة كما ذكرتم وعن الثاني بمنع كل ارادة معينة مختصة بشيء واحد فلا يحصل منها غير فرد واما الارادة
من حيث هي مع قدرة تصدر عنها اشياء فهذا هو المسطور في كتبهم مع ما ورد عليها والحق انه جاز صدور الاكثر من الواحد
لما عرف في التحفة الثالثة ان الاتحاد لا يمكن بدون صدور الاثنين الماهية والوجود فان قلت الماهية موصوفة
والوجود صفة والموصوف متقدم على الصفة فيكون الصادر اولا الماهية وبشرطها الوجود فلا يكون صدور
الاثنين من جهة واحدة قلت ثانيا المؤثر نفس الماهية وجعلها في الخارج عين تحصيل وجودها المجرد

ذلك

الثاني والجعل يحصل الوجود فلا يكون احدهما واسطة للآخر فيكون صدور الاثنين من الواحد من جهة واحدة
وايضا ما ذكرتم منقوض بالنقطة المركزية فان مفهوم كونها محاذية لهذه النقطة من المحيط غير مفهوم كونها محاذية
لاخرى ايضا من المحيط فان كان احدهما او كلاهما اضافة النقطة المركزية لزم تركيبها وان كانا باجزاء جيز تكون النقطة
مصدرا لهما لانها يصدر لئن منها ولزم اما التركب او التسلسل كما ذكرتم وايضا نمنع ان النقطة
المركزية محاذية لاكثر من واحد فان قلنا لمحاذاة اعتارية قلت المصدرية ايضا كذلك بعلة بيان الفرق
او ورد طايفة من المتاخرين نقوضا اخرى فقالوا الوضع ما ذكرتم لزم ان لا يسلب عن الشيء الواحد الا من واحد
وان لا ينصف الواحد الا بواحد وان لا يقبل شيء واحد لا واحدا وكل ذلك باطل واجاب بعضهم عنها بان سلب
الشيء عن غيره والاتصاف بغيره وقبول الشيء لشيء لا يقتضي الا بين اثنين ونحن نجوز ان يصدر عن الواحد باعتبارات
متغايرة وانضمام اشياء معلولات كثيرة بخلاف المصدرية لانها عبارة عن كون الذات بحيث يصدر عنها المعلول
وهذا المعنى لا حق للذات من حيث هي لا باعتبار المعلول فلا يحصل ههنا الكثرة وهذا البين شيء اذ يكون السلب
والانصاف والقبول اعتبارا هذا ايضا كما يقال كون الذات بحيث يسلب عنها كذا وبحيث ينصف بامر كذا
عن المتكلمين شكان ذكرها الامام في كتبه فالاول لم يصدر عن الواحد الا الواحد يلزم ان لا يوجد شيئان الا وان
يكون احدهما علة للآخر اما بوسط او بغير وسط لانه يصدر عن الواحد واحد وعن ذلك الواحد واحد آخر وهلم
هذا الى آخر الموجودات وذلك باطل ضرورة اذ نعلم ضرورة ان زيدا ليس علة عمرو ولا بالعكس وكذا غيره ذلك واجاب
الامام نصير الدين الطوسي وكتب فيه رسالة مشتملة على عدة اوراق حاصلها ان معنى قولنا الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد لئن الواحد بدون اعتبار شيء آخر معه لا يصدر عنه الا الواحد اما اذا اعتبر معه شيء آخر
فجاز ان يصدر عنه اكثر من واحد مثلا اذا صدر عن الواجب آجاز ان يصدر عنه مع آواحد آخر كالمركب مثلا وعنه
مع آخر كي وعلى هذا الى غير النهاية ثم يصدر عنه مع كل اثنين منها واحد آخر مثلا يصدر عنه مع آوآخر
ومع ب وج آخر ومع آوج آخر وعلى هذا في كل اثنين من تلك المعلولات الغير المتناهية ثم يصدر عنه مع كل ثلاثة
واحد منها آخر وعلى هذا من كل اربعة وخمسة الى ما لا يتناهى واذا صدر عنه هذه المعلولات الغير المتناهية فمن كل
واحد من تلك المعلولات تحصل متسلسلة تلك العلة بعين ما ذكرنا فيلزم سلاسل غير متناهية مع لا يلزم كون كل واحد
من الشيئين علة آخر لجواز ان يكون احدهما من سلسلة والآخر من اخرى هذا حاصل ما في تلك الرسالة وفيه نظر لانه
لو صدر عنه واحد لم يصدر عنه مع ذلك الواحد واحد آخر فيكون له ثانية في الاول بلا شرط وفي الثاني بشرطية الاول
فيكون مصدرا للاول بلا شرط غير كونه مصدرا للثاني بالشرطية ويلزم اما التركب واما التسلسل كما ذكر واعلم ان
هذا الجواب لا يناسب اصلهم على انهم ذهبوا الى خلاف ذلك لانهم قالوا صدر عن الواجب العقل الاول وعن العقل الاول

عقل وفلك ونفس الى العقول العشر كما يجئ من مذهبهم وما قالوا انه صدر عن الواجب والعقل الاول شئ آخر والعلم

انما اخترنا هذا من هذا المسلك لما يلزم ما ذكرنا الآن بل يمكن ان يجاب عن هذا بما يناسب اصلهم وهو ان يقال انما يلزم لو كان

احد التسعين علة للآخران لو كان كل موجود واحدا من جميع الوجوه وليس كذلك فان ما صدر عن الواجب او عن

غير الواجب فلا بد له من وجوه صار بها عن الواجب ومن ماهيته تقبل ذلك الوجود عن الواجب ومن امكان لان معلول

الشئ لا بد وان يكون ممكنا وحيث لا يجب صدور الواحد عنه بل جاز ان يصدر عنه بكل جهة شئ آخر وحيث لا يلزم ان يكون

كل موجود بين فرضا سلسلة واحدة فلا يلزم علية احدهما للآخر الشكل الثاني الجسمية تقتضي الحصول في المكان وقابلية

الاعراض فقد صدر عنها شيآن مع انها شئ واحد وفيه نظر لان الجسمية ليست واحدة من جميع الوجوه بل فيها كثرة

من الابعاد والماهية والتالب والامكان فجاز ان يكون اقتضاء المكان للابعاد وقبول الاعراض للماهية وقالت

الفلاسفة الواحد ايضا لا يكون فاعلا وقابلا معا لان الفاعل عنه القابلية ضرورة وانما اما داخلان في ذلك الواحد

او احدهما او كلاهما خارجان والاول والثاني يوجب التركيب والثالث التسلسل كما مر وقد ذكرنا جواب هذا وعرفته

ونسأل هاهنا بوجه يختص بهذا البحث دون الاول وهو ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان اي جاز حصوله

له ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب او جب حصوله فلو كان الشئ الواحد فاعلا وقابلا لشئ يلزم ان تكون

النسبة الواحدة بالامكان والوجوب معا والجواب ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام والامكان العام

لا ينافي الوجوب لان معناه سلب الضرورة عن الجانب المخالف وهذا يجتمع مع الوجوب فان قلت الامكان ههنا

امكان الخاص لان عند وجود القابل لا يجب وجود المقبول كريد القابل للكتابة واذا لم يجب وجوده لا عدمه

تحقق الامكان الخاص قلت سلمنا انه لا يجب وجوده في بعض الصور لكن لم نسلم انه لا يجب في شئ من الصور بل يجب

في لوازم الماهيات فانها قابلة للوازمها ضرورة مع انه يجب وجود المقبول ايضا لو اشتهر طوآئف تلك النسبة الامكان الخاص

فكيف يمكنهم الاستدلال على نفي صفات الله تعالى بانه لو كان له صفة يلزم ان يكون ذاته فاعلة وقابلة لعباده وهو محال

لانا نمنع كونها قابلة لا نتفاء الامكان الخاص هذا قال الفصل الثالث في العلل الى آخر الفصل اقول اذ فرغ من احكام العلة

الفاعلية شرع في احكام باقي العلل وهي المادية والصورية والغائية العلة المادية هي ما به الشئ بالقوة اي هي من حيث هي

لا تقتضي الا كون الشئ بالقوة كالخشب للسرير والسطح والخط المحيط للدائرة فانه تحصل من اجتماعها صورة الدائرة

وانما قيل العلة المادية بالنسبة لتندرج فيه المادة الخشبية وهي المادة الاولى التي يقع عليها صورة الجسم والثانية وهي مادة الاركان

كالخشب للسرير والحديد للناس وما يسد مسد المادة الخشبية كالسطح والخط للدائرة وكذا قيل للفاعلية ليدخل

الفاعل وهو الجماد والموجب وكذا قيل الصورية لتدخل الصور الخشبية وهي المحسوسة كالصورة السريرية

وما يحركها كالصورة النوعية وكذا الغائية لتندرج فيه الغاية الخشبية وهي ما يؤدي الطبيعة اليه كحصول الثمر من الشجر

وغاية العوصية وسع العرض في المادة قد تحمل الصورة الامتشاركة شئ آخر كالمبني للصورة الجسمية وقد تكون بمشاركة آخر

اما مع الاستحالة كالجزء للصورة الدمية فانه قد تحمل الصورة الدمية بمشاركة جسم آخر من الاجسام الغذائية وتكون

دلك مع الاستحالة من الحالة الجزئية الى الحالة الدمية واما لا مع الاستحالة اما مع الحركة كالبدن مع النفس للصورة الانسانية

فانه يحصر حاملها في البدن والنفس وكالسطح والخط للصورة الدائرة او لا مع الحركة كالاستحاص للصورة العسكرية فان

حامل الصورة العسكرية اشخاص لا تحصر فحد فان العسكر قد يتحقق من الف ومن مائة الف وما فوقها والصواب

ان يقال المادة اما شئ واحد او اكثر وهو اما مع الاستحالة او لا اما مع الحركة او لا ان المادة في الدائرة لا تحصر في الجمع

لا واحد منه ثم العلة الصورية هي جزء يصير الكل به بالفعل كالصورة السريرية للسرير والصورة الحاصلة للدائرة

باجتماع السطح والخط المحيط والصورة التي تكون للبيت باجتماع اجزائه ثم الصور البارية كصورة الانسان والفلك

اعتبارات باعتبار شئ صورة وهو اعتبار كونها مقومة للنوع وضد اللانار المختصة بالنوع وباعتبار شئ طبيعة

وهو اعتبار كونها مبدأ قريبا للتغيرات محلها وبانها مبدأ اقرب لتغيرات محله وبانها مبدأ

قولنا بالذات اي للتغير والشاف الذاتيين لمحله كتغير الماء مثلا من السخونة الى البرودة فان هذا التغير ذاتي للماء اذ طبيعته

تقتضي البرودة بخلاف تغيره من البرودة الى الحرارة فانه لا يكون الا بخارجي وكذا بانه على البرودة فانه بذاته وانما قيد بها

بالذات ليخرج ما هو مبدأ للتغير والشاف العرضي كتغير الماء من البرودة الى الحرارة بسبب ملاقاة السخن وكذا بانه على

الحرارة بالسخن فانها عرضيان فلا تبقى السخن طبيعة للماء وباعتبار تسع قوى اذ القوة عرفوها بانها مبدأ التغير في

في آخر من حيث انه آخر وسيجئ هذا التعريف بحقه في موضعه وصورة الماء الكذلك فانه يوجب التغير في غير الماء من حيث

يؤثر طبعها لا بانها لو تغايرت في البساطة والكمال منها اثر يلزم ان تكون في البساطة مساوية للاثار وفيه بحث لان هذا انما يصح

في البسايط الحقيقية لا كالماء اذ فيه كثرة من الماء والصورة جسمية ونوعية واما الاجسام فقد تركب صورها

من صور بسايطها لصورة التركيب فان صورته النوعية مركبة من صور بسايطه اذ توجد خاصية مشتقة على

هو اصلها وكذا صور جميع المعاجين وقد تركب من اجتماع الاجزاء كالصور الاجتماعية كصورة البيت فانها تركيبية

من اجتماع اجزاء البيت ثم العلة الغائية وهي ما لاجله الاشياء علة بماهيتها ومفهومها اذ قد تنفك انها لا يكون في العقل

ان الفاعل ما لم يتصور الغرض من الفعل لم يفعله فهي علة لعلية العلة الفاعلية وهي متاخرة بوجودها عن المعلول

لان وجودها لا يحصل الا بعد تحقق المعلول فهي علة للمعلول بماهيتها ومعلولة له بوجودها ثم الغاية اما ان يترتب

على السبب دايما او اكثريا او منتسا ويا او اقليا فان كان ترتبها دايما او اكثريا سميت غاية ذاتية كالموت على الذبح فانه

دايمي الاسهال على شرب السقونيا فانه اكثري وان كان ترتبها منتسا ويا او اقليا سميت غاية اتفاقية كترتب وجدان الكنز على

حفر موضع فانه اما لا يكون اقليا ومنتسا المساوي لكن سافر الى البلد معين لامر شخصي مرتب فوجد كنزا في نصف الطريق

وانما سمّي الاول غالبة ذاتيا لكونه ملتفتا اليه عند ذات السبب لان ما يكون بطريق الاتفاق لا يكون دايما ولا اكثريا
بل يكون ذاتيا للسبب وهذا ظاهر وما يكون مساويا او اقليا يكون اتفاقيا اذ لو كان لذات السبب لكان ظرف
الوجود دايما او اكثريا ولا يكون ذلك لتخلف بعض ما لا بد منه عن السبب في الاكثر هذا فيما يكون اقليا فان من جملة ما لا بد
منه مسامتة الحفر للكنز وهذا في الاكثر تتخلف عن السبب وفي المساوي يتخلف مثلها لا يتخلف ثم الامور الاتفاقية
انما يكون اتفاقية بالنسبة الى من لا يعلم اسبابها اما في نفس الامر فلا اتفاقية اذ كل امر وقع فلا بد له من سبب تام فاذا
لم يكن له لا يكون اتفاقيا ثم الفعل الاختياري ان كان مبدأه شوقا تخيليا فقط اما الى لذة ما فهو العبث كالعب الصبي
او الى غير ما فهو الجزاف كالحكم بامر بدون حجة ونكر ولو كان مع ملكة نفسانية باعثة بلا روية فهو العادة وان كان
مع روية وغرض فهو الكسب ان لم يكن بطريق الفارط والا فهو تعمل سفهي او تشبثي كما سيأتي في الفصل الرابع الى آخر
هذا الفصل مستمل على ابطال الدور والتسلسل اما الدور وهو توقف الشيء على ما توقف عليه فباطل لانه لو توقف
شيء على المتوقف عليه لزم توقفه على نفسه لان الموقوف على الموقوف موقوف مثلا اذا توقف آ على ب وب على ج لزم
توقف كل منهما على نفسه واذا توقف على نفسه لزم تقدمه على نفسه وكلاهما محال فان قلت انتقيت الدور عن
ان الماهية من هيث هي هي لم تكن علة لشيء كما هب الثلاثة للفردية والزوجية والنار للحرارة وهلم جرا
الواجب لوجوده فيجوز ان يكون ماهية احدهما علة للجزء الآخر وتحقق الآخر علة لتحقق الاول حتى يلزم توقف شيء
على نفسه وان تقدمه على نفسه غايته انه يلزم ان يكون ماهية احدهما علة لوجوده لكن يباح علة لما هو
علة لوجودها فلم يلزم ان لا يكون دورا لان الدور كما عرفت توقف الشيء على المتوقف عليه وههنا ليس كذلك
وبعد الغض عن هذا ايضا وهو توقف الشيء على نفسه وتقدمه عليها لان الماهية اذا كانت علة لشيء فلم تتحقق
معلولها ضرورة ان المعدوم لا يوجد شيئا فالخارج لما لم تتحقق ماهية الثلاثة لا تتحقق مرديتها وكذا هلم النار مع
الحرارة والماهية غير متحققة في الخارج قبل الوجود لما عرف انها قبل الوجود غير متأخرة في توقف تأثير الماهية
على وجودها فكون وجود معلولها متوقفا على وجودها فلو كان وجودها متوقفا على وجود معلولها
لزم توقف الشيء على نفسه وتقدمه عليها فان قلت انا نذهب الى ان حقيقة الواجب من حيث هي مقتضية ان يوجد
في الخارج فلو كان التأثير متوقفا على الوجود لزم تقدم وجود الواجب على نفسه وهو محال قلت حقيقة
الواجب متقررة في نفسها لكن الحقيقة في نفسها وبالنسبة الى الخارج والا لما كانت واجبة اذ يحتاج حينئذ الى
منفصل فيجوز ان تكون مقتضية لوجودها بدون شرط الوجود وايضا لو كان معلول الماهية صفة موجودة
لوجود الماهية لزم ان تكون الماهية علة لوجودها فيلزم ان تكون الماهية واجبة والكلام في الممكن ولو كان منفصلا
يمتنع تأثيرها فيه بدون الوجود اذ لا شك ان تأثير الماهية في المنفصل انما يكون بعد الوجود واما الدور في المتصل

وأعترض الامام على قولهم الموقوف على الموقوف عليه موقوف وقال العلة القريبة تكفي في وجود المعلول حتى لو فرض
وجودها يجب وجود المعلول وان لم توجد العلة البعيدة فالمعلول بالحقيقة لا يتوقف على العلة البعيدة فعلم
ان الموقوف على الموقوف لا يجب ان يكون موقوفا وجوابه ان المعلول اذا لم يكن موقوفا على العلة البعيدة
على تقدير وجود القريبة مع عدم البعيدة فلا يلزم لزيكون كذلك في نفس الامر وانما يلزم ان لو كان ذلك التقدير
واقعا او ممكنا وهو محال فان قلت التقدير واقع وممكن اذ قد يحصل الابن من الاب مع عدم الجد قلت العلة
البعيدة على تقدير تأثيرها يجب لزيكون عند وجود المعلول كطلوع الشمس عند وجود النهار المعلول لشعاع الشمس
وما لا يجب بل يجب ان يكون في الجملة كوجود الجد في الجملة لوجود الابن لان علته بالنسبة الى الاب ايضا بعيدة فالمتحقق
فقد العلة البعيدة هناك مع العلة القريبة انما يكون ان لو اخذ عدمها مع العلة القريبة دايما وهذا محال اذ مرد
فان قلت هنا شكان فالاول يصدق اما سواد او بياض ولا يصدق لزما سواد ولنفسه مع صدق
قولنا ساوى المساوي ساوى والثاني الابن موقوفة على البنوة والبنوة على الابوة وهذا دور قلنا الدور دافع
وكذا في سائر الاضافات قلت للجواب عن الاول ان نسبة المساواة واحدة بالقياس الى طرفيها وكذا نسبة البياض
نقولنا اسود معناه ذو لون ما وكذا معنى قولنا ساوى معناه هذا نفس قولنا اسود بعينه
كقولنا ساوى لا فرق في المعنى وانما التفاوت في اللفظ ومعلوم ان المقدمة الواحدة لا تنتج شيئا فلا نسلم ان قولنا
عالم موقوف على انها مقدمتان متغايرتان وان قلت نقول هكذا اسود لون ولون مساو للون ينتج مساو للون
لا مع تغاير المقدمات الثلاث قلت هذا هو القياس المركب وثبت في العلوم بالضرورة ان القياس المركب انما ينتج
ان لو انتج كل من المقدمتين نتيجة تنتج تلك النتيجة مع مقدمة اخرى كذلك الا ان يقال وههنا نتيجة
المقدمتين الأوليين قولنا اسود لون وهي عين قولنا مساو للون فلا تنتج شيئا لما مر عن الثاني لزم التوقف على نفس
توقف التاخر وهو لزم كون الموقوف عليه بحيث متى لم يوجد لا يوجد الموقوف كتوقف الكل على الجزء والمعلول
على العلة والشرط على الشرط والدور في هذا التوقف محال وتوقف المعية وهو ان يكون الموقوف متوقفا على
كون الموقوف عليه معه لا سابقا بحيث ما يوجد يوجد بل بحيث لا يوجد لا معه كتوقف الصفات
وسمي هذا الدور دور المعية هذا ما سنح لي في ابحاث الدور وامّا التسلسل وهو ترتب امور غير متناهية توقف
كل واحد على آخر فباطل وذكر الحكماء في ابطاله وجوها نذكرها ههنا مع ما يرد عليها وما سنح لنا والمشهور عند
الحكماء ان التسلسل لو وجد في الكائنات ممكنة لم يكن بها من افراد ممكنة لا بد لها من علة مستقلة والعلة المستقلة
ما لا يحتاج في التأثير الى معاون وذلك العلة اما مجموع الآحاد او كل واحد منها او بعضها او الخارج عنها ولا سبيل
الى شيء منها اما الاول وهو ان تكون العلة مجموع الآحاد فباطل لان المجموع نفس السلسلة فلو كان العلة هو لزم

كون الشئ علة لنفسه وهو محال لان العلة متقدمة والمتقدم الشئ على نفسه محال وكذا الثاني وهو ان يكون
العلة كل واحد لانه يلزم تعاور العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وسيجئ بطلانه وكذا الثالث وهو
ان تكون العلة بعض الاحاد لانا ما يكون علة للسلسلة لابد وان يكون علة لكل واحد من الاحاد اذ لو كان
بعضها بغير بها لكانت العلة موجودة مع ذلك الغير علة مستقلة لاوجدها والتقدير بخلافه واذا كانت علة لكل واحد
من الاحاد لزم كونها علة لعلتها التي في السلسلة لانها من جملة احاد السلسلة ولنفسها لكونها من الاحاد وذلك محال
وكذا الرابع وهو ان يكون العلة خارجة لان الخارج من كل الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيلزم اتصاف السلسلة
الى واجب الوجود وهذا هو المشهور وفيه نظر اذ لا يلزم ان البعض ليس بعلة قوله لو كان كذلك يلزم كونها علة لعلتها
ولنفسها اذ علة الكل لابد وان يكون علة لكل واحد اذ لو كان بعض الاحاد بالغير لزم ان لا يكون العلة مستقلة
قلنا لا نم انه اذا لم يكن مستقلة وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ذلك الغير جزء اللعلة وحينئذ لا يلزم حذورها عن الاستقلال
لان الشئ انما يكون علة مع اجزائه كما يكون ما يعد المعلول الاول الى عين النهاية علة للسلسلة ويكون كل فرد
من احاد السلسلة وافعا بحيث فان قلت البعض يحتاج الى العلة ايضا وبعود الكلام في علته كما مر ويلزم
الى الواجب قلت علته ان تكون ما يعد معلوله الاول وكذا علة تلك العلة وعلى هذا الى عين النهاية ولا نم ان الخارج
عن هذه الجملة خارج عن جملة الممكنات وانما يكون كذلك لو اشتملت هذه الجملة على جميع الممكنات ولم نسلم
ان الخارج عنها واجب لكن لا نم انتهاء الممكنات اليه اذ يلزم من قولكم لا يكون الواجب علة للسلسلة لا انتهاء
الاحاد اليه وشكل الامام بان الجملة والمجموع انما يطلق على المتناهي قلنا لا نم انها جملة متناهية وجملة
غير متناهية ولان الجملة عبارة عن افراد مجتمعة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان قلت يمكن
معارضة هذه الحجة بان يقال لو كانت السلسلة موجودة لما كانت ممكنة والا احتاجت الى علة وذلك محال
لان علتها اما نفسها او كل واحد منها او بعضها والخارج عنها ولا سبيل الى شئ منها كما ذكرتم قلنا جواب هذا
ان نقدر اثبات المحال على تقدير نقيض المدعى وهو ما بعد المسند اليه فيترتب ذلك على عدمه بان يقال لو كانت
موجودة لكانت اما ممكنة او ليست بممكنة ولا سبيل الى شئ منهما اما الاول فلما ذكرتم واما الثاني فلما ذكرنا وممكن
تقدير هذا البرهان بوجه حسن وهو ان يقال لو وجدت السلسلة فلا بد لها من علة مستقلة اما ما هيتها
او نفسها او بعضها او خارج عنها والمركب من الداخل والخارج والدلالة الاول فلما ذكرتم مع الخامس باطل فتعين الرابع
وهو كون العلة خارجة اما الاول فلان ما هيتها لو كانت علة لها يلزم كون السلسلة واجبة الوجود
لان الواجب ما يقتضي ذاته وجوده وذلك محال لانها مولفة من الاحاد الممكنة واما الثاني وهو ان يكون
نفسها الى ما لا نهاية مع التعين علة لوجودها وهو محال ايضا والا يلزم تقدم الشئ على نفسه واما الثالث

وهو ان يكون البعض علة لمجاميع السلسلة كما لو كان اي بعض فرض من السلسلة كانت علة لذلك البعض اولى بعلية السلسلة
من ذلك البعض لان ما يتبع به من احاد السلسلة اولى بعليتها مما يتبع به اقل لان الاول راجح تابع في السلسلة بكون
الكثير التابع علة لذلك البعض يتبع بها اكثر اذ يتبع بها ذلك البعض وما يتبع بذلك البعض وذلك البعض تابع به الا
معلولا فعلم ان علة ذلك البعض اولى بعلية السلسلة وكذا حكم الخامس وهو ان يكون علتها من الداخل والخارج
لان كل داخل فرض يكون علته اوفي بذلك كما مر فتعين كون العلة خارجة وفيه نظر اذ لا يلزم من كون الخارج علة
لامع علة قال ملت ههنا قسمان اخر كثيران ما بينتم بطلانها وهو ان يكون العلة مركبة من الماهية والخارج
فلما لم يعلم العلة الخارجة واما المركب من النفس والخارج فلما بينا في القسم الثاني وهو كون العلة نفسها حين لزوم تقدم
تقدم الشئ على نفسه وقد عرفت هذا فنقول اذا تعين القسم الرابع وهو ان يكون العلة خارجة فتلك العلة لابد وان
وان تكون علة لبعض افراد السلسلة اذ لو لم يكن علة لبعض افراد السلسلة اذ لو لم تكن علة لشئ منها اصلا
يمتنع ان تكون علة للمجموع لانه متى تحققت تلك الافراد تحققت السلسلة سواء وجدت في آن او اوقات علة
لفرد من الافراد يجب ان تكون ظرفا للسلسلة وبقضي افراد بها اذ لو كانت بعدها علة اخرى لكانت هي علة
لاخارجة هف ثبت انتهاء الاحاد بها وبطلت السلسلة ويلزم ايضا كون تلك العلة واجبة اذ لو كانت ممكنة
لكانت لها علة اخرى فيلزم كونها داخلة في السلسلة والتقدير بخلافه فبقي اما حكم المركب من الماهية والخارج
لان ذلك المجموع يجب ان يكون علة لفرد من افراد السلسلة كما عرفت ويلزم الانتهاء بها اذ لو كانت لها علة
اخرى فتكون للعلة الخارجة علة فيلزم دخولها في السلسلة ويلزم خلاف المقدور ويلزم ايضا كونها واجبة
كما مر فان قلت لا يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى عين النهاية علة للسلسلة كما ذكرتم في الحجة الاولى
اذ لا يمكن ان يقال علة ذلك المجموع وهو ما بعد معلولا الاول اولى بالعلية لانه يشتمل على علته وعلى غيرها
من احاد السلسلة فيكون هو اولى من علته قلنا لا نم ان الاولوية انما تثبت لزيادة التاثير في السلسلة لا لكونه
اشمل اذ لا مدخل لهذه الزيادة والعلية وعلته اكثر تاثيرا منه لتاثيرها فيه وفيما صدر منه بخلاف علته فانه لا يمكن ان يؤثر في علته
وفيما صدر عنها اذ هو من جملة ما صدر عنها قلت الاشمل تاثيرا اذ لكل فرد ما تاثير في السلسلة وما بعد
المعلول الاول مشتمل على جميع المؤثرات دون علة وما ذكرتم معارض بالمثل لما برهان على عدم التسلسل
اصح واخف من الجميع وهو ان يقال لا بد للسلسلة من علة مستقلة غير بعض منها اذ كل بعض فرض فعلته
اولى بالعلية كما مر وذلك العلة لا بد ان توجد كل واحد من احاد السلسلة اما بوسط او بغير وسط واذا
لما كانت مستقلة لوجد كل واحد من تلك الاحاد علة في السلسلة يلزم توارد العلل على معلولات شخصية
وهو محال ومرد ما بعد المعلول الاول برهان آخر اعم من الاول اي سواء كانت السلسلة من طرف العلة تتسلسل

العلل او من طرف المعلول اي بتسلسل المعلولات او من طرف العلة والمعلول جميعا وتكون من غير العلل

والمعلول يدل لهذا البرهان على بطلانه والثلاثة الاول كانت مختصة بما يكون من طرف العلة اما الاول

فلان السلسلة لو فرضت من طرف المعلول لجاز ان تكون علتها العلة الاولى لمكون بعضها علة من غير محذور واذ ليست لها علة حتى يلزم كونها علة لعلتها ويكون ذاتها علة لوجودها واما الثاني

فكذا لجواز ان يكون علتها بعضها وهي العلة الاولى وليست لها علة حتى تكون اولى منها وكذا البرهان

الثالث لانه مبني على المقدمة وتقرير هذا البرهان ان نقول لو وجد عدد غير متناه فلا بد وان

يكون مشتملا على عدد الالوف بان يوخذ كل الف منها واحدا فوق مائة الف مائة وعلى هذا فوح لا يخ من

ان يكون عدد الوف مساويا لعدد او اكثر او اقل والاسبيل الى شيء منها اما الاول وهو ان يكون مساويا

والثاني وهو لن يكون اكثر فظاهر بطلانه لان عدد احاد كل الف من مثل عدد الوف وهذا ظاهر

فيمتنع ان يكون عدد الالوف مساويا او اكثر من عدد الاحاد وكذا الثالث وهو ان يكون عدد الالوف

اقل لانها لو كانت اقل لكانت احاد السلسلة مشتملة على تلك العدة مع زيادة فعدد الاحاد تنقسم الى جملتين

احديهما بقدر الالوف والاخرى بالقدر الزايد وهذا ظاهر لا يستراب فيه فح الجملة الخ بقدر عدد الالوف لا يخ

من ان تكون من الطرف المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى كل تقدير يلزم تناهي السلسلة هذا اذا

كانت من الطرف المتناهي فظاهر اذ لا بد وان يكون مقطع وهو مبدا الجملة التي بقدر الزايد ولا يدرى ذو فرد

هذا المبدا ان السلسلة والا لما كانت السلسلة من الجملتين وكل مقطع فرض من السلسلة تكون الاحاد

بينه وبين المبدا متناهية والا يلزم انحصارها الا يتناهي بين الحاصرين اي المبدا والمقطع وانحصار ما لا يتناهي

بين الحاصرين بديهي الاستحالة واذا تناهت عدة الوف السلسلة تناهت احادها لان مجموع الاحاد مولف

من تلك العدة من الالوف والمولف من مثل متناهية العدة متناه مرفوع والا يلزم ان لا يكون

لا يكون عدد الالوف متناهية واذا كانت عدة الالوف من الجانب الغير المتناهي يلزم ايضا تناهي السلسلة

لان الجملة التي هي فضل احاد السلسلة على عدد الالوف تقع من طرف المبدا والا يلزم ان يكون بين المبدا و

مبدا عدد الالوف من السلسلة احاد متناهية لما مر تيا وكون الجملة التي هي الفضل متناهية وح يلزم

ان يكون عدد الالوف ايضا متناهية لان الفضل الذي هو اضعاف عدد الالوف لا يخ تسعاية وتسعة

وتسعون من مثل عدد الالوف لما كان متناهيا كانت عدة الالوف اولى بالتناهي ويلزم ايضا تناهي

السلسلة بالطريق الذي ذكرنا وان كانت السلسلة من الجانبين غير متناهية فنفرض مقطعا وتم الدعا

في كلا من الشقين فان دلت هنا شبهة فالاول لانم ان عدة الالوف اما مساوية لعدة الاحاد او اكثر او اقل

لان هذا

كذلك وح لا يلزم لزوم المقطع الثالث لا يجوز ان نوخذ عدة الالوف في وسط السلسلة لا في احد جانبيه

الرابع لانم ان عدة الالوف توجد مجتمعة لم لا يجوز ان تكون متفرقة في احاد السلسلة في كل الف واحد والجواب

ان عدد الالوف ان من البديهي ان عدة الالوف اقل من عدد الاحاد لان عدة الاحاد الف من مثل عدة الالوف

فقد انحصر وعلى الثاني عدد الالوف اذا كانت اقل من عدد الاحاد فلا بد وان تكون الاحاد مشتملة على جملتين

وهذا ظاهر فلا بد من مقطع الفرد والا لما كانت مشتملة على جملتين وعلى الثالث ان وجود هذا الوسط

ايضا يفيد تناهيها لحصول المقطعين المبدا والمنتهى وعلى الرابع انه اذا ثبت كون عدة الالوف اقل من عدة

الاحاد لزم ان توجد فيها مجتمعة اذ الاقل كما يوجد متفرقا يوجد ايضا مجتمعا وهذا ظاهر وبهذا يستدل العلما

على بطلان التسلسل بوجوه فالاول لو وجدت السلسلة فبعد مرتبة من المبتدا اما ان يمر اثنان او ثلاثة

الجملة الاولى هو لفة من الجملة الثانية والقدر الزايد الذي حذف من المبدا وح لا يخ من ان ينطبق احدى الجملتين

على الاخرى في نفس الامر بان يقع الجزء الاول من احديهما في مقابلة الجزء الاول من الاخرى والثاني في مقابلة الثاني

الثالث في مقابلة الثالث والرابع في مقابلة الرابع ولم اجرا او لا ينطبق فان انطبق يلزم كون الجزء مثل الكل

واذا انتقصت انتهت والجملة الاولى زايد عليها بواحد فان اخذت الثانية بعد مرتبة واحد او بقدر آخر منها

ان اخذت بعد مراتب فح ايضا متناهية اذ الزايد على المتناهي بقدر متناه متناه وهذا يسمى بالبرهان التطبيقي

وهو منقول من الحكماء الاقدمين واعترض عليه طايفة فقالوا لانم انه لو كانت احاد الثانية اقل انتهت فان

تضعيفا واحدا مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين بذلك القدر مع ان تضعيف الواحد غير متناه و

هذا بالحقيقة نقض اجمالي لهذه الحجة والحصم ان يقول النقص انما يتوجه بالخلف في الخارج لا بالمفروض والزام

امكان عدم تناهيها مع بقاء تساوي العددين قبل هذا اصل الخراج وقوم نقضوا هذه الحجة بالازمنة الماضية

والحركات الحالية والنفوس الناطقة فانها عند القايلين بعدم الحجة غير متناهية مع جريان هذه الحجة فيها

والقايلون بهذه الحجة حيروا في دفع هذه النقوض فتكلفوا وقالوا الشرط في لزوم التناهي بهذه الحجة ان يكون

الاحاد موجودة دفعة اما مع ترتيب وضعي كالخط الغير المتناهي فان البعاضة والنقاط المفروضة عليه

موجودة دفعة مع ترتيب وضعي ومع ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات الغير المتناهية ليلزم من انطباق

الجزء الاول من الجملة الاولى على الجزء الاول من الثانية انطباق كل جزء من احديهما على جزء من الاخرى والجملة على الجملة

ويلزم المساواة بالانطباق والانقطاع بعدم الانطباق واما الذي لا يكون احاده موجودة دفعة فلا يرد

الفصل

انه تحقق ان ليس بين آحاد هاتين الجملتين امتناع حتى يكون لها وجود آخر عن وجود آنات لا اجزاء

الخامس الى آخره قال الحكماء عدم العلة علة عدم المعلول وانكر المتكلمون وقالوا العدم لا يعلل ولا يعلل

واصحهما للحكماء بان عدم المعلول لا يتوقف من علة لامتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح وذلك السبب اما وجود

او عدم فان وجود بد فلا بد وان يكون موجبا لحال علة الوجود اذ لو لم يكن موجبا لها امتنع تحقق عدم المعلول

اذ مع وجود العلة يمتنع عدم المعلول فمالم يتحقق عدم المعلول فلا يكون العلة عدم العلة وهو المطلوب

ان كان سبب العدم عدميا كان عدم العلة قطعيا اذ لو كان عدم الغير لما كان سببا لانه لو تحققت علة

الوجود تحقق وجود المعلول سواء كان تحقق عدم الغير او لا ولو لم يتحقق تحقق عدم المعلول سواء تحقق هو ام لا

هذا ما ذكروه ولا حاجة الى هذه التطويلات اذ يكفي ان يقال ليس غير عدم العلة علة لعدم المعلول لانه متى

تحقق عدم العلة تحقق عدم المعلول ومتى لم يتحقق لم يتحقق سواء وجد غيره او لا وللخصم ان يمنع احتياج عدم

المعلول الى العلة لما ذهب الى ان العدم لا يعلل واحتج المتكلمون بان العلة والمعلول به اما ان يكونا ثبوتيين

او عدميين فان كان الاول يمتنع فيما تهما بالعدم لامتحاله فيام الموجود بالمنع فيمتنع كون العدم علة ومعلولا

وان كانا عدميين فكذا يمتنع كون العدم علة ومعلولا لان تاثير الشيء في آخر يستدعي حصول الاثر وهذا يستدعي

اصل الحصول للمؤثر والعدم لنفي محض يمتنع عنه التاثير وكون العدم اثرا وقيه نظر لان العلية والمعلولية انما تمتنع

فيما بالعدم اذا كانا وجوديتين حقيقتين اما اذا كانا اعتباريتين فلا وسيتبين فيما يجيء انهما اعتباريتان

ثم العدم انتفاء الوجود ونفي الوجود وارادته من الامور الواقعة اذ كل احد منا يمكنه ان يزيل وجود شيء ويثبت

ثم لحاجة الى هذا التدقيق اذ يكفي ان يقال التاثير يستدعي حصول الاثر وذلك يستدعي اصل الحصول والعدم

ليس كذلك لجواز عدم العلة عدم المعلول لان العلة هي الموصوف عليها والموصوف يرتفع بارتفاع

الموصوف عليه ضرورة فيكون عدم العلة سببا لعدم المعلول وهم ان اراد وا بقولهم العدم لا يعلل ان العدم

ليس له علة ذلك لانه ترجح بلا مرجح وذلك غير جايز بالاتفاق او كون العدم من ذات الممكن لان تحقق العدم

ح ان كان لذات الممكن فيتحقق الامر الثاني وان لم يكن لزم الاول وان اراد وا به انه يطلق عليه اسم المعلول به

وان كان كذلك فذلك نزاع لفظي لا يليق باهل المعنى وايضا هم صرحوا بان المعدم ومتى ان الله مع يقدم الاشياء

وهو القول بمعلولية العدم وايضا علل العقلاء الضرب والتعذيب بعدم الفعل لانهم قالوا انما ضربته لانه ما فعل

ما امرته وما انكر عليه العقل ولا احد من العقلاء فان قلت لم لا يرتفع العلة مع بقاء المعلول فكيف يكون

عدم العلة علة عدم المعلول كارتفاع البناء مع بقاء اساسه فان البناء فعاله علة لحدوث البناء واجاره

فيلزم من ارتفاعه ارتفاع الحدوث والاجارة لا علة بقاء حتى يلزم من ارتفاعه ارتفاع البناء وقد بينا تحقق

دلك في فصل العلة الفاعلية حاتمة المعلول بجب وجوده عند وجود علته التامة اذ لو لم يجب فاما ان

يبقى ممكنا او صار ممتنعا ولا سبيل الى شيء منها اما الاول فلانه لو بقي ممكنا فلو وضعنا تحققه فان لم تقف تحققه

على امر زايد على علته التامة يلزم ان لا تكون العلة التامة تامة هف وان لم يتوقف على زايد لزم الترجح

بلا مرجح لان المقدور انه ممكن مع تحقق علته التامة فعلى تقدير تحقق الامر الممكن لزم احد الامرين الممتنعين

وهذا محال فعلم انه ليس بممكن واما الاستناع فمحال لانه لا يجوز ان يكون بالذات لان الكلام في الممكن والممكن

لا ينقلب ممتنعا ولا بالغير لان الاستناع بالغير انما يكون بوجود المانع وجود يا كان المانع او عدميا والتقدير

انتفاء المانع لان الكلام على تقدير تحقق العلة التامة وهي مجموعة لانتفاء المانع وهذا التقرير بديع والمذكور

في كتب الحكماء انه لو امكن مع علته التامة فان احتاج الى زايد العلة التامة تامة والا يلزم الترجح بلا مرجح

ولقايل ان يقول انما يلزم الترجح ان لو كان واقعا ولعله انما يكون واقعا عند

تحقق علته التامة ويمكننا ان نبتني هذا المطلوب بوجه حسن وهو ان نقول مع تحقق العلة التامة

وهي جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول لزم ان يكون التاثير التام من المؤثر والقبول التام من المتاثر حاصلا

لكونهما من جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول وعند تحققهما يجب وجود المعلول اذ لو جاز ان لا يوجد

مع تحققهما وذلك محال ضرورة القسم الثاني في المعلول الى آخره قد مر لنا في الصحيفة السادسة انقسمت

قسمين الاول في العلة والثاني في المعلول فاذا فرغ من احكام العلة شرع في احكام المعلول فقال انتقوا

على امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح الا الشاذ من الطبيعيين مثل ديمقراطيس واصحابه فانهم نظروا

ان وقوع السموات اتفاقي لانهم ذهبوا الى ان اصل العالم العناصر اجزاء جسمانية كرية متحركة على الدوام وقد

اولوية حصولها في حيز معين لشابه اجزاء الخلاء واتفق لها تصادم مخصوص فقابلت بسبب حركاتها التقا

فتكونت السموات وسيجيء تقرير قولهم في حدوث العالم وهذا خلاف في ترجح الوجود بلا مرجح واما في طرف العدم

فقد ذهب اليه المتكلمون لما مر انهم ذهبوا الى ان العدم غير معلل وقد عرفت ذلك اصح العلماء على بطلانه

بوجوه فالاول ما ذكره الشيخ ابو علي ابن سينا انه لو وقع احد طرفي الممكن بلا مرجح فيختص الممكن بذلك الطرف

دون الآخر ان لم تبق ماهية الممكن فذلك الطرف واجب للممكن وبصير الممكن اما واجب الوجود او ممتنع الوجود

فيخرج عن حيز الامكان واذا لم تلتف فلا بد من انضياف امر آخر اليه فاحتاج الى تخصيص والكلام المطلوب وتقرير

قوله ان لم تلتف ماهيته في تخصص بذلك الطرف فلا بد من انضياف امر آخر اليه بالمخصص على النزاع

لان الكلام فيما اذا لم تكن ماهيته في تخصيص احد الطرفين انه هل يحتاج الى مرجح يخصصه ام لا فلقايل ان يقول

لانا لم لا نقول لم تكن كافية ليلزم الاحتياج الى شيء آخر الثاني ما ذكره الامام وهو ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وذلك

الوجوب لما حصل بعد ان لم يكن كان وصفا وجوديا فيستدعي موصوفا موجودا وليس هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم فلا بد من شيء آخر يعرض له ذلك الوجوب بالنسبة الى هذا الممكن وذلك هو المؤثر وفيه نظر لان الوجوب اعتبار كسائر لواحق الماهية فلا يحتاج الى محل موجود ولا نم ان ما لم يكن ثم وجد يكون وجوديا فان العمى قد تحقق بعد ما لم يكن مع انه عدمي وكذا كل عدم حادث ولئن سلمنا انه وجودي حقيقي لكن يمتنع قيامه بالمؤثر لانه صفة الممكن وصفة طرفه فلا يمكن ان يقوم بغيره والقائم بالمؤثر انما هو الايجاب لا الوجوب وقوله فلا بد من شيء آخر يعرض له هذا الوجوب بالنسبة الى هذا الممكن كلام لا حاصل له وايضا لا نم ان هذا في طرف العدم لان وجوبه جاز ان يقوم بالممكن لان الممكن قبل عدمه موجود فجاز قيام الوجوبي به وهذه الحجة تناسب مذهب المتكلمين ان الوجود يحتاج الى مرجح دون العدم الثالث لو ترجح احد طرفي الممكن لا لمرجح كان ذلك الطرف اولى بالممكن لذاته اذ لا بد وان يكون الراجح اولى وهذا محال لان الممكن كلا طرفيه اليه سواء والجواب لا نم انه لو ترجح لا لمرجح كان ذلك الطرف اولى بالممكن لذاته قوله لا بد وان يكون الراجح اولى قلنا سلمنا لكن لا نم انه يكون اولى لذات الممكن واكثر العقلاء على ان قولنا احد طرفي الممكن لا يترجح بلا مرجح قضية بديهية اذ يجزم به كل احد حتى الصبيان والمجانين بل ما يكون من نوع آخر فان الحمار اذا احس بصوت الخشبة فزع لما تقرر في طبعه وخياله ان صوت الخشبة لا يكون بدون الخشبة وهذا آية كون القضية بديهية اذ ليس البديهي سوى ان يجزم به كل احد واعترضوا على هذا بان قولنا الواحد نصف الاثنين اظهر واجلى من قولكم احد طرفي الممكن لا يترجح من غير مرجح والتفاوت يدل على تطرق احتمال النقيض بوجه ما فلا يبقى اليقين التام فينتفي البداهة والجواب انه لا نم ان التفاوت يقتضي تطرق الاحتمال فان البديهي ما يجزم به كل احد لظهوره فلو كان ذلك الظهور في بعض الصور اشد لما ضر نفس ذلك الظهور الذي به الجزم ان يكون في بعض الاوليات اجلى من البعض والعقلاء اتفقوا على ان قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون اجلى البديهيات وجاز ان يكون ظهور الحكم في الكل واحدا والتفاوت يكون راجعا الى تصور المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم هذا تقرير اقوال العقلاء مع ما ورد عليه ويمكننا ان نستدل على هذا المطلوب بوجه حسن وهو ان نقول احد طرفي الممكن لا يمكن ان يقع بدون مرجح اذ لو وقع فاما ان يترجح ذلك الطرف على الطرف الآخر او لا يترجح ولا سبيل الى شيء منهما اما الثاني وهو ان لا يترجح فظاهر لانه ما لم يترجح لم يقع اذ وقوع احد الطرفين دون الآخر آية رجحانه اذ ليس المراد بالرجحان سوى ان يكون ذلك الطرف احرى بالوقوع ولاتفاقهم على ان الممكن ما لم يجب لم يقع وكذا الاول لا سبيل اليه لانه لو ترجح ذلك الطرف فاما ان زاد على ذلك الطرف شيء لم يكن قبل ذلك او لم يزد اصلا فان لم يزد شيء اصلا لا يتحقق الرجحان ايضا لانه لا بد وان زاد شيء ذلك الزائد اما ان يترجح على لا ثبوته او لا يترجح فان لم يترجح لم يقع كما مر وان ترجح فاما ان زاد عليه شيء او لا وعاد الكلام وتسلسل فان قلت هذه الحجة

كما تدل على امتناع وقوع احد طرفي الممكن بلا مرجح تدل ايضا على امتناع وقوعه بالمرجح وذلك لانه لو وقع بالمرجح فاما ان يترجح ذلك الطرف على الطرف الآخر او لا يترجح ولا سبيل الى شيء منهما لما ذكرتم قلت لم لا يجوز ان يكون الزائد على الطرف المرجح ويكون المرجح واجبا او منتهيا الى الواجب فلا يتسلسل فان قلت لم لا يجوز ان يكون الزائد هو الرجحان فقط فلا يلزم التسلسل فيما ذكرتم وارد ايضا بما يكون الرجحان بالمرجح قلت الرجحان والاولوية والوجوب وما يجري هذا المجرى امور اعتبارية كالمناسبة او كيفية نسبة وستعلم انها اعتبارية وانها متقدمة على الطرف ... والصفة الحقيقية للشيء لا تتقدم عليه بوجه من الوجوه لكنها ليست محض الاعتبار ومعناه كون الطرف زائدا على الطرف الآخر والزيادة لا يجوز ان تكون باتصافه بصفة حقيقية لما عرفت من سبقها بل بان يوجد شيء يقتضي نوع ذلك الطرف فيعتبر العقل منه ومن اعتبار ذلك الطرف تلك الصفات ومن هنا لاح سر ... منه برهان قاطع على هذا المطلوب وهو ان نقول رجحان الطرف ليس الا كونه زائدا على الطرف الآخر ولا يجوز ان تكون تلك الزيادة باتصافه بصفة حقيقية لاستنادها ويحقق هذا المعنى وهو اذا صفة اعتبارية وليست محض الاعتبار كاعتبار الخمسة زوجا فلا بد من تحقق شيء غير ذلك الطرف يوجب قوته فيعتبر العقل منه ومن اعتبار ذلك الطرف بالقياس الى الطرف الآخر الرجحان فذلك الشيء هو المرجح لهذه الايجاب في الترجح بلا مرجح واما الترجيح بلا مرجح فيمتنع في صفة الموجب دون المختار لان نسبة الموجب الى الاشياء المتساوية واحدة لعموم فيضه وعموم قبولها على تقدير التساوي فلم يكن وقوع شيء منها اولى من وقوع الآخر والا يلزم الترجح بلا مرجح لتساوي فيضه بالنسبة الى الجميع وتساوي القابلية فلا بد من مرجح مختص بذلك الطرف يخصص بواسطته تاثير الموجب به دون غيره كما ان النار اذا احاطت بالاجسام فانما تؤثر في اليابس دون الرطب والشمس اذا اشرقت على الاجسام فانما تسخن بها ما يحاذيها واما المختار فجاز ان يرجح احد الطرفين من غير مرجح مختص به كالهارب اذا وصل الى طريقين متساويين في اعتقاده والجائع اذا وجد رغيفين متساويين عنده فانه يختار احدهما من غير مرجح بل يجوز ترجيح المرجوح لان الارادة صفة من شانها ان ترجح اي شيء تعلقت به راجحا كان او مساويا او مرجوحا وهذا التفصيل ليس في كتب القوم وبيان فرق ما بين الترجح والترجيح

الفصل الثاني في ان

اختلفوا في ان احد طرفي الممكن هل يكون اولى به اما لذات الممكن او لنفس ذلك الطرف بان يكون اسهل وقوعا او اكثر او اقل شرطا ام لا فالاكثرون من الاولين والآخرين على ان لا وقال الباقون نعم ومنهم من قال ان العدم اولى لذات الممكن ومنهم من ذهب الى ان العدم اولى بالموجودات السيالة لذاتها وهي الزمان والحركة والصوت وعوارضها من الامتداد والسرعة والبطء والشدة والضعف والخفة والثقل والملايمة وغير الملايمة ومنهم من قال وهم المتكلمون ان الواقع من الطرفين اولى ومنهم من زعم ان الوجود اولى عند وجود العلة دون الشرط احتج الاولون وهم الذين ذهبوا الى ان احد الطرفين ليس اولى بالممكن لذاته

بانه لو كان احد الطرفين اولى به فاما ان يحقق سبب الطرف الآخر ولم تبق تلك الاولوية من ذاته وان بقيت
الاولوية فاما ان لم يصر الطرف الآخر اولى به لم يكن السبب سببا لان السبب يفيد الاولوية قطعا وان صار
ذلك الطرف اولى فيكون كلا الطرفين اولى لكن الاولوية بالذات والثانية بالسبب وما بالذات اقوى فلو
تحقق الطرف الآخر عند سببه كان ما بالغير اقوى واذا لم يتحقق الطرف الآخر مع تحقق سببه لا يكون السبب
سببا هذا خلف وفيه نظر لان اولوية الطرف الآخر وان كانت بالغير لكن لا تنتهي الى حد الوجوب الا مع السبب
دون اولوية الطرف الاول لانها وان كانت بالذات لكن لا تنتهي الى حد الوجوب والا لما كان الممكن ممكنا
وما بالغير قد يترجح على ما بالذات كالحجر المرمي الى فوق فان ميله القسري يترجح على ميله الطبعي آخر الثاني
وهم الذين زعموا ان العدم اولى بالممكن لذاته بانه لو لم يوجد شيء اصلا ولا يتحقق ما يرجح في عدم الممكن كان عدمه
متحققا مع وجود الوجود فانه ما لم يتحقق علة التمامة امتنع تحققه فلو لم يكن العدم اولى لما كان كذلك
ولان العدم اسهل وقوعا من الوجود لانه قد يتحقق بانتفاء جزء من اجزاء علة التمامة دون الوجود فانه
ما لم يتحقق جميع اجزاء العلة التامة لم يتحقق فان قلت لم لا يجوز ان لا يوجد شيء اصلا ولا يتحقق ما يرجح في عدم
الممكن كان عدمه متحققا قلت حينئذ يلزم الوجود فان قلت لم لا يجوز التقدير بمحال والمحال جاز ان يستلزم
المحال وهو ارتفاع النقيضين قلت هذا تقدير الشيء على نفسه مفروض لا على انه يتحقق بانا نقول لو فرضنا
وتصور ذلك لعلمنا تحقق العدم لا انه لو تحقق هذا الفرض لكان العدم واقع الواقع وهذا اصل واقع معتبر في معرفة الحقائق فليتنبه
في كثير من المواضع فافهم والجواب عن الاول ان العدم على ما ذكرتم من التقدير لئن وقع لذاته لا لزم ان لا يقع
لئن الترجح بلا مرجح وايضا لا تكون الاولوية لذات الممكن ان العدم ان وقع لذاته لا لزم الممكن وان وقع لا لزم
يكون الممكن ممتنعا لاستقلال المانع بالاقتضاء لان التقدير انتفاء ما شيء اصلا وايضا لزم من هذا الدليل كون
العدم غنيا عن المرجح والخصم يسلم امتناع هذا وكلامنا في الاولوية لا في الترجح بلا مرجح فان قلت التقدير
عدم ما شيء اصلا فعلى التقدير يمتنع العدم لذاته او كذلك الممكن ولئن سلم لكن كيف يصح لنا ان نقول يلزم الترجح
بلا مرجح على تقدير ان يقع لذاته لان ذا ترجح يكون من مرجح قلت طاهر كلامه دال على نفي ثاني سببي خارجي فلو
اراد هذا اصح مما ذكرنا وان اراد نفي الثاني مطلقا سواء كان لنفس العدم او لذات الممكن او غيرهما لزم ان لا يترجح
الممكن للمرجح والجواب عن الثاني ان سهولة الوقوع لا يوجب كونه اولى به لذاته وانما في بيان ذلك اذ
المراد بكونه اولى بذات الممكن ان لذاته مقتضية له في الجملة ومن كون العدم اسهل الوقوع لا يلزم هذا احتج
الثالث وهو من قال ان العدم اولى بالموجودات السيالة بان العدم لو لم يكن اولى بالموجودات السيالة لجاز
البقاء عليها وليس كذلك لانا لو نظرنا الى ذلك الزمان والحاله والصوت نجدها من حيث هي ممتنعة البقاء مستدعية

الفنا فعلم ان العدم اولى بها لذاتها وهذا احق الاقوال واصح الرابع وهو من ذهب الى ان الواقع من الطرفين اولى الواقع
راجح فيكون اولى وهذا ايضا فرب ان اراد به اولى مطلقا اما ان اراد به اولى لذاته لم يكن ممكنا وذلك غير لازم مما ذكر
اصح الخامس وهو من قال ان الوجود اولى عند وجود العلة دون الشرط بان الحاجة تكون اقل لاحتياجه الى الشرط
فقط والجواب انه يلزم ان يكون العدم اولى لوقوع جميع ما يحتاج هو اليه لكونه واقعا لانتفاء الشرط الا
ان قال المراد اولوية الوجود بالنسبة الى وقت انتفاء العلة والشرط معا او انتفاء العلة دون الشرط
وذلك ايضا غير لازم لانه لو انتفى واحد مما يحتاج اليه الوجود سواء كان المنتفي العلة او الشرط او كليهما يمتنع
الوجود والا تفاء في الامتناع فلا يكون في حال اسهل دون حال هذا ما وجدت من كلام الحكماء مع ما ورد عليه
والحق ان احدا في الممكن جاز ان يكون اولى به اما لذات الممكن كما في السيالات او لكون ذلك الطرف اقل شرطا او
اكثر وقوعا او اسهل كما في العدم لكن تلك الاولوية لا تنتهي الى حد يلزم عند وقوع ذلك الطرف اذ لو انتهى الى ذلك لزم
من لم يمتنع بسبب هذه الاولوية وقوع الطرف الآخر امتناعا ذاتيا او لا يمتنع فان امتنع يلزم انقلاب الممكن
ممتنعا او واجبا وذلك محال وان امكن توقف وقوع الطرف الاولى على عدم سبب ذلك الطرف ادمع تحقق
سببه يمتنع وقوع الطرف الاول واذا توقف وقوع الطرف الاولى على عدم سببه لا يكون تلك الاولوية كافية
في وقوعه والتقدير بخلافه ... الفصل الثالث في ... لما ثبت ان الممكن يحتاج الى المؤثر فلا شك في
ان علة حاجته اي شيء يقال لتنتهي من المتكلمين انها الحدوث وهو الخروج من العدم الى الوجود
ومنهم من زعم ان الحدوث مع الامكان علة ومنهم من ذهب الى ان العلة هي الامكان والحدوث هو الشرط وهو
الفلاسفة وجمهور المحققين لان العلة هي الامكان ولا مدخل للحدوث فيها لا بالشطرية ولا بالشرطية احتج
الاول بان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اذ لا ينافي ماهيته بذلك واذا احتج
بقدر ذلك الضرورة فالخروج هو الحدوث واحتج من قال انه شرط بان الامكان وهو كون الشيء بحيث
يتساوى طرفيه وجوز في ترجح احد الطرفين الى مرجح لكن مع انصمام الحدوث لان الحاجة انما تحصل الحدوث
في المذهب الاول ثم تعرفا فقال الثاني لئن سلم ان بدون الحدوث وهو تعلق فقال الثالث المنصف بدا له
الامكان كما ذكرنا فالحدوث شطر هذا ما ذكروه وينبغي ان نذكر ما يتعلق به اذ لو ذكرنا ما يتعلق
بالعلة الغائية فليس الكلام فيها بل فيما تكون الحاجة به الا ان تكون لاجله فلا يبقى للنزاع وهم في معارضة
من قال ان العلة هي الامكان وان اراد وابها الفاعلية او شطرها او شرطها فباطل من وجهين فالاول مشترك
لان الحدوث لو كان واحدا منها لكانت الحاجة بعد الحدوث لكنه قالوا ان الحاجة الى المؤثر

فهذا تناقض ظاهر الثاني لو كان الحدوث أحدهما لكانت الحاجة متأخرة عن الحدوث فيكون الحادث
قبل الحدوث وحالة الحدوث مستغنيا عن الغير فيكون حدوثه بالغير فيكون بذاته فان قلت فلم
لا يجوز كون حالة الحدوث بالغير مستغنيا عنه بعد ان لو كان آن الحدوث غير آن الحاجة ويكون التقدم زمانيا ليس
كذلك هنا التقدم طبيعي أو ذاتي وهما في آن واحد فلم قلتم انه حالة الحدوث لا يكون محتاجا قلت
لو كان مقدما بالطبع مع الحاجة بالطبع فيكون مع الاستغناء بالطبع والمراد بكونه مستغنيا حالة الحدوث
هو هذا أو نقول لو كان الحدوث مستقرا على الحاجة بالطبع لما وقع بالغير لو وقع بالغير لكان تاثير ذلك
الغير ساقطا على الحدوث والحاجة ساقطة على التاثير فيلزم ان يكون الحاجة قبل الحدوث ولا تكون اثرا له
ويلزم ايضا تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال واستدل الامام على بطلان هذه المذاهب الثلاثة بان
الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم لسنة الوجود فيكون متاخرا عن الوجود والوجود متاخر عن تاثير
الفاعل في الوجود وتاثير الفاعل في الوجود متاخر عن حاجة الوجود الى الفاعل وهذه الحاجة متاخرة
عن علة الحاجة وجود علتها وشرط علتها فلو كان الحدوث علة الحاجة او جزأها او شرطها لزم تاخر الشيء وهو
الحدوث عن نفسه بمراتب وذلك محال قلت لم لا يجوز ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم بل هو الخروج
من العدم الى الوجود ولئن سلمنا ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم لكنا ندعي ان الخروج من العدم الى
الوجود يخرج وح لا يلزم ما ذكرتم قلت يلزم ايضا لان الخروج من العدم الى الوجود متاخر عن تاثير
الفاعل ضرورة وتاثير الفاعل عن الحاجة والحاجة عن علتها وجزئها وشرطها كما مر فيلزم ايضا تاخر الشيء
عن نفسه بمراتب وانما نقضي ضرورة واحدة وبذلك لا يضر اعلم ان كلام الامام انما يتم ان لو اراد واني بهذه
الثلاثة العلة الفاعلية او شرطها او شرطها اما اذا اتى بها بالغائية فلا والحق في هذا الموضع ان العلة الفاعلية
هي الامكان والغائية تحقق احد القرائن ولعل المتكلمين اراد وا بالعلة هنا العلة الغائية لانهم لا اكثر يطلقون
العلة على الغائية فانهم قد فسروا العلة بما ثبت الشيء به أو لاجله وذلك في القياسات الفقهية شايع ذايع وكذا
في كلام الحكماء العلة واصحاب الفلاسفة بان عديم الفضاء الماهية للطرفين يحوج مرجح الى ما يرجح وذلك هو الامكان
فالعلة هي الامكان وعارضهم المتكلمون بان الامكان لو كان علة الحاجة لزم احتياج العدم الممكن الى المؤثر لكونه
ممكنا وهو محال لان التاثير يستدعي حصول الاثر والعدم نفي محض فلا يكون اثرا والجواب ما مر ان العدم انتفاء
الوجود ونفي الوجود وان الله واقعا نفاه مكافئ والعدم وان كان نفيا لكنه ليس منفيا وما ليس بمنفي يكون
تحقق فجاز ان يكون اثرا الشيء

الفصل الرابع في الآ

اختلفوا في ان الاثر حالة البقاء يستغني عن
السبب ام لا فقال من زعم ان علة الحاجة هي الحدوث انه يستغني وقال الباقون لا يستغني احتج الاولون

ان المؤثر حالة بقاء الاثر اما ان يكون له فيه تاثير او لا فان لم يكن فاثر واما ان يكون امرا حاصلا
من الوجود وغير امر اجد بل فان كان الاول يلزم تحصيل الحاصل وان كان الثاني كان المؤثر موثرا في امر
جديد لا في الباقي والكلام فيه وللجواب انه يوثر في البقاء بان يبقيه في الحالة الثانية ونوجيه انا نختار انه يوثر
في امر جديد وهو حصول الاثر في الحالة الثانية لان حصوله في الحالة الثانية لم يكن حاصلا في الحالة الاولى فيكون
امرا جديدا والموثر يوثر فيه حتى لو لم يكن الموثر لم يكن هذا الحصول احتج من قال ان الممكن حالة البقاء لا يستغني
عن الموثر فانا بينا ان الحاجة انما هي الامكان وهو لازم للماهية لا ينفك والانقلاب فالماهية محتاجة ابدا
اذ العلة متى كانت دايمة كان المعلول ايضا كذلك فان قلت لانم ان الامكان علة الحاجة ولئن سلم لكنا نمنع
علة بشرط ان لا يكون الطرف اولى اذ لو كان اولى لما لزم الحاجة فلم لا يجوز ان يصير الوجود حالة البقاء اولى
يستغني عن الموثر فاجابوا عن هذا المنع بان هذه الاولوية المفيضة ان كانت حاصلة عند الحدوث لزم انقلاب
الممكن حالة الحدوث وان لم تكن فهو امر حادث عند البقاء وكل حادث فله محدث فيكون هذه الاولوية مستندة
الى موثر والبقاء مستند اليه فيكون البقاء مستندا الى ذلك الموثر وهو المطلوب ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال
لا نحتاج في بقائه الى امر منفصل يوثر فيه حالة البقاء ولا يلزم من استناد حدوث الاولوية الى المحدث كون ذلك
المحدث موثرا في البقاء وانما يلزم ذلك ان لو كان موثرا في دوام الاولوية الموثر في البقاء اذ الموثر انما يكون دوام
الاولوية لا احدوثها فان قلت دوام الاولوية لا بد وان يكون حادثا فلا بد له من علة نعلله عند البقاء ونعيد
الكلام الى ان ينتهي الى علة البقاء بان نقول بقاء الحادث حادث فلا بد له من علة قلت البقاء زماني والحوادث
الزمانية كالحركة مثلا حدوثها بحدوث اول اجزائها اذ عامها آخرها فحدوث البقاء بحدوث الطرف الاخير
والاولوية الطرف هذا ما وجدت من كلامهم ورد عليه وقلنا ان نستدل على هذا المطلوب بوجهين فالاول الطرف
الباقي حالة البقاء يحتاج الى موثر لان الطرف الباقي حالة البقاء اما ان يكون اولى من الطرف الآخر او لا فان لم يكن اولى
فلا بد له من موثر يحفظه ويديمه والا يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان اولى فحقق اولويته اما ان يكون اولى بنفسها
او لا فان لم يكن يحتاج تحقق الاولوية حالة بقاء الطرف الى موثر يديم كما ينا والبقاء احتاج الى تحققها فيلزم
احتياج البقاء الى المدام وان كان اولى بنفسه وسيجيء الكلام في ذلك الاولوية ويلزم اما التسلسل او الانتهاء الى الاحتياج
فان قلت لم لا يجوز ان يكون الموثر في تحقق الاولوية حالة البقاء عدم آخر قلت العدم لا يوثر لان تاثير العدم
للبقاء علة زايدة على الطرف قلت لو كان الطرف علة للاولوية حالة البقاء فلا بد من بقاء الطرف حتى يوثر فيها حالة
البقاء فالاولوية احتاجت الى بقاء الطرف والمفروض ان بقاء الطرف يحتاج اليها فيلزم الدور والثاني بقاء كل طرف
مفتقر الى انتفاء الطرف الآخر وانتفاء الطرف الآخر مفتقر الى انتفاء علته وقد بينا ان لكل طرف علة فبقاء كل طرف

الى انتفاء علة الطرف الآخر فلا بد في البقاء من امر منفصل فان قلت انتفاء الطرف الآخر عين هذا الطرف فكيف تقف
بقاء الطرف يحتاج الى ذلك الطرف قلت وليكن كذلك وذلك لا يقدح في غرضنا اذ البقاء يحتاج الى ذلك الطرف وذلك
الطرف حاله البقاء يحتاج الى انتفاء علة الطرف الآخر فيكون البقاء مفتقرا الى انتفاء علة الطرف الآخر او نقول
انتفاء كل طرف وان كان مساويا لعلة الطرف الآخر لكنه مغاير له من حيث المفهوم وهذا القدر يكفينا او نقول بقاء
هذا الطرف مفتقر الى انتفاء علة الطرف الآخر وتدفع الشبهة وبهم الكلام قال المصنف الخامس الى ان قال
المعلول المعين لزيد وبكر مثلا لا يجتمع عليه علتان مستقلتان الى لا تؤثران فيه معا والمراد بالعلة المستقلة
ان لا تحتاج الى معين وذلك لانهما لو اثرتا فيه معا كان المعلول مع كل واحد منهما واجب الوقوع لوجوب وجود
المعلول عند وجود علته التامة وحينئذ يمتنع تاثير الاخرى فيه والا يلزم تحصيل الحاصل فيلزم كونهما علتين مؤثرتين
حالة كونهما مؤثرتين فان قلت العلة المستقلة مع تسليم كم اعم من ان تكون تامة او غير تامة فلم قلت بصحة قولكم
لوجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة قلت المراد وجود العلة المستقلة مع كونها جميع الشرائط
فعلم انه يمتنع تاثير علتين مستقلتين في معلول معين معا لكن يجوز ان تكون له علتان مستقلتان بكل منهما
بكل منهما على سبيل البدل اى سواء وجدت هذه العلة او تلك كحصول المعلول كالحاصل الخارج والتدوير لحركة الشمس
وتقرير هذا انه ذكر في المجسطي لحركة الشمس وجدت في نصف من فلك البروج بعينه وهو النصف الشمالي وهو
من الحمل الى الميزان بطيئة وفي النصف الآخر سريعة ووجدت الشمس في النصف الاول بعيدة عن الارض في النصف
الثاني قريبة ووجدت غاية البطء والسرعة والقرب والبعد في منتصفي النصفين كانها تتحرك على دائرة مركزها خارج
عن مركز العالم وذكر المجسطي لهذه الحركة تحصل من احد الاصلين احدهما فلك مركزه خارج عن مركز العالم والشمس
في تخمه ويكون جانب من هذا الفلك ابعد من الارض فيه وجانب اقرب وهذا الفلك يتحرك حول مركزه حركة
متساوية في زمنه متساوية وتحرك الشمس بتلك الحركة تقطع في القسم الابعد من الارض بطيئة ويكون الشمس ابعد
من الارض في النصف الآخر سريعة ويكون اقرب من الارض لان الاشياء المتساوية ترى من البعد اصغر مما يرى
من القرب وهذا الفلك يسمى بالخارج المركز وصورته هكذا
والاصل الثاني فلك مركزه مركز العالم ويكون في تخمه فلك آخر صغير يسمى بالتدوير والشمس في تخم التدوير والحامل والتدوير
يتمم الدورتين في زمان واحد ويكون حركة الحامل الى توالي البروج وحركة التدوير على وجه يكون النصف الاعلى منه محركا الى
خلاف التوالي والنصف الاسفل الى التوالي وصورته هكذا

فمتى كانت الشمس على النصف الاعلى يكون حركتها ابطا اذ يكون
حركتها بقدر فضل حركة الحامل على حركة التدوير ويكون ابعد من
الارض ومتى كانت في النصف الاسفل يكون اسرع اذ يكون
حركتها بقدر مجموع الحركتين ويكون اقرب من الارض وحاصل من
حركة مركز الشمس بهاتين الحركتين دائرة مثل دائرة منطقة الفلك
الخارج المركز ويرسم بطليموس في المجسطي ان الحركة التي تحصل من الاصل
الخارج بعينها تكون كالحركة التي تحصل من هذا الاصل وكذا يحصل

وهو الاحتياج في البقاء
الى امر منفصل منه

معنى انتفاء الطرف الآخر
عين هذا الطرف ممنوع منه

ارتفاع العلة
الاخرى منه

لوجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة قلت المراد وجود العلة المستقلة مع كونها جميع الشرائط

بكل منهما على سبيل البدل اى سواء وجدت هذه العلة او تلك كحصول المعلول كالحاصل الخارج والتدوير لحركة الشمس

من الحمل الى الميزان بطيئة وفي النصف الآخر سريعة ووجدت الشمس في النصف الاول بعيدة عن الارض في النصف

الثاني قريبة ووجدت غاية البطء والسرعة والقرب والبعد في منتصفي النصفين كانها تتحرك على دائرة مركزها خارج

عن مركز العالم وذكر المجسطي لهذه الحركة تحصل من احد الاصلين احدهما فلك مركزه خارج عن مركز العالم والشمس

في تخمه ويكون جانب من هذا الفلك ابعد من الارض فيه وجانب اقرب وهذا الفلك يتحرك حول مركزه حركة

متساوية في زمنه متساوية وتحرك الشمس بتلك الحركة تقطع في القسم الابعد من الارض بطيئة ويكون الشمس ابعد

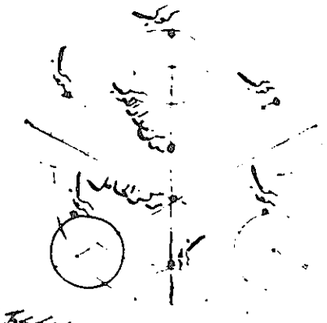
من الارض في النصف الآخر سريعة ويكون اقرب من الارض لان الاشياء المتساوية ترى من البعد اصغر مما يرى

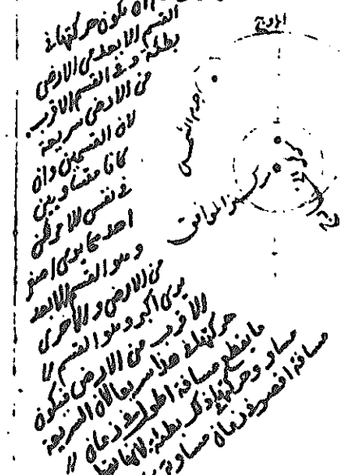
من القرب وهذا الفلك يسمى بالخارج المركز وصورته هكذا

والاصل الثاني فلك مركزه مركز العالم ويكون في تخمه فلك آخر صغير يسمى بالتدوير والشمس في تخم التدوير والحامل والتدوير

يتمم الدورتين في زمان واحد ويكون حركة الحامل الى توالي البروج وحركة التدوير على وجه يكون النصف الاعلى منه محركا الى

خلاف التوالي والنصف الاسفل الى التوالي وصورته هكذا





وهو ان يكون تمام حقيقة افراده كالحران والبيوسة والحلاوة والمرارة واشال ذلك يجوز ان يجتمع عليه
علتان مستقلتان على معنى ان بعض جزئياته يقع بعلة وبعضها باخرى كوقوع بعض افراد الحمرة بالنار وبعضها
بشعاع الشمس وبعضها بالحركة وتمسكوا على هذا بان الطبيعة النوعية محتاجة الى علة واحد من هذه العلل لذاتها
واذا كان كذلك امتنع بقاؤها وجاز ان لا يتبع بقاؤها فلا يكون لها الا علة واحدة وانا قلنا انها محتاجة الى علة واحدة
منها لذاتها لانها لو لم تكن كذلك لكانت غنية عنها لذاتها وجاز ان لا يعرض لها الحاجة اليها فلزم ان لا تكون لها علة والمقدر
بخلافه واجاب عنه قوم من المتاخرين بانه لا يلزم من عدم احتياجها اليها لذاتها غناؤها عنها لذاتها لجواز ان تكون
محتاجة اليها لذاتها ولاستغنائها ايضا لذاتها وفيه نظر لان كل معلوم فرض فهو بالنظر الى نفسه اما ان يكون ممتنع
ان يوجد بدون هذا او لا يمكن فان امكن فهو غني عنه لذاته وان لم يمكن فهو محتاج اليه لذاته اذ لا معنى للغني الذاتي
والحاجة الذاتية الا هذا بل الجواب ان يقال لانا ان الطبيعة النوعية محتاجة الى علة ومعلولها قابل للحاجة
والمعلول انما هو فرد من افرادها والطبيعة من حيث هي غنية عن كل واحد من العلل المعينة لجواز تحققها بدون
كل واحد منها وانما تحتاج الى واحد من العلل لا بعينها لكن كل واحد من العلل اقتضى وجود فرد منها لان
الطبيعة لاشتمال ذلك الفرد عليها لا لانها تحتاجه اليها قال القسم الثاني في الاعراض الى آخره اقول لما فرغ
من ابحاث الامور الشاملة شرع في ابحاث الاعراض وهي انقسمت الى اربع صحايف لان البحث اما في الادراك
او المدرك او ما جاز ان يكون ادراكا وجاز ان يكون مدركا كالكيف مثلا فانه يندرج فيه الادراكات كالعلم
والاحساس والمدركات كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة ثم المدرك اما مدرك بالحس او لا فهذه اربعة
اقسام فجعل هذا القسم اربع صحايف الصحيفة الاولى في الادراكات وفيها خمسة فصول الفصل الاول
في مطلق الادراك ذكر الشيخ في الاشارات ان ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها بنفسه

هذه الصفحة من نسخة مصححة ومقابلة على نسخ عديدة

فلو ادرک بالبصر ینبغی ان یدرک بالسمع والخیال والوهم هذا ما قال وفیه نظر لانا نعلم ضرورة
ان الادراک صفة المدرک وکون حقیقة المدرک ممثلة عند المدرک او تمثل حقیقته عنده صفة الحقیقة
لا صفة المدرک فکیف یجوز تعریف احدهما بالآخر اذ صفة الشیء لا تکون صفة غیره والمعرف ینبغی ان یصدق
انه هو المعرف وایضا اخذ فی التعریف المشاهدة وهی نوع من الادراک فتعریف الادراک بما هو اخفی منه لان
نوع الشیء اخفی منه لانه هو مع شیء آخر وایضا اراد بالمشاهدة ههنا ما لا یراد به لغة ولا اصطلاحا وقد
هذا لا یجوز فی التعریف لان المشاهدة اللغویة هی الابصار فقط وفی اصطلاح الحکماء ادراک عین الشیء
فی الخارج بای حس کان وقد صرح الشیخ فی رسالته المصنفة فی رؤیة الله بانه لا یجوز ان ادراک عین الشیء الخارج
هو المشاهدة وما یدرک مثال الشیء ویستدل به علیه فهو لیس بمشاهدة بل هو اما علم او تخیل او توقع وهو
ههنا اراد بالمشاهدة اعم من ان یکون بالحس الخارج او الداخل لقوله یشاهدها ما به یدرک واسم الفاعل
وهو قوله المدرک وفیه دور لان معرفة المتضرفات موقوفة علی معرفة الادراک لکونها مشتقة منه فلو عرف
الادراک بها لزم الدور اللهم الا ان یقال المراد بالمتضرفات ما یفهم منها لغة حسب معنی الادراک حسب اللغة
وح لا یلزم الدور ومثل ذلک شایع فی تعریفات العقلاء کقولهم الدلیل هو الذی یلزم من العلم به العلم بوجود المدلول
والملازمة وهی تحقق اللازم عند تحقق الملزوم وامثال هذه کثیرة لکنه لا یخ عن نساد اذ یلزم اخذ الادراک
فی تعریف الادراک لانه لو سئل عن المدرک یقال ما له الادراک وکذا لو سئل عن قوله یدرک یقال لمن یتصف بالادراک
فیلزم تعریف الشیء بنفسه وهذا القدر مع فساده لا یصح فی المشاهدة بان یقال نعنی بالمشاهدة ههنا ما یفهم بحسب
اللغة اذ لیس مراده بالمشاهدة فی هذا الموضع ما یفهم من اللغة کما بینا قبل والحق ان الادراک بین
عند العقل اذ کل احد یفهمه بلا کلفة ورویة وهذا مما یجد کل احد من نفسه ثم لا بد فی الادراک من توجه بها یصل
المدرک الی معنی المدرک وح نحقق ثلاثة امور تحقق القوة ووصول المدرک الی ذلک المعنی وحصول ذلک المعنی
عند تلک القوة هی الحس فی الادراک الحسی والبصیرة فی النفسی والوصول هو الادراک والحصول هو تمثل
حقیقة المدرک عند المدرک ولتلازم الادراک الذی هو الوصول وتمثل الحقیقة وتقارنهما ما فرقوا بینهما
فجعلوا احدهما الآخر واذا عرفت هذا فقول الحاسة اذا اثرت عن المحسوس او رسم مثال حقیقته فیها فتدرک المحسوس
وتثبت ادراک الحاسة هو الاحساس وادراک النفس سواء کان مستفادا من الحس او لا هو العلم وانما قال وتثبت النفس
سواء کان مستفادا من الحس او لا لئلا یظن ان العلم منحصر فیما یستفاد من الحس ان سوف الکلام یشعر بهذا ثم
المراد بادراک النفس ههنا ان تدرک مثال حقیقته وتستدل به علیه کما مر تحقیق هذا اما اذا ادرکت نفسها
فهو المشاهدة وقد عرف فیما مر ان ادراک النفس غیر المشاهدة ایضا ادراک العین مع الوجود العقلی

وعرف هذه المشاهدة بانها ان یدرک الجزئی حاضرا فی الخارج وتدرج فی هذا التعریف المشاهدة الغیبیة
والمشاهدة الخیالیة اما الحقیقیة ادراک عین الشیء الحاضر فی الخارج واما الخیالیة فهی ادراک شبح الشیء
علی انه نفس الحاضر فی الخارج فان قلت کیف یجوز ان یکون العیان الواحد تعریفا للحقیقی المختلف
قلت اذا کانت لتلک العیان جهتان جاز وههنا کذلک لان حاصرا ان جعل حالا من الجزئی تصیر
العیان تعریفا للمشاهدة الحقیقیة وان جعل مفعولا ثانیا لیدرک تصیر تعریفا للمشاهدة الخیالیة فان قلت
ح یصیر تعریف المشاهدة الحقیقیة انها ان یدرک الجزئی حالة کونه حاضرا ویندرج فیه العلم بالجزئی
الحاضر وکذا تعریف المشاهدة الخیالیة یندرج فیه العلم الذی یعتری عنه بعلمنا علمت زیدا حاضرا ملت اعتقادی
فی التعریفات علی ظواهر العبارات والاخفاء ان قولنا یدرک الجزئی حالة کونه حاضرا دال الله علی ادراک عینه
اظهر من ادراک مثاله والاستدلال به علیه وکذا الثانی فان حاضرا اذا کان مفعولا ثانیا یعتد الکلام علیه
انه الخبر بالحقیقة فکانه قیل ادرک حضور زید والشکل لم یدل الا تعریفا ادراک حضور زید علی ادراک
عین الحضور اظهر من ادراک المثال والاستدلال بقوله فان قیل اعتراض علی قوله الحاسة تدرک المحسوس و
تثبت النفس الیه فتدرکه وتثبته وهذا الاعتراض مشتمل علی المنع والمعارضة بوجهین وتقریر المنع ان یقال
لانم ان الحاسة ادراکها اصلا لم لا یجوز ان یکون مدرک المحسوسات فی الاحساس هو النفس کما ان المدرک
فی العلم هی وتقریر المعارضة الاولی انه لو کان للحاسة ادراک وللنفس ایضا ادراک والتقاویت کما ذکرتم فیلزم
ان تکون مدرکیة مرتین وتقریر المعارضة الثانیة ان النفس اذا استقرت فی ذکر فلا تحصل الاحساس مع ملاقاة المحسوس
للحاسة مرتین وانا نعلم بالاثر الشیء مع ملاقاته الحاسة وکذا قد لا نشعر مع ملاقاة الصوت والجواب عن المنع انا نعلم
مرتین انا نحس باحساس اصبعنا حرارة النار وبرودة الجمد وباحساس هذا فنا حلاوة العسل وندرک الم
الجرح والوجع باحساس جوارحنا اذ نعلم یقینا ان ذلک الاحساس مخصوص بذلک الموضع دون سائر
المواضع وانکار امثال هذه انکار الضروریات وعن المعارضة الاولی انه ان اراد بادراک النفس علیها المحسوس
بعد الاحساس سلمنا انها مدرکة مرتین مرة بطریق الاحساس ومرة بطریق العلم فلیکف یقال انه باطل اذ
کل ما یتوقف بین الاحساس وبین العلم وان قلنا انه قد لا یتوقف فذلک انما یکون لعدم النزاعی بین الادراکین لکن الاصل
قد یحکم بالامتیاز بین ادراک العین الشیء وادراک مثاله وان اراد بادراک النفس حاسیتها بالمحسوس فلا نم کونها
مدرکة مرتین بل الاول احساس الحاسة والثانی احساس النفس وعن المعارضة الثانیة ان النفس مع ان تدرک
احساس الحاسة وان کان متحققا کان النفس قد تذهل عن ادراکها الشیء عند الادراک والا لزم التسلسل استغفار الله

في كل ادراك ونعلم قطعا انه ليس كذلك والدليل على ان الحاسة تحس عند استغراق النفس نا ندرك انه اذا اشتد
الاحساس بان يقرب المرئي من العين او اشتد الصوت تنصرف النفس عنه بالكلية عن ذلك الادراك
احساس اصلا لما كان كذلك او نقول القوي تابعة للنفس فعند استغراقها تشتغل بها فعدم الاحساس عند
استغراق النفس لا يقتضي ان لا يكون للحاسة احساس واذا احتمل ذلك لم يقبل لما كانت الحواس عشرا خمس
خارجية التي هي المشاعر وخمس داخلية كما يجيء والنفس ايضا مدركة كانت الادراكات احد عشر قسما كما يجيء

الفصل الثاني في العلم — اختلفوا في العلم فذهب الفلاسفة وقوم من المتاخرين الى انه كيف وقالت
طائفة من المتاخرين انه اضافي ثم الفلاسفة جعلوه تارة وجوديا واخرى عدميا لانهم عرفوه تارة بانه حصول
صورة الشيء في العقل وعرفه بعضهم بانه تمثل حقيقة الشيء عند المدرك وعرفه الشيخ في الهيات الشفاء بانه
سلب المادة فجعله عدميا وكلا التعريفين اي الوجودي والعدمي فاسد اما الوجودي فلما عرف قبل الحصول
الصورة او تمثل الحقيقة ليس صفة للعالم والعلم صفة له وابطله الامام بان العلم لو كان عبارة عن حصول
صورة الشيء في العقل او تمثل حقيقته يلزم ان يكون العالم بالجدران والبرودة حارا باردا ويلزم حصول ماهية
الجبل بعظمها في العقل لان مثال الشيء ينبغي ان يكون مطابقا له والا لما كان العقل عالما بذلك الشيء بل يكون عالما
بغيره ومن المحال ان تر تسم ماهية الجبل بكمالها في العقل وفي هذين الاعتراضين نظر اما الاول فلما عرف ان
الحاصل في العقل صورة مثال الجدران والبرودة لا نفسهما واما الثاني فلان صورة الشيء لا يجب ان تكون
مثله في القدر بل في الشكل فان صورة الانسان في المرآة الصغير لا تخرج عن كونها صورة له فكذا النفس
مرآة تنطبع فيها صور الاشياء سواء كانت بقدرها او لا وقد يقال ان نقول مراد الامام انا نجد من انفسنا
انا نتصور من الجبل مثالا يعطيها امتناع حصوله في العقل وهو لم نسلم عنه بان المثال اذا كان مجردا عن المادة
جاز حصوله في النفس اذ المانع انما هو المادة والمجرد لا تحتاج الى محل بقدره والخلاص من هذه المضايق
بما ذكرنا ان العلم هو ادراك عين الشيء كما مر اي البارئ جل جلاله المثال واما التعريف العدمي فقال
الفاضل سراج الدين انا متى علمنا وجدنا كوننا عالمين حالة تقتضي حصلت بعد ما لم تكن وما هو كذلك
فلا يكون عدميا كما قالت الفلاسفة في اثبات كون النسب وجودية وهذا اعتراض الزامي لا يفيد
تحقيقا قيل الاعتراض لا يقال لو كان المراد سلب ماهية العالم فالممتنعات والمعدومات لها سلب
الماهية فيلزم كونها عالمة وايضا السلب فعل السالب وصفته والعلم صفة العالم فكيف يكون هو هو
الا ان يراد بالسلب الانتفاء لكن ذلك لا يفهم منه وايضا السلب والانتفاء ليس شيء منهما بالنسبة الى
المعلوم والعلم كذلك وان كان المراد سلب ماهية المعلوم فهو مسبوق بالتصور وكذا اذا اريد

بالسلب تجريد المعلوم عن المادة مع عدم الدلالة وان اريد اخذ الصورة المجردة وهو بعيد من
وجوه يجيء الكلام في السلبي وابطل الامام كون العلم عدميا بوجهين فالاول لو كان عدميا
لصدق على المعدوم مادام وجوده ان العدمي قد يشتمل على الوجودي والثاني لو كان عدميا كان
عدم الجهل مرادفا للعلم فلو كان عدميا يكون عدمه فالجهل ان كان عدميا كان العلم
العلم عدم العدم فيكون وجوديا وان كان وجوديا يلزم ان يكون الخالي عنه عالما لان التقدير ان
العلم عدمه وذلك محال لان الجهل خال عن الجهل مع انه ليس له العلم وتحقيقه لك ان الجهل اما
بسيط وهو انتفاء العلم او مركب وهو الاعتقاد الغير المطابق والاول عدمي والثاني وجودي
هكذا ذكر في الملخص وجوابه انه قد مر ان نقيض العدم جائز ان يكون عدميا كالعمى والامعى
على ان الحصر ممنوع لان المشهور ان الجهل عدم ملكة اي انتفاء العلم وكذا الكون الثاني وجوديا و
استدل ايضا في الملخص بانا نميز العلم من غيره بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وفيه بحث لان
العدميات ممتازة قطعا ثم انا نكون بكون العلم بديهيا استدلوا عليه بوجهين الاول يمتنع
تعريف العلم فيكون بديهيا وذلك لانه لو عرف العلم فلا بد وان يعرف بغيره اذ تعريف الشيء بنفسه محال
لكن غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو عرف العلم بالغير لزم الدور وجوابه لم لا يتصور الغير موقوفا على حصول
العلم الا على تصور حقيقة العلم فلو توقف تصور العلم على تصور الغير لزم الدور سلمنا انه يمتنع تعريف
لكن لم لا يجوز ان يكون بديهيا لان امتناع التعريف لا يقتضي كونه غنيا عن التعريف وقد مر مثل هذا
في الوجود الثاني ما ذكره الامام في كتبه ان كل احد يعلم بالضرورة علمه بوجوده وهذا علم خاص والعلم
من حيث هو وجزء هذا العلم وجزء البديهي بديهي اذ لو كان الجزء كسبيا كان الكل ايضا كسبيا لتوقف تصور
الكل على تصور الجزء والجواب انه ان اريد انه يعلم حضوره عالمه بوجوده فلا نم ان كل احد يعلمه وان اريد
انه يعلم لزوم وجوده حاصل له فذلك مسلم لكن كيف يلزم منه العلم بحقيقة العلم لان الحكم على الشيء بكيفية نصور
بوجه ما وهذا معلوم من مذهب هذا الخصم وقد مر ان الحق في معنى العلم والشعور عند العقل اذ
يصح ان يختفي ادراك النفس بعض الشيء اذ كل من وجد له ادراك المعنى وجد له العلم من حيث انه وجد له ذلك
الادراك وكل من عدم له ذلك الادراك عدم له العلم من حيث انه عدم له ذلك الادراك واذا كان كذلك فعلم
ان العلم الذي هو ذلك الادراك كما تحقق في بحث الوجود واذا تحقق هذا نقول نجد من انفسنا
ان العلم الاعلى هو ذلك الادراك فلو توقف تصور العلم على تصور الغير لزم الدور سلمنا انه يمتنع تعريفه
لكن لم اذا لزم ان يكون بديهيا لان امتناع التعريف لا يقتضي كونه غنيا عن التعريف وقد مر مثل هذا
في الوجود الثاني ما ذكره الامام في كتبه ان كل احد يعلم بالضرورة علمه بوجوده وهذا علم خاص والعلم
من حيث هو وجزء هذا العلم وجزء البديهي بديهي اذ لو كان الجزء كسبيا كان الكل ايضا كسبيا لتوقف تصور
الكل على تصور الجزء والجواب انه ان اريد انه يعلم حضوره عالمه بوجوده فلا نم ان كل احد يعلمه وان اريد
انه يعلم لزوم وجوده حاصل له فذلك مسلم لكن كيف يلزم منه العلم بحقيقة العلم لان الحكم على الشيء بكيفية نصور
بوجه ما وهذا معلوم من مذهب هذا الخصم وقد مر ان الحق في معنى العلم والشعور عند العقل اذ
يصح ان يختفي ادراك النفس بعض الشيء اذ كل من وجد له ادراك المعنى وجد له العلم من حيث انه وجد له ذلك
الادراك وكل من عدم له ذلك الادراك عدم له العلم من حيث انه عدم له ذلك الادراك واذا كان كذلك فعلم
ان العلم الذي هو ذلك الادراك كما تحقق في بحث الوجود واذا تحقق هذا نقول نجد من انفسنا
ان نفوسنا تقع بها تمكن ان تلاحظ الحقايق والمعاني فاذا تعلقت تلك القوة بمعنى تحصل النفس له ويتحقق الادراك
كما ان الباصرة بالقوة تلاحظ الاشياء او تدركها فمتى تعلق البصر بشيء ادركته الباصرة فالقوة التي بها تعقل النفس
هي البصيرة

والادراك هو العقل بالفعل بالحقيقة بصر النفس وهو بالنسبة الى المعلمات مع حصول وتلك الملاحظة
هو الفكر والاول وصول النفس الى المعنى هو الشعور والتفاته اى جعله ثابتا هو التعقل وذهب
قوم الى ان العلم المطلق هو نوع من القوة واذا عرضت لها اضافات الى شيء تصير علما بذلك الشيء وقد
اختار ابو علي ابن سينا ذلك اذا قال في الشفاء ان العلم داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة
المضاف بالعرض لان تلك القوة من الكيف واذا تعلقت بشيء تصير مضافا كالبصر مثلا فانه بحسب
ذاته داخل في مقولة الكيف ومع الاضافة الى المبصر داخل في مقولة المضاف كالاب فانه بحسب ذاته
داخل في مقولة الجوهر وبالاضافة الى الابن في مقولة المضاف وقد عرفت ان تلك القوة هي مبدأ العلم
والعلم هو وصول النفس الى المعنى كما بيناه في تحقيق الادراك فيكون العلم من الاضافات في مدار
من الكيفيات ولان العلم مضاف الى المعلوم ضرورة اذ العلم انما يكون علما بشيء فالعلم بداته ينبغي ان يكون
مضافا وتلك القوة ليست كذلك والبصر ليس ببصر من حيث هو البصر هذا الحصر هذا الموضع
حاصله العلم اما تصور لم يكن غير الحكم او تصديق لم يكن حكما وهيئة الحكم الاثبات والنفي بالعقل
مثلا نعقل ان هذا هذا او ليس هذا اى تصل النفس الى ان هذا هذا او ليس هذا وقد تصل النفس الى مفهوم ما
لا على وجه الاثبات والنفي وذلك من قبيل التصورات والمجموع المركب من تصور الطرفين والحكم يسمى
قضية وليس الكل من كل واحد من التصور والتصديق لازما اذ قد نحتاج في البعض الى فكر كتصور
الروح والملك والحكم بان العالم حادث والا كسبيا اذ قد لا نحتاج في البعض الى فكر كتصور الحرارة
والبرودة والحكم بان الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء هذه طريقتنا في هذا المطارح والمتردد
عند العلم في هذا الموضع ان الكل من كل منهما ليس ببديهي والا لما جهلنا شيئا ولا كسبيا والا لما علمنا
شيئا للزوم الدور او التسلسل اذ لو كان الكل كسبيا لكان تعرف كل شيء موقوفا على تعرف سائر وتعرف
ذلك الشيء ايضا على تعرف آخر فان عاد الى الاول لزم الدور او التسلسل وان لم يعد لزم التسلسل واذا لزم الدور او التسلسل امتنع العلم بشيء اما اذا لزم الدور فلانه حيث يلزم العلم بالشيء توقف
على نفسه لكن الموقوف على الموقوف موقوف واذا توقف العلم على نفسه امتنع حصوله واما اذا لزم
التسلسل فلانه توقف العلم بالشيء على علوم غير متناهية واحاطة العقل بها محال فيمتنع العلم بذلك
الشيء فان قلت فلم لا يكون الكل كسبيا لما علمنا شيئا تصديقا بعد تقدير ان يكون الكل كسبيا
يكون هو ايضا كسبيا فيمتنع الكسب لما يلزم الدور او التسلسل كما ذكرتم فكيف يمكنكم الاستدلال
على بطلان كون الكل كسبيا قلت قد علم هذا التصديق بالكسب كما ذكرتم بيانه وانتهى المقدار الى ما هو

ضروري

ضروري والا لما علم فيكون التقدير وكون الكل كسبيا باطلا وهو المدعى الذي يرد عليه التصورات العقلية
انهم لو اراد وا بتصور الشيء تصوره بوجه ما فلا م ان الكل ليس بديهي اذ كل تصور يتوجه العقل اليه فهو
معلوم بوجه ما بديهة وان اراد وا بتصوره كنه الشيء فلا نم ان الكل ليس كسبيا قوله للزم الدور او التسلسل
قلنا لا م لزومها الا بجواز ان يتوقف كنه الشيء بتصوره على شيء آخر بوجه ما وهو كذلك لان الماهيات المركبة
انما تتوقف بتصور اجزائها البسيطة وهي انما تتوقف بوجه ما لا بوجه ما لانها لا تحلل ثم وقد عرف لزم تصورا اشياء
بوجه ما لا يحتاج الى كسب فلا يلزم الدور ولا التسلسل فقد عرف ان بعض من كل منهما بديهي والبعض كالمحسوسات
كسبي وقد وجد اقسام اخرى غيرها كالحسيات والتجربيات والحدسيات وغيرها لكن التصديق امامع
الجزم وهو ان يكون نقيضه محتملا او لا مع الجزم فان كان مع الجزم فاما ان يكون مطابقا للواقع او لا فان
فان لم يكن مطابقا فهو الجهل وان كان مطابقا فهو العلم وهو اما ان يكون مجرد العقل كافيا في الجزم به بعد
تصور الطرفين او لا والاول البديهي والثاني وهو ان لا يكون مجرد العقل كافيا اما ان يكون مع القوى
البدنية او لا والاول هو الحسي لكن ان كان بالحواس الخارجة كقولنا الشمس مضيئة والنار محرقة والعسل حلو
ومنه المتواتر لانه بالسمع والوجداني لو كان بالقوى الباطنة كعلم كل احد بجوعه وشبعه وخوفه و
فرحه وان لم يكن بالقوى البدنية فاما ان يكون من محض الاعتقاد الى شخص اي لا يكون معه شيء آخر غير النقل
او من غير فكر والاول العلم التقليدي كالمأخوذ من المستدل وهو ان يكون بدليل غير مأثور
كقولنا العالم حادث لانه متغير وكل متغير حادث هذا كله اذا كان التصديق مع الجزم اما اذا كان
غير جازم اما ان يكون نقيضه محتملا او لا فاما ان يكون احتمال نقيضه راجحا على احتمال نقيضه او مساويا
او مرجوحا والاول هو الظن والثاني الشك والثالث الوهم الفصل الثاني في الادراك هذا الفصل

يشتمل على ادراك الحواس الخارجة وهي خمس البحث الاول في الابصار اختلفوا في ماهية الابصار فقال ارسطو
وابناءه لما رأى الابصار هو الانطباع صور المرئي في الباصرة وقال الرياضيون انه الخروج شعاع من العين
على هيئة مخروط رأسه عند مركز الباصرة وقاعدته على سطح المبصر كانه عضو من المدرك قد مأس المبصر
فحصل الادراك واختلف النايلون بالانطباع فمنهم من قال المرئي هو الصورة المنطبعة في الباصرة
ومنهم من قال المرئي هو الشيء الخارج وانطباع صورته شرط لرؤيته واختلف القائلون بالشعاع
فمنهم من قال المرئي هو الخروط مضمتا ومنهم من ذهب الى انه خطوط مستقيمة شعاعية اطرافها مجتمعة عند
مركز الباصرة وقيد متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه اطراف هذه الخطوط من المبصر ادركه البصر وما لم ينطبع
اطرافها لا ولذلك قد يخفى على البصر بعض اجزاء المبصر ومنهم من زعم ان يخرج خط مستقيم شعاعي من البصر الى جميع

ويتحرك على سطحها في غاية السرعة طولا وعرضا فيحصل الادراك بسبب ذلك ويحصل ههنا مخروط وهمي
والمحققون منهم ذهبوا الى انه لا يخرج من العين شعاع لكن الشعاع الذي في العين يتخيف المتوسط
بين العين والمرئي من الهواء وغيره بكيفيته ويصير ذلك سببا للابصار ويكون هذا ايضا على
هيئة مخروط وهذا اقرب الوجوه بسلامته مما يرد عليها كما يجيء الآن وانكر المتكلمون كلا المذهبين
ليتكلم اثبات كون الشعاع بصيرا وابطلوا المذهب الاول بانا نرى نصف كرة السماء وشبحه
مثله ويحصل الكبير في الصغير محال وفيه نظر اذ مثال الشيء لا يجب ان يكون مثله في القدر بل في
الشكل فنحو مثال الكبير في الصغير كما يحصل مثال وجهنا في المرآة الصغيرة وينطبع نصف كرة السما
في المرآة ولعله اراد وانبصف كرة السما آلنصف الظاهر من السماء وايضا هذا انما يرد
على من قال ان المرئي هو تلك الصورة اما من قال ان المبصر هو الشيء الخارج وحصول صورته في البا
شرط فلا يرد عليه واعترضوا على من قال ان المرئي هو الصورة المنطبعة انه لو كان كذلك لما رأينا
القريب على قربه والبعيد على بعده لان المرئي لما كان هو الصورة المنطبعة يكون القرب والبعد
واحدا وفيه بحث لان صورة القرب والبعد في القريب والبعد ايضا تكون منطبعة فنرى كما نرى
القرب والبعد قال قيل لو انطبعت الصورة في المصقول كالعين والمرآة فاما ان تنطبع في
موضع واحد منه او في مواضع والاول باطل لان الناظرين يرون الصورة في مواضع منه بحسب
وكذا الثاني لامتناع حصول موجود في حالة واحدة في مواضع ولان الصورة قد ترى في عمق ومعلوم
ان هذا محال قلنا الانطباع فيما يرى فيه باطل واما في العين فلا اذا نظرنا الى الشمس
الى وضع حضرا شعاعه براها في كل جهة وتقلب مقلب الحرقة وابطلوا مذهب الشعاع بانه
لو كان الابصار لخروج الشعاع من العين الى المرئي للزم تشوش الابصار عند هبوب الرياح
لاضطراب الهواء الحامل للشعاع ح ولزم ان نرى غير المقابل لاخراف الشعاع ولامتنع ان نرى
نصف كرة السماء لامتناع ان يخرج من حدقتنا ما ينفذ في جميع الاجسام المتوسطة ويتصل بالخطة
ويستوعب نصف كرة السماء وهذه الاسئولة انما ترد على من يقول بخروج الشعاع واما على قول من قال
بتكييف المسافة الحاذية بشعاع العين فلا ترد لانه يكون داعيا على محاذاة والمحاذاة لا يشوبها شك
ثم اختلفوا فمن عند سلامة الحاسة وحضور المبصر وباقي الشرايط هل يجب الابصار ام لا فقالت
الفلاسفة والمعتزلة نعم وقال اهل السنة لا والشرايط ثمانية عند الجمهور وزاد قوم شرطا آخر فصارت تسعة
وهو كون المرئي كثيفا لان اللطيف قد لا يرى كالهواء وكونه مضيئا بنفسه كالشمس والنار او بغيره كالاشيا
المستنيرة

بالبصر ويحاذي بالمبصر او في حكم المحاذاة كالوجه اذا يرى في مرآة وقصد المبصر الى الابصار وعدم
الحجاب وعدم الصغر المفرط وعدم الثقب المفرط وعدم البعد المفرط وعدم مقارنة ما يوجب الغلط
وهذا هو التاسع كما اذا اخرج من مركز الرحى خطوط كثيرة متقاربة بالوان مختلفة فاذا امتدت
سريعة لا يرى تلك الالوان بل يرى لونا آخر غيرها كانه ممتزج منها وذلك لمقارنة المختلفات والحركة وكما يرى
في مرآة الغير مستوية وههنا معوجا وهويلا وعريضا ولا يرى شكله وذلك لمقارنة هيآت المرآة
واحتجت الفلاسفة بانا نعلم بديهة انه متى كمل هذه الاشياء وجبت الرؤية واحتج المعتزلة بانه
لو لم تجب الرؤية ح لجاز ان تكون بحضرتنا جبال وشموس ونحن لا نراها وكما لا نرى هذا باطل بديهة فكذا ملزومه
واجاب اهل السنة بان ذلك جايز لكنه علم ضروري انه غير واقع كما في العاديات فانه علم ضروري لمن جهل
بانقلاب ذهبا وماء انهر دهنا مع انه جايز في سعة قدرة الله وفي نفس الامر ايضا فالضروري في عدم
الوقوع لا في عدم الجواز والعاديات هي اشياء علمت بالعادة انها ما تغيرت عن حالها مع جواز تغيرها
ومما مر من مثالين حتج اهل السنة على جواز عدم الرؤية على تقدير جميع الشرايط بان رؤية كل واحد من
اجزاء الجسم ليست بشرط برؤية الجزء الآخر والا لازم الدور فيكون رؤية البعض غنية عن رؤية الآخر واذا
كانت غنية فجاز ان تتحقق بدون الآخر والا فلا نا كون غنية وفيه بحث لان غنى الشيء عن الآخر لا يوجب جواز
ان يوجد بدونه فان طلوع الشمس غني عن وجود النهار مع انه لا يوجد ولا يمكن بدونه وكل من المتضايفين
غني عن الآخر كالفوقية مع التحتية مع امتناع الانفكاك الثاني السمع الى آخره اذا احدث صوت في موضع
يتكيف الهواء الحاصل في ذلك الموضع بكيفية اي يحدث فيه الصوت ايضا ثم يتكيف الهواء المجاور لذلك الهوا
في جهات الست ثم المجاور فالمجاور الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه فالمسامع التي تقع في تلك السا
تسمع ذلك الصوت بلا خلاف واما المسامع الخارجة عن تلك المسافة بدون وصول ذلك الهواء الحامل
للصوت اليها هل تسمع ذلك الصوت ام لا ففيه خلاف فقالت الفلاسفة لا وتابعهم النظام من قدمائنا
والمعتزلة وقال المتاخرون من حكماء الاسلام نعم والحق هذا بثلاثة اوجه فالاول انا ندرك لمن صوت المؤذن
عند هبوب الرياح ما لا نسمعه في غيره وذلك ليس الا لان الصوت يحمل عن جهتنا الى خلافها وذلك ليس
حامل ذلك الصوت شيأ وصل الى صماخنا اذ نحن في قشيدة موضع الريح فيه حتى يقال انه حمله عن جهتنا
بل كان خارجا عن ذلك الموضع حمله الريح عن جهتنا فقد سمعنا صوتا مع عدم وصول الهواء الحامل لذلك
الصوت الى صماخنا الثاني انا نسمع الصوت البعيد اذ ندرك بالضرورة عند سماع ابعد وعند اخره
كل احد من نفسه والبعيد لا يكون واصلا الى صماخنا ولو لم يكن الصوت البعيد مسموعا لما ادرك انه صوت البعيد

عن جهتنا الخ اقول انها لا تدرك قريبا او لا تدرك بعيدا فتدرك انصرافه وهذه بالكيفية جهة اخرى فافهما

من قوله ولو لم يكن الصوت البعيد مسموعا الى قوله الصوت البعيد

دليل على ان الصوت قبل وصول الهواء الحامل الى الصماخ مدرك اذ لو لم تدرك الا عند الوصول لما ادركنا جهته كما في اللمس فانه لما لم يحصل الادراك الا عند الوصول لما ادركنا جهة وهذا للتوضيح والتمثيل لا للاستدلال فان الجهة كامنة بدونه لان ادراك الجهة يقتضي ان يكون الصوت مدركا في المسافة التي يتجاوزها الى الصماخ مرة فيكون قبل الوصول فعلم ان وصول الهواء الحامل ليس بشرط لكن الظاهر انه يجب وصول الهواء المتموج الى الصماخ لينتبه السامعة بالصوت واحتجت الفلاسفة بوجوه

الاول الصوت عند هبوب الرياح لا يسمع مع كون المهبوب عن جهته وذلك لان المهبوب سرعة عن الوصول الى الصماخ وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن حد السماع ح لان الادراك من البعيد ابدا وان يكون لهذا حد ما ح والا بصار في اجاوز ادراكه ذلك الحد لا يدرك ب اذا اتجه نحوه ووضع احد طرفيه على الفم والطرف الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون الحاضرين وذلك يسمع الانبوبة عن وصول الهواء الحامل الى الصماخ وفيه بحث لجواز ان يكون عدم السماع لحيلولة الانبوبة عن السماع لا لعدم وصول الهواء الحامل ح انا نرى ضرب الخشبة بالقاس في طرف آخر قبل سماع الصوت وذلك لعدم وصول الهواء الحامل الى الصماخ فاذا وصل سمع وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت وتشتد فاذا وصل حد السماع سمع واجيب ح بالمنع وقوم من المتأخرين على ان وصول الهواء الحامل ليس شرطا اذ لو كان شرطا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدار وصلت لامتناع نفوذ الهواء على الجدار وبتقدير نفوذه لا يبقى على الشكل الاول الذي باعتباره كان حاملا للحروف فلا يبقى الكلام وفيه بحث لجواز ان يكون وصول الهواء الى الصماخ من مخرج الحروف كافيا لادراكها

فان قلت لو كفى ذلك لم يكن لاشتراط وصول الهواء الحامل فائدة

قلت لانا نعلم ان مخرج السين في الثالث في الذوق وهو مشروط باللمس وذلك ظاهر فانا لا ندرك بالذائقة البعد الا بلمس وبتوسط وهو الرطوبة اللعابية المتشعثة عن الملعبة وهي ظاهر اللسان فان خلت الرطوبة عن الطعوم ادت الطعوم كما هي وان خالطها طعم اما من الداخل كما في المريض او الخارج فلا تؤديها كما هي بل مختلطا وشكوا هنا بان اداءها الطعم اما ان يكون لاجل ان مخالطها اجزاء ذي الطعم توصله الى الحس او ليس تلك الرطوبة بكيفية ذلك الطعم فيدركه الحس فان كان الاول لم تفد تلك الرطوبة الا سهولة وصول المحسوس الى الحس انه ح تفيد برقة قوام ذي الطعم ح تكون الرطوبة شرطا لسهولة الاحساس لا للاحساس فجاز ان يحصل الاحساس بدون توسطها

ولكان

كان الثاني كانت الرطوبة ذات طعم والمدرك كيفيتنا فلا يكون الاحساس بواسطتها والجواب عن الاول بالتزام انه لو كان بطريق الاختلاط لما افادت الا سهولة الاحساس وجاز ان يحصل الاحساس بدون توسطها وعن الثاني المراد بتوسطها انه لا يحصل الاحساس بكيفية ذي الطعم الخارج الا بها سواء صارت الرطوبة ذا طعم او لا وهذا المعنى متحقق في الخمسة الرابع في الشم اختلفوا انبه على ثلاثة مذاهب فالاول انه انما يحصل بواسطة تكيف الهواء المتصل بالخيشوم بكيفية ذي الرائحة اي بالرائحة فيحصل ادراك الرائحة وهذا لا يكون بطريق نقل الرائحة من ذي الرائحة الى الهواء لامتناع انتقال العرض بل لو كان انما يكون بطريق تكيف الهواء بالرائحة كما في الاشعة ح انما يحصل الاحساس باتصال اجزاء لطيفة من ذي الرائحة ووصولها الى الخياشيم كما في التخمير اف فانها تحس فيها بانفصال الاجزاء وقيل عليه بانه لو كان كذلك لوجب انفصال ذي الرائحة ايضا الذي يملأ الخافق رائحة كالمسك وغيره وليس كذلك واجيب بان الاجزاء اللطيفة للطافتها لا يكون لها وزن محسوس فجاز اتصالها مع عدم الاحساس بانفصال ذي الرائحة ولئن سلم لكن لم قلتم انه لا بد ح بالانفصال ح القوة الشامة تتعلق بالرائحة وتدركها بدون وصولها اليها كما في الابصار فانه يدرك المركب من البعيد وهذا بعد الوجوه من العقل واما حس اللمس فظاهر انه انما يحصل باللمس خاصة فقد علم مما مر ان شعور المشاء على ثلاثة اقسام قسم يتوقف على ملاقاة الحس للمحسوس وهو اللمس والذوق والشم وقسم يتوقف على عدم الملاقاة وهو الابصار لان العين اذا اتصلت بالمرئي ادركه لانها انما تدركه بتوسط الهواء المتضي بشعاعها والشعاع الخارج منها جازم مع عدم الملاقاة وهو السمع وبقي لنا ان نحقق هذه الادراكات ليعلم انها هل تكون بدون هذه الحواس واذا امكن فهل يمكن الجمع او البعض فنقول الادراك اما ان يكون ادراكا لامر جزوي اما جوهر كزيد مثلا او عرض كحلاوة زيد في فمه او لا امر كلي اما جوهر كالانسان او عرض كالحلاوة وادراك الكلي لا يمكن بالحاسة لان الحاسة لا تدرك الا الشيء الموجود في الخارج وكل موجود في الخارج فهو جزوي اذ لا يمكن اشتراكه بين شيئين او اكثر بل ادراك الكلي انما يحصل بالعقل وادراك الجزوي على قسمين الاول ان يدرك الجزوي بان يدرك مثاله وتخيله وتستدل به عليه وهو انما يحصل ان كان المدرك صورة كما في تخيل زيد وعمرو والتوهم ان كان المدرك معنى كعلم زيد وخاتم عمرو وجاز ان يكون المدرك فيه غايبا بل معدوما والثاني ان يكون ادراك الجزوي بان يدرك نفسه او يتوسط المثال وهو الاحساس ولا يجوز ان يكون المدرك غايبا فيه بل يجب ان يكون شاهدا موجودا او ادراكه احساس شاهدة واذا تم لنا المشاهدة مع ادراك عين الحاضر فلو امكن ان يقع هذا الاحساس بدون

لحاسة لاتخرج عن كونه مشاهدة لما علم من حسه مشاهدة بل يكون روية لوجدان المدرك من المبصرات
وسمعا لوجدان من المسموعات وذوقا لوجدان ما من طعوم وشما لوجدان ما من المشمومات ولمسا لوجدان
من الملموسات والنفس الانسانية التي هي من عالم الملكوت وافعالها افعال الروحانيات لما كانت
والاداب المآرب منقسمة في تدبير البدن من رعاية احوال الغذا والصحة والمرض والهموم واليقظة والادراكات
وهو ادراك نفس يبقى الى معاودة مدرك آخر وهو الحس ولا يبعد ان تقع نفس قوية تقوى بقوة بالجاذبي
التدبير وافعالها الروحانية ويمكن ان يدرج ايضا الشباب هذا المعنى بتقليل الغذا والنوم والتحليل
وما يتبعها عن عالم او تدخل هذا من اصحاب الرياضة والنوم والتحليل من الامم المختلفة والاقوام
الخالفة نقلا متواترا لا يحاك يتوهم فيه الكذب فعلم ان للنفس لها مثلية بعد الامر وح لا يمتنع ايضا ان يكون
موجودا آخر يدرك عن الحواس ليكون له ادراك الحواس او بعض اقسامه دون البعض لفقد شرط ذلك
البعض بان يكون المدرك مثلا محالا اعلية فيمتنع له اللمس والذوق والشم دون السمع والبصر ولذلك
ورد في الكتب السماوية صفة السمع والبصر لله مع دون الباقية وهذه الانحاء شريفة ليست في كتب
الاولين والآخرين وفيها امر آخر لفصل الرابع الى ان قوله بعد الفصل في القوى الباطنة
التي هي الحواس الداخلة وهي خمس القوة المدركة اما مدركة غير متصرفة او مدركة متصرفة والمدركة
الغير المتصرفة اما مدركة للصور او للمعاني وخزانة لها لانها اما مدركة عند حضور المحسوس في الحاس
وحافظة عند غيبته فهذه اربع والخامسة هي المدركة المتصرفة بالتركيب والتفصيل كما يجيء والمدركة
المصورة هي الحس المشترك لاشتمال المشاء عليها وخزانتها الخيال والمدركة للمعاني هي الوهم وخزانتها
الحافظة والمدركة المتصرفة قد يستعملها الوهم وقد يستعملها العقل فباعتبار الاول تسمى متخيلة
وباعتبار الثاني تسمى مفكرة فهذه هي الحس الباطن الاول الحس المشترك وهو قوة اذا ادرك شيئا
فيها صار ذلك الشيء مشاهدا او محلها مقدم البطن الاول من الدماغ والدماغ ثلثة ابطن من طرف
جبهته الى طرف اقفائه والتي تدرك بها هذه القوة روح مصبوب في مبادي الاعصاب
الحسية الممتدة الى الحواس الحس النابتة من مقدم الدماغ كابرة رايس عين انشعبت منه حسة انهار
فيقوى كل حس صورة محسوسه اي الحس مشترك فيتحقق شاهدة ولذا سمي الحس المشترك
وحكمة اختصاصها بمقدم الدماغ سرعة انتباه الحيوان بما ينفعه او يضره من المحسوسات
ليتسرع الى الاختلاب او الاحتراز وههنا بحث وهو انا نعلم قدما انا متى لمسنا الناري المدرك
للحرارة ذلك العضو وليس له تعلق بالدماغ ومن المعلوم ما فيه اذا لحس الدماغ بدليل انا قد نحس

لانتوهم ان الحس المشترك يحس بذلك بل نقول لنر صورة المحسوس اذا حصلت في الحس المشترك يصير الحس
مشاهدا قلت تلك الصورة اما ان يدركها الحس المشترك وجب ان يكون لنا شعور بذلك كما في
سائر القوى المدركة وان لم يدركها لما كان للحس المشترك مدركا للصور الجزئية وهذا خلاف ما جزم به
واستدلوا على ثبوت الحس المشترك بانا نرى الخط النازل خطا سفليا والنقطة الدائرة دائرة
خطا مستديرا على سبيل المشاهدة على طريق تخيل او تذكر كما في الامور الغايبة وليس الخط والدائرة
في الخارج فرورة اذ نعلم فرورة انه ليس في الخارج الا خطوط او نقطة ولا في الباصرة لان البصر لا يدرك الا ما يقابله
في الخارج فلو لا قوة غير البصر ترتسم فيها صورة الخط او النقطة في موضعها وتبقى بعد زوال الفاعل موضعها
مدركة في ذلك الوضع واتصل بتلك الصورة صورتها في الموضع الثاني وبهما صورتها في الثالث وبها
صورتها في الموضع الرابع والخامس لجميع ما امكن ان ادرك خط مستقيم او مستدير بتلك القوة هي الحس
المشترك هذا هو المشهور عند الحكما وفيه نظر اذ البصر قد يتأثر عن المحسوس وتبقى صورته فيه زمانا
كما في النظر الى الشمس بانه عند مبالغة النظر فيها تبقى صورتها فيه بحيث ترى الشمس في كل وجهة وكذا اذا
نظر في روضة خضرا مسبوقة خضرا اسبوقة فانها ترى في كل جانب وح جاز لان يكون رؤية الخط والدائر بسبب ذلك
فلا الزم قوة اخرى فان قلت لم لا يجوز ان يكون هذا ايضا في تلك القوة قلت لانه يتقلب بتقلب الحدقة
وذلك آية انه في الباصرة ولانه لو كان كذلك لوجب ان ترى الشمس والروضة عند الاغماض ولنا ان سلمنا انه
ثبت بسبب رؤية الخط والدائر قوة تدرك بها ذلك المتأثر لزم كونها مشتركة بين المحسوسات في سان
هذا الثاني خزانة الحس المشترك وهي تسمى بالخيال والمصورة وهي التي تحفظ صور المحسوسات بعد
غيبتها في غير الحس المشترك اذ هو لا يدرك بعد الغيبة لانه لو ادرك بعد الغيبة لصار ذلك الشيء
مشاهدا بعد الغيبة وليس كذلك وهذه القوة لا تتمكن من تجريد الصور عن المخصصات كما يتمكن العقل
لان لها محلا جسمانيا والتجرد الكامل في الجسماني ومحلها مؤخر البطن الاول من الدماغ ولقائل
ان يقول لا نجد لنا اولا هنا قوة واحدة تحصل المشاهدة بها عند حضور المحسوس والتخيل عند
غيبته فان ذات قد تحتمل فعل احدهما بطريق المنافاة ايهما دون فعل الآخر فلت اختلال الحاس
باختلال الحس المشترك مع سلامة الخيال او العكس يمنع الثالث الوهم وهو قوة تدرك المعاني الجزئية
كخاة زيد وبخل عمرو ومنادراك الشاة في الذيب بانها تحملها على الفرار وهي حاكمة في جميع القوى الداخلة
نسبتها اليها نسبة العقل الى القوى النفسانية يعني كما ان العقل يقضي بين القضايا النفسانية من اقسام
العقد النظري والعقل العملي والفكر والحدس التي هي القوى النفسانية كما يجيء الفصل الآتي كذلك الوهم

يأتي

حكم في مدركات الحس المشترك والخيال والمتخيلة والحافظة الرابع خزانة الوهم وهي الحافظ
المعاني الجزئية وتذكرها وتميز حافظة وذاكرة الخامس المدركة المتصرفة وهي التي لها فنون التركيب
والتفصيل بين الصور المأخوذة عن الحس المشترك وبين المعاني المدركة بالوهم وبين الصور والمعاني
كما تتصور حيوانا ذا رأسين وجسدا واحدا بلا رأس وكما تتصور شخاصا زندع عداوته او تفصلها
وهي تخدم العقل والوهم في ادراكاتها بان تهيئها فيها قال العصل الخامس في النفس
الانسانية قوتان قوة تتمكن بها على تحصيل العقايد والآراء بحال الموجودات التي لا تكون
وجودها بفعل الانسان كالسماء والارض وغيرهما وتسمى عقلا نظريا والثانية قوة بها تتمكن
على تحصيل الآراء والافكار في امور تحصل بكسب الانسان كتحصيل الخير وسائر الفضائل وغيرها
مما يفيد الخير وتسمى عقلا عمليا والنفس الانسانية اذا كملت بهذه القوة تسمى نفسا مطمئنة هذا
على رأي افلاسفه اما عند اهل الملة اذا بقيت النفس الامور الدينية والاحوال الاخروية بحيث
صفت عن التردد والتشكل تسمى مطمئنة وتحصل بالقوة التي هي العقل النظري كمال النفس
وبالتي هي العقل العملي حال النفس والبدن اما حال النفس فلانصافها بالصفة المرضية واما
حال البدن فظ وقالت الفلاسفة تحصل بها حال البدن فقط والثانية تفتقت في افعالها بالاولى
اذ تحتاج الى معرفة الاشياء المحتاج اليها في علياتم العقل النظري لم ادرج مراتب فاقول عند
ادراكات النفس بالقوة كما تكون النفس الاطفال وح تسمى عقلا هيولانيا لكونه قابلا للصور
العقلية غير موصوف بالثاني عند كون الاولى حاصلة للنفس وح تسمى عقلا بالملكة اذا
حصلت لها بسبب تلك الاولى ملكة الانتقال الى النظريات والنفس المختصة بالقوة هذه
الاولى وسرعة انتقالها منها الى النظريات سميت قدسية الثالث عند حصول النظريات
لها بحيث تقتدر على استحضارها متى شاءت عند غيبوبتها عنها وح تسمى عقلا بالفعل الرابع عند
حصول النظريات لها بحيث لا تغيب عنها وح تسمى عقلا مستفادا لكونه مستفادا من الغير او
الحدس وعند الفلاسفة لكونه مستفادا من العقل الفعال وقالوا في الاشارات حضور النظريات
حيث لا يغرب عنها هو العقل المستفاد وهذا لا يناسب ما هو بصدده لانه في بيان مراتب العقل
النظري وهو ذكر انه فوق للنفس وحضور النظريات ليس كذلك فيما هو في الكتاب اولى ثم للنفس
الانسانية بتوسط العقل النظري صفات مثل الفكر وتحركة ما للنفس في المعاطلبا للحد الاوسط
او ما يحرك الحد الاوسط وهو الملزوم في القياسات الاستثنائية فانه يحرك بحد الحد الاوسط

صفت

وسمل القدس وهو وصول النفس الى الوسط او الملزوم بلا فكر وذلك على قسمين لانه قد يكون عقيب شوق
وطلب فيحصل بعد ذلك بدون اتصال الفكر به وقد يحصل بدون شوق وطلب والنفس البالغة في القدس
غاية تسمى بالنفس القدسية وقوتها ذلك بالقوة القدسية وللنفس الحيوانية ايضا قوى الشهوانية والغضبية
ومن جملة قواها النفس الامارة وهي القوة الآمرة للشهوانية والغضبية بالتخيل والنهوم الى جذب اللذات
البدنية ودفع المطالب الحقيقية هذا عند بعض المتاخرين واما عند الاكثرين من الاولين والآخرين
ان النفس الامارة هي النفس الانسانية عند انجذابها الى الامور الدنيه البدنية ذاهلة عن عالمها الروحاني
آمرة للشهوانية والغضبية الى ما هي انجذبت اليه ما حامله الى الوهمية وقد اختلفوا ان النفس الامارة
هل تدرك الجزئيات على الوجه الجزئي ام لا فقالت طايفة من العلماء نعم وهو الحق وقال ارسطو والشيخ و
اتباعهما لا والعلم بالجزئي على الوجه الجزئي لن يعلم الجزئي بوصف الهدية كما يعلم زيد مثلا بوصف لونه
هذا وعلى الوجه الكلي ان يعلم بأوصافه الطبية كما يعلم انه انسان هندي كاتب طويل ابيض ولا في عصر كذا في
حال كذا وعلى هذا الى ان يعلم جميع اوصافه الطبية فانه يعلم من غير ان يشار اليه بالهدية وفي موضع آخر نعم
مر الوجه الجزئي مقارنة احد الامور الثلاثة حاجي في علم البديع واحتج اولا بان لها شاغل بالجزئي
على جزئي بان يحكم ان زيدا هو انسان والحكم مسبوق بتصور الطرفين فذلك الشيء يدرك اما حاضرة في
النفس فقد درك الجزئي ايضا النفس كما تدرك الكلي بلا وسط والجزئي بتوسط الآلات
فان قلت جاز ان يكون ادراك الجزئي على الوجه الكلي على ما تقدم في بيان هذا قلت قد تحكم
على هذا الانسان بانه انسان فقد ادركته على الوجه الجزئي اذ ادركته بوصف الهدية احتج ارسطو بانا
اذا تخيلنا مربعا مجهولا بين مربعين متساويين الى يكون ذا حاجين مرتعين على هذا المثال بين حاجين
فهذا الامتياز ليس في خارج اذ فرضنا الزائد المتعين ليس في الخارج وهو اذا في الذهن فمحل احد الحاجين
لن يكون محل الثاني والا استحال الامتياز لغير امتياز احدهما عن الآخر ليس بالماهية لتميز ماهية المربع والمثلث
ولا بالوازم الماهية لكونها مشتركة على تقدير اتحاد الماهية فلو لم يكن الامتياز ايضا بالمحل لامتنع الامتياز
فمحل احدهما غير محل الآخر وذلك لا يعقل الا في الجسم او الجسماني والنفس ليست بجسم ولا جسمانية فيمتنع ان تدرك
وهذه الحجة ضعيفة من وجوه اذ يقال لانا لن النفس ليست بجسم ولا جسمانية وسيتبين فيما يجيء بالبرهان القاطع انها
جسم ولئن سلمنا انها كذلك لكن لانا لن العلم هو حصول صورة الشيء في العقل وقد بينا فيما مضى فساد هذا الرأي
وبينا ان العلم هو وصول النفس الى المعنى غاية ما في الباب ان يكون حصول الصورة في شيء
ان يكون تلك الصورة منطبعة في جسم او جسماني كالخيال او غيره ثم النفس تدركها وقد اطلعها ايضا تمثل في الدعوى

الكلية بالمثال الجزوي في المربع وهذا سخيف جدًا فلو قال فقد فيها هو وموقدار كالخط مثلا إذ له نصفان
ليتم وعم وهذا لا يكون عاما في جميع الجزئيات إذ ما لا قدر له كالنقطة والوحدة وما يجري مجراهما لا يجري فيه
وأيضا يعلم كل أحد بالبديهة أنه يعلم الجزوي بوسط الحدية إذ يعلم هذا الإنسان وهذا السواد والنفس او الاولية
ليست الا ما يشير اليه كل أحد بقوله إنا بالاتفاق وهذا برهان قاطع في ان النفس تدرك الجزويات على الوجه
الجزوي وما يورد في مقابلته عبث لغو [illegible] ما يحس بالحاسة نوعان [illegible]
الحاسة اولا كالضوء واللون وما يحسه بتوسط ما احس به اولا كالجسم فانه يحس بتوسط احساس
الضوء واللون وهذه الصحيفة فيما تدركه الحواس اولا وقد بين البحث عن المدرك ثانيا وعما التميم
لكلام قوله البحث الاول في اقسام المشعر اي في المشعر اي مطلقا سواء كانت اولية او بتوسط قوله
والمراد بالنفسية ما لا يدرك بالحس والخط والسطح والجسم والوضع قد مر تعريفه في صدر الكتاب انه هيئة تعرض الجسم
بسبب وضع بعض اجزائه الى بعض والى الامور الخارجية والشكل هو هيئة تعرض الشيء بواسطة حد واحد
كالدائرة والكرة او حدود كالمثلث والمكعب قوله كما في راكب السفينة في وسط البحر فانه لا يدرك حركة
السفينة في وسط البحر فانه لا يدرك حركة السفينة بعدم الاجسام المتوهمة في وسط البحر واما القريب من الساحل
فيدركها لتحقق ادراك اختلاف الوضع قوله بتوسط اللون لسائر الناس للعمق زعم قوم من الاقدمين ان اللون
سائر للعمق فان الشفاف ما لا لون له وفيه بحث لان اللون قد لا يستر العمق كما في العسل والزيت جيد وما
ايضا شفافان مع تحقق اللون والزيت يرى بالشفاف ما لا يستر مرارا وصلا قوله وهذا جيد
الضوء لما يحل بعد واختلفوا في الظلمة فقال قوم انها غير مرئية اذ لا فرق بين الناظر وبين من في الظلمة
في عدم الابصار ولانه لا فرق بين ما غمض عينيه وفتحهما في الظلمة ولان الظلمة عدم فلا يدرك عدم الضوء
عما من شانه الضوء وزعم قوم انها مرئية وزاول احمد واختاره المحققون واختلفوا ايضا في التشابه
والاختلاف كالتشابه بين الاسودين والاختلاف بين الاسود والابيض فقال قوم من الاقدمين انما
من المرئيات وقال المتاخرون انها لا تدرك بالحس بل التشعر بها لعدم المدرك وحق انها نسبتان
والنسبة امر معقول لا يدرك بالحس المبحث الثاني في اللون اختلفوا في ان اللون فقال قوم
من الاقدمين ان حقيقة اللون اصلا بل يرى في المتلون اذا كان اجساما شفافة مصقولة
جدا وقد ضوء بعضها الى البعض يرى بياض جام الثلج والبلور المسحوق فان الثلج يرى في غاية
البياض مع انا اذا نظرنا فيه وجدناه اجزاء شفافة مصقولة جدا اخذ ضوء بعضها من البعض البلد
قبل تسحق بلون غير ملون واذا سحق وصار يرى ابيض ليس بين ان يكون اجزاء انعل وانفعال حتى يقال احدث

الضوء

وتبعه الكيفيات المزاجية كما في سائر الاشياء وههنا فقد انفعل والانفعال لصلابة الاجزاء وعدم اختلا
بالكلية بل في متماسة متجاورة ولان الشيء لا ينفعل عن مثله وهذا منقوض بياض البيض المسلوق فانه
يبيض وكان قبل السلق شفافا وافلاطون الهوا انسب لونه اقل بعد السلق والثقل دليل على زوال الهوائية
والنارية الى نبيه لان الخفة انما تكون بسببها قوله لا بنسلخ اي القشر اذ قد نسلخ بالطبع كما في الشعر
قوله فجاز حصول الكل لكل جاز كون كل لون واحدا حقيقيا وجاز كلاهما فان تلك الاجسام الاولى
مشتعلة اما الاول فلان الكل لو كان مركبا من الالوان فيلزم كون تلك الالوان ايضا مركبة ولزم التسلسل
واما الثاني فلان بعض الالوان مركب وهو المختلط من الالوان فليف يمكن لزلون الكل بسيطا قلت
المراد بالالوان ههنا الالوان المحسوسة الحقيقية دون الصناعية وح يصح القسمان اما الاول فلان
اجزاء اللون لا تكون محسوسة واما المحسوس المركب واما الثاني فلان اللون المختلط صناعي فلا يرد علينا
واما الضوء فزعم بعضهم انه ظهور اللون فقط اي تمام حقيقته انما هو ظهور اللون وورد عليهم ضوء القمر
والصواب ان يقال الضوء هو ظهور الشيء وزعم قوم ان النور جسم لانه متحرك بحركة للنير كما في الشمس والمرآة
والحاكة من خواص الجسم والجواب ان مقابل المضيء يتكيف بضوئه لا انه انتقل الضوء من الموضع الاول الى الموضع
الثاني [illegible] الفعل الثاني الى [illegible] المسموع انما هو الصوت والحق اما الصوت فواضح عند العقل
غني عن التعريف وبعضهم جعله جسما لتوهم الحركة فيه وهو ضعيف لان حامله يتخلل بالنوح فيتطرق كثيرة
وزعم قوم انها اضطكاك اجسام صلبة وقيل هو القلع وقيل القرع وقيل نوح الهوا والكل باطل للزوم
ذلك مع ان المسموع قد يرجع الى ان الصوت غير هذه الاشياء زعم ان سبب الزير نوح الهوا والسبب
البعيد انسياب عنيف والقرع اذ نوح عنيف وهو القلع والصوت القرع اشد انباعا من
القلع واسند الواحدي علة النوح بالدوران فانه متى نوح الهوا الخارج من الخانق حدث الصوت
واستمر باستمراره ومتى عدم عدم ولذا في نوح الهوا الخارج من المزامير ولذا الطبل لطب تحلل
نوح الهوا لاضطراب نواحي الطست ويقطع عند تسكينه وهو ضعيف لان دلالة الدوران ظنية
فلا تصلح حجة وليس المراد بنوح الهوا حركة انتقالية من هوا واحد بعينه بل حالة شبيهة بنوح الما
فانه امر يحدث بعد عدم بعد صدم مع سكون بعد سكون هذا ما قالوه والحق ان النوح ليس بسبب
ليس في طبعه انتضاء الصوف ولانه قد يوجد النوح كما في حركة اليد وغيرها اقوى من نوح الصوت
الخارج من الخانق مع عدم الصوف بل الحق ان الصوت اذا حدث بالقلع او القرع يتكيف الهوا

حدوثه بكيفيته تكيف الهواء المجاور الى حد ما بعد ان يتموج الهواء الى تلك المسافة فيحصل السبب او التكيف
لكن لا انه سبب له وقال الامام في المحصل انما نجعل التقطع سببا وتبعا للصوت لان التقطع علامة
فيكون آلة والصوت زمانيا لا آنيا لا يكون سببا للزماني وفيه بحث اذ لا نسلم ان الصوت زماني لان بعض
الحروف آنية كما يجيء انه صوت وايضا التموج زماني ضرورة انه حركة مع انا جعلنا التقطع سببا
لم نقل ثم لا بد في التقطع من مقاومة احد الجسمين للاخر وان لم تكن صلابة فان خرق الماء سريعا يقصب
مصوت وذو المقاومة احدهما اذ يقصر الخرق فالعلة الاولى في المقاومة لا الصلابة هذا اذا كرر وفيه
بحث اما اولا فلان المثال الذي ذكره وهو خرق الماء سريعا لا يناسب هذا المدعى اذ هو تزيف
عنيف وهو القلع وهذا ايضا لا تختص بالقرع فان القلع لا بد فيه ايضا من مقاومة فان تزييف القطن
عن قطن غير مصوت وايضا نقول فالعلة الاولى في المقاومة زيادة في جزء العلة البعيدة فالصواب
ان يقال لا بد في القرع والقلع من المقاومة وان لم توجد الصلابة اما في القرع فلما ذكرنا واما في القلع
فانه يصوت مع عدم الصلابة وانما في القلع فلما في القطن فانه لا يصوت لعدم المقاومة جزء العلة
البعيدة هي المقاومة لا الصلابة ثم الصوت قد يكون جهيرا وقد يكون خفيا وقد يكون حادا اي
زيدا وقد يكون ثقيلا اي بادي حب لخفاء وتخفاه اختلاف المقاومة واختلاط الاصوات فان شدة
المقاومة توجب الجهالة وضعفها يوجب الخفاء واختلاطها يوجب الجهالة وسبب حدة الصوت
صلابة المقروع او ملاسته كالاوتار الاغاني الحديدة فانها صلبة ملساء او قصر المتذبذ كالمزامير
القصيرة او ضيق المتذبذ كالمزامير الضيقة وسبب الثقل مثل المزامير الخطائي وسبب الثقل مثلا
هذه الاشياء ظاهر واما الحرف الى آخره ذكر في الشفاء ان الحرف هو هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن
صوت آخر مثله في الحدة والثقل يتميز في السمع قوله في الحدة والثقل احتراز عن الزيرية والبمية وانما قيد
بهذا التحرز عن هذا التعريف لانها ايضا هيئتان عارضتان للصوت يتميز بهما في السمع وليستا
حرفين قوله يتميز في السمع مخرج مالا يكون متميزا في السمع كالصوت الملائم للطبع وغير الملائم
فان لكل منهما هيئة عارضة يتميز بها عن الآخر لكن يقع ذكر التميز في المطبوع لقد تقرر قوله وفيه بحث لانه
لو اراد بالسمع الصوت المعروض للهيئة فالصوت الملائم او غير الملائم ايضا مسموع فيلزم التميز
واقعا للسمع ولو اراد به القوة فيجب ان يقول تميز بالسمع لا في السمع وح لا يلزم ان تكون الصوت الملائم
او غير الملائم ليست بمسموعة بهذا المعنى هو ان تعريف المشهور للحرف عند الخصم وفيه نظر اذ الحرف ليس نفس الهيئة
نفس الصوت مع تلك الهيئة والصوت مادته والهيئة صورته اذ لا يفهم من لفظ الحرف الا المجموع وليس كذلك
لفظ الصوت

لانه مادة الكلام اي تتقوم الالفاظ والملفوظ صوت ولذا قال الخليل لاصحابه من زاد ان تلفظ بالحاء من
والباء من خبب فلينقل لغة وما قال ان الياء هو الهيئة فقط وهو وشذ بعد ما علم و
انتفهم وظاهر قوله مشتق وان الحرف هو المجموع وشائع احد من الدنيا بصوت الحرف هو صوت
عرضت له تلك الهيئة فان قلت حرف نفي باحرف تلك الهيئة قلت الحق من الامور الحقيقية لا من الاعتبارية
حتى تفيد فيه العبارة بل يجب فيه تحقق ما يتهم من الحروف اما مصوتة واما صامتة والمصوتة اما
مقصورة وهي الحاصلة من الثلث وهي لا تعد من حروف التهجي وقد عدت منها في الكتابة التركية او
ممدودة وهي التي تحصل من اشباع الحركات الثلث وتسمى حروف المد واللين وهي اي المصوتة تنقسم
كانت او ممدودة لانه ان سئل الانسان لانها لو كانت متحركة لامتنع مدها واذا عدت المصوتة قبالي الحروف
هي الصوامت فلزم من هذا الواو والالف والياء مشتركة بين المصوتة والصامتة لانها لو كانت حاصلة
من الاشباع كانت مصوتة لا صامتة سواء كانت متحركة لما قلنا او ساكنة لقولنا قول والف
اذا كانت صامتة يسبق همزة ولا يمكن الابتداء بالمصوتة لكونها حامرة والابتداء بالصامتة وحدها لكونها
ساكنة بل امام مصوتة وحينئذ يعد الجميع حرفا متحركا في الكل او مع ممدودة وح يعد
حرفين الجميع اح متحرك والآخر ساكن وتمسكوا فيه الفرقة وزعم قوم لزم الابتداء بالصامت لسالم جابر بل واقع
في اللغات مثل الهدة في الفارسية وكذا في غيرها من اللغات وبانه لو لم يجز الابتداء بها لوجب الوقف الصامت
في الابتداء على المصوت والمصوت موقوف على الصامت فيلزم الدور واجابوا عن الاول بانا لا نسلم
انه ساكن بل هما حركة مختلسة لا يدركها الحس لا بكلفة وعن الثاني ما ذكرنا في الكتاب قوله وابتداء
المصوتات اي ابتداء المصوتات الممدودة حركة قوله وانتهاؤها همز اي نهاية تمديدها الا انتهاؤها
مطلقا اذ لا يمكن انتهاؤها ساكنة عند اطلاق النفس اما نهاية تمديدها تكون بالهمزة قوله فيكون
حرفا ما لم يكن اما طرف الابتداء فظاهر لانها من اشباعها واما طرف الانتهاء اذا كانت نهاية تمديدها
قوله فلم تكن ابعاضها التي لم تكن داخلة في امتدادها وهذا مدرك بالحس قوله فيوجد في آن يعقب
آخر زمان حبس النفس مثل التاء في ضربت او اول زمان ارسال النفس مثل التاء في تاب والمراد بحبس النفس
او ارساله مقطعه سواء كان في اول الكلمة او وسطها او اخرها قوله كالسين والشين فاذا قلت حس
يمكنك تمديد السين وكذلك الشين بخلاف الكاف واذا قلت صل لا يمكنك تمديدها والفاء والزاي والخاء ايضا
ربما يقع فانك اذا قلت اخ واخ فيمكنك تمديدهما لكن ذهب قوم الى انها جاءت وحاءت متوالية يظن
حرفا واحدا والحرف بين الشيئين خفي والصوامت في لغة العرب مشهورة وفي غير لغة العرب مختلفة
قلة

ولذة فصوامت الترتيبة اقلها نهاية وصوامت الجندية الترم اوسع المصوتات الا الغين الياء ثم الواو

وهو معنى بمقدار انفتاح الفم وانقل الحركات الضمة لانها لا تتم الا بعمل العضلتين الصليتين الواصلتين الى طرفي الشفة احدهما من الجانب الايمن الى جانب الاسفل والاخرى من الاسفل الى الايسر بخلاف الكسرة اذ يكفي فيها العضلة الواحدة الجانبية ثم الفتحة اذ يكفي فيها عمل عضلة لهذا الجانب العضلة الثالثة اعدل الحركات لان ما يبتدأ به متحرك وما يوقف عليه ساكن وبين المتحرك والساكن منافرة والمتوسط يقربها قوله والمتوسط وان كان متحركا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال الحرف المتوسط اما ان يكون متحركا او ساكنا فان كان متحركا عصل المنافرة بينه وبين الآخر الساكن ولم يكن ساكنا فبينه وبين الاول فاجاب بان المتوسط وان كان متحركا لكن الحركة الابتدائية اثقل فالمنافرة بين الاوسط المتحرك والآخر الساكن اقل وفيه بحث لما مر ان الحركة الابتدائية قد تكون بحيث لا تحس لخفتها وايضا الوسط قد تكون بحيث لا تحس لخفتها وايضا الوسط قد يكون ساكنا فهذا الجواب ليس بتام هذا بل الطريق ان يقال بين الابتداء والانتهاء منافرة لتضادهما فالوسط يقربهما والاقل كلفة عليه وان اجتمع فيه ساكنان صامتان مثل ريب المكن الاخير مشوب بحركة مختلسة والظاهر انه لا فرق بينهما - الفصل الثالث في الادلة على حصول الطعوم من تاثير الكيفيات المذكورة في الاجسام المذكورة سيوى الاستقراء والقياس قوله واما الطعوم هذا من مبادي الطب ومعرفة الادوية قوله والالم واللذة الجسمانيتان منها ما ذكرها يعني الالم الجسماني كالم الجرح والقطع واللذة الجسمانية كلذة الماء الفاتر والدهن الفاتر على العضو الذي قرب ابتدائه من جملة ما يحس بالمس وما ذكر هنا اهل الملكة وقوله ونقل عن الجمهور اي نقل الشيخ عن الجمهور انهم عرفوا الرطوبة بانها ما ينصبق الجسم لاجله بلا امساسه والبوسة بخلافه وفي هذا التعريف نظر لان اليابس المذروف جدا كالعظم المجروف ينصبق بالملامس ولا رطوبة وزيفه الشيخ بوجه آخر وهو ان الالتصاق لو كان لاجل الرطوبة لكان الارطب اشد التصاقا بالاصبع وليس كذلك فان الماء ارطب من الزئبق وليس اشد التصاقا منهما بالاصبع واجاب الامام بان غمس الاصبع في الماء اسهل من غمسه في الزئبق فيكون اشد التصاقا ولاخفاء في ان اسهل غمسا لا يوجب كونه اشد التصاقا ثم اللطافة يقال بالاشتراك على رقة القوام اعني سهولة قبول الاشكال الغريبة وتركها كالماء والهواء وعلى قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا بسهولة كالعنصر وعلى سرعة التاثر من الملاقي كالزئبق وعلى نقض

الشفافية واذا

يكون نهايتا المتلاقيين والكم المتصل إما قار الاجزاء وهو ان يكون اجزاؤه حاصلة معا وهو الكم
بالمقدار او لا يكون قار الاجزاء وهو الزمان اذ اجزاء الزمان لا توجد معا بل تكون متعاقبة واما انه
متصل فلان الآن حد مشترك بين ما مضى ومستقبل واعلم ان الآن المشترك ليس هو الآن الموجود
واما على الاول انه موجود بدون الماضي والمستقبل ونهاية الشيء طرفه وطرف الشيء يمتنع ان يوجد
بدونه فهو ان الذي يوصف قطعا لامتداد الزمان الموجود في الذهن لا خ يكون نهاية ماضيه
ومستقبله هذا هو تحقيق رأيهم ويرد عليهم ان الحركة ايضا عندهم قار الذات قابلة للقسمة ويلزم
الخلاف في قبولها الانقسام ليس لذاتها بل بواسطة انطباقها على المسافة والزمان الذي
هما كذلك بالذات فما جعلهما من الكم بل جعل ما هو من شأنه ان لا يقبل ولا اخفاء انها لذاتها قابلة للانقسام
سواء اعتبر الزمان والمسافة او لا لانها على جميع التعريفات المنقولة من التفاف من خروج ما
بالقوة الى الفعل على التدريج وتغير حال الموجود وغير ذلك قابلة للقسمة فرؤية قوله وهو التسع
التعليم وحقيقته مجموع الطول والعرض والعمق مع قطع النظر عن المادة وهذا غير ذي جوهر قائم
بالمادة واما سمي جسما تعليميا اذ يبحث عنه في علم التعليم وهو العلم الرياضي حتى علم التعليم اذ فيه
يتكاثر العلامات من النهايات وزوايا القسام والجسم التعليمي ايضا سمي بحثا ايضا والبحث هو حث ما بين
الشوح ثم الكم اما بالذات وهو نفس هذا الامتداد من الطول والعرض والعمق او الزمان والعدد او بالعرض
وهو الذي يكون انقسامه لا لذاته بل بواسطة مقارنة ما هو كم بالذات وذكر على اقسام بان يكون
بالذات موجودا فيه كالعدد والزمان العدد الذي هو كم بالذات موجود فيه او يكون هو موجودا
في الكم بالذات كالشكل الحاصل في الخط او البسيط او الجسم التعليمي او يكون موجودا مع الكم بالذات
في محل واحد كالسواد وغيره من الالوان الموجودة في الجسم الذي هو محل الكم بالذات والزمان بالنظر
الى ذاته كم بالذات وكم بالعرض بالنظر الى انطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم بالذات وكمية
منفصل بالعرض ويعرض الانقسام الى الايام والساعات والشهور والسنين لانها حاصل
عددا او الحركة كم بالعرض بانطباقها على الزمان والمسافة اللذين هما كمان بالذات وقد تبين انها كم بالذات
ايضا كالزمان قال اما تتابع الابعاد الى آخره اعلم ان المشهور بين العلماء من الفلاسفة والهندسة
البتة على ان الابعاد متناهية اي لا يمتد بعدة شيء من الجهات الى غير النهاية وخالفهم بعض اصحابنا المعتزلة وذهبوا
الى ان الاجسام غير متناهية وحكي ان الابعاد ايضا غير متناهية اذ الجسم لا يوجد بدون البعد احتج
الجمهور على تناهي الابعاد بوجوه الاول لو كان البعد غير متناه فنفرض خطا غير متناه في ذلك البعد

الغير المتناهي

ويلقى خط آخر متناه موازيه ويلقى خارجان يفرض خارجة جسم كون هذا الخط عليه حتى مال طرفه من
الموازاة الى المسامتة وعلم فرضوا ثمرة شرح هذا الخط من مركز كرة الى محيطها موازيا لذلك الخط وارادة
الذي ذكر وامتراد بالموازاة بين الخطين كونهما بحيث لو اخرجا في الجهتين الى غير النهاية لا التقيا وامتراد
بالمسامتة انهما لو اخرجا احدى الجهتين التقيا فاذا فرض بعد الخط مرارا فالخط الغير المتناهي فاذا
مال الى طرفه نحو الخط الغير المتناهي لا بد وان يصير بحيث لو اخرج التقى الخط الغير المتناهي فيصير
ساريا واذا صار مسامتا يحيل خط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكن ذلك محال
لما الزمه وهي نقطة هي اول الخط الغير المتناهي فلو مال طرف الخط المتناهي من موازاة الى المسامتة
حصلت في الخط الغير متناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة فيها هو فان المسامتة حادثة فلا بد
وان يكون لها ابتداء واما ان اول نقطة المسامتة محال فلان كل نقطة فرضت اول المسامتة يلزم
اول المسامتة بل تكون المسامتة قبلها وذلك غير المسامتة اما تحقق حركة طرف الخط المتناهي والحركة
منطبقة على المسافة فرضا وكل مسافة فرضت تكون منقسمة لانها تكون خطا وكل خط بلن تنصيفه
واذا كانت تلك المسافة منقسمة تكون الحركة على نصفها قبل الحركة على تمامها فتكون المسامتة حال
الوصول الى النصف قبل المسامتة المفروضة فلا تكون هي اول المسامتة فان قلت لم لا يجوز ان يكون
طرف الخط المتناهي لصار مسامتا الخط الغير المتناهي ثم راجعا فيزول المسامتة قلت لانا اذا فرضنا الخط الغير المتناهي خط آب والمتناهي المواز له
لا بد وان يصير مسامتا له بأي قدر مال فانا اذا فرضنا خط آب فيكون خط ج منطبقا على خط ج د فاذا مال طرف خط ج
خط ج د ونفرض خط ج ه موازيا ايضا لخط آب فيكون خط ج ه منطبقا على خط ج د فاذا مال طرف خط ج د الى خط
آب حصلت زاوية ج فيها وخرج خط ج ز فكلما زاد هو له زاد بعده عن خط ج ه فيزيد
وهكذا زاد بعده عن خط ج ه قل بعده عن خط آب الى ان ينتهي الى ه وهذا واضح او نقول خارج الحس
والعقل انه يسامته اذ امتد الخط فلا بد للمسامته من زاوية وقبله يكون موازاة فرضية فلا بد من
موازاة تكون بعدها مسامتة وتم الكلام بالنسبة الى تلك الموازاة والمسامتة هذا هو تقرير هذه النكتة
وهي مبنية على انتفاء الجوهر الفرد لانه على تقدير تحققه لا يمكن بيان بطلان اللازم لانه قد تقتضي قسمة
المسافة الى الجوهر الفرد ونحقق قول نقطة المسامتة وايضا نقول لا خ من ان يكون الجوهر متحققا
او ان كان يلازم امتناع الملازم حاذكرنا وان لم يكن فلازم الملازمة بعين ما ذكروا في نفي اللازم حاصلوا
فانهم منعوا الملازمة بعين ما ذكروه في نفي اللازم بان قالوا لانا نمنع ان زوال طرف الخط المتناهي يلزم اول نقطة المسامتة
في الخط الغير المتناهي بل لا يلزم هذه المسامتة انما تتحقق حركة طرف الخط المتناهي والحركة انما تكون على المسافة

وكل مسافة منقسمة الى نصفين فالحركة الى نصفها قبل الحركة الى تمامها فتقبل كل مسامتة مسامتة الى غير النهاية

وهذا المنع منسوب الى الامام المحقق نصير الدين الطوسي رحمه الله وقيل ايضا على معنى للجمع لا للمحال وهو تحقيق اول نقطة المسامتة انما تلزم من مجموع مركب من الخط الغير المتناهي والخط المتناهي وموازاته وحركته فجاز ان يكون كل واحد منهما ممكنا ويلزم المحال من المجموع اذ اجتماع الممكنات قد يستلزم المحال كالكتابة بزيد وعدمها فان كلا منهما ممكن ومع ذلك يلزم من اجتماعهما محال وهو اجتماع النقيضين

وهذا المنع منسوب الى الامام اثير الدين رحمه الله وهذا ان المنعان يردان في كثير من المواضع اما الاول فحيث يكون ما يدل على انتفاء اللازم ناشيا من الملزوم فانه كما يدل على انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فيقدح في الملازمة وهنا كون الحركة على المسافة المنقسمة الدالة على انتفاء اللازم على تقدير الملزوم وهو انتفاء الحركة على المسافة الغير المتناهية ناشيا عن الملزوم وامتناعه امتناعا للملزوم واما الثاني فحيث يكون المطلوب انتفاء بعضها وقد سبق لنا جوابان لهما في موازاتها اما جواب الثاني فبان نقول اذا كان المجموع مستلزما للمحال يكون الاجتماع بين اجزائه محالا بالضرورة لان اجتماعها يستلزم المحال ضرورة فاذا كان بعض الاجزاء واقعا يلزم امتناع باقي الاجزاء اذ لو امكن يلزم امكان المحال وقد علم انه محال وههنا البعد المتناهي وموازاته وحركته واقعة فيلزم امتناع البعد الغير المتناهي قال قلت نمنع تحقق موازاته البعد الغير المتناهي مع امتناع البعد الغير المتناهي قلت نكتفي في تحققها بتحقق بعضه من المبدأ او محل بعضه واما جواب الاول فهو ان نقول اذا تحقق الملزوم فلا يخلو من ان يتحقق اللازم او لم يتحقق والاسبيل الى شيء منهما بما ذكرنا وما ذكرتم كما نقول ههنا اذا تحرك طرف الخط المتناهي نحو الخط الغير المتناهي فاما ان يحصل في الخط الغير المتناهي نقطة اولى نقطة المسامتة او لم يحصل والاسبيل الى شيء من القسمين اما الاول فلما ذكرتم في نفي اللازم على تقدير الملزوم واما الثاني فلما ذكرنا في اثباتهم على ذلك التقدير بناء على ان الحركة الى الجهة الثابتة اثر [illegible] لعلل الحجة مذكورة في الاشارات وهي انه لو كان البعد غير متناه يفرض في البعد الغير المتناهي امتدادان غير متناهيين مبدأهما واحد كساقي مثلث ويقدر من بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد وكون تلك الابعاد وتلك الزيادات ايضا غير متناهية ولان كل زيادة مع المزيد عليه في بعد يكون كل جملة فرضت من الزيادات من جانب المبدأ في بعد فهي مثلث مقدمات الاولى ان الابعاد ما بينها لا يمكن ان تتزايد بقدر واحد وذلك لان الخطين كلما بعدا عن المبدأ بسير البعد بينهما اعظم فيوجد بعد يكون زيادته على البعد السابق عليه بقدر زيادة البعد السابق على سابقه الثانية ان الابعاد المفروضة بينهما وتلك الزيادات غير متناهية وهذا ايضا واضح لان البعدين

اذا كان احدهما غير

غير متناهيين تكون ابعاد بينهما ايضا غير متناهية والا لزم تناهي البعدين واذا كانت الابعاد غير متناهية كانت الزيادات غير متناهية ضرورة اذ كل بعد سوى البعد الاول زيادة وتلك الابعاد غير متناهية والتالية باسرها جملة فرضت من الزيادات من جانب المبدأ يلزم بعد من تلك الابعاد وذلك لان كل زيادة فرضت تكون في بعد مع المزيد عليه الثاني ذلك البعد ويكون بقدر المزيد عليه مع تلك الزيادة فرضت والمزيد عليه ايضا يكون مشتملا على زيادة مع ما زاد هو عليه وعلى هذا الى ان ينتهي الى البعد الثاني من المبدأ فانه يكون مشتملا على الاول وعلى الزيادة التي لم على البعد الاول ولما كان البعد الثاني في البعد الثالث فيكون في البعد الثالث زيادتان زيادة الثاني على الاول وزيادة الثالث على الثاني واذا كان البعد الثالث في الرابع تكون الزيادتان موجودتين مع الزيادة التي لم على الثاني فتجتمع في الرابع جملة الزيادات السابقة مع زيادتها وهي ثلث زيادات وعلى هذا كل جملة فرضت من الزيادات تكون في بعد واذا ثبت هذه المقدمات الثلث فنقول لا يخلو من ان يكون جميع الزيادات الغير المتناهية موجودة في بعد من الابعاد التي بين الامتدادين لا يكون ولا سبيل الى شيء منهما اما الثاني فلما بينا ان لكل جملة من الزيادات لا بد وان يوجد في بعد واما الاول فلانه لو كان جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد من الابعاد التي بين الامتدادين يلزم ان يكون ذلك البعد غير متناه وهو محال لامتدادين فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاضرين وذلك بديهي الاستحالة قال قلت لم لا يجوز ان يقوله يتزايد ابعاد ما بينهما بقدر واحد لانه لو كان التزايد بقدر اقل او الاتم الكلام قلت انا نقول بقدر واحد لانه لو كان زيادة كل بعد اقل من زيادة ما قبلها جاز ان يكون مثلا كل منها نصف ما قبلها جاز ان تكون الزيادات غير متناهية ومع هذا توجد في بعد متناه عند اقلية اسفه لان كل حظ عند قسم ثاني تنصيفه وتنصيف نصفه وتنصيف نصف نصف ما قبلها فمع لا يتم الكلام على ما يتبين فيكون كل منها نصف ما قبلها فمع لا يتم الكلام على ما يتبين فيجب ح ان تكون الزيادات اما بقدر واحد او اكثر واما هضم المثل بالذكر انه لا يتأتى في حصول التزايد اذ يوجد المثل في الزايد هذا هو تقرير هذه الحجة وفيها بحث غير خفي على المتأمل فانه لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يوجد في بعد من تلك الابعاد جملة من الزيادات اما توجد في ابعاد متشاركة في آخر الابعاد المشتملة على تلك الزيادات وايضا تشتمل عليها البعد الثاني عشر الثالث عشر على هذا الى غير النهاية وهذا امر واضح فرق وتأمل بل نقول بالزيادات الغير المتناهية آخر الابعاد المشتملة عليها واما بعد

يتبع

حكم في مدركات النفس المسترل والخيال والمتخيلة والحافظة الرابع خزانة الوهم وهي التي تحفظ
المعاني الجزئية وتذكرها وسميت حافظة وذاكرة الخامس المدركة المتصرفة وهي التي لها فوق التركب
والتفصيل بين الصور المأخوذة عن الحس المشترك وبين المعاني المدركة بالوهم وبين الصور والمعاني
كما تتصور حيوانا ذا رأسين وحيوانا طائرا بلا رأس وكما تتصور سحابة زيد مع عدالته او تفصلها
وهي تخدم العقل والوهم في ادراكاتها بان تفيدها فيها ما العقل الخامس الذي هو النفس الناطقة
الانسانية قوتان قوة تتمكن بها على تحصيل العقايد والآراء بحال الموجودات التي لا تكون
وجودها بفعل الانسان كالسماء والارض وغيرهما وتسمى عقلا نظريا والثانية قوة بها يتمكن
على تحصيل الآراء والانكار في امور تحصل بكسب الانسان كتحصيل الخير مثل الفلاحة وغيرها
مما يفيد الخير وتسمى عقلا عمليا والنفس الانسانية اذا كملت بهذه القوة تسمى نفسا مطمئنة هذا
على رأي من نقل اسفه اما عند اهل الملة اذا شقيت النفس الامور الدينية والاحوال الاخروية بحيث
صفت عن التردد والتشكل تسمى مطمئنة وتحصل بالقوة العقلية التي هي العقل النظري كمال النفس
وبالقوة هي العقل العملي كمال النفس والبدن اما كمال النفس فلانها تصير بالصفة المرضية واما
كمال البدن فظ وقالت الفلاسفة حصل بها كمال البدن فقط والثانية تفتقر في افعالها بالاولى
اذ تحتاج الى معرفة الاشياء المحتاج اليها في عملها ثم العقل النظري له ادراج مراتب فالاول عند
ادراكات النفس بالقوة كما تكون النفس الاطفال وحينئذ تسمى عقلا هيولانيا لكونه قابلا للصور
العقلية غير موصوف بها والثاني عند كون الاوليات حاصلة للنفس وحينئذ تسمى عقلا بالملكة اذا
حصلت لها بسبب تلك الاوليات ملكة الانتقال الى النظريات والنفس المختصة بالقوة هذه
الاوليات وسرعة انتقالها منها الى النظريات سميت قدسية الثالث عند حصول النظريات
لها بحيث تقدر على استحضارها متى شاءت عند غيبوبتها عنها وحينئذ تسمى عقلا بالفعل الرابع عند
حصول النظريات لها بحيث لا تغيب عنها وحينئذ تسمى عقلا مستفادا لكونه مستفادا من الغير او
الحدس وعند انقلابه لكونه مستفادا من العقل بالفعل وقال في الاشارات حضور النظريات
حيث لا يغرب عنها هو العقل المستفاد وهذا لا يناسب ما هو بصدده لانه في بيان مراتب العقل
النظري وهو ذكر انه فوق للنفس وحضور النظريات ليس كذلك فيما هو في الكتاب اولى ثم للنفس
الانسانية بواسطة العقل النظري صفات مثل التفكر وتحركة منها للنفس في المعاطيا بالحد الاوسط
او ما يحرك بحد الاوسط وهو الملزوم في القياسات الاستثنائية فانه يحرك بحد الحد الاوسط

صفت

ها

ذ اثبات المطلوب

فحينئذ

ومثل الحدس وهو وصول النفس الى الوسط او الملزوم بلا تفكر وذلك على اقسام لانه قد يكون عقيب شوق
وطلب فيحصل بعد ذلك بدون اتصال التفكر به وقد يحصل بدون شوق وطلب والنفس البالغة في الحدس
غايته تسمى بالنفس القدسية وفوقها على ما ذكر بالقوة القدسية وللنفس الحيوانية ايضا قوى الشهوانية والغضبية
ومن جملة قواها النفس الامارة وهي القوة الآمرة للشهوانية والغضبية بالتخيل والوهم الى جذب اللذات
البدنية ودفع المطالب الحقيقية هذا عند بعض المتاخرين واما عند الاكثرين من الاولين والآخرين
ان النفس الامارة هي النفس الانسانية عند انجذابها الى الامور البدنية ذاهلة عن عالمها الروحاني
آمرة للشهوانية والغضبية الى ما انجذبت اليه ما حاكمة الى العقل تارة اختلفوا في ان النفس الناطقة
هل تدرك الجزويات على الوجه الجزوي ام لا فقالت طايفة من العلماء وهو الحق وقال ارسطو والشيخ
انما تعلمها لا وانما تعلم بالجزوي على الوجه الجزوي لا تعلم الجزوي بوصف الهذية كما يعلم زيد مثلا بوصف كونه
هذا وعلى الوجه الكلي الذي يعلم باوصافه الكلية كما يعلم انه انسان هندي كاتب طويل ابيض في عصر كذا في
حال كذا وعلى هذا الى ان يعلم جميع اوصافه الكلية فانه يعلم من غير ان يشار اليه بالهذية وفي موضع آخر لقوله
قرروا الوجه الجزوي بمقارنة احد الامور الثلاثة كما يجيء في علم الله تعالى واحتجوا اولا بان لهذا شيء يحمل الكلي
على جزوي بان يحكم ان زيدا هو انسان والحكم مسبوق بتصور الطرفين فذلك الشيء يدرك الامر الكلي
النفس فقد درك الجزوي ايضا النفس كما تدرك الكلي بلا واسطة والجزوي بوجه الآلات
قال قلت جاز ان يكون ادراكها الجزوي على الوجه الكلي لا على الوجه الجزوي واتم في بيان هذا فقلت قد نحكم
على هذا الانسان بانه انسان فقد ادركته على الوجه الجزوي اذ ادركته بوصف الهذية اجيب ارسطو بانا
اذا تخيلنا مربعا مجتمع الاربعة متساوي الاضلاع يكون ذا خاصين مربعين على هذا المثال متباينين خاصين
فهذا الامتياز ليس في خارج اذ وضع ذلك المعين ليس في الخارج وهو اذا في الذهن فجعل احد الخاصين مبدء
لان يكون محل الثاني والا استحال الامتياز لغير امتياز احد سيء الآخر ليس بالماهية لتميز خاصية المربع والمثلث
والا لما لزم الماهية لكونها مشتركة على تقدير اتحاد الماهية فلم يكن الامتياز ايضا بالمحل لامتناع الامتياز
محل احدهما غير محل الآخر وذلك لان النفس ليست بجسم والجسماني في الجسم او الجسماني ليست بجسم ولا جسماني فيمتنع ادراك النفس
وهذه الحجة ضعيفة من وجوه اذ يقال لانا لم ان النفس ليست بجسم ولا جسمانية وسيجيء فيما يجيء بالبرهان القاطع انها
جسم ولئن سلمنا انها كذلك لكن لانا لم ان العلم هو حصول صورة الشيء في العقل وقد بينا فيما مضى فساد هذا الراي
وبينا ان العلم هو وصول النفس الى المعنى غاية ما في الباب ان يكون حصول الصورة في شيء شرط العلم فلم لا يجوز
ان يكون تلك الصورة منطبعة في جسم او جسماني كالخيال او غيره ثم النفس تدركها وتطالعها ايضا تمثل في الدكون

الكلية بالمثال الجزوية المربع وهذا سخيف جدًا فلو قال تقديرًا فيما هو ذو مقدار كالخط مثلًا إذ له نصفان
ليتم وضع هذا ليكون عامًا في جميع الجزئيات إذ ما لا تقدير له كالنقطة والوحدة وما يتجزى بجزء ما لا يجزى فيه
وأيضًا نعلم لكل أحد بالبديهة أنه يعلم الجزوي بوصف الجزئية إذ يعلم هذا الإنسان وهذا الأسود والنفس أو الدليل
ليست لا ما يشير إليه كل أحد بقوله إنا بالاتفاق وهذا برهان قاطع في أن النفس تدرك الجزئيات على الوجه
الجزوي فما يورد في مقابلته عبث لغو [illegible] ما يحس بالحاسة نوعان ما يحس
الحاسة أولا كالصوت واللون وما يحس به بتوسط ما يحس به أولا كالجسم فإنها تحس بتوسط إحساس
الصوت واللون وهذه الصحيحة فيما تدركه الحواس أولا وقد يلزم البحث عن المدرك ثانيا وهذا تمام
الكلام في قوله البحث الأول في أقسام الشخص إن في الشخص مطلقا سواء كانت أولية أو بتوسط قوله
والآخر إن النقطة والخط والسطح والجسم والشخص قد مر تعريفه في صدر الكتاب أنه هيئة تعرض الجسم
بسبب بعض أجزائه إلى بعض وإلى الأمور الخارجية والشكل هو هيئة تعرض للتي بواسطة حد واحد
كالدائرة والكرة أو حدود كالمثلث والمكعب قوله كما في راكب السفينة في وسط البحر فإنه لا يدرك حركة
السفينة في وسط البحر لأنه لا يدرك [illegible] بعدم الأجسام المتوهمة في وسط البحر وأما القرب من الساحل
فيدرك بها التحقق إدراك اختلاف الوضع قوله بتوسط اللون لسائر للعمق زعم قوم من الأقدمين أن اللون
سائر للعمق وأن الشفاف ما لا لون له وقيد بحث للدر اللون فإنه لا يستر العمق كالعقل والزبرجد وسيما
أيضا شفاف مع تحقق اللون إلا أن يريد بالشفاف ما لا يستر ما وراءه فصلا قوله إذ هو أحد خواص
الضوء إما بحد أو اختلفوا في الظلمة فقال قوم إنها غير مرئية إذ لا فرق بين الرائي وبين من في الظلمة
في عدم الإبصار والحق أن الفرق بين الرائي وفي الظلمة ولأن الظلمة عدم الضوء إذ هي عدم الضوء
عما من شأنه الضوء وزعم قوم أنها مرئية والأول أبعد واختاره المحققون واختلفوا أيضا في التشابه
والاختلاف والتشابه بين الأسودين والاختلاف بين الأسود والأبيض فقال قوم من الأقدمين إنما
من المرئيات وقال المتأخرون إنها لا تدرك إلا بالحس بل الشعور بها للعقل المجردة والحق أنها نسبتان
والنسبة أمر معقول لا يدرك بالحس المبحث الثاني في اختلاف الألوان فقال قوم
من الأقدمين إن اللون أصلا لا يرى في الظلمة إذ الهواء إذا خالطه أجسام شفافة مضيئة
جدًا وتقذف ضوءها إلى البعض يرى بياض كالثلج والبلور المحقق فإن الثلج يرى في غاية
البياض مع أنا إذا نظرنا فيه بحدقة أجزاء شفافة مضيئة جدًا خالط ضوءها مع البعض البلد
قبل التحقق بلون غير ملون وإذا تحقق وخالط يرى أبيض فليس بين الرائي فعل وانفعال حتى يقال حدث

وتبعه الكيفيات المزاجية كما في سائر الأشياء وههنا قد انفعل وانفعال لعلاية لا آخر وعدم إحداثه
بالكلية بل في متماسة متجاورة ولأن الشيء لا ينفعل عن مثله وهذا منقوض ببياض البيض المسلوق فإنه
يبيض وكان قبل السلق شفافا واختلاط الهواء منتف لأنه أثقل بعد السلق والثقل دليل على زوال الهوائية
والنارية التي فيه لأن الخفة إنما تكون بسببها قوله لا يسلخ أي بالعقل إذ قد يسلخ بالطبع كما في الشعر
قوله فحال حصول الكل كذلك جار كون كل لونا واحدا محققا وجار كلاهما فإن تلك الأجسام الأولى
متمايزان أما الأول فلأن الكل لو كان مركبا من الألوان فيلزم كون تلك الألوان أيضا مركبة ويلزم التسلسل
وأما الثاني فلأن بعض الألوان مركب وهو المختلط من الألوان فليت شعري كيف يمكن لنا لون الكل بسيطا قلت
المراد بالألوان ههنا الألوان المحسوسة المحققة دون الصناعية وحينئذ يصح القسمان أما الأول فلأن
أجزاء اللون لا تكون محسوسة وأما الثاني فلأن اللون المختلط صناعي فلا يرد علينا
وأما الصوت فزعم بعضهم أنه ظهور اللون فقط أي قيام حقيقته إنما هو ظهور اللون وورد عليهم صوت الصدى
والصواب أن يقال الصوت هو ظهور الشيء وزعم قوم أن النور جسم لأنه متحرك بحركة للنير جاء في الشمس والمرآة
والحركة من خواص الجسم والجواب أن مقابل المضيء يتكيف بضوئه لا أنه انتقل الضوء من الموضع الأول إلى الموضع
الثاني الفصل الثاني في المسموع أما هو الصوت والحرف أما الصوت فواضح عند العقلاء
غني عن التعريف وبعضهم جعله جسما للقوم الحاكة فيه وهو ضعيف لأن حامله يتحرك بالقرع فيظن حركته
وزعم قوم أنه اضطكاك أجسام صلبة وقيل هو القلع وقيل القرع وقيل موج الهواء والكل باطل للزوال
ذلك مشترك لا مسموع ثم مذهب إلى أن الصوت غير هذه الأشياء زعم أن سببه الزجر موج الهواء والسبب
البعيد أنفاس عنيفة وهو القرع أو نوع غنيف وهو القلع والصوت الزجر أشد أنفاسا من
القلع واستدل لو لا علية الموج بالدوران فإنه متى موج الهواء الخارج من الحلق حدث الصوت
واستمر باستمراره ومتى عدم عدم ولذا في موج الهواء الخارج من المزامير ولذا الطين الكثير تحتمل
موج الهواء لاضطراب نواحي الطست وينقطع عند تسكينه وهو ضعيف لأن دلالة الدوران ظنية
فلا يصلح حجة وليس المراد بموج الهواء حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بموج الماء
فإنه أمر يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون هذا ما قالوا والحق أن الموج ليس بسبب
ليس في طبيعة انتضاء الصوت ولأنه قد يوجد الموج كما في حركة اليد وغيرها أقوى من موج الصوت
الخارج من الحلق مع عدم الصوت بل الحق أن الصوت إذا حدث بالقلع أو القرع يتكيف الهواء

حدوثه بكيفية تكيف الهواء المجاور الى حد ما بعد ان يتموج الهواء الى تلك المسافة فيحصل السبب او التكيف
لكن لا انه سبب كله وقال الامام في المحصل انما لم نجعل التموج سببا قريبا للصوت لان التموج قد
يكون آنيا والصوت زماني والآني لا يكون سببا للزماني وفيه بحث اذ لا نم ان الصوت زماني للقرع بل
الحروف التي تحاكي مع انه صوت وايضا التموج زماني حدوثه لانه حركة مع انهم جعلوا القرع سببا
لم قوله ثم لا بد في القرع من مقاومة احد الجسمين للآخر وان لم تكن صلابة فان حرف الماء سريعا يقصب
مصوت وذكر المقاومة احد صنفي العلة الاولى في المقاومة لا الصلابة بعد اما ذكروه بان
وفيه بحث اما اولا فلان المثال الذي ذكروه وهو حرف الماء سريعا لا يناسب هذا الدعوى اذ هو تزلق
عنيف وهو القلع وهذا ايضا لا تختص بالقرع فان القلع لا بد فيه ايضا من مقاومة فان تفريق القطن
عن قطن غير مصوت وايضا نقول فالعلة الاولى في المقاومة ليكن الخ في جزء العلة البعيدة فالصواب
ان يقال لا بد في القرع والقلع من المقاومة وان لم توجد الصلابة اما في القرع فلما ذا قرع الماء الآني
فانه يصوت مع عدم الصلابة واما في القلع فلما في القطن فانه لا يصوت لعدم المقاومة فجزء العلة
البعيدة هي المقاومة لا الصلابة ثم الصوت قد يكون جهيرا وقد يكون خفيا وقد يكون حادا اي
زيدا وقد يكون ثقيلا اي بادحب لخفاء وخفاية اختلاف المقاومة واختلاطها الاصوات فان شدة
المقاومة توجب الجهالة وضعفها يوجب الخفاية واختلافها يوجب الجهالة وسببه حدة الصوت
صلابة المقروع او ملاسته جاءة او ثبات الاعالي ممتدة فانها صلبة ملساء وقد لا تكون ممتدة جافة المتلبد
الغصين او ضبن المتخذ جافة نقب المزامير او شدة النواة مثل المزامير الخطائي وسبب الثقل مثلا
هذه الاشياء وامالحرف الخ ذكر في الشفاء ان الحرف هو كيفية عارضة للصوت يتميز بها عن
صوت آخر مثله في الحدة والثقل وغيرهما في السمع قوله في الحدة والثقل اي الزيرية والبمية وانما قيد
بهذا التخريج عن هذا التعريف لانهما ايضا هيئتان عارضتان للصوت تتميز بهما متميزة في السمع وليستا
حرفين قوله متميزة في السمع تخرج ما لا يكون متميزة في السمع كالصوت الملائم للطبع وغير الملائم
فان لكل منهما كيفية يمتاز بها عن الآخر لكن يجمع ذا التميز المطبوع فقد اقتصر تولد وفيه بحث لانه
لم يرد بالمسموع الصوت المعروض للحمية فالصوت الملائم او غير الملائم ايضا مسموع فيلزم التميز
وانما المسموع ولم يرد به الكيفية يجب ان يقول متميزا بالسمع لان السمع وحده لا يدرك الصوت الملائم
او غير الملائم ليست بمسموعة بهذا المعنى مواقف المشهور الحرف عند الحكماء وفيه نظر اذ الحرف ليس نفس الكيفية
نفس الصوت مع تلك الكيفية والصوت ماديته والكيفية صورته اذ لا يفهم من الحرف الا المجموع ولم يقل احد
بان الحرف هو الصوت بلفظه

لانه مادة الكلام اعني الالفاظ والملفوظ صوت ولذا قال الخليل لاصحابه من رد ان تلفظ بالحاء والباء
والباء في حبذ فلينقل لغة ويعلم قال الرضي في الحاء والباء هو الكيفية فقط وهو وتشديد الصاد اعلم و
انفهم وظاهره فرق مشهور بان الحرف هو المجموع وقد سبق رد هذا بان صوت الحرف هو صوت
عرضت له تلك الكيفية فان قلت فمن يعني بالحرف تلك الكيفية قلت الحرف من الامور الخفية لا من الاعتبارية
حتى تفيد فيه العناية بل ربما يشتبه بعضهم من الحروف ما هو مصوتة واما صامتة والمصوتة اما
مقصورة وهي الحاء الثلث وهي لا تقع من حروف المد واللين وقد عدت منها في الكتابة التركية او
ممدودة وهي التي تحصل من اشباع الحاء الثلث وشبهها من حروف المد واللين وهي التي يتصوتها
كانت ممدودة لا يمكن الا سالة لانها لو كانت متحركة لامتنع مدها واذا عدت المصوتة فباقي الحروف
هي الصوامت فلزم من هذا الدور والالف والياء مشتركة بين المصوتة والصامتة لانها ان كانت حاصلة
من الاشباع كانت مصوتة والا فصامتة سواء كانت متحركة لقولنا وعدا او ساكنة لقولنا قول وبيع
اذا كانت صامتة يسبق بمدة ولا يمكن الابتداء بالمصوتة لكونها كالمتحرك والابتداء بالصامتة وحدها لكونها
ساكنة بل اما مع مصوتة مقصورة وحينئذ يعد المجموع حرفا متحركا في الاكثر او مع ممدودة وح يعد
حرفين المجموع اح متحرك والآخر ساكن ويتسامحون فيه بالفرد ويزعم قوم انه لا بد الابتداء بالصامت الساكن جائز بل واقع
في الالف مثل اركب في الفارسية وكذا في غيرها من اللغات وبانه لو لم يجز الابتداء بها لتوقف الصامت
في الابتداء على المصوت والمصوت موقوف على الصامت فيلزم الدور واجابوا عن الاول بانا لا نم
انه ساكن بل هنا حركة مختلسة لا يدركها الحس لا بكلفة وعن الثاني ما ذكر في الكتاب قوله وابتداؤها
المصوتات اي ابتداء المصوتات الممدودة حركة قوله وانتهاؤها هم اي انتهاؤها مدها لا انتهاؤها مطلقا اذ لا يمكن انتهاؤها ساكنة عند اهل الاداء النفس اما انها بتمديدها تكون بالهمزة قوله فيكون
مرفوعا الركات اما طرف الابتداء فظاهر الانتهاء من اشباعها واما طرف الانتهاء فاذا كانت نهاية تمديدها
قوله فالحركات ابعاضها الخ الحركات داخلة في امتدادها وهذا مدرك بالحس قوله فيوجد في آن وهو
آخر زمان حبس النفس مثل التاء في ضرب او اول زمان ارسال النفس مثل التاء في تاب والمراد بحبس النفس
او ارساله مقطعه سواء كان في اول الكلمة او وسطها او آخرها قوله كالسين والشين فاذا قلت عس
يمكنك تمديد السين وكذلك الشين بخلاف الكاف اذا قلت صل لا يمكنك تمديدها والفاء لزلق آ والخاء ايضا
نهاية فانك اذا قلت آخ آخ فيمكنك تمديدهما لكن ذهب قوم الى انهما جاءت وحاءت متوالية يظن
حرفا واحدا والفرق بين الفعيل ففي والصوامت في لغة العرب مشهور وفي غير لغة العرب مختلفة
قلة

ولكن فصوامت الترابية اقل منها وصوامت الهندية اكثر واوسع المصوتات الفتحة الياء ثم الواو

وهو معنى مقدار انفتاح الفم وانقل الحركات الضمة لانها الاتم الابعد الفصلتين الصليتين الواصلتين
الى طرفي الشفة احدهما من الجانب الاعلى الى جانب الاسفل والاخرى من الاسفل الى الاعلى ثم الكسرة
اذ تكفي فيها الفصلة الواحدة الجانبية ثم الفتحة اذ يكفي بينها وبين صفيت لهذه الفصلة حالة
الثالثة اعدل الحركات لان ما يبتدأ به متحرك وما يوقف عليه ساكن وبين المتحرك والساكن مناسبة
والمتوسط يعد لها قوله والمتوسط وان كان متحركا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال الحرف المتوسط
اما ان يكون متحركا او ساكنا فان كان متحركا عدل المناسبة بينه وبين الآخر الساكن ولم يكن ساكنا
فبينه وبين الاول فاجاب بان المتوسط وان كان متحركا لكن الحركة الابتدائية اثقل فالمناسبة بين
الاوسط المتحرك والآخر الساكن اقل وتبنيه تحت لما ان الحركة الابتدائية قد تكون بحيث لا تحس لخفتها
وايضا الوسط قد يكون بحيث لا تحس حركته وايضا الوسط قد يكون ساكنا فعند الجواب ليف
ثم هنا ان يقال الطريق ليقال بين الابتداء والانتهاء مناسبة لتضاديهما فالوسط يعد لهما والاول كاف
فيكفي حرف واحد لهم اجتماع الساكنين جايز مع حروف المد مثل داب والثاني الساكن العين اذا وقف
عليه وان اجتمع فيه ساكنان ضامنان مثل ريب لكن الاخير مشوب بحركة مختلسة والظاهر انه
لا فرق بينهما. الفصل الثالث في الالم لا دليل على حصول الطعوم من تاثير الكيفيات
المذكورة في الاجسام المذكورة يبوسة الاستر والقياس قوله واستخن الطعوم هذا من مبادي الطب
ومعرفة الادوية قوله والالم واللذة الجسمانيان منهما ما ذكرهما يعني الالم الجسماني كالم الجرح و
القطع واللذة الجسمانية كلذة الماء الفاتر والدهن الفاتر على العضو الذي قرب اندماله من جملة ما
تحت اللمس وما ذكرنا اهل الحكمة وقوله ونقل عن الجمهور اي نقل الشيخ عن الجمهور انهم عرفوا الرطوبة
بانها ما يلتصق الجسم لاجله باي ملامسه والبيوسة بخلافه وفي هذا التعريف نظر لان اليابس المذروف
جدا كالعظم المجزوف يلتصق بالملامس والارطوبة وزيفه الشيخ بوجه آخر وهو ان الالتصاق
لو كان لاجل الرطوبة لكان الارطب اشد التصاقا بالاصبع وليس كذلك فان الماء ارطب من الدهن
والعسل وليس اشد التصاقا منهما بالاصبع واجاب الامام بان غمس الاصبع في الماء اسهل
من غمسه في العسل فيكون اشد التصاقا والاخفاء لدفعه اسهل غمسا لا يوجب كونه اشد التصاقا
ثم اللطافة يقال بالاشتراك على رقة القوام اي سهولة قبول الاشكال الغريبة وتركها كالماء والهواء ولا
على قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا بسهولة كالعنصر وعلى سرعة التاثر من الملاقي كالزرنيخ على
نقض
لطوايف
الاحكام

الشفافية واذا

وذا عرفت اقسام الملاقاة فاقسام الكثافة في مقابلتها والكثافة ايضا اربعة ثم عرفوا اللذة
بادراك الملايم والالم بادراك المنافي واستقر رأي الغزالي على اعتراضه عليه والصواب ان ادراك الملايم
ملزوم اللذة اذ الالم مترتب عليه وشرط تقدم الم فقد الملاء اذ لا لذة في حالة استمرار الصحة
والطعوم وعسر تعليل كون [illegible] ملايمة لقلة الصحة ملايمة وبالعكس وقال
محمد ابن زكريا اللذة الخلاص عن الالم فجعلها عدمية والظاهر ان الخلاص عن الالم لا يسمى لذة وقد يوجد
بدون اللذة كالخلاص عن المرض دفعة حالة النوم والغفلة وزيفه الامام بما اذا دفع نظر انسان
على صورة مليحة فانه يلتذ بابصارها مع انه لم يكن له شعور بمثل هذا الوجه قبل ذلك حتى يحصل ذلك
الخلاص عن الم الشوق اليها ورد بانه ان ما كان للنفس الم الاشتياق الى صورة
مليحة وخلاص عن بتلك الصورة عنه والدليل على انه خلاص عن الم الاشتياق بتلك الصورة
انه يقل الالتذاذ بتلك الرؤية لا مع قلة الالم بقلة الالتذاذ واتفقت الفلاسفة على ان تفرق اتصال
سبب الالم حاف الجرح والقطع والضرب فانه يتفرق به بعض اجزاء اللحم وحاف الالم الروحاني فانه ايضا
بسبب تفرق الاتصال مع المطلوب وزيفوه بان التفرق عدمي والالم وجودي فلا يكون علة
له بالذات فيجوز ان يكون علته امرا آخر وهو يكون مع ذلك العلة والان السكين الحاد جدا قد يقطع الاعضاء
ولا يحس بالالم الا بعد زمان فقد وجد التفرق ودون الالم فلا يكون سببا له وزاد الشيخ سببا لكن
الالم وهو سوء المزاج، تغير مزاج العضو وفيه نظر لجواز ان يكون سوء المزاج سببا للتفرق الموجب
للالم لا انه سبب له بالذات لان ورود تلك الكيفية اما ان يكون لورود جسم حامل لها مخالف في
الطبيعة لجسم ذلك العضو وحينئذ يتحقق التفرق او لمجاورة مجاورة الجزء للعضو المقتضية الى التمام وهذا
ايضا لا خبر عن تفرق شيء من الدم او الروح او الحرارة الغريزية فلا يكون سببا للالم بل ما يكون
محسوسا اولا يتوقف على الحس ثانيا كالحركة وعلى ما ليس بمحسوس باحد الحواس اصلا كالزمان
وهذا هو التحقيق فما ليس بمحسوس اولا ان كان محسوسا ثانيا او لم يكن محسوسا اصلا وهي مشغلة ما
فصول الفصل الاول في قسمة الالم وتوابع الابعاد قدم تعريفه في صدر الكتاب انه الذي يقبل القسمة
لذاته وهو اما متصل او منفصل والالم المتصل هو الذي اما لمن فيه فرض اجزاء تتلاقى على حد مشترك هو
نهايتا المتلاقيين كالخط فانه لمن لم يفرض فيه نصفان يشتركان في حد هو نهايتاهما وهو النقطة اذ
مقطع النصفين يكون نقطة وكالسطح والخط المشترك بين قسمي لون حظا والمشترك بين الجسمين لونهما
مجازا والالم المنفصل ما لا يكون فيه فرض اجزاء تتلاقى على حد وهو العدد اذ ليس من اجزاء عدد حد مشترك

نهاية الجسم السطح

يكون نهايتا المتلاقيين والكم المتصل إما قار الاجزآء وهو ان يكون اجزآؤه حاصلة معا وهو الذي
بالمقدار او لا يكون قار الاجزآء وهو الزمان اذ اجزآء الزمان لا توجد معا بل تكون متعاقبة واما انه
متصل فلان الآن حد مشترك بين ماضيه ومستقبله واعلم ان الآن المشترك ليس بموجود الآن اصلا
واما على البدل فانه موجود بدون الماضي والمستقبل ونهاية الشيء طرفه وطرف الشيء يمتنع ان يوجد
بدونه بل هو الآن الذي يتوهم عنده انقطاع الامتداد الزماني الموجود في الذهن لا نه يكون نهاية ماضيه
ومستقبله هذا هو تحقيق رأيهم ويرد عليهم ان الحركة ايضا كم غير قار لانها بالذات قابلة للقسمة وغير
الفلاسفة لم يقولوا بالانقسام لكن لانها بل واسطة انطباقها على المسافة والزمان اللذين
هما كمان بالذات ثم جعلوها من الكم بل جعلها قوم من لم يتفعل ولا خفاء انها لذاتها قابلة للانقسام
سواء اعتبر الزمان والمسافة او لا لانها على جميع التعريفات المنقولة من انتقاب من خروج ما
بالقوة الى الفعل على التدريج وتغير حال الموجود وغير ذلك قابلة للقسمة فرؤية قوله وهو لم يقسم
التعليم وحقيقته مجموع الطول والعرض والعمق مع قطع النظر عن المادة وهذا عرض اذ هو قائم
بالمادة واما سمي جسما تعليميا اذ يبحث عنه في علم التعليم وهو العلم الرياضي سمي علم التعليم اذ فيه
يكثر العلامات من النهايات وز لاقسام والجسم التعليمي ايضا يسمى بحثا ابعاد والبحث هو حشو ما بين
السطوح ثم الكم اما بالذات وهو نفس هذا الامتداد من طول والعرض والعمق والزمان والعدد او بالعرض
وهو الذي يكون انقسامه لا لذاته بل بواسطة مقارنة ما هو كم بالذات وذكر على اقسام بان يكون الكم
بالذات موجودا فيه كالعدد وبان العدد الذي هو كم بالذات موجود فيه او يكون هو موجودا
في الكم بالذات كالشكل الحاصل في الخط او السطح او الجسم التعليمي او يكون موجودا مع الكم بالذات
في محل واحد كالسواد وغيره من الالوان الموجودة في الجسم الذي هو محل الكم بالذات والزمان بالنظر
الى ان كم بالذات وكم بالعرض بالنظر الى انطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم بالذات وكمه
منفصل بالعرض ليعرضه الانقسام الى الايام والساعات والشهور والسنين اذ هي اجزاء بحسب العدد
عددا والحركة كم بالعرض بانظارها على الزمان والمسافة اللذين هما كمان بالذات وقد بينا انهم كم بالذات
ايضا كالزمان قال اما نهاية الابعاد الى آخره انفق جمهور العلماء من الفلاسفة واهل
الملة على ان الابعاد متناهية اي ينتهي بعد بعد شيء من الجهات الى عين نهاية وخالفهم براهمة الهند وذهبوا
الى ان الاجسام غير متناهية وح تكون الابعاد ايضا غير متناهية اذ الجسم لا يوجد بدون البعد احتج
الجمهور على تناهي الابعاد بوجوه الاول لو كان البعد غير متناه فنفرض خطا غير متناه في ذلك البعد

ويلزم خط آخر متناه موازله ويلزم حينئذ ان يفرض حركة جسم يكون هذا الخط على حد من حدود
تلك الحركة الى المسامتة ثم فرضوا حركة خرج بعد خط من مركزها الى محيطها موازيا لذلك الخط وراجعة
الى ذلك الخط واريد بالموازاة بين الخطين كونهما بحيث لو اخرجا في الجهتين الى غير النهاية لا التقيا وامتد
بالمسامتة انهما لو اخرجا احدى الجهتين التقيا فاذا فرض هذا الخط مرارا بالخط الغير المتناهي فاذا
مال الى طرفه نحو الخط الغير المتناهي لا بد وان يصير بحيث لو اخرج التقى الخط الغير المتناهي فيصير
سامتا واذا صار سامتا يحيل خط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكن ذلك محال
لما الزامه وهي قولنا لو كان الخط الغير متناهي فضلت
حصلت في الخط الغير متناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة فهما هو فان المسامتة حادثة فلا بد
وان يكون لها ابتداء واما ان اول نقطة المسامتة محال فلان كل نقطة فرضت اول المسامتة يمكن
اول المسامتة بل تكون المسامتة قبلها وذلك خلف المسامتة انما تحقق بحركة طرف الخط المتناهي والحركة
منطبقة على المسافة فرضية وكل مسافة فرضت تكون منقسمة لانها تكون خطا وكل خط يمكن تنصيفه
واذا كانت تلك المسافة منصفة تكون الحركة على نصفها قبل الحركة على تمامها فتكون المسامتة حاصلة
الوصول الى النصف قبل المسامتة المفروضة فلا تكون هي اول المسامتة فان قلت لم لا يجوز
ان يكون الخط المتناهي لصار مسامتا للخط الغير المتناهي ثم راجعة مركوزا بعد الميل ايضا موازيا له قلت
لا بد وان يصير مسامتا له بأي قدر مال لانا اذا فرضنا الخط الغير المتناهي خط آب والمتناهي الموازي
خط جد ونفرض خط جه موازيا ايضا لخط آب فيكون خط جه منطبقا على خط جد فاذا مال الخط
آب حصلت زاوية جه فتى فرضنا خروج خط جح بحيث كلما زاد طوله زاد بعده عن خط جد فزاوية
وكلما زاد بعده عن خط جه قل بعده عن خط آب الى ان ينتهي اليه وهذا واضح او نقول من خاصية
والعقل انه يسامته اذ آميلا انيما فلا بد للمسامته من زمان بتدا وقبله يكون موازاة فرضية فلا بد من
موازاة تكون بعدها مسامتة وتم الكلام بالنسبة الى تلك الموازاة والمسامتة هذا هو تقرير هذه الحجة
وهي مبنية على انتفاء الجوهر الفرد لانه على تقدير تحققه لا يمكن بيان بطلان اللازم لانح قد تنتهي قسمة
المسافة الى الجوهر الفرد وتحقق اول نقطة المسامتة وايضا نقول لانح من لم يكن الجوهر متحققا
او كان فان يلزم انتفاء اللازم كما ذكرنا وان لم يكن فلازم الملازمة بعين ما ذكروا في نفي اللازم كما نفوا
فانهم منعوا الملازمة بعين ما ذكروه في نفي اللازم بان قالوا لانا نمنع ان لو مال طرف الخط المتناهي يلزم اول نقطة المسامتة
في الخط الغير المتناهي بل نا يلزم تقدر مسامتة انما تتحقق بحركة طرف الخط المتناهي والحركة انما تكون على المسافة

وكل مسافة منقسمة الى نصفين فالحركة الى نصفها قبل الحركة الى تمامها فقبل كل مسافة مسافة الى غير النهاية

وهذا المنع منسوب الى الامام المحقق نصير الدين الطوسي رحمه الله وقيل ايضا على هذه الحجة لزم المحال و

هو يحقق اول نقطة مسافة انما لزم من مجموع مركب من الخط الغير المتناهي والخط المتناهي وموازاته

وحركته فجاز ان يكون كل واحد منهما ممكنا ويلزم المحال من المجموع اذ اجتماع الممكنات قد يستلزم المحال

كالتقاء زيد وعمرو فانه كل واحد منهما ممكن ومع ذلك يلزم من اجتماعهما محال وهو اجتماع النقيضين

وهذا المنع منسوب الى الامام الرازي رحمه الله وهذا المنع يرد ان في كثير من المواضع اما

الاول فحيث يكون ما يدل على انتفاء اللازم ناشيا من الملزوم فانه كما يدل على انتفاء اللازم يدل

على انتفاء اللازم على تقدير الملزوم فيندرج في الملازمة وههنا كون الحركة على المسافة المنقسمة الدالة

على انتفاء اللازم ناشيا عن الملزوم واما الثاني فحيث يكون الملزوم عدة اشياء ويكون المطلوب

انتفاء بعضها وقد سبق لنا جوابان لهما وموازاتهما اما جواب الثاني فبان نقول اذا كان المجموع

مستلزما للمحال يكون الاجتماع بين اجزائه محالا بالضرورة لكن اجتماعها يستلزم المحال فرضا فاذا

كان بعض الاجزاء واقعا يلزم امتناع باقي الاجزاء اذ لو امكن يلزم امكان المحال وقد علم انه

محال وههنا البعد المتناهي وموازاته وحركته واقعة فيلزم امتناع البعد الغير المتناهي فان قلت

مع تحقق موازاته للبعد الغير المتناهي مع امتناع البعد الغير المتناهي قلت نلتزم تحقق

بعضه من المبدأ او محل بعضه واما جواب الاول فلان نقول اذا تحقق الملزوم فلا يخلو من ان يتحقق

اللازم او لم يتحقق لا سبيل الى شيء منهما بما ذكرنا وما ذكرتم كما نقول ههنا اذا تحرك طرف الخط المتناهي

نحو الخط الغير المتناهي فاما ان تحصل في الخط الغير المتناهي نقطة اولا تحصل والا سبيل

الى شيء من القسمين اما الاول فلما ذكرتم في نفي اللازم على تقدير الملزوم واما الثاني فلما ذكرنا في ابطاله

على ذلك التقدير فان قلت الى اولجه الثانية اعني — لعل الحجة مذكورة في الاشارات وهي انه لو كان

البعد غير متناه يفرض في البعد الغير المتناهي امتدادان غير متناهيين مبدأهما واحد كساقي مثلث

ويفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد وتكون تلك الابعاد وتلك الزيادات ايضا غير متناهية والزيادة

كل زيادة مع المزيد عليه في بعد يكون كل جملة فرضت من الزيادات من جانب المبدأ في بعد فيهما ثلث

مقدمات الاولى ان الابعاد ما بينها يمكن ان تتزايد بقدر واحد وذلك لان الخطين كلما بعدا عن المبدأ

بسير البعد بينهما اعظم فيوجد بعد تكون زيادته على البعد السابق عليه بقدر زيادة البعد السابق على

سابقه الثانية ان الابعاد المفروضة بينهما وتلك الزيادات غير متناهية وهذا ايضا واضح لان البعدين

اذا كانا غير

غير متناهيين تكون ابعاد ما بينهما ايضا غير متناهية وانه لزم تناهي البعدين واذا كانت الابعاد

غير متناهية كانت الزيادات غير متناهية فرضت اذ في كل بعد سوى البعد الاول زيادة وتلك الابعاد

غير متناهية والتالي باطل فجملة فرضت من الزيادات من جانب المبدأ يوجد بعدها من تلك الابعاد

وذلك لان كل زيادة فرضت تكون في بعد مع المزيد عليه لان ذلك البعد يكون بقدر المزيد عليه مع تلك

الزيادة فرضه والمزيد عليه ايضا يكون مشتملا على زيادة مع ما زاد هو عليه وعلى هذا الى ان ينتهي

الى البعد الثاني من المبدأ فانه يكون مشتملا على الاول وعلى الزيادة التي لم على البعد الاول ولما كان

البعد الثاني في البعد الثالث فيكون في البعد الثالث زيادتان زيادة الثاني على الاول وزيادة الثالث

على الثاني واذا كان البعد الثالث في الرابع يكون الزيادتان موجودتين فيه مع الزيادة التي لم على

الثالث فيجتمع في الرابع جملة الزيادات السابقة مع زيادته وهي ثلث زيادات وعلى هذا فكل جملة

فرضت من الزيادات تكون في بعد واذا ثبت هذه المقدمات الثلث نقول لا يخلو من ان تكون جميع الزيادات

الغير المتناهية موجودة في بعد من الابعاد التي من الامتدادين او لا تكون ولا سبيل الى شيء منهما

اما الثاني فلما بينا لان كل جملة من الزيادات لا بد وان توجد في بعد واما الاول فلانه لو كان جميع

الزيادات الغير المتناهية في بعد من الابعاد التي بين الامتدادين يلزم ان يكون ذلك البعد غير متناه

وهو من الامتدادين فيلزم انحصار ما لا تناهي بين الحاصرين وذلك بديهي الاستحالة فان قلت نمنع الحجة

الى قوله يلزم ابعاد ما بينهما بقدر واحد لانه لو كان التزايد بقدر اقل او اكثر لم تكن الزيادات

بقدر واحد لانه لو كان زيادة كل بعد فيما قبل من زيادة ما قبلها حاملا كان مثلا كل منها نصف ما قبلها جاز

ان تكون الزيادات غير متناهيه ومع هذا توجد في بعد متناه عند انفراجه لان كل خط عند قسم ملتقى

تنصيفه وتنصيف نصفه وتنصيف نصف نصف نصفه الى غير النهاية فقد وجد عند قسم في الخط المتناهي

متناهيين غير متناهية كل منها نصف ما قبلها فما لم لا يتم الكلام على ما يتم فيجب حينئذ ان تكون الزيادات اما

بقدر واحد او اكثر واما حظ المثل بالذكر انه لا يفي بحصول الزايد اذ يوجد المثل في الزايد

هذا هو تقرير بعضهم وفيه بحث يشير قوله في البعد الثاني الله كل جملة من الزيادات يوجد في بعد لين يصح

ان يقال ان كل الزيادات انما توجد في ابعاد او آخر الابعاد المشتملة على تلك البعد وما بعدها مثلا عشرة

من الزيادات انما توجد في البعد الذي هو آخر الابعاد المشتملة عليها وهو البعد الحادي عشر فانه آخر الابعاد

المشتملة على تلك الزيادات وايضا يشتمل عليها البعد الثاني عشر والثالث عشر وعلى هذا الى غير النهاية

وهذا امر واضح فرقدي ويلزم ان لا تكون زيادات الغير متناهية آخر الابعاد المشتملة عليها وما بعدها

انتهى

وجدانيا في بعد وشكلوا على هذه الحجة ايضا بان فرض الامتدادين الى غير النهاية على هيئة سا في المثلث
انما يمكن لو كان عدم التناهي بخصوص جهة كل من الامتدادين لجواز ان يكون سمت احدهما متناهيا
دون سمت الآخر وح لا تتم هذه الحجة ويمكن تقرير هذه الحجة بوجه الطف واخف بان نقول لو امتد الامتدادان
الى غير النهاية يلزم انحصار ما لا تناهي سمت ذينك الامتدادين وذلك لانه لا خفاء انه كلما بعد الامتدادان
عن مبدا البعد بينهما اعظم فبزيادة البعد بينهما يزداد البعد بينهما فلو كان بعدهما عن المبدا غير
متناه يكون البعد بينهما غير متناه لكنه يرد عليه ان يقال لانا لو ازدنا البعد بينهما بزيادة ينهما يلزم
بعدم تناهيهما عدم تناهي البعد بينهما بل انما يلزم بعدم تناهيهما عدم تناهي البعد بينهما لا عدم تناهي
البعد بينهما وذلك غير محال وعليك بيان استحالته وقد وجد في كلام المتاخرين وجه آخر لهذه الحجة وهو
ان يقال لو كانت الابعاد غير متناهيه فيفرض امتدادان آخران خارجان من مبداء واحد على وجه تكون
الزاوية التي بينهما مثلثي قائمة فيلزم ان يكون الخط الواصل بينهما مساويا لكل منهما وما هو مساو لغير المتناهي
يكون ايضا غير متناه فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين الخطين الخارجين وانما قلنا ان الخط الواصل بينهما
مساو لكل منهما انه لو كانت الزاوية بينهما مثلثي قائمة وفرض زاوية اخرى في ذلك المثلث اصغر من مثلثي قائمة
فتكون الزاوية الباقية ايضا مثلثي قائمة لان زوايا كل مثلث في كل مثلث مساوية لقائمتين بديهة اقليدس
في كتاب الاصول فتكون زوايا ذلك المثلث متساوية وكل مثلث زواياه متساوية تكون اضلاعه
متساوية بيان اقليدس ذلك ايضا واظن ان هذا منسوب الى رشيد الدين الوطواط رحمه الله وفيه نظر
لان ذلك انما يلزم ان لو كان الخط الواصل بينهما واصلا بين طرفيهما حتى يحصل المثلث مسلما وذلك انما
يكون لو كان لهما نهاية وهو عين النزاع قال في البرهان التطبيقي الذي مر ذكره في ابطال التسلسل
الابعاد بالبرهان التطبيقي الذي مر ذكره في ابطال التسلسل فقالوا انا نفرض في البعد الغير المتناهي
خطا غير متناه ونفرض بعد المبدا بقدر متناه مبدا آخر فيحصل خطان المفروض الاول والمفروض
الثاني وكان الثاني بعض الاول ونطبق الثاني على الاول فان استمرا او لم ينقطع المفضول كان الشيء مع غيره
كلا مع غيره وهو محال وان انقطع المفضول تناهى الآخر لانه زائد عليه بقدر متناه وبعضه
نفرض امتدادين احدهما انقض من الآخر من الدور المتناهي ونفرض تطبيقها وتتم الكلام وقد بينا في ابطال
التسلسل فساد هذه الحجة فليطلب منه والى الله تعالى قوله الحجة الرابعة ما ذكره الشيخ شهاب
الدين المقتول رحمه الله في كتبه كالاشراق والالواح وما ذكره في الكتاب لبس ما ذكر بعينه بل هو اصلاح مع
تذكير ما ذكر قال اعلم ان الابعاد كلها متناهية اذ لو كانت الامتدادات غير متناهية من جميع الجهات

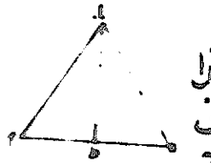
كانت سعة

سعة العالم غير متناهية وذلك محال لانا لو فرضنا جسما مستديرا ولنكن ترسا وفرضنا خروج ستة
خطوط من جوانبه بحيث تقسمه الى ستة اقسام متساوية زاهية الى غير نهاية فلا شك انها كلما بعدت عن
الجسم المذكور اتسعت زواياها وظاهر انها تقسم سعة العالم كلها بستة اقسام فاما ان يكون بين كل اثنين
من جملة الستة الذاهبة الى غير النهاية قدر غير متناه وهو محال لانه محصور بين حاصرين واما ان يكون
بين كل اثنين قدر متناه فمجموع الستة الاقسام المتناهية يكون متناهيا هذا ما ذكره وفيه نظر
لان دعواه موجبة كلية وهي قوله الابعاد كلها متناهية وهو اخذ بنقيضه ايضا كليا او قال اذا كانت
الامتدادات غير متناهية من جميع الجوانب ومعلوم ان نقيض الموجبة الكلية انما هو السالبة الجزئية
فلا يلزمه ان يقول اذا لم يكن بعض الامتدادات متناهيه وح لا تتم حجته والملازمة التي ذكرها وهي قوله
وكانت الامتدادات غير متناهية من جميع الجوانب كانت سعة العالم غير متناهية مما لا يخفى فساده
لانه اما ان اراد بسعة العالم ما يكون في جهة طول الامتدادات الستة او ما يكون في جهة عرضها على
سبيل الاستدارة كالدوائر حول الترس فان اراد الثاني فلا يلزم الملازمة اذ لا يلزم من تناهي الامتدادات
طولا تناهي سعة عرضا على الاستدارة وهذا واضح وايضا ما ذكره في نفي اللازم يدل بطبعه على
فساد الملازمة وان اراد الاول فالملازمة مسلمة لكن لا نسلم انتفاء اللازم لانا نختار ان كل من اثنين
من تلك الستة عرضا لا طولا وهذا غير خفي على كل ذي ادنى بصيرة وبالجملة لا اصلاح
لحجته هذه لما يطعن عليها الا ذو وقوة ومكنة وهي انه لا شك انه كلما بعدت الامتدادات عن الترس
بصير ما بينهما اوسع بزيادة سعة ما بينهما فلو كانت الامتدادات غير متناهية كانت سعة
ما بينهما غير متناهية ويلزم الانحصار وهذا الاحتجاج الى الترس بل يصح بين الامتدادين كما مر قبل
واجيب بان زيادة الامتداد اوجبت زيادة الاتساع فلو امتدت الخطوط الى غير النهاية يلزم
ان يصير الاتساع غير متناه الا ان تكون السعة غير متناهية قال هذا ما وجد من كلامهم الى هنا
قوله هذه الحجة مما وجد من كلام المتقدمين والمتاخرين مع ما زيد عليه من الاصلاح والمنع
وقد سبق لنا وجهان شريفان لا مزيد عليهما في هذا المطلوب الاول الابعاد كلها متناهية اذ لو
كان بعض الابعاد كلها متناهية ونفرض خطا غير متناه في بعد غير متناه وليكن خط آج ونفرض سعة
زاوية على بعد منه وتخرج منها خطي هب هج على وجه يكون خط ب ج خط هب فزاوية هجا نصف زاوية بها
فمثلث زاوية هجا مثل زاوية ج ه ب بالشكل المامولي كما تبين بعد ومجموعهما اكبر من زاوية بها لانها خارجة عن مثلث
هج بقية اقليدس في الشكل الثاني والثلثين من المقالة الاولى من كتابه فزاوية هجا نصف زاوية بها

واذا

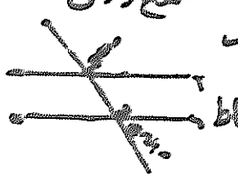
اخرجنا من ح خطا مستقيما الى ح بحيث يكون خط ح د كخط ح ج فتكون زاوية ه ا آ نصف زاوية
ج آ ب بعين ما ذكرنا الآن ولذا اذا اخرجنا خط ه ز تكون زاوية ه ز نصف زاوية ه ى وعلى هذا
كل زاوية تحدث بعد ذلك تكون نصف ما قبلها اذا روعى الشرط المذكور وهو لزم ان يكون من ح الى موضع
القطع من خط آ ج ى مثلا ما يكون من موضع القطع الى ذلك الزاوية نكل زاوية تفرض يكون ما بعدها
من الزوايا كم كانت جزأ لها لانها اما اجزاء لها او اجزاء لجزئها فيلزم لزم ان يكون جميع الزوايا التي تحدث
بعد زاوية ه ا آ جزأ لها ولما كان خط ا ب آ جد غير متناه كانت الزوايا المملئة ايضا غير متناهية
ويكون كل زاوية منها مركبة من جميع ما بعدها فيلزم تركب زاوية ه ا آ من اجزاء غير متناهية كل منها
منقسم وهذا محال فهذا ملازمة ح نفي اللازم اما الملازمة فنقول لو كان خط ا ب آ جد غير متناه
لكانت زاوية ه ا آ مركبة من اجزاء غير متناهية كل منها منقسم وقد بينا هذا واما انتفاء اللازم وهو
كون زاوية ه ا آ مركبة من اجزاء غير متناهية كل منها منقسم فلانه لا يخ من ان يوجد جزء من ذلك الاجزاء
الغير المتناهية لا يكون له مقدار في نفس الامر او لا يوجد وعلى كل تقدير يلزم انتفاء اللازم لانه لو وجد
فلا يكون الكل منقسما وان لم يوجد بل كون كل جزء من ذلك الاجزاء الغير المتناهية مقدارا ومقدار
في نفس الامر ولا اختناء لزم اتصال مقدار اذ غير متناهية يوجب بحسب مقدار غير متناه للغير
المقدار يزيد اذ بزيادة مقدار عليه فلو كانت المقادير الزوايا غير متناهية لزم صيرورة المقدار
غير متناه مع انه لزم لزم ان يكون مقدار زاوية ه ا آ غير متناه مع انها محصورة بين حاصرين وهذا بديهي
الاستحالة فان قلت قد ذكرتم في الحجة السلمية لزم الفلاسفة ذهبوا الى ان المقدار المتناهي جاز ان ينقسم
الى اجزاء غير متناهية كل منها نصف الاخر فلم لا يجوز لزم ان يكون هنا كذلك فلت لزم الفلاسفة ذهبوا
الى امتناع الجزء الذي لا يتجزى فلزم لزم ان يكون كل مقدار متركبا من اجزاء غير متناهية على التناصف
فالتزموا ذلك طوعا وكرها واخفاء لزم هذا باطل لانا نعلم بديهة لزم الخط كما زيد عليه مقدار
يصير الهوى مما كان قبل الزيادة فحينئذ كانت المقادير الزايدة غير متناهية لزم بالضرورة صيرورة
الخط غير متناه اذ لو انتهى يلزم انتهاء المقادير الزايدة سواء كانت المقادير على التناصف او لا
يكون ومن هذا لزم بطلان مذهبهم في امتناع الجزء الذي لا يتجزى ثم الفلاسفة لما تنبهوا بوضوح
هذا المحذور التجاؤا الى لزم هذا انما يكون لزم لو كانت تلك الاجزاء بالفعل وليست كذلك بل هي بالقوة
وانما تصير بالفعل بالقسمة فسلموا انها لو كانت بالفعل لزم المحال ولا خفاء انه لا مدخل في ذلك
لانفصال الاجزاء بعضها عن بعض لا مدخل لحصولها في حاصلة اذ هي الحاصل بسبب الفك

او بوجه آخر



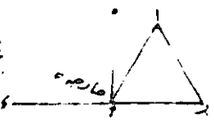
آخر من وجوه القسمة بل كل وجه من وجوه القسمة متوقف على حصولها في نفس الامر هذا هو تحقيق هذا
البرهان وبقي لنا ان نثبت الشكل المأموني والشكل الثاني والثلثين من كتاب اقليدس اما الماموني
فالمدعى فيه لزم الزاويتين اللتين عند قاعدة المثلث المتساوي الساقين متساويتان كمثلث ب ح ج
في البرهان المذكور ونوردوه ههنا والمقدر ان خطي ب ح ح متساويان فيلزم ان تكون
زاويتا ج متساويتين لانا لو نصفنا خط ه ج على نقطة ط ونزلنا خط ا ط على ضلع د ج على ضلع ج
بحيث يقع ه على ج ينطبق احدهما على الآخر لزم تساويهما ويلزم انطباق ه ط على ط ج فقد انطبقت
زاوية ه على زاوية ج واذا انطبقتا فقد تساويا واما الشكل الثاني والثلثون فسيجيء مقدمات
الاولى اذا قام خط مستقيم على آخر مستقيم لخط ا ب على خط ح د فالزاويتان الحاصلتان عن جنبتي
خط ا ب اعني زاوية ا ب ح زاوية ا ب د لو كانتا متساويتين سميت كل واحدة قايمة ولو كانت
احديهما اصغر من اخرى فالصغرى يسمى حادة والكبرى منفرجة المقدمة الثانية اذا قام خط مستقيم
على آخر كخط ا ب على خط ح د فالزاويتان الحاصلتان عن جنبتيه وهما زاويتا ا ب ح ا ب د
اما قايمتان او مساويتان لقايمتين لان خط ا ب لو كان قايما على خط ح د بحيث لا يميل الى جانب
اصلا كانتا قايمتين لتساوي الزاويتين ح و ان لم يكن قايما كما في هذا المثال
هو قايم ولكن خط ه ب نكان كل من زاويتي ح ب ه د ب ه قايمة وهما متساويتان بالاولين لا نطباقهما عليها
فالاولى كقايمتين لكن زاويتا ا ب ح ح ب ه كقايمتين لما في المقدمة الثالثة فزاويتا

آ ب ح ح ب ه متساويتان
مجموع زاويتي



مجموع زاويتي ح ب ه ا ب د
متساويتين لمجموع زاويتي ا ب ح ا ب د
تكون الزاويتان المتبادلتان كزاويتي آ ح ح ح متساويتين
مجموع زاويتي ح لما الجهتين كل منهما اذ لو كانتا في جهة لانتفيا كما في المقدمة الثالثة فزاويتا
ح ح ز كقايمتين لكن زاويتا آ ح ح ز ب كقايمتين لما في المقدمة الثانية فتساوي المتبادلتان باسقاط

كزاوية



مثل

بعد

فلو امكن الخلآ لما صعد الماء الى الصعود على خلاف طبعه فاما ان يصعد لزوم سبب صعوده الجوا الثالثة
فارورة في راسها خشبة قائمة الماسة بان يسد الفرج بالشمع او بغيره اذا ادخلنا قائما فارورة
ليست القارورة الى خارج فان شيأ يدفع اطرافها الى الخارج وان اخرجناها ليست القارورة
الى الداخل فان شيأ يجذبها الى الداخل وهذا آية الخلا وكون القارورة مملوة من الهوا حتى
يدفع في اثر كل جزء من الهوا المدفوع بزوال خشبة اطراف القارورة فتنكسر الى الخارج وفي الثاني يجذب
الهوا الذي في القارورة الى مكان الخشبة عند الخروج فيجذب اطراف القارورة الى الداخل و
تنكسر فلو كان الخلآ ممتنعا لما لزم شيء من ذلك وفي هذه الفعلا ماف نظر لجواز ان يكون هناك سبب آخر
سوى امتناع الخلا والمانع دالا انتهاء بعد حد اسبابها وبيان انتفآء الجميع سوى امتناع الخلا وقيل يجوز
ان يكون سببها وجود الخلا بان يكون فيه قوة امساك فيجذب الماء عن النزول ويجذبه عند الجذب
ويجذب اطراف القارورة عند الاخراج ويدفعها عند الادخال احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يكن
الخلآ متحققا يلزم امتناع الحركة المكانية على الاجسام والمشاهدة تكذبه وذلك لانه لو تحرك الجسم حركة مكانية
يلزم احد الامور الثلثة الممتنعة وهو اما تداخل الجسمين او توقف حركة الجسم على ما يتوقف عليها او حركة السموات
بحركة بقية وذلك لانه لو تحرك جسم فالجسم الذي قدامه اما ان ينتقل عن مكانه او لم ينتقل فان لم ينتقل يلزم التداخل
وان انتقل فاما ان ينتقل الى مكان الجسم المتحرك او الى مكان جسم آخر فان كان الاول يلزم توقف حركته على حركة ما
قدامه الى مكانه وحركة ما قدامه الى مكان ما قدامه توقف على حركة عن مكانه فيلزم توقفها على ما توقف عليها وهكذا ان كان
الثاني فنقول مثل ذلك في الجسم الآخر الى ان ينتهي الى السمآء فيلزم من حركة بقية حركة السموات وذلك محال والجواب
بوعلي بن سينا في كتاب الشفآء بناء على وجود التكاثف والتخلخل في الاجسام بانه يصير جسم ما قدامه
بالتكاثف اصغر حجما مما كان من الاجسام حتى يحصل له مكان ويعظم حجم ما خلفه بالتخلخل او حجم ما يلي خلفه
من الاجسام كيلا يلزم الخلا فلا يلزم شيء من المحالات وهذا الجواب مبني على تحقق التخلخل والتكاثف الثاني
خلا موجود لانه لا شيء من ما يوجد جسم لا يلاقي سطحه سطح جسم آخر او لا يوجد اصلا فان وجد يلزم الخلا لانه
ح لا يلزم محال جسم ولن يوجد بل كل جسم فرض يلاقي سطحه سطح جسم آخر يلزم وجود اجسام غير متناهية
فيلزم عدم تناهي الابعاد وقد بينا تناهيها والجواب سلمنا وجود جسم لا يلاقي سطحه سطح جسم آخر لانا
بينا تناهي الابعاد فلا بد من تناهي الاجسام الى جسم لا يكون بعده جسم آخر لكن من اين يلزم الخلآ وانما يلزم
ان لو كان هناك بعد وانتفى تناهي الابعاد بذكر جسم الثالث الخ من لم يوجد جسم آخر اولا يوجد فان لم يوجد
فاما لان كون ذلك بعدم جسم آخر بينهما او لوجود جسم آخر فان كان الاول لزم الخلا وهو المطلوب وان كان

كان الثاني يلزم ان لا يكون بين كل جسمين ثالث ولزم انحصار ما لا تناهي بين الحاصرين ولم يوجد جسم ينطبق سطحه
على سطح جسم آخر فيمكن ارتفاع احدهما لا اخر دفعة فانه لو ارتفع جزء دون جزء يلزم التفكك وعند ارتفاعه
دفعة يكون الوسط خاليا الا ان الجسم انما ينتقل الى الوسط من الاطراف فلا كون فيه على الاطراف يكون الوسط
خاليا فقد وجد الخلآ واجابوا بان الرفع حركة فيقع في زمان ففي ذلك الزمان ينتقل الجسم من الاطراف الى الوسط
فلا يلزم الخلآ وفيه نظر لان الرفع لو وقع في زمان ونحن بالرفع ههنا اللا يماسية التي تحصل عند الرفع
اذ يحصل بها المقصود فح لا يخ من ان تكون المماسة حاصلة الى نهاية ذلك الزمان او لا تكون فان كانت فلا يمكن
انتقال الجسم من الاطراف الى الوسط ويلزم ايضا ان تكون اللا يماسة آنية اذ قبل ذلك الآن كان يقينا حاصلا
وان لم تكن حاصلة فتكون اللا يماسة متحققة قبل حصولها وهو محال وفيه نظر لان اللا يماسة لم تحقق بعد
فلا بد من الحركة والزمان وزوال الخلا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الانطباق لا لجسمين اللذين
احدهما او كلاهما غير صلب وح لا يمتنع التفكك عند عدم الارتفاع دفعة اللهم الا ان يبين جواز انطباق جسم
صلب على جسم ح ويمكننا ان نستدل على جواز الخلا بوجهين بديعين فاعدم الاجسام كعدم الاعراض
بين الاجسام كالسموات ممكن بالذات مرة لامتناع الانفكاك وعدم الاجسام بين الاجسام هو عين الخلآ
بالتفسير الاول الذي هو اخص التفسيرات فيلزم جواز الخلا بالتفاسير كلها وهو المدعى الثاني الجسم محتاج
الى البعد المكاني مرة اذ يمتنع الجسم بدون الحيز والبعد المكاني لا يحتاج الى الجسم لامتناع الدور وهو
ظ تدل على كل واحد واحد من الاجسام لا سيما في الاجسام العنصرية اذ يجوز زوال كل جسم من العناصر بان
عن مكانه وحصول آخر فيه وزواله فيجوز ان يوجد بدون الجسم وهو الخلا فان قلت الشيء حال لم يوجد بدون كل
واحد واحد من الاشياء ومع هذا يمتنع ان يوجد بدون واحد منها كالعدد مثلا انه جاز ان يوجد بدون
كل واحد من الزوجية والفردية ومع هذا يمتنع ان يوجد بدون احدهما قلت الكلام في المعين الموجود
في الخارج انه اذا جاز وجوده بدون كل واحد واحد من الاجسام الموجودة المعينة جاز وجوده بدون
الكل والعدد ليس كذلك فانه امر عقلي واما العدد الموجود في الخارج فيمتنع لم يوجد بدون احد المعينين منها
- خاتمة في المكان - اختلفوا في حقيقة المكان فقال افلاطون وقوم من قدماء الفلاسفة
انه البعد الذي يفتقر اليه بعد الجسم وذلك لانا لو فرضنا خروج الماء والهوا من الاناء علمنا ان بين اطرافه
بعدا وعمقا بعد الجسم وهو المكان وهو قريب من مذهب المتكلمين
في تعريف المكان انه الفراغ المتوهم المشغول بالشيء كما مر في صدر الكتاب وقال ارسطو وتابعه قوم
ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي قوله واحسن منها ما ذكره

المتكلمون لكونه اوضح واقرب الى حقيقة المكان واسلم من الشبه الواردة على تعريف المكان وشكلوا
على قول افلاطون بوجوه فالاول لانا ان الفرض الذي ذكرتموه ممكن واذا كان كذلك لم يكن الفرض صحيحا
ما يتنعم عليه هكذا ذكره الامام في الملخص وجوابه ان الفرض ليس بممتنع لانه يجد كل احد من نفسه انه
يتمكن من هذا الفرض واما الممتنع خارج لكن فرض الممتنع ليس بممتنع كما في فرض انتفاء الذاتي واللوازم وتوهمه
عند ارادة تمييز الذاتي عن غيره الثاني البعد الذي فرضتم مكان الجسم اما ان يصح عليه الحركة او لا يصح
والاسيل الى شيء منهما اما الاول فلانه لو صح عليه الحركة يلزم ان يكون للمكان آخر ويتسلسل وذلك محال
لان الحركة اما ان تكون من جهة الى جهة فتكون من مكان الى مكان واما الثاني فلانه لو امتنعت الحركة عليه فاما
ان يكون ذلك لامتناع لماهيته او لشيء آخر وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان امتناع الحركة لماهية البعد
يلزم امتناع الحركة على الاجسام لما فيها من الابعاد وذلك محال واما الثاني فلانه لو امتنع الحركة عليه
لشيء آخر فذلك الشيء اما ان يكون ممكن الانفكاك عن البعد او لا يكون فان كان يلزم جواز الحركة عليه وقد بينا
انه ممتنع وان لم يكن ممكن الانفكاك كانت الحركة على البعد محالا ويلزم امتناع حركة الاجسام كما مر والجواب
لا نا انه لو كان امتناع الحركة لماهية البعد يلزم امتناع الحركة على الاجسام واما يلزم لو كان البعد الحسي
مثل البعد المكاني في الحقيقة وقد بينا في فصل الخلا انه ليس كذلك الثالث لو كان المكان بعدا لزم اجتماع
البعدين وذلك محال فالقول بكون المكان بعدا محال بيان الملازمة لو كان المكان بعدا فاذا حصل
بعد الجسم فيه لزم اجتماع البعدين وانا ما ان يكونا معدومين او احدهما معدوما والآخر موجودا والكل
باطل اما الاول فلانه يلزم كون المعدوم متمكنا في المعدوم وذلك محال واما الثاني فلانه يلزم اما كون المعدوم
متمكنا في الموجود او بالعكس واما انتفاء اللازم فلانه لو اجتمع البعدان وصار الكعب كعبين زال شاه
الحسية الى احدهما عين الاشارة الى الآخر لارتفع زالمان عن الاشخاص اينما واحدة وذلك سفسطة ويلزم
ايضا وحدة الاشخاص وتداخل البعدين والجواب لانا ارتفاع زالمان ووحدة الاشخاص فان اللون مع
الشكل في الاجسام يجتمعان بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر مع عدم شيء مما ذكرتم
فانه ما ارتفع الاثنان وما لزم وحدة الاثنين والتداخل انما يستحيل في الابعاد المادية والمعاد غير المادي
والمجرد فلا وهذه الوجوه ترد على رأي المتكلمين من الجوبية وشكوا على قول ارسطو ايضا بوجوه فالاول
ان مكان المكان المذكور للمكان بعض الاجسام في المكان وذلك خلاف قول اهل العالم والحكيم صحيح
ما ذكروا اهل العالم اما انا لا نرضه فلانه حينئذ يلزم ان لا يكون لبعض الجسم الداخل في تخن الجسم مكان اذ ليس له
تحيط بظاهره والا لزم عدم تناهي الاجسام فيلزم الجسم بدون مكان وهذا الاعتراض صحيح التاسع

ويلزم ان لا يكون
لبعض الاجسام جسم
في بقاع

ان لا يكون

يدعي انه اذا حصل الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر يحصل هناك الحركة فلو كان المكان هو البعد صح
يلزم ان يكون الطير الواقف في الهواء والحجر الساكن في الماء متحركا لصدق الحصول في مكان بعد حصوله
في آخر وهذا خلاف العقل وهذا ايضا صحيح الثالث العقلاء يحكمون بان الجسم ينتقل من مكان الى آخر
ويعتقدون ثبوت المكان وعلى تفسيركون المكان سطحا لا يتحقق ذلك الانتقال السطح وهذا ايضا
صحيح والجملة مذاهب ارسطو بعد المذاهب هذه الاحتمالات في حقيقة المكان واما وجوده فقد شكوا
فيه بانه لو كان موجودا فاما ان يكون من جوهر او عرض ولا سبيل الى شيء منهما وذلك لانه لو كان جوهرا فاما
ان يكون مجردا او متحيزا او كلا هما باطل اما اذا كان مجردا فظاهر لان المجرد لا يكون في جهة ومكان الجسم في
جهة ضرورة وقد يضع ايضا حلول ما لا يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية فيما لا يكون مشارا اليه البتة وهذا غير بعيد
واما اذا كان متحيزا فكذلك لانه حينئذ يلزم ان يكون لكل مكان مكان آخر وهلم جرا الى غير النهاية هذا اذا كان المكان جوهرا واما اذا كان عرضا فاما ان يكون قائما بالمتمكن او بغيره ولا سبيل
الى شيء منهما لانه لو كان قائما بالمتمكن يلزم انقلاب المكان بانتقال المتمكن وليس كذلك بضرورة العقل ولو كان قائما
بغير متمكن فاما ان يكون ذلك الغير متحيزا او غير متحيز فان لم يكن متحيزا لم يكن المكان مشارا اليه لكن المكان
للجسم مشار اليه بالاشارة الحسية ولو كان متحيزا فله مكان وهلم جرا الى غير النهاية هذا اما ان يكون قائما بمتحيز
او بغير متحيز ولزم التسلسل او الدور او يكون المكان غير مشار اليه ثم الجواب عن هذه الشبه يختلف
باختلاف المذاهب فالجواب على المذهب الاول والثالث لكونهما متفاربين في المعنى ان المكان جوهر
متحيز الرحيز نفس الحيز فلا يلزم الذهاب الى غير النهاية وعلى المذهب الثاني ايضا نمنع
قائم بالغير ونسلم ان كل ما هو قائم بالغير واجب ان يكون لكل جسم مكان فنقول لم لا يجوز ان يكون المكان
وهو محدد الجهات وهو الفلك التاسع لان الجهات تنتهي اليه وتنقطع به وهو معنى قولهم محدد الجهات
قال الفصل الثاني الحركة الى آخره قوله الحركة عند الحكماء اعم من الحركة عند اهل العرف فان الحركة عندهم
تنقسم بالجملة الى ستة وهو ان لم يكون بالانتقال من مكان الى مكان او غير ذلك كالحركة في الكم والحركة عند اهل
العرف هو انتقال الجسم من مكان الى آخر اذا انتقال اجزائه كما في حركة الرحى والحكماء على اعتقادهم عرفوا الحركة
واختلفوا فيه تنويعا حاصلا بان قالوا الموجود امتنع ان يكون بالقوة من كل وجه وهو ظاهر لان كل ما يكون بالقوة
حاصلا له ما بالفعل ذو مكان لكن ذلك المكان لو لم يكن بالقوة من كل وجه ايضا بالقوة لكن هذا ايضا ممكن له فلا يكون
حاصلا له ما بالفعل وح يلزم ان يكون جميع الاشياء حاصلا له بالفعل من كل ما يمكن له ذلك وان لم يكن له بالقوة لكون
بالفعل ضرورة فرد خال لا يخ عن الحصول والا حصول وايضا يلزم ان يكون نوع موجودا ايضا بالقوة

لا يكون

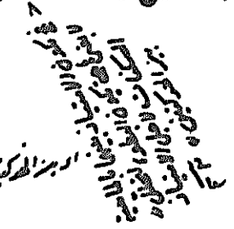
كونه موجودا بالفعل فيلزم كونه معدوما والمقدر انه موجود هذا خلف واذا لم يكن الموجود بالقوة من جميع الوجوه فاما ان يكون بالفعل من جميع الوجوه او يكون بعض الوجوه بالقوة وبعضها بالفعل والاول كالباري تع والعقول عندهم والثاني كسائر الاشياء وما يكون بعض وجوده بالقوة فحصول ما هو بالقوة اما ان يكون دفعة او على التدريج والاول هو الكون كالكون الحاصل من الماء بالعكس لان الوجود غير متخلف فلا يكون حصوله على التدريج والتدريجي الحركة فالحركة موجودة بالقوة الى الفعل على التدريج هذا هو المنقول من اعلام المتقدمين واعترض عليه ارسطو بان موقوفة التدريج موقوفة على موقوفة الزمان لان التدريج حصول شيء بعد شيء بقدر زمانية والزمان موقوف على الحركة اذ قالوا في تعريفه انه مقدار الحركة فتوقف موقوفة الحركة على موقوفة الزمان الموقوفة على موقوفة الحركة فيلزم الدور والجواب لا نم لزم معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان بل هو بديهي اذ يعلم كل احد وايضا حقيقة التدريج حصول الشيء قليلا قليلا وهذا لا يتوقف على معرفة الزمان فان قلت التدريج موقوف على الزمان فموقوفه اذا التدريج لا محالة لزمان ما لان نم لكون موقوفة موقوفة على موقوفة الزمان قلت لا يلزم من توقف وجود الشيء على وجود شيء آخر توقف موقوفته على موقوفة ذلك الشيء على موقوفة ذلك الآخر وشرائطها واحتاج موقوفتها الى موقوفتها وشكل الامام لا وجود للتدريج لان الحاصل اولا وجوده ان لم يبق منه بالقوة فقد وجد تمامه فلا تدريج وان بقي منه شيء فما وجد غير ما بقي والكلام في حدوث الباقي كالكلام في الاول بانه ان لم يبق منه بالقوة فقد وجد تمامه وان بقي منه شيء يعود الكلام فيه فيلزم لزوما لا يكون هناك شيء يكون حصوله على التدريج بل يكون اشياء متتالية الحصول هل يندفع هذا ما ذكروه فيه نظر اذ ليس التدريج سوى حصول الشيء قليلا قليلا فما يكون حصول الكل من حيث هو الكل على التدريج وحصول البعض على الارتفاع ثم ارسطو لما اشكل على قول المتقدمين من ان الحركة توجد آخر فقال الجسم اما ان يكون متحركا اذا لم يصر الى المقصود سواء كان مقصود الارادة او طبعا وما دام كذلك يبقى منه شيء بالقوة فالحركة متعلقة بالوجود الى المطلوب وان بقي منه شيء بالقوة يعني تحققها يكون بها والوصول الى المطلوب انما يكون بعد خروج ما بالقوة الى الفعل فالوصول كمال ثان والتوجه الى المطلوب كمال اول فالحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة قوله لما بالقوة اي للجسم وهو في قوله ما هو بالقوة عايد الى ما في قوله لما بالقوة يعني ان الشيء الذي له صفة القوة بالقوة يقال له انه بالقوة من جهة تلك الصفة والحاصل ان الحركة كمال اول للجسم من جهة انه تخرج بها ما هو بالقوة فيه اذ ليست الحركة كما الا للجسم في ذاته بل من حيث انه بالقوة وكل صفة وجودية يكون وجودها اولى بهو صوفا من عدمها فكمال وذا الصفة في هذه التسمية يجذ كرها وجودية وانما قيد التعريف احترازا عن الحركة الذي هو اخفى من الحركة اذ يفهم كل احد من

الزمان هو المتغير باستمرار وليس ما لا يستقر ومتقضي ومتجدد ذكر في غاية الزكاة لانه علم من قوله ومتوجه حال اول الزمان الى آخره من الحصول ومن الحاجة الى هذه القيود الطويلات اذ يكفي ان يقال الحركة هي توجه الجسم الى المقصود وقال انها لا تكون الحركة كون الجسم بحيث لا يفرض اثرا وان يكون حاله فيما قبله وما بعده وهذا التعريف جيد وقيل عليه ان تصور قبل وبعد موقوف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة فالتعريف دوري والجواب ان تصور بعد وقبل بديهي اذ كل احد يدري بلا كلفة وهكذا ينبغي ان تعرف التعريفات ما ابتدع في هذا الكتاب انها تعرف حال الموجود لان هاصل كلام الكل راجع اليه وهو جلي واضح والا نعدام ليس بمتغير حال بل انتفاء وهاهنا بحثان الاول ان الحركة بانها حصول الموجود في حيز بعد حصوله في حيز آخر وهذا التعريف لا يتناول الكائنة لا توقف مطلق الحركة على راي المحققين وعلى راي اهل التوقف لانهم انفقوا على ان الحركة الوضعية والكمية والكيفية والمكانية لا توقف في هذا التوقف اصلا فيدخل في هذا التعريف لان الجسم مع هذا الشكل لا يكون بعد حصوله في حيز آخر فان قلت لم لا يكون بعد حصوله في حيز آخر قلت لانه لو كان بعد حصوله في حيز آخر لكان ذلك الحيز بعينه اما في حيز آخر وان اردتم حصوله في حيز آخر فلا نسلم انه بعد حصوله في حيز آخر لكن نا نراه ساكنا قلت من معلوم ان من دليل الحصول بعد السكون عرفا وعقلا فيكون ساكنا ثانيا نمنع سلمنا انه ليس ساكنا لكنه ليس بحركة فضاعف عرفا وعقلا وبتقدير لزوم انه حركة ايضا في هذا التعريف لان الشرط هو ان يعلم احد بعلم بديهي لزوم حصول الجسم في الحيز بعد حصوله في حيز لم يكن بعد الحركة فحقيقة حركة خطا ونقل يمر يتحول ويزيل ما يدرس وسما من قدماء الفلاسفة ان وجود الحركة ممنوع وذكر لانها لو تحققت فلا يخ من ان تكون قابلة للقسمة او لا تكون وما سيقول الى شيء منهما لانها ان لم تكن قابلة للقسمة يلزم ان لا تكون المسافة ايضا قابلة للقسمة لانطباقها على المسافة وح يلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو محال وان كانت قابلة للقسمة فاما ان كون شيء منها حاصلا في الخارج او لم يكن وكلاهما باطل اما اذا لم يكن حاصلا فلانه يلزم عدم الحركة اصلا لانها لو وجدت فاما ان وجدت في الحاضر او في الماضي او في المستقبل وعدم وجودها في الحاضر لم توجد في الماضي نظرا ماضي انما هو للحالات الماضية وفي المستقبل نظرا مستقبل انما هو للحالات الآتية فيلزم ان لا تكون الحركة موجودة اصلا والمقدر انها موجودة هذا خلف وان كان حاضرا لم يكن منقسما اذ لا يكون ما يكون حاضرا الا في حيز واحد معا فلا يكون بعضها منفردا عن البعض والا لكون بعض الحاضر حاضرا وبعضه لم يكن حاضرا هذا خلف واذا لم يكن الحاضر منقسما فاذا انقضى حصول شيء آخر ايضا غير منقسم وعلى هذا لا يلزم ترتب حركة من اجزاء لا يتجزى فتكون المسافة ايضا كذلك وهو محال والجواب نمنع ان كل محال وسيجيء تحقيقه ونمنع سلمنا كونه محالا لانا لا نسلم لانكم ان اردتم بانقسام الحاضر انقسامه بالوهم

فلام انه لو كان منقسما بلزم ان لا يكون الحاضر حاضرا وانما يلزم لو كان الانقسام بالفعل وان اردتم الانقسام
بالفعل فلا نسلم انه لو لم يكن منقسما بلزم تحقق الجزء الذي لا يتجزى وانما يلزم ان لو لم ينقسم بالوهم وذلك ممنوع فان
قلت لو كان الحاضر منقسما بالوهم وهو حاضر فالآن الحاضر يلزم ان يكون الآن ايضا منقسما بالوهم وذلك
محال لانه نهاية الماضي وبداية المستقبل ونهاية الشيء يمتنع ان يكون منقسما بوجه والا لكان مجموع النهاية
نهاية قبل بعضها كما ذكروا في عدم انقسام النقطة قلت هذا كلام قد وضح علينا انه غير صحيح اذ نهاية
الشيء لا تقوم بنفسها وبدون المتناهي والآن موجود في الخارج دون الماضي والمستقبل بكيف يكون نهاية
وسيجيء لهذا البحث تحقيق في بحث الزمان واذا لم يكن نهاية لشيء جاز ان يكون منقسما بالوهم ثم الموجود من الحركة
كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه لانه لو كان بحيث يكون قبله او
بعده فيه لكان ساكنا وهذا المعنى آني موجود ما دام الجسم متحركا واما الحركة بمعنى الاتصال فلا وجود لها
في الخارج بل في الذهن كما في الزمان ثم لا بد للحركة مما منه وهو المبدا وما اليه وهو المقصد وما فيه وهو ما يقع
فيه الحركة دون الزمان ولهذا اقترن الزمان بالذكر ومالة اي الغاية ومابه اي السبب والزمان قالوا
البحث الثاني في الحركة المشهور عند الحكماء ان الحركة انما تقع في اربع مقولات في الاين والكيف والاين و
الوضع والمراد بوقوع الحركة في المقولة ان تحرك الجسم من صنف منها الى صنف آخر وفيه بحث لان الحركة من البياض
الى البرودة ليست من صنف الى صنف بل من نوع الى نوع وكذلك الحركة من البياض الى السواد وغير ذلك اللهم
الا ان يراد انه يتحرك من صنف الى صنف آخر من ذلك النوع او من نوع آخر من تلك المقولة ثم الحركة في الاين اربع لانها
اما بالتخلخل او بالتكاثف او بالنمو او بالذبول والتخلخل هو ازدياد مقدار الجسم بدون انضمام جسم آخر
معه كالجمد الذي يكون ملأ قصعة اذا ذاب يزيد ويخرج من رأسها قال بدون انضمام جسم آخر معه
ليخرج النمو والسمن والتكاثف انتقاص مقدار الجسم بدون انتقاص جسم منه كالماء الذي يكون ملأ
القصعة اذا انجمد صار اقل منه قال بدون انتقاص جسم ليخرج الهزال والتحلل مقدار الجسم باتصال
جسم آخر به مداخلا في اجزائه في الاقطار الثلاثة على نسبة طبيعية كما يكون في النبات ولك ان تقول من ازدياد
مقدار الجسم باتصال الغذاء اليه قوله في الاقطار الثلاثة ليخرج السمن لانه يكون ازدياد الجسم باتصال جسم
آخر معه لكن لا تكون المداخلة في الاقطار الثلاثة لانها انما تكون في الطول وقوله على نسبه طبيعية ليخرج
القرحة لانه ازدياد الجسم باتصال جسم آخر معه لكن لا على نسبه طبيعية لانه من امر غريب لا طبيعي والذبول عكس
النمو اذ هو انتقاص جسم الجسم عن جسم آخر منه في الاقطار الثلاثة على نسبه طبيعية قال في الاقطار ليخرج
الهزال وعلى نسبه الطبيعية ليخرج الهزال بالمرض ثم الحركة في الكيف تسمى استحالة والحركة في الجسم تسمى

الى البرودة

او من البياض الى غيره والاين حركة محلها الجسم من مكان الى آخر وفي الوضع حركة رحية كحركة الرحى
وحركة السماء والفرق بين الاول والثاني ان الاجسام من الحرارة الى البرودة او بالعكس ثم اختلف هولاء
في سبب هذا التغير فقال بعضهم الماء مثلا اذا ادركه السخونة كان ذلك لان بعض اجزاء صار
نارا واختلط بالاجزاء المائية وشيئية السخونة وضعفها بكثرة الاجزاء وقلتها وتسمى هولاء اصحاب الخليط
واعترضوا عليهم بان الماء بسيط طبيعة اجزائه واحدة فانقلاب بعضها نارا دون البعض محال ولو كان
بعض الاجزاء اولى بهذا كان البعض الاقرب من النار اولى واذا صار ذلك البعض نارا صار مجاورة
ايضا نارا ويلزم انقلاب الكل نارا ولقائل ان يقول الماء وان كان بسيطا لكن جاز ان يكون بعض اجزائه اللطيف
من البعض فيكون اقبل لمجاورة النار دون الالطف وقال بعضهم لا بساطة الجسم اصلا بل كلها مختلطة
من الاجسام المختلفة الطبايع يسمى باسم الغالب فالماء مختلط من الثلاثة الباقية وانما يسمى ماء لغلبة الماء
فيه وكذلك الثلاثة الباقية كل منها مختلطة من الباقية فاذا لقي الجسم شيء من جنسها كان مغلوبا فيه بزيد المغلوب
وقاوم الغالب وتختلط مع الغالب فيحس بالمجموع آخر وشيء هولاء اصحاب الكمون والبروز اي الخفاء وخروج
واعترضوا عليه بانه لو كان في الماء اجزاء نارية لتصل اليد اليها بسهولة تزيل اجزاء الماء غاية التفريق فتحس
بحرارة النار لو كانت وليس كذلك فعلم انه ليس كذلك وفيه نظر لجواز ان لا تحس بالحرارة لخفائها بسبب
غلبة ضدها فاذا الفيها شيء من جنسها قويت وغلبت على ضدها فظهرت وقال بعضهم في الجسم اجزاء
واجزاء بالقوة تفارق الحار بمجاورة الجامد والبارد وتجاور النار واعترضوا عليه بان الضد هارب
من الضد فيمتنع اجتماع الحار والبارد وفيه بحث لان امتناع اجتماع الضدين انما يكون بالنسبة الى
محل واحد لا بالنسبة الى محلين فجاز اختلاط محليهما كما في الاجزاء الموصوفة بالسواد والاجزاء الموصوفة
بالبياض وقال بعضهم لو البارد اذا تكاثفت فيه الحار بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه فاذا اختلطت بالماء فيه
تحت كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة واعترضوا عليه بانا اذا قربنا شعلة من جبل كبريت صار كله
حارا اذ يصير كله نارا ولو كانت الحرارة للنفوذ كان بقدر النافذ وليس كذلك قال المحقق الطوسي في البحث الثالث
الحركة اما سريعة او بطيئة والسريعة ما يقطع مسافة اطول في زمان مساو او يمثل في زمان
اقل او زاهول في زمان اقل والبطيئة بالعكس اي يقطع مسافة اقصر في زمان مساو او يمثل في زمان اكثر
او اقصر في زمان اكثر اختلفوا في ان البطء هل هو لتخلل السكنات بين اجزاء الحركة ام لا وزعم قوم انه لذلك
وقال المحققون انه ليس لتخلل السكنات بل لكل منها نوع من الحركة واعترضوا عليه بانه لو كان لتخلل السكنات
في حركة الفرس الذي يكون من الباكرة الى العشاء خمسين فرسخا ابطأ من حركة الفلك الاعظم من الباكرة الى العشاء
بكذا



السكاف المتحالة بمر حكاف الفرس في مقابلة فضل حركة الفلك الاعظم على حركة فتكون نسبة السكاف
المتحالة بمر حكاف الفرس الى حكافه كنسبة فضل حركة الفلك الى حكاف الفرس لكن فضل تلك الحركة ازيد
باضعاف كثيرة من حركة الفرس فسكاف الفرس ايضا كذلك فكان يجب ان لا تظهر حركاته القليلة
من تلك السكاف للكثرة والمشاهدة تكذبه فانا نرى حركته في غاية السرعة ولا نشاهد سكونا
اصلا احتج من قال بتحلل السكاف بانه لو لم يكن بطوء الحركة لتحلل السكاف لكان في مقابلة كل جزء
من اجزاء السريعة جزء من الحركة في البطيئة مثل السريعة في السرعة هف والجواب لم لا يجوز ان اجزاء كل واحدة
منهما مغايرة لاجزاء الاخرى بالنوع فيقع في مقابلة عدة من اجزاء السريعة جزء من البطيئة فلا يلزم المساواة
ثم الحركة اما مستقيمة او مستديرة واما مركبة منهما كحركة المتحللة فانها تقطع مسافة مستقيمة ومع ذلك ترد
دائما على انفسها وحركة الكرة المرمية المدحرجة فانها تقطع مسافة مستقيمة وتدور على نفسها وهذه
الحركة تسمى لولبية ثم اختلفوا في انتهاء الحركات المستقيمة الى السكون كما اذا رمي جسم الى فوق فعند رجوعه
هل يقف ثم يرجع او لا فقال افلاطون لا وتابعه قوم وقال ارسطو يقف وتابعه طائفة واقوى ما ذكر
من جانب افلاطون انه اذا فرض جزء عظيم نازل وجزء صاعد فاذا وصل الجزء الى الحركة وجب سكون
الجزء على الحركة لوجوب سكون الحركة وهذا بعيد جدا والجواب ان كون الشيء بعيدا عن الطبع لا يوجب
امتناعه ولو ادعيتم ان هذا ممتنع فلانا نمنع انه متى وجب سكون الحركة وجب سكون المحرك وقيل عليه
ايضا بان ريح الجزء النازل يدفع الحركة فيمتنع افتراقهما فكيف يلزم ما ذكرتم واحتج اصحاب ارسطو
بان المتحرك اذا ماتل نهاية مسافته يكون مماسا آنية واذا فارق النهاية يكون لا مماسا ايضا آنية
فتكون المماسة وقوع لا في الآن الاول ولا بد من اجتماع المماسة واللامماسة في آن واحد
وذلك محال وبين كل آنين زمان لامتناع تتالي الآنات فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا فهذه الحجة مبنية
على امتناع تتالي الآنات وقد بحث عن ذلك في بحث الزمان ثم انهم يابون ان المماسة آنية وكذا اللامماسة
لظهورهما ويمكننا الزامهم بان نقول لو كانت المماسة لنهاية المسافة زمانية ففي اثناء ذلك الزمان
لزم وصول الجسم الى النهاية فقد حصلت المماسة قبل حصول المسافة وان لم يحصل فوجد في المسافة ولم
يأخذ في المماسة بعد وليس الكلام فيه واذا كانت المماسة آنية كانت اللامماسة ايضا آنية ثم الحركة اما
بالذات واما بالعرض ان كانت لزمانية حاصلة في المتحرك وهو ان ينتقل من حد الى حد بنفسه كالحركة
مثلا في الحركة بالذات وان كانت الحركة تيما آنية كالراكب والراكب واسطة فيه الحركة بالعرض وهما بالذات
اما طبيعية او قسرية او ارادية الحركة بالذات اما تكون لفوة حاصلة في المتحرك بها يتحرك فتلك القوة

ان كانت

سمي تلك الحركة قسرية لكراهة المحرك اياه ولا فلا سمي ارادية لحصولها بالارادة وان كانت من المتحرك فان كانت مع
القصد وهي ارادية الحركة الصحيح ما مشيا او غير ذلك وان لم يكن بالقصد فهي طبيعية كحركة الحجر من
اعلى الى اسفل ثم المشهور عند الفلاسفة ان الحركة المستديرة كحركة الفلك ارادية واحتجوا عليه بان
الحركة المستديرة اما طبيعية او قسرية او ارادية والاقسمين الاولين فتعين الثالث اما الطبيعية
فلانها لو كانت طبيعية يلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وذلك محال واما القسرية
فان المطلوب بالطبع يكون مهروبا عنه بالطبع فتكون الحركة المستديرة تتوجه الى اجزاء المسافة فاذا
وصلت اليها فارقت عنها فان كانت طبيعية يلزم ان يكون المطلوب مهروبا عنه بالطبع واذا
لم تكن الحركة المستديرة طبيعية لم تكن قسرية فتكون على خلاف الطبيعة فلو لم يكن الطبع لم يكن
القسر تعين كونها ارادية وهو المطلوب فان قيل الحركة القسرية ما يكون المحرك خارجيا وهذا اعم
من ان يكون المتحرك طبيعيا او لم يكن وان اردتم بالقسرية ما يكون كذلك مع الزام حصر الحركة بالاقسام
الثلث قلت سلمنا ان الحركة القسرية اعم من ذلك لكن سبق ان كل جسم ليس فيه مبدأ ميل حركة
طبيعية لا يقبل ميلا قسريا وهذا السؤال مع جوابه ليس في كتبهم ولقائل ان يقول لانا نريد ان المطلوب
في الحركة المستديرة حدوث المسافة لم لا يجوز ان يكون المطلوب نفس الحركة او شيئا آخر وليس شيء
منها الست طبيعية لكن لم قلتم انه ليس هنا ميل طبيعي في الجملة مستقيم او مستدير ولو سلم
جميع ذلك فلم لا يجوز ان تكون الحركة عرضية لا طبيعية ولا قسرية ولا ارادية كالحركة الرحوية فان قلت لو علم
ارادوا بالحركة المستديرة ههنا ما يكون بالذات لا بالعرض فلم يتوجه الشبهة الاخيرة قلت كيف يعلم
ذلك مع ان حركة الفلك ارادية لانه ح انا نعلم بالضرورة ان لو لم تكن حركة الفلك بالذات وذلك مما يقطع
بانه حاصل في الفلك — ذهبت الفلاسفة الى ان كل جسم ليس فيه مبدأ ميل حركة لا يقبل الحركة
كما يكون الجسم بديهة في حيز ما لم يحركه شيء بالفعل ولا بالقوة القريبة عند كونه خارجا
عن حيزه ويقولون لا يقبل ميلا قسريا لانه لو تحرك قسرا فلا بد من وقوع تلك الحركة في مسافة
وزمان فلو تحرك بذلك القسر جسم دون مثله في تلك المسافة لتحرك في تلك المسافة في زمان اطول لان الميل
الطبيعي الذي في ذلك الجسم يعارضه وابد ولا بد ان تكون بين الزمانين نسبة وليكن بالعشر اي يكون زمان
عديم الميل عشر زمان ذي الميل الطويل ثم نفرض جسما آخر فيه ميل اضعف من ذلك الميل بان يكون مثلا
عشر ذلك الميل يحرك بذلك القسر ايضا في تلك المسافة فيكون زمان تلك الحركة عشر زمان حركة ذي الميل الاول
لكن زمان حركة عديم الميل عشر زمان حركة ذي الميل الاول فتكون زمان الحركة مع العائق كزمان الحركة مع

العائق وهذا محال ولو فرضنا جسما آخر ميله نصف عشر الميل الاول كانت الحركة مع العائق اسرع من الحركة
مع العائق بنصف وهذا هو الذي ذكره واذ امتناع المحال وما ورد عليه هنا كما تقدم لا مع لزم ميل ذي الميل
الثاني لو كان عشر ميل ذي الميل الاول لزم ان يكون زمانه عشر زمانه وانما يلزم ان لو كان المقتضي للزمان
هو الميل فقط حتى يكون الزمان على نسبة الميل البتة ليس كذلك فان الحركة من حيث هي تقتضي قدرا من الزمان
سواء كان هناك ميل ولا والميل يزيد عليه فلو كان ميل الثاني عشر الميل الاول لكانت الزيادة على تقتضيه
نفس الحركة عشر الزيادة فلا يلزم مساواة الحركتين وايضا نرد الشبهة على وجود ميل تقوم عشر ذلك الميل
كما مر في الخلاء هذا ما ذكره وللحق انه علم بالاستقراء ان ما يقبل الميل اما ان يكون مبله في غاية الضعف كقطنة
او ريشة او يقبل الميل القسري والثقيلة فيه ليس الشيء انما يتأثر عن القاسر اذا كانت له مقاومة ما معه اما اذا لم تكن
فلا كالصوف المنفوش اذا ضرب بالسيف فانه لا يتقطع وكالزئبق المعلق بالخيط اذا زعزع بالنفخ فانه
لا يتأثر عنه وامثال هذه كثيرة قال — الفصل الرابع في الزمان الى آخره اقول البحث الاول في وجود الزمان
اختلفوا في وجوده والمشهور على انه موجود وانكره قوم من اوايل الفلاسفة واحتج المشهور بانا نعلم ضرورة
ان في الخارج وقتنا ما ضيا ومستقبلا وامكانا مكانيا لا يستحق الجواب ونعلم ايضا ضرورة انه يرد علينا احوال
متعاقبة ولا معنى للزمان الا ما اشتمل على تلك الاحوال واحتج المنكرون لوجوده فالاول لو كان الزمان موجودا
فاما ان يكون قارا الذات وهو الذي يوجد اجزاؤه معا او غير قار الذات ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول
فلانه لو كان قار الذات يلزم ان يكون يوم امس ويوم الطوفان معا وهذا بديهي البطلان وايضا يتسع اجتماع
وميز في حاله واحدة واما الثاني وهو ان يكون غير قار الذات فلانه لو كان كذلك لتصدق لنا جزء منه
كان موجودا وما بقي الآن وجزء تحصل بعد والقبل والبعد لا يكون الا بالزمان فيلزم وقوع الزمان في الزمان
وانه محال او سلم وجود الزمانين معا وهو الجواب لم نقدر اجزاء الزمان وناخرها بذاتها لا بان يكون زمان
احدهما مقدما على زمان آخر وقد مر تحقيقه في بحث التقدم الثاني الزمان اما الماضي او المستقبل او الحال
وليس شيء منها موجودا في الخارج اما الماضي والمستقبل فظاهر اذ في كل حال يفرض لا يكون شيء منهما موجودا
واما الحال فلانه لو كان موجودا لكان اما منقسما او لا والاول باطل لانه لا يوجد اجزاء معا لكون الزمان
غير قار الذات فلا يكون الذي فرضناه موجودا وكذا الثاني والا يلزم تركب زمان من اجزاء لا يتجزأ ويلزم
تركب الجسم من اجزاء لا يتجزأ وهو محال وجوابه ما مر في نفي الحركة المتوسطة من ان يقال ان اردت
بالقسمة القسمة الوهمية فلا نسلم انه لو كان الحال منقسما يلزم ان توجد اجزاؤه معا وان اردت القسمة بالفعل
سلمنا انه غير منقسم لكن لا نسلم ان تحقق الجزء الذي لا يتجزأ وانما يلزم ان لو لم يكن منقسما بالوهم وحينئذ لا يلزم الجزء ولا نسلم ان الجزء

هو وجود وسنبين انه موجود الثالث لو كان الزمان موجودا لكان واجبا بذاته او لازما باطل وكذا الملزوم
اما الملازمة فلانه لو كان موجودا لكون عدمه ممتنعا لانه لو كان ممكنا لما لزم من فرضه محال وقد لزم اذ لو تحقق
عدمه لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبل وهذه البعدية لا تتحقق الا عند تحقق الزمان فيلزم
من عدم الزمان وجوده وكل ما يلزم من فرض تحققه امتناعه هو ممتنع فرضه واذا كان عدمه ممتنعا كان
وجوده واجبا واما فساد اللازم فلان كل ما هو من اجزاء الزمان حادث والحادث مسبوق بالاجزاء فيمتنع ان يكون
واجبا وفيه نظر لان الآن الذي هو نهاية الزمان الماضي بعد الزمان الماضي فرضا فلو وقع فيه تغير تكون
بعد الزمان الماضي ولا يلزم من تحقق هذه البعدية تحقق الزمان لان الآن ليس بزمان فكذا هنا يقع عدم
الزمان في آن هو نهاية الزمان الماضي وبداية الحال المستقر اذ عند عدم الزمان تكون حالة مستقرة
قال ليس فيها تقدم حال وتأخر حال وان سلمنا انه يلزم المحال لكن الواجب بذاته ما يلزم من مجرد عدمه محال
وليس ههنا كذلك فان المحال انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من نفس عدمه فجاز ان يكون المحال من هذا
القبيل مع العدم فان الممكنات قد يستلزم اجتماعها محالا لا كتابة زيد مع عدمه كتابته فان كلا منهما ممكن ومع ذلك
يلزم من اجتماعهما محال قال — البحث الثاني في ماهية الزمان الى آخره اقول اختلفوا في حقيقة الزمان فزعم
قوم ان الزمان جوهر ووصف آخرون الى انه عرض اما الاولون فمنهم من قال انه جوهر ليس بجسم ولا جسماني واجب
الوجود بذاته ومنهم من زعم انه فلك معدل النهار واما الذين ذهبوا الى انه عرض فقال بعضهم انه حركة معدل
النهار وذهب بعضهم الى انه مقدار الحركة وهو مذهب ارسطو واختيار المتأخرين وزعم ابو البركات البغدادي
انه مقدار الوجود احتج من ذهب الى انه ليس بجسم ولا جسماني واجب الوجود بذاته بما ذكره في الشبهة الثالثة
من لزوم المحال من فرض عدمه وقد عرفت جوابه ثمة واحتج من قال انه معدل النهار لان معدل النهار يحصل
بجميع الحوادث والزمان كذلك فهو هو وهذا فاسد لانه مركب من موجبتين في الشكل الثاني وقد عرفت ان الشكل
الثاني لا ينتج من موجبتين واحتج من قال انه حركة معدل النهار بان الزمان يشمل على الماضي والمستقبل
والحركة كذلك فتوجد وايضا من موجبتين في الشكل الثاني فلا ينتجان احتج ارسطو بان الزمان قابل
للمساواة والمفاوتة اذ قد يساوي زمان زمانا وقد يزيد وقد ينقص وما هو كذلك فهو كم اذ ليس شيء
لا يشمل على التفصل المستقل كما مر في تعريف الكم وليس فان الذات والا لكان اليوم مع الماضي والمستقبل
وذلك محال والا لا بد له من محل هو مقدار محله فرضا هو اما مقدار للمسافة او لحركة متحركة
او لشيء آخر والاول باطل اما اولا فلان المختلفين في الزمان كالحركتين المختلفتين في
السرعة والبطء قد تستويان في المسافة بان تتحرك احدهما مثلا فرسخا في ساعتين والاخرى في ساعتين والجزء

ان يكون لمكان واحد في زمانين وبالعكس فان المختلفين في المسافة قد تستويان في هذا المقدار كما تتحرك
احديهما في ساعة فرسخا والاخرى فرسخين والمقدار واحد لا يكون مقدارا لمكانين مختلفين في الكم
والصغر والكبر اما انه ليس مقدارا لمكان الحركة فلانه لو كان لكان ازلا بطيئا اعظم حجما لكون هذا المقدار فيه
اعظم من زمان الحركة لان زمان الحركة البطيئة يكون اعظم واذا بطل القسمان تعين ان يكون مقدارا للشيء
آخر وذلك الشيء لا يجوز ان يكون ذاتا اذ لو كان لذلك لكان الزمان ايضا كذلك لان مقدار الشيء
ذاته وجب اذن ان يكون غير ذات الزمان وغير الغار هو الحركة فالزمان مقدار الحركة وليس نفس سرعة الحركة
وبطؤها اذ الحركة تساوي في هذه السرعة والبطؤ مرة وتخالف اخرى فالزمان مقدار
الحركة غير سرعتها وبطؤها والظاهر انه ارسطو مطلق الحركة يوجب بحسب كل حركة زمانا
هذا ما ذكره ارسطو وركيكة ظاهرة لانه ان اراد بقوله انه لا بد وان يكون مقدار الشيء غير مقدار الذات
فالحاجة الى انه ليس مقدارا للمسافة وللمكان المتحرك فانه ان لم يوجد فاية فايدة في ذكر ذلك
وايضا لما بين انه مقدار الحركة فالحاجة الى قوله انه ليس نفس سرعتها وبطؤها اذ السرعة والبطؤ ليس
منها مقدارا للحركة حتى تحتاج الى التمييز بل مما من كميات الحركة بالاتفاق ولا شك ان الزمان كم لا يجوز
ان يكون ذا كم وعارضوه بوجوه فالاول لو كان الزمان مقدارا للحركة فلو فرض انتفاء حركة بالكلية
كان عدمها بعد وجودها بعدية بالزمان فيلزم تحقق الزمان بعد انتفاء الحركة وحينئذ يلزم مقدار الشيء
مع عدمه ذلك الشيء وذلك محال وجوابه ما ذكرنا في الشبهة الثالثة انا لم لا يجوز ان يقع عدمها في آن هو
نهاية الزمان وبداية الحالة المستقرة فلا يلزم وقوعه في الزمان الثاني انه ليس مقدارا للحركة بمعنى الاتصال
اذ لا وجود لها في الخارج فان اخذت الحركة بمعنى التوسط فهذا يمكن ان تكون آنية لا زمانية فكيف يكون
الزمان مقدارها وجوابه انه مقدار الحركة بمعنى الاتصال والحركة بمعنى الاتصال انما تكون في الذهن
فمقدارها ايضا في الذهن ولا معنى للزمان الموجود الا الآن الذي يفعل بسيلانه امتداد الزمان
كما انه لا معنى للحركة الموجودة الا التوسط الذي يفعل بسيلانه امتداد الحركة الى ان ينتهي الى موجود
قبل الآن ويكون موجودا بعده وهو موجود معه وكذلك الاجسام باقية مع الارض حال كانت الحركة
موجودة معها فليس كون الزمان من عوارض الحركة اولى من كونه من عوارض الوجود والجواب ان امتداد الزمان
وان امتداد لا يمكن الا بما له اجزاء مترتبة قارة او غير قارة وهذا ضروري فلو لا يكون له اجزاء لم يكن ممكن
متمدد والوجود من حيث هو الوجود ليس له ذلك بل لو توهم ذلك لتوهم بقاءه وذلك ايضا باطل لما
تقدم من ان عدم الشيء في الحالة الثانية بعد ثبوته في الاولى معها وبعد البعدية زمانية فيكون بقاء

متوقفا على

ان الزمان فلو كان الزمان مقدارا له لتوقف عليه ولزم الدور والحق في البناء هو ثبات التحقق حال كان
الزمان او لا كما في بقاء الله تعالى وح لا يكون الزمان مقدارا اذ مقدار الشيء يمتنع انفكاكه عنه ولان البقاء
قار ومقدار الغار قار احتج ابو البركات على ان الزمان مقدار الوجود بان ما لا يكون في الزمان
لا يتصور بقاؤه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان كالمجردات لا يتصور ان يكون لبقائه مقدار
من الزمان فالزمان مقدار الوجود وجوابه ما ذكرنا الآن انه لو كان الزمان مقدارا للبقاء لزم
الدور وايضا هجنة انما انتجت كون الزمان مقدارا للبقاء لا للوجود ويقوة على انه مقدار للوجود
فجنحت مخالفة لادعواه هذا غاية تقرير كلام الاولين والآخرين في الزمان وتوضيح ما ذكره ارسطو الحال
اعني تغير حال الموجود لها اجزاء لا تكون وفوعها معا بل تراخي وقوع كل منها عن وقوع الآخر اياها
يحصل منهم مقدارا في العقل فذلك المقدار هو الزمان وهذا بالحقيقة برهان لم على كون الزمان مقدارا
للحركة اوضح وابين مما ذكره ارسطو وهو بديع فان قيل هذا الذي ذكرتم في غاية الوضوح لكن يحتمل
في العقل شبهة ترد على كون الزمان مقدارا للحركة فالاولى دفعها بالضرورة ان كل جزء من اجزاء الحركة يقع في حالة
والذي بعده في حالة اخرى فتكون تلك الحالات سابقة على اجزاء الحركة ولا معنى للزمان الا تلك الحالات
المتعاقبة فيلزم كون الزمان سابقا على الحركة وح يمتنع ان يكون مقدارا لها الثانية اذا امتدادات الحركة
السريعة والبطيئة معا وتركبا معا فهما متساويان الزمان ليطابق ابتداءها وانتهاءها لانها ابتدانا
معا وتركبا معا وبخلاف المقدار لان امتداد البطيء بعض امتداد السريع ضرورة لكون مسافة
البطيئة بعض مسافة السريعة الثالثة لو كان الزمان مقدارا للحركة لزم من انتفاء الحركة انتفاء الزمان
وذلك ضروري البطلان لان الحالات المتعاقبة ضرورية الثبوت سواء وجد شيء من التغيرات او لا
قلت الجواب عن الاول لم لا يقال لم لم تقبل غير اجزاء الحركة حالات اخرى بل هي من الوصميات اذ لو كانت
تحقق في الخارج لزم ان يكون لها اجزاء اخرى تقع فيها بعض ما ذكرتم في اجزاء الحركة لان كلا من الحالات
يقع بعد اخرى بعدية لا تجامع مع القبل فيتوهم من تلك الحالات الواقعة حالة اخرى ولما كان هيهنا باطلا
فكذا ثانيه وعن الثاني ان للحركة مقدارين مقدارا بحسب المسافة لانطباقها عليها وهو يكون بقدر المسافة
وذلك المقدار للحركة بالعرض لانه بسبب المسافة ومقدارا بحسب التراخي وذلك الذات للحركة لان الحركة
من حيث هي تقتضي خروج ما بالقوة الى الفعل اجزاء فاما انتفع معا بحسب التراخي وذلك هو الزمان وهو في السريعة
والبطيء واحد وعن الثالثة التزام التالي يعني نلتزم انه عند انتفاء الحركة لا يبقى الزمان قوله تحقق الزمان
ضرورة سواء وجدت الحركة ام لا قلنا لا نم انه ضروري بل هو من الوصميات وهذا ما تحقق من كلام المحققين في الزمان

مع زيادة تحقيقات وتنبيهات والآن قد سنح ما يرشد الى الحق ويوصل الى الصدق وهو انا نعلم ضرورة
واتفق الحكماء على ان القبلية التي تكون ذات القبل وهما ولا تكون البعد في الزمانية انما تتحقق لزوجات القبل
في حالة ومع حالة لا يكون البعد هناك فالقبلية تتوقف على تلك الحالة وقبلية كل حالة على اخرى تكفي
فيها نفس الحالة التي في ضمن كل حالة فالحالات قبليتها بذاتها وقبلية غيرها بقبليتها وكذا البعدية فقبلية
اجزاء الحركة وبعديتها بواسطة قبلية اجزاء الزمان وبعديتها فتكون قبليتها وبعديتها سابقة على قبلية
اجزاء الحركة وبعديتها فيلزم تقدم اجزاء الزمان على اجزاء الحركة وتقدم الزمان على الحركة وهو ممنوع لان كون
الزمان مقدارا للحركة ولا يكون متاخرا عنها وهذا كلام فيه هداية للمحصلين الى ما هو الحق فلينظر وافيه
الوجه الثالث الى آخره — احتج المشاؤون وهم طائفة من تلامذة ارسطو كانوا يأخذون
العلم منه ماشين لعدم وصفهم عند الجاحظ بالاكابر وقتئذ على قدم الزمان بوجوه الاول لو
كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده وهذه القبلية ليست نفس العدم اذ العدم الذي هو قبل مثل
العدم الذي هو بعد والعدم الذي هو بعد ليس قبل وليست سلبا محضا لانها تقيض اللاقبلية واللاقبلية
عدمية لكونها محمولة على المعدومات فلا تكون القبلية سلبا محضا وليست جوهرا لانا نعلم انها لا تقوم
بذاتها بل بما يكون قبل فلها موضوع ولا بد وان يكون ذلك الموضوع قديما اذ لو كان حادثا لكان
علامة سابقا على وجوده ويلزم قبلية اخرى وموضوع آخر وان كان قديما فان لم تكن قبلية
اخرى وموضوع آخر وعلى هذا ولزم قبل كل حادث وتلك الحوادث تمنع ان تكون آنية اي تكون آنات
بدون الزمان والا يلزم تتالي الآنات وهو محال لاستلزام تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وكون تلك الحوادث
زمانية مع لزوم احد الامرين وهو اما ان يكون محل القبلية قديما او تكون القبليات الغير المتناهية في الزمان
وعلى كل تقدير يلزم قدم الزمان اما الثاني فظاهر واما الاول فلان محل القبلية هو الزمان اذ القبلية زمانية
وفيه نظر لما مر من ان نقيض العدم جائز لئلا يكون عدميا وايضا لانا نصدق اللاقبلية على المعدومات لما مر ان
المعدوم لا تقتضي وجود الموضوع ولئن سلمنا انها ليست صفة العدم فكيف يجوز قيامها بغير ما وليس
سلم انه لا يجوز ان يكون محل القبلية الآن الذي هو بداية الزمان ونهاية الحالة المستقرة وتلك الحالة
تكون قديمة فلا يلزم قدم الزمان ولئن سلم ذلك لكن لا نسلم امتناع تتالي الآنات التي لو كان الزمان حادثا
لكان انية تتبع سابقا عليها لامتناع كون معية لتتابع الحادث حادثا وذلك السبق يجب ان يكون بالزمان
اذ لو لم يكن بالزمان لزم كون وجوده تبع مع وجود الحادث بالزمان ولزم حدوثه وذلك السبق الزماني
حاصل دايما فالزمان محقق دايما والجواب انا لم نسلم ان الزمان لم يكن وجود بارئ تبع والزمان

حادث

بل كان مع الحالة المستقرة بلا ابتداء والزمان بعد الحالة المستقرة الثالث لو كان الزمان حادثا فقبل
وجود الزمان ممكن ان يتحرك الفلك عشر دورات او اكثر او اقل فقبل وجود الزمان امتداد يقع
فيه هذه الحركات قابل للزيادة والنقصان وهو الزمان فيلزم وجود الزمان قبل وجوده وهو محال نعم
ان حدوث الزمان محال فيلزم قدمه والجواب ان منشأ لزوم الزمان مقدار الحركة فالحركة ملزوم ساير
الزمان فمتى فرضت الحركة لزم الزمان ومتى لم تفرض فلا يلزم وجود الزمان قبل وجوده ولا نسلم انه على تقدير
عدم الزمان يمكن الحركة واحتج — المعلمون على حدوث الزمان بان الزمان ممكن لتركبه من الحوادث
تقول لاحتياجه الى الآنات الحادثة فيكون مستندا الى الله تع واسناد فاعل بالاختيار كما بين في فعل
الفاعل المختار حادث فيكون الزمان حادثا وهذا حق خاتمة هنا ان احدهما فرع للزمان وهو
انه اذا وجد الزمان وقد فرض فيه فصل يلزم فيه نهاية فتلك النهاية هو الآن والثاني اصل للزمان الف
الزمان منطبق على الحركة والموجود من الحركة التوسطي بين المبدا والمنتهى الذي يفعل بسيلانه امتدادا
الحركة فكذا المنطبق على التوسطي آن موجود يفعل بسيلانه امتداد الزمان هذا هو الذي اتفق
عليه راي جمهور الحكماء واتفقوا على ان بين كل آنين من الآنات الموجودة في الخارج زمانا وبنوا عليه
كلاما تم كما مر وذلك فاسد انا نعلم بالضرورة ان الموجود من الزمان ليس الا الآن واحد على البدل دايما
ومتى لم يكن في الخارج الا الآنات دايما فيكون الزمان المتخلل بينها ايضا لو كان كذلك لما ان ينتهي الزمان
المتخلل بالقسمة الى الآن او لا فان انتهى فقد تتالى آنات وان لم ينته بل كان منقسما الى ما لا يتجزى
بالفعل امتنع ان يكون كل منها بالوقوع قبل الآخر او بعده لامتناع اجتماع زمانين معا فيلزم احصاء ما لا يتناهى
بالفعل بين الحاضرين وذلك بين الاستحالة وهذا البحث مع ما ذكرناه في البحث السابق من تاخر الحركة عن
الزمان يفيد موفقة حقيقة الزمان فليتوقف فيه — الفصل الخامس في الآن — هذا الفصل مشتمل
على اثبات القوة والخلق لغة القوة وضع اولا لما به يتمكن الحيوان من افعال شاقة وهو المتعارف المشهور
ثم نقل الى سببه وهو القدرة والقدرة صفة بها يتمكن الحي من الفعل والترك والى الآن ذهب اي لانه ما به يتمكن الحيوان
من افعال شاقة وهو لا يتفعل ربما لان اتمكن من افعال الشاقة يستلزم عدم الانفعال غرور فان قلت
القدرة قد توجد بدون التمكن من الافعال الشاقة فكيف تكون سببا له قلت هي ليست بسبب تام
له بل مع اشياء اخر من شد نياط وشدة الجوارح ثم نقل لفظ القوة الى وصف الموتر الذي هو كالجنس
للقدرة اذ وصف الموتر يكون القدرة وفي الانجاب وهو كالجنس اما وانما قال كالجنس ولم يقل جنس لاحتمال
كونه عرضيا ووصف الموتر عرفوه بانه مبدا التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره كالحرارة النار

فانها مبدأ التغير من الغير فيها قوله من حيث هو غير ليدخل فيه ما يكون مبدأ التغير من شئ في نفسه
كالطبيب اذا عالج نفسه فانه باعتبار انه مريض غير باعتبار انه طبيب ثم تنتهي الى الامر القدرة
وهو امكان حصول الشئ بدون الحصول وهو مقابل للحصول بالفعل وهو المتعارف عند المتقدمين
والحكماء والمهندسين يشتمل الخط الذي يساوي مربعه مربعي الخطين الاخيرين في قوتهما فيقال هذا الخط
في قوة ذينك الخطين كما يكون خط طوله عشرة اذرع والآخر احد عشر والآخر ثمانية فان مربع الاول
وهو مائة يساوي مربعي ستة وهو ستة وثلثون وثمانية وهو اربعة وستون واذا عرفت معاني القوة
عرفت الاقويا بذلك لمعاني لان القوي ماله القوة ومقابل القوي بالقوة الاولى الضعيف وهو الذي
لا يمكن من الافعال الشاقة ومقابل القوي بالثانية العاجز الذي في مقابله القدرة ومقابل القوي بالثالثة
وهو عدم الانفعال سهل الانفعال ومقابل القوي بالرابعة غير الموثر وبالخامسة الضروري الذي مقابل
الامكان الضرورة ومقابل القوي باصطلاح المهندسين لا يكون الخ بحيث يساوي مربعه مربعين
ثم القوة التي هي الصفة الموثرة اما ان تكون مصدر الفعل واحدا والافعال وعلى التقدير الاول والاصح
القصد او مع القصد فهذه اربعة اقسام فالاول وهو ان يكون مصدر الفعل واحد بدون
القصد هو الطبيعة كالقوة التي في الحجر من الاعلى الى الاسفل والثاني وهو ان يكون مصدر الافعال مختلفة
من غير قصد هو النفس النباتية التي تكون في النباتات والحيوانات والثالث وهو ان يكون مصدر
لفعل واحد مع القصد هو النفس الفلكية التي بها تحرك الفلك حركة واحدة غير مختلفة وهي عندهم مع
القصد والرابع وهو الذي يصدر عنه افعال مختلفة مع القصد هو النفس الحيوانية المسماة بالقدرة
والمشهور في هذا التقسيم في كتب الحكمة ان القوة اما ان مع الشعور او مع الشعور وما ذكرناه اولى
لان فعل الطبيعة الجسمية في الحيوان مثلا اذا استقط من موضع مع الشعور يصدق ان الصيغة هي التي
يصدر عنه فعل واحد مع الشعور وليست نفسا فلكية فان قلت يعني انها في افعالها تكون تابعة
مع الشعور والطبيعة ليست كذلك قلت لا اعترف بما ذكرت بعد التقييد لانك ترى ان هذا
القيد فان قلت لو سلمنا ايضا مع القصد يصدق عليه تعريف النفس الفلكية الذي ذكرتم اذا
صدر عنه فعل واحد مع القصد قلت النفوس التي صدر عنها ذلك الفعل مع القصد تصدر عنها افعال
مختلفة لا فعل واحد فلا يرد نقضا ثم الاشعري ذهب الى ان القدرة مع الفعل لا قبله ولا بعده وانها
ليست قوية على الضدين بمعنى الفعل والترك وتابعه في ذلك قوم وذهب آخرون الى انها مع الفعل
وقبله وبعده وانها صالحة للضدين والحق ان هذا النزاع لفظي لانه ان اريد بالقدرة القوة التي في الجوارح

التي بها يتمكن الحيوان من حركة والسكون فلا شك انها قبل الفعل ومعه وبعده وصالحة للضدين ولئن
اريد بها ما يكون مستجمعا لشرائط التاثير بحيث لا يتخلف عنه التاثير كما نقل عن الاشعري انه عرف القدرة
بانها الحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه فهي تكون منتصرة على وقت الفعل ولا تكون
صالحة للضدين لان سبب احد الضدين لا يكون عين سبب الآخر لكن المجموع مستلزم لوقوع الفعل
والعلم والارادة والقصد واطلاق القدرة على هذا المجموع خلاف العقل والشرع وان اراد بها ما يتمكن
الفاعل من ايقاعها لاعتقاد عدم بقاء العرض فقد لمع فساده حاجي لاوجب اعتبار بقاء العرض لان الحركة
المتعاقبة فتكون القدرة قبل الفعل ومعه وبعده فلا تصح بقيه مطلقا واما الخلق فوقوعه بانه ملكة
تصدر عنها الافعال بسهولة بلا تقدم روية تخرج القدرة لانها نسبتها الى الضدين واحدة والخلق
نسبته الى احد اولى وتذكر يصدر عنه بسهولة تحوله بلا تقدم روية تخرج قوة الفعل التكلف فانها تفعل
مع تقدم روية كالبخيل اذا رام الكرم تكلفا ثم الفضايل الخلقية ثلاثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموع
هذه الثلاثة العدالة فالشجاعة ملكة تصدر بها الافعال في الامور الهايلة بالراي والثبات والعفة ملكة
يقتدر بها الانسان عن الشهوات بالراي ويمكن من تركيبها والحكمة ههنا ملكة تصدر بها الافعال النافعة
بالراي والانصاف وكل من الاخلاق الثلاثة محتوش بطرفي رذيلتين الافراط والتفريط فالشجاعة اذا
بلغت في الزيادة غايتها تسمى تهورا وتصدر عنه الافعال في الاهوال على الاضطراب بدون الراي واذا بلغت
في النقصان غايتها تسمى جبنا وهو يحمل على السكون والاحتراز والعفة اذا بلغت الغاية في الزيادة
تسمى خمودا وهو يحمل على السكون في طلب اللذات وعلى كراهتها واذا بلغت الغاية في النقصان تسمى
فجورا وهو يحمل على الاضطراب في طلب الشهوات والانجذاب اليها والحكمة اذا بلغت الغاية في الزيادة
تسمى جربزة وهي التي تصدر بها الافعال بالمكر والحيلة من غير انصاف واذا بلغت الغاية في النقصان
تسمى غباوة وهي التي تصدر بها الافعال بدون الراي على الوجه الضار فوقوعه وهي العلم بالامور التي وجودها
خلق من افعالنا وتحت كل من الاخلاق الاربعة اخلاق كثيرة ثم يتركب بعضها مع البعض وتحصل اخلاق
كثيرة والكتب المصنفة في الاخلاق مشتملة عليها ثم الاخلاق يمكن تبديلها بما يضادها ومصلحة
صحيحة فيها الى الصحيحة الرابعة فيما يدرك الادراك الى آخره اقول - هذه الصحيفة فيما يدرك الادراك والمدرك
كالكيف مثلا فان الادراكات داخلة فيه ولذا المدركات كالسواد والرايحة وغيرذلك وهي اما فصل الفصل
الاول في الكيف وقد مر في صدر الكتاب انه عرض لا يقتضي القسمة ولا النسبة لذاته والمشهور عند الحكماء
ان انواعه اربعة الاول الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس كالبياض والحلاوة فان كانت راسخة

سميت انفعالات لبياض العاج وحلاوة العسل ولزوجة الراتينج سميت انفعالا تشبيها بحمرة الخجل وصفرة الوجل وانما سميت انفعالات وانفعالات لانفعال الحواس عنها لكن الراحة سميت بالنسبة الى الانفعال لرسوخها والزائلة بنفس الانفعال لسرعة مرورها والثاني للمبنيا قا المختصة بذواتنا لا بنفس فان كانت راحة سميت ملكة كالادراك والكتابة في الانتهاء والاكحالة كغضب بخلق والكتابة في ابتداء التعلم الثاني الاستعداد نحو الانفعال وهو لا فوق طبيعية كالمرض والليل ونحو الانفعال وهو الفوق بالصلابة والعرق به والمنطقية والاصمية والرابع ما تخص بالكيات المنفصلة كالتثليث والاستقامة والانحناء او بالمتصلة كالزوجية والفردية والمنطقية والاصمية ودلوا في الانحصار في الاربعة ان الكيفية اما ان تكون مختصة بالكميات او لا فان كانت مختصة فالرابع وان لم تكن مختصة فاما ان تكون محسوسة او لا فان كانت محسوسة فهو الاول وان لم تكن محسوسة فاما ان تكون استعدادا نحو الكمال او تكون نفس الكمال لما مر انهم سموا كل هيئة وجودية كمالا فان كانت استعدادا نحو الكمال فهو الثالث وان كانت كمالا فهو الثاني هذا ما ذكروه في كتبهم وفيه نظر اذ كونه كمالا لا يفيد كونه من القسم الثاني لان القسم الثاني هو الكمال المختص بذوات الانفس لا الكمال مطلقا وقد مر الفصل العالي في الامور النسبية هي مفهومات يكون تعقلها بالقياس الى الغير اي لا يمكن تعقلها الا باعتبار تعقل امر آخر في الخارج كالابوة والبنوة لا يمكن تعقلها الا باعتبار الابن وكذا البنوة لا يمكن تعقلها الا باعتبار الاب وكذا في الكل وهي على قسمين نسب ومنسوبات في المتحد عند الحكماء ان النسب سبع وقد مر توضيحها في صدر الكتاب واضطرب اقوال اهل العالم في حقيقتها فقالت الفلاسفة انها وجودية حقيقية وذهب آخر المتكلمين الى انها عدمية والحق بعضها وجودي والبعض عدمي لكن ظاهر اعتبار التركيب زائدا اذا كانت اجزاؤها وجودية مجتمعة منضمة كائنين ما كانا حجج الفلاسفة على كونها وجودية حقيقية بان كون السماء فوق امر هاصل في نفس الامر سواء وجد احد او لم يوجد فلا يكون اعتباريا وليس عدميا لصدق نقيضه وهو اللافوقية عليه في المعدوم اذ يصدق على الشيء المعدوم انه لا فوق واذا كان نقيضه عدميا فهو وجودي والا لم يكن قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا ومالم يكن ثم وجد لا يكون عدميا بل وجوديا وفيه نظر لان الاعتباري ليس معناه انه منتف في الخارج بالكلية كفرض شريك الباري وجزء ليس شيئا باعتبار العقل فحينئذ لا يكون زائدا آخر منحققة دون المركب بتوقت الفعل بينها ويوضعها شيئا واحدا وهذا التأليف قد يلزم بمجرد التفات العقل اليها اذ التفاته وجمعه اياها اعم من التأليف فتوجد التأليف العقلي في الخارج فيظل ان الجميع خارجي كالهيئة مثلا فانها عبارة عن تحقق الشكل في حالة واحدة ولا شك ان التحقق متباينان

آخر وانت بينها العقل وجعلها شيئا واحدا فانها مع انها ليست بمنفية في الخارج وكذا المتقدم زمانا مع المتأخر واذا عرف هذا فاصل فتحقق الفوقية لا بناء كونها اعتبارية وايضا لو صدق اللافوقية على المعدوم لانكم قررتم واجتمعتم على ان المعدوم لا تقتضي وجودا فوضع وح يكون الصادق في سلب الفوقية عن المعدوم لا الحجاب اللافوقية عليه وح لا يلزم كون اللافوقية عدمية وليس كذلك فيما مضى لان نقيض العدمي لا يجب ان يكون وجوديا فلم لا يكون الشيء فوقا ثم يصير فوقا فيكون وجوديا ليس بشيء لان الجهول قد لا يكون اعم ثم يصير اعم مع ان الاعم عدمي ثم المتكلمون عارضوهم بوجوه فالاول لو كانت النسب وجودية لكانت في محال لكونها اعراضا وحلولها نسبة بينها وبين محلها فكانت غيرها وهو ايضا عرض فيكون حالا في المحل ويكون حلولها ايضا زائدا عليه ولزم التسلسل وجوابه ان حلول المحلول نفسه كما مر في وجود الوجود وغيره فلا يلزم التسلسل وايضا هذا الدليل منتقض بالحصول في المكان والحلول في المحل فانهم سلموا كونهما وجودين مع ان دليلهم يدل على كونهما غير وجودين فانه يقال لو كان شيء منهما وجودا لكان في محل او حلوله في محل ايضا في محل ولزم التسلسل بعين ما ذكرتم الثاني كل حادث يحدث فان الله تعالى كان ولا يكون معه فلو كانت المعية وجودية لزم حدوث صفة في ذات الله تع وهذا باطل عندنا وعندكم وقد مر اذ جاز ان لم توجد معية اعتبارية فلا يلزم حدوث شيء في ذات الله تع هذا اذا انفوا كونها وجودية مطلقا اما اذا انفوا بانها ذهب اليه الفلاسفة من كونها وجودية حقيقية فهو صحيح الثالث لو كانت النسب وجودية لما وجدت والا لزم تقدمها على نفسها وهو محال واما قلنا انها لو وجدت لتقدمها على نفسها لانها لو وجدت لكان حصول وجودها بايجادها نسبة بين وجودها وماضيها وتلك النسبة سابقة على كونها موجودة بالفعل فيلزم تقدم الشيء على نفسه والجواب ان نقول انا نمنع ان النسبة الخلية التي يشترك فيها النسب فلا نزاع في امتناعها في الخارج اذ لا امر الكلي المشترك يمتنع ان يوجد في الخارج لان كل ما وجد في الخارج فهو معين مشخص والشيء المعين يمتنع بحقيقته في موضعين او اكثر وان اردتم افراد النسبة فيجاز تقدم بعضها على بعض فيجاز تقدم حصول وجود كل نسبة بالهيئة على تحققها فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه هذا غاية تقرير كلامهم وتحقيق الكلام في النسب من جملة امهات اذ ينبني عليه كثير من المطالب الشريفة بل هو معظم مسائل الحكمة فمقول الحق ان الاحد النسبة بعضها عدمية وبعضها وجودية لكن ظننا اعتبارية التركيب اما الاول فكما مر فانه الذي لا يجتمع مع الآخر والمذاق فانها عدم راجتماع بين الشيئين كالامكان فانه عدم اقتضاء من الطرفين

وأما الثاني كالمع فانه عبارة عن شيء موجود عند كون الآخر ايضا كذلك وكالمعية فانها عبارة عن تحقق الشيئين حالة واحدة واما الثالث وهو ان كلها اعتبارية التركيب فلانك عرفت ان الامر النسبي ما يكون تعقل مفهومه باعتبار ما ليس في محله في حين لا يتعقل ذلك الغير الذي ليس في محله لما امكن تعقل مفهومه فيتوقف تعقل مفهومه على تعقل ذلك الغير فيلزم ان يكون ذلك الغير اولا شيء من صفاته مدخل في تقوم مفهومه للزوم العلمية ذاتي الشيء لزم ان لا يمكن تعقل مفهوم الشيء بدونه كالبيت للبيت فانه لا يمكن تعقل مفهوم البيت بدون تعقل واذا كان ذلك الغير اولا شيء من صفاته جزء المفهوم الامر النسبي يلزم ان لا يكون التيامنة امرا حقيقيا بل اعتباريا فانها تكون باعتبار العقل وتابعيته لان من معاني جزء ان لا يحتاج لا تنتهي انتهاء حقيقيا وجزء في محل آخر كما ان مفهوم الاب مثلا انسان او حيوان حصل من تطقية آخر من نوعه مجرد كونه انسانا ليس معنى الاب بل كونه انسانا مع حصول آخر من تطقية وحصول آخر من تطقية صفة الآخر وقام به والعقل الف من نحو عمرو معنى الاب وصفة ثابتة للاب ليست لصفة البياض والكتابة للابيض والكاتب من حيث انها لا يفتقر ان افتقارا ذاتيا الى ما هو في غير محلها بل كل ما ينتفع انها حاصل في محلها معها وكالقرب فان مفهومه شيء يكون البعد بينه وبين الغير يسيرا فكون بينهما بسير اصفة للبعد لا للقرب وقد الف العقل من الشيء وتقدم الصفة صفة الثوب وكذا المع وبانه شيء يتحقق عند كون الآخر كذلك وكون الآخر متحققا صفة شيء والعقل الف منها المع وكالمعية فان مفهومها تحقق الشيئين في حالة واحدة وتحقق كل منهما قام به وتقدمها العقل ايضا. وكالوقوف فان مفهومه شيء يكون في جانب المحيط عما يحاذيه في جانب المركز وكونه في جانب المحيط صفة وبحاذاة المحاذي صفة المحاذي والف العقل من المجموع معنى الوقوف وعلم منه معنى التحت وعلى هذا كل امر نسبي فرض واذا علم ان تركب الكل اعتباري فاذا اعتبر درك في هفاتها للتالف والتوحد رفع اعتباريته وان اكتفى فيها على العقد الحاصل بدون اعتبار التركيب والتوحد فهي ايضا معان في انفسها محققة لاستغنائها كون اجزائه وجودية مجتمعة متصلة كالوجود بالذات وحلول العرض في الموضوع وحصول الجسم في المكان هذا غاية تحقيق البحث وليس مثل هذا الفصل في كتب الاولين والآخرين [illegible] الفصل الثالث الى آخره [illegible] اتفق العقلاء على امتناع انتقال الاعراض الا طايفة من القدماء فانهم ذهبوا الى جواز انتقالها من محالها الى غيرها وتمسكوا فيه بالرائحة والضوء والصوت وضعفه واضح لان الرائحة انما تنتقل مع اجزاء لطيفة لذي الرائحة كما في التجزيات والضوء لا ينتقل بل يخلق مقابل المضيء بالضوء فيتوهم الانتقال والصوت يتكيف به المجاور فالمجاور

واحتج الحكماء

للحكماء على امتناع الانتقال بوجوه فالاول هو ان ما هو الموجود الذي لا يتحقق وجوده الشخصي الا بما يحل فيه وهو ما يعلم لم العرض هو الذي اذا وجد في الخارج كان في موضوع وذلك المحل اما ان يكون مبهما او معينا لا جايز ان يكون مبهما اذ المبهم لا يوجد في الخارج لان كل ما يوجد في الخارج فهو معين ضرورة امتناع تحققه في موضعين واذا لم يوجد في الخارج فلا يكون محتاجا اليه الموجود في الخارج لان ما يحتاج اليه امر موجود يجب ان يكون موجودا في الخارج فتعين ان يكون ذلك المحل شيئا بعينه فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الشخصي الا بمحل بعينه فيحتاج في وجوده اليه فاذا انتقل عنه بطل وجوده الشخصي وانعدم فلا يمكن انتقاله وهو موجود وبالعكس نقول سلمنا انه لا يحتاج الى محل مبهم لكن لا يجوز ان يحتاج الى محل معين الا الى محل بعينه والمحل المعين يصدق على كل محل موجود في الخارج فجاز انتقاله من معين الى معين فان قلت المحل المعين سلمنا ايضا مبهم نلتزم بجواز ان يكون محتاجا اليه الموجود قلت مع قيد الاطلاق يكون مبهما اما اذا اخذ من الهو فلا ويكون موجودا في ضمن المعينات باعيانها وايضا هذا منقوض بحركة الجسم عن المكان فانه ايضا يحتاج الى المكان تارة يحتاج الى مبهم كما ذكرتم فيحتاج الى معين بعينه فيمتنع انتقاله عنه الثاني تعين العرض موضوعه المعين كما مر في باب التعين يمتنع انتقاله عنه لان انتفاء التعين يوجب انتفاء الوجود لان التعين لازم للوجود الخارجي وجوابه انا بينا ثمة ان تعين الاعراض ليس بمحالها وليس بسلم ان كل ما يجوز ان يكون تعينها بمحل معين من حيث هو معين الثالث لو انتقل العرض من محل الى غير فحالة الانتقال اما ان يكون في المنتقل عنه او في المنتقل اليه او لا في هذا ولا في ذاك والاول والثاني باطلان والا لكان بعد الانتقال وكذا لما كان حالة الانتقال بل قبلها وكذا الثاني وهو ظاهر والثالث لكان بعد الانتقال وكذا الثالث وهو ظاهر ايضا وهذا محال ولزم منه ما على الطلام في حالة انتقاله من الاول اليه ويلزم ما مر وقيل يلزم العرض نفسه عن المنتقل عنه انما يتحقق مع الحصول في المنتقل اليه ضرورة ان الزوال انما يكون من محل الى محل حالة الانتقال غير حالة الحصول في المنتقل اليه فلم قلتم انه محال وايضا ينتقض ما ذكرتم بانتقال الجسم بان يقال حالة الانتقال اما ان تكون اذا وكذا الى آخره وايضا هذا منقوض بالحدوث بان يقال الشيء اذا حدث في حالة الحدوث اما ان يكون موجودا او معدوما او لا هذا ولا ذاك الى آخر ما ذكرتم هذه غاية اقوال المتقدمين والمتاخرين ويمكننا ان نستدل على هذا المطلوب بوجه حسن بديع وهو ان نقول العرض اذا كان موجودا في الخارج يكون في الموضع الخ فيمتنع انتقاله عنه والا لكان

حيث اي فلا يكون بينهما

البعد

في الموضع اذ الموضع ما منع قيام الحال به وهذا في غاية الخفة واللطافة فاتت الفصل
الراجع الى الخصم انواع اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض وجوز الفلاسفة ومعمر
من قدماء المعتزلة والحق هذا ما اختاره المتكلمون عليه بانه لا يخ من ان يتصف بعض الاعراض بالبعض
او لا يتصف فان لم يتصف فلا يكون شيء منها قايما بالآخر والا لكان متصفا وان اتصف فلا بد
من الانتهاء بالآخر الى الجوهر وح يكون جميعها في حيز الجوهر تبعا للجوهر فيكون المحل قايما بالجوهر
اذ معنى قيام العرض بالجوهر كون العرض في حيز الجوهر تبعا لكون الجوهر فيه وح لا يكون شيء منها قايما
بالآخر هذا ما ذكروه وفيه بحث لان قيام العرض بالجوهر بهذا التفسير لا ينافي قيامه بعرض آخر بمعنى
كونه صفة له والكلام فيه اذ الكلام في انه هل يجوز ان يكون بعض الاعراض صفة للبعض او لا والدليل
على جواز قيام العرض بالعرض ان السرعة والبطوء صفتان قايمتان بالحركة دون الجسم اذ لا نصف الجسم
بانه سريع او بطيء بل انما يتصف بهما الحركة وكذا وجود الاعراض وحدتها فان قلت لم لا يكون الوجود
والاعراض غير ذواتها حتى تكون ذواتها موصوفة به قلت لصب لان الوجود حينئذ يكون عين الذات في
صفة واما بمعنى ان يكون متمكنا فلم يتمكن ان يكون عين الذات فانما بالذات وهو المطلوب وكذا
يقال لان هذا الفعل حسن وذاك قبيح وذاك مقدور وذاك ماض والعرض حال في المحل وهذه الرايحة
طيبة وتلك منتنة وامثال هذه كثيرة وبالجملة كل عرض يكون صفة لعرض آخر ولا يتصف به الجسم
والى الخامس بقاء العرض الخ اعلم ان اتفق اهل السنة على امتناع بقاء العرض خلافا لابي
الهذيل واصحابه اهل السنة عليه بوجهين الاول البقاء عرض فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض
وانه محال كما مر وجوابه انه قد علم جوازه وايضا لانا نمنع ان العرض يلزم العرض وانما يلزم لو لم يكن
المحل في حيز الجوهر تبعا لحصوله فيه كما ذكرتم بعينه وهذا اعتراض لطيف الثاني لو صح بقاء
العرض لامتنع فناؤه واللازم باطل بيان الملازمة انا نعلم ضرورة ان فناء العرض ليس بعدمه
فناؤه بعد البقاء لا يكون واجبا والا انقلب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
لان فناءه لو كان واجبا لكان وجوده ممتنعا والانقلاب محال كما عرف بل يكون فناؤه بعد
البقاء جايزا وح لا بد وان يكون له سبب وذاك محال لان سببه اما وجودي او عدمي والا سبيل
الى شيء منهما اما اذا كان وجوديا فلانه اما موجب او مختار اما الموجب فلما يقال انه يفني
لطريان الضد وهو محال للزوم بقاء الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول عنه فلو علل عدم
الضد بطريانه لزم الدور واما المختار فكما يقال انه انما يعدمه ويصير محال لكل الحوادث عند الاعدام

يصدر عنه شيء اذ لم يصدر اصلا فان صدر فنا ثبت في تحصيل امر وجودي لان ما صدر عنه ما صدر
ثم صدر وما لم يتم حصل يكون وجوديا فح يكون هذا انجاء الا اعداما واما ان لم يصدر عنه
شيء اصلا فلا يكون موثرا وهذا اظهر واما العدمي فكما يقتضي العرض لانتفاء شرطه
باطل لان انتفاء لا يكون واجبا ولا يلزم الانقلاب لجاز ان يقال جاز ان لا يدله من سبب وهو
اما وجودي او عدمي الى آخره ولزم التسلسل فثبت انه لو صح بقاء العرض لامتنع فناؤه لكنه قد بقي
يمتنع بقاؤه بهذا هو المشهور عند هم وفيه بحث اذ يقال لا يخ من ان لا يكون الانقلاب من الامكان
ممكنا او لا فان لم يكن فبطل اصل دعويكم ان العرض يمتنع بقاؤه لانه ح يلزم الانقلاب من الامكان
الى الامتناع لكم امتناع البقاء هو ان يصير في الزمان الثاني والثالث وغيرذلك ممتنعا وان كان
ممكنا بطل دليلكم لانه ح جاز ان يصير فناؤه واجبا فلا يكون ممكنا فلا يحتاج الى السبب وايضا القضاء
عدمي وانتم ذهبتم الى ان العدمي لا يحتاج الى علة دم فلم لم تاثير الموجب بطريق طريان الضد لا يجوز
ان يكون بطريق انعدام من غير وجود الضد ولئن سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون السبب طريان الضد
على محاور محل العرض كما في ورود سايل اضداد فان الحرارة كما ترد على الهواء المجاور لمحل البرودة
وتزيل البرودة والسواد يرد على مجاور محل البياض ويزيل البياض وذلك غير مشروط بعدم الضد
ولئن سلمنا الكل لانا نقول عدم لفاعل شيء كان تاثيره في تحصيل امر وجودي لم لا يجوز ان يكون
ذلك الشيء هو انعدام فان ابطال الوجود امر معقول يصدر عن كل واحد منا وايضا هذا الدليل
بعينه يدل على امتناع بقاء العرض بل ايضا على امتناع بقاء الجوهر وذلك باطل بالاتفاق والضرورة
فلذا ههنا كما يقال لو صح بقاء الجوهر لامتنع فناؤه للزم فناؤه بعد البقاء لا يكون واجبا والا يلزم
الانقلاب فيكون ممكنا فلا بد له من سبب وسببه اما وجودي او عدمي الى آخر ما ذكرتم ويلزم منه
ايضا ان لا يكون العرض غير باق كما يقال العرض باق اذ لو كان غير باق ففناؤه بعد وجوده لا يخ
ان يكون واجبا والا يلزم الانقلاب فيكون ممكنا فله سبب الى آخر ما ذكرتم فان قلت هذا الكلام يرد
عليكم فانكم ذهبتم الى امتناع البقاء وذلك يستلزم امتناع العرض في الزمان الثاني وما بعده واستلزام
العدم يستلزم وجوب عدمه فقد سلمتم واصيرورة فنائه واجبا قلت ح ظهر فساد مذهبكم لكونه مستلزما
للانقلاب الممتنع ويلزم ايضا لزوم ما لا نهاية له من العقود مثل الايمان والبيع والنكاح والطلاق وغير ذلك لكونها
اعراضا وذلك واضح البطلان فالذي انتهى اليه مقالة الاعيان في الشرع فجاز البقاء عليها وبهذا دعوى بلا دليل
على انها لم تزل غير باقية وهو باطل والا لانتقض العلم وتزل تكليف اعراض جاز بقاؤها بذواتها وذلك محال

وانما يقولوا بتعاقب الامثال فيها لانها يجب ان تكون بانشاء العبد واحتجوا على جواز بقائها
كانت ممكنة في الزمان الاول والا لما وجدت فتكون كذلك في الزمان الثاني والثالث والا يلزم الانقلاب
من الامكان الى الامتناع وهو محال واعترضوا على هذا بالحركة والزمان والصوت فانها ممكنة في الزمان
الاول وممتنعة في الزمان الثاني والثالث وغيرها والجواب ان الموجود من الحركة ليس الا توسط الجسم بين
المبدا والمنتهى وذلك جاز بقائه بان ينقطع الحركة ويبقى توسط معين منه وكذا الموجود من الزمان ليس الا الآن
واحد وجاز استمراره بان يصير حالة مستمرة وكذا الصوت لامتناع امتداده والحق ما ذكرنا في الكتاب
انهم ان عنوا بامتناع بقاء العرض امتناع بقاءه بدون منشئ فذلك حق قد بيناه في صحيفة العلة والمعلول
لكن ذلك لا يختص بالاعراض بل الجواهر ايضا كذلك وان عنوا به انه لا يمكن وجوده في الزمان الثاني فلا نسلم
فيه ولا نقل وقال الفصل السادس في آرائهم اتفق العقلاء على ان العرض الواحد لا يمكن ان يحل في محلين
بان يكون حالا في جزء في ذلك ايضا خلافا لابي هاشم من المعتزلة فانه زعم ان التاليف عرض واحد حال في محلين
وهما المتالفان وافقنا على انه يستحيل قيامه بالاكثر من محلين وزعم جمع من قدماء الفلاسفة ان الاضافة
عرض قائم بالمحلين كالحب والقرب فانه عرض قائم بالبعيد والقريب وكالاخوة القائمة بالاخوين لنا ان
العقل حاكم بداهة ان الموجود الواحد المعين في حالة واحدة يمتنع ان يكون في موضعين سواء كان هو او غيرها او عرضا
قال ملت النقطة التي هي الفصل المشترك بين خطين قائمة بهما ضرورة فكيف ادعيتم الاستحالة البديهية قالت
كل من الخطين طرف هو نقطة فاذا ماتت الطرفان ثلاثت النقطتان فيقوم انها واحدة وليس كذلك واحتج ابو
هاشم بان صعوبة تفكك اجزاء الجسم لا بد لها من علة وهي التاليف فيجب ان يقوم التاليف بجزئين اذ لو قام
باحدهما دون الآخر لحال تفكك الآخر منه ويكفي في تالف اجزاء الجسم تالف جزئين فلا احتاج الى قيامه بالكل
من غير وجوابه ان صعوبة التفكك لا يحتاج الى قيام التاليف بكل واحد منهما على حدة بل يكفي قيامه بمجموعهما
وجواز هذا الحال لذلك غير جوار ذلك بعينه وجواز كل قائم به وعلى هذا في القرب والاخوة وغيرهما
القسم الثالث في الجواهر الى آخره لما فرغ من ابحاث الاعراض شرع في ابحاث الجواهر وفي هذا القسم مطالب
الاول الجواهر اما جسماني اي مادي او روحاني اي مجرد عن المادة ولهذه القسمة عند ارباب الحكمة واما على رأي
المتكلمين فالجوهر هو الجسم والجسماني الذي لا يتجزأ وكل منهما اما جزئي اضافي كالارض واجزائها او روحاني اي
لطيف مؤثر تاثيرا عجيبا كالملائكة والجن ثم قال تفريعا على قول الحكماء الصحيحة الاولى الجواهر الجسمانية هي
الجسم واجزاؤه وفيها فصول الفصل الاول في تعريف الجسم وفي اختلاف المذاهب في تحقق انيته في نفسها عرفه
المتقدمون بانه جوهر ذو ابعاد ثلاثة اي الطول والعرض والعمق قال اهل السنة الجسم عندهم هو متحيز
اختلفوا في وجود الجزء الذي لا يتجزأ فانكر جمهور الفلاسفة المتاخرين واثبته المتكلمون وقوم

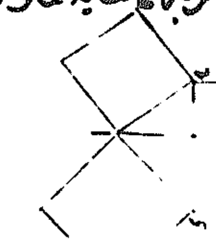
تابع للقسمة

للقسمة فعلى هذا يكون مركبا من جوهرين فردين من جسماء عندهم وقال معمر منحيز ذو ابعاد ثلاثة و
زعموا انه يحصل ما قل من ثمانية اجزاء اربعة فوق اربعة ليحصل الطول والعرض والعمق وقال المعتمر من المعتزلة
انه قد يحصل باربعة حوالي بان يكون ثلثة مثلث وواحد فوقه في الوسط ليحصل مخروط ذو اربعة
سطوح مثلثات يعني حصل جسم محيط باربعة سطوح كل منها مثلث ثم اختلف اهل العالم في حقيقة
في نفسها على مذاهب انحصرت في ستة وذلك لان الجسم في نفس الامر اما ان يكون ذا اجزاء بالفعل او لا
يكون وعلى التقديرين ينقسم الى اربعة اقسام والثاني اعني ما ليس ذا اجزاء بالفعل ينحصر في ستة لانه اما ان يكون
قابلا من اجزاء لا يتجزأ او لا يكون وعلى الاول اما ان يكون من اجزاء متناهية او من اجزاء غير متناهية والثاني اما
ان من اجسام صغار او لا فهذه اربع والاول وهو ان يكون مولفا من اجزاء لا يتجزأ متناهية مذهب
جمهور المتكلمين وبعض الحكماء المتقدمين والثاني وهو ان يكون مولفا من اجزاء غير متناهية
منسوب الى النظام من قدماء المعتزلة والثالث وهو ان يكون مركبا من اجسام صغار مذهب
ديمقراطيس من قدماء الطبيعيين لانه زعم انها اجسام صغار لا يقبل القسمة لصغرها والرابع وهو
ان يكون مركبا من غير اجزاء وغير اجسام صغار مذهب من زعم قدمين لدين عرفوا بالخطوط وامانا الثاني
وهو ان لا يكون مفاصلها بالفعل بل كون شيئا واحدا في الحس والحقيقة فسيان لانه لا يخرج عن ان لا يكون
انقساما انه الممكنة متناهية او غير متناهية والاول ينسب الى محمد شهرستاني وذهب الحكماء
في ان الجسم مركب من الهيولى والصورة والثاني مذهب جمهور الفلاسفة المتاخرين المنكرين للجزء الذي
لا يتجزأ واما قال في القسم الثاني وهو ان يكون مولفا من اجزاء لا يتجزأ غير متناهية انه منسوب الى النظام
وقيل انه مذهب النظام للزم النظام ما صرح بعدم المذهب لكنه لزم من قوله وذكر انه ذهب الى
لزم الانقسامات الممكنة للجسم غير متناهية ولزم الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلزم من ذلك ان يكون
الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزأ غير متناهية وذلك لان المفاصل الممكنة الغير المتناهية لما كانت حاصلة
بالفعل لتتالف بالضرورة فيكون من كل مفصلين متتاليين متناهيين لئلا يكون منقسما والا كان منقسما
بالفعل بل ذهب الى ان الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل وحينئذ يلزم متصل آخر من المفصلين المتتاليين
فلا يكون اثنان متتاليان متناهيين هذا خلف واذا لم يكن ما بين كل من المفصلين منقسما يلزم كونه جزءا لا يتجزأ
فانه ذهب الى ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزأ غير متناهية لما لزم من قوله واما المذهب الخامس فانا نقول
انه ينسب الى محمد شهرستاني انه ما علم اختصاصه به بل المعلوم انتسابه به وقال الفصل الثاني في الزمان
اختلفوا في وجود الجزء الذي لا يتجزأ فانكر جمهور الفلاسفة المتاخرين واثبته المتكلمون وقوم

من قدماء الفلاسفة

والمراد بالجزء الذي لا يتجزى متحيز لا ينقسم لا بالفك والقطع ولا بالوهم والفرض والمراد بالفك الفصل سواء كان
بالكسر او بالدق او غير ذلك والقطع هو الفصل بنفوذ جسم آخر فيه والقسمة بالوهم لعدم خصوص القوة الوهمية
وتحديد تفصيله والقسمة بالفرض ما يكون بفرض العقل كما يتصور ان جانبه هذا غير جانبه الآخر فيكون
منقسما واحتجت الفلاسفة على انتفائه بوجوه الاول لو كان الجزء الذي لا يتجزى متحققا وفرضنا ثلاثة اجزاء
متماسة منتظمة يلقى الجزء الاوسط لكل من الطرفين بغير ما يلقى به الآخر فيكون فيه شيئان فهو منقسم ويلزم
ايضا تجزية الطرفين لانهما يماسان الوسط في القدر اذ الاجزاء التي لا تتجزى لا يكون بعضها اعظم من البعض
والا لزم انقسام الاعظم والجواب لزوم الملاقاة انما تكون بالنهاية بالطرف والنهاية عرض قائم بالمتناهي
فيلزم ان يكون للجزء الاوسط نهايتان لا جزآن فلا يلزم الانقسام وايضا ما ذكرتم منقوض بالفصل
المشترك من النقطة والخط والسطح فان النقطة مشتركة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين
والفصل المشترك له ملاقاة مع المشتركين فيلزم كون النقطة والخط والسطح منقسما وذلك خلاف الاجماع
الجميع فان قلت محل احدى من الجزء غير محل الاخرى فيلزم انقسام الجزء قلت لا نسلم ان محل احديهما
غير محل الاخرى بل يقوم كلاهما بمن جهتيه الثاني لو كان الجزء متحققا ونفرض صفحة مركبة من اجزاء
لا تتجزى فاذا نظرنا الى تلك الصحيفة ونرى احد وجهيه ادون الثاني فاحد الوجهين غير الآخر ولزم انقسام
الاجزاء والجواب ان المرئي وغير المرئي انما هما النهايتان كما مر فلا يلزم الانقسام الثالث اذا فرضنا
خطا من اربعة اجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا هكذا ٥٥٥٥ فاذا تحركا معا
على السوية فلا بد من تحاذيهما بين الاعلى والاسفل بان الجزء الفوقاني على متصل الثاني والثالث من
الجانب الاعلى والتحتاني من الاسفل فيقع المتصل على وسطهما وطرفاهما على وسط الثاني والثالث
ولزم انقسام الفوقاني والتحتاني والثاني والثالث والجواب لم لا يجوز ان يقعا على نفس المتصل
بان ينطبقا عليه لا يزيد عليه وايضا الوهم هذا الحاجة الى الخط المركب من اربعة اجزاء والى
حركة الفوقاني والتحتاني اذ يكفي ان يوضع جزء على متصل الجزئين فعلم انهم بصدد التعمية والتغليط
اذ ذكروا المقدمات الوهمية فقد تدهش العقل وتحير الخيال فيذهل عن الوقوف على الخطأ الرابع لو فرض
لحجر الرحى طوقان عظيم وصغير فاذا قطع العظيم جزءا من اجزاء لا يتجزى فالصغير ما ان يتحرك جزءا ايضا
او اقل من جزء او اعظم او لا يتحرك شيئا اصلا ولا سبيل الى شيء منها اما اذا تحرك جزءا او اعظم لزم المحال
اذ حركة العظيم ... الدم لانه يتحرك مسافة اطول من مسافة الصغير باضعاف مضاعفة وان قطع
اقل من جزء فقد وجدت ما اقل من الجزء فيلزم انقسام الجزء وان لم يتحرك شيئا اصلا لزم تفكك الرحى بان يتحرك

بعضه دون البعض لزم التفكك ضرورة ولو كان كذلك لوجب تفكك الرحى عند الحركة والمشاهدة تكذبه
والجواب ان الطوق العظيم يمكن ان يتحرك جزءا وذلك لان الحركة تستدعي امتدادا والجزء لا امتداد له فان قلت
الحركة يمكن على جزء وعلى متصل فلو تحرك الطوق الاعظم جزءا ومتصلا بان ينتقل من الجزء الى المتصل او بالعكس
فالاصغر لا يتحرك مثله ولا اكثر بل اما اقل او لا يتحرك شيئا اصلا فان تحرك اقل من جزء يلزم المحال المذكور
من الحركة تستدعي امتدادا ويبطل ايضا ما منعتم ان الحركة لا تمكن على جزء وان تحرك اقل من جزء فقد لزم
المطلوب وان لم يتحرك اصلا لزم التفكك قلت الحركة المستديرة يتضمن اجزاء ما لاجزاء الجسم على
النسبة دون المستقيمة والدور الحقيقي اقرب الى الاستقامة من المحاط فالاجزاء في حركة المحاط يكون
اشد تخيرا ان تكون مع اقل حركة المحيط الثواني منها لا حركة مكانية فلزم قسم آخر وهذا شيء عجيب فافهم
الخامس لو وجد الجزء الذي لا يتجزى لكان شيئا منها فرقه فلهم اما حد واحد كما هو المثلث او حدود
كما يكون المكعب والطبلي وغير ذلك والثاني هو المضلع وكل مضلع يكون قابلا للقسمة لمضلعه
ضرورة والاول وهو ان يكون له حد واحد وهو الكرة والكرات اذا انضم بعضها الى بعض حصل بينها
فرج اصغر منها لتسعة الفرجة لا يمكن ان يكون بقدر قطر شيء من الثلث اذ لا يمكن التلاقي بينها على قدر
قطرها اصلا واذا لم يكن سعة الفرجة بقدر قطر يكون الفرجة اصغر من الكرة وجدت اصغر من الجزء الذي
لا يتجزى فيلزم انقسامه والجواب ان ذلك انما يصح في الكرات الجسمية لانها اذا تلاقت يحصل مثلثات
من كل ثلث الكرة زواياها عند نقط المماسة وبقي اوساط المثلثات خالية واما في الاجزاء فذلك ممنوع
اذ لا يكون بين المماسين من كل جزء امتداد ليصير ضلع المثلث فلا يتحقق ولا الخلو وهذا آخر خواص
الجزء الذي لا يتجزى السادس ما ذكره في الكتاب ظاهر قوله وهذا البرهان مبني على انتفاء الجزء وذكر
انه على تقدير تحققه يصير الجزء الوسطاني ... آب مركبا من عدد فرد طرفا الخط ج د يصير مشتركا
من القاعدين لان ضلع ج د مشترك المثلثين فيكون طرفاه ايضا مشتركا بين القاعدين فيكون
طرفه ملحوظا مع كل واحد من القاعدين فيكون موضع ما بجنبه مساويا او مع ما على يساره
فلا يلزم الانقسام السابع كل مثلث قائم الزاوية كمثلث اج د زاوية ا قائمة فجذور الضلعين
المحيطين بزاويته القائمة اي مربعي الضلعين المحيطين بها وهما ضلعا اج ا د مجموعا كمربع وترها
وهو ضلع ج د مثاله هكذا وهذا الشكل يسمى بالعروس وقد يكون لجذور الوتر اي مربع الوتر
جذر صحيح اي ضلع صحيح كما لو كان احد الضلعين مثلا ضلع اج ستة والآخر وهو ضلع
ا د ثمانية فان مجموع مربعيهما مائة فيكون مربع آب ايضا مائة وجذر المائة عشرة فيكون



غير منقسم بالفعل لكن لا يجوز ان يكون منقسما بالوهم والفرض وح لا يلزم الجزء ملئ الخط بأي وجه
كان لابد وان يكون فيه جزء آن في نفس الامر والا لما كان الوهم والفرض صادقا وح يلزم الخط
في نفس الامر فان ملئ امكان الكرة الحقيقية وهي لن تكون على ظاهرها خط مستقيم او سطح
مستو اصلا لانه يجب ان يكون مضلعا لا كرة ولا تمام امكان السطح المستوي بحيث لا يكون فيه خشونة
ولا تمام لن بين كل نقطتين بين خطا قلت الكرة ما تقتضيه طبيعة البسيط كالماء والهواء والبسيط
موجود فكيف يكون وجود الكرة ممتنعا والسطح المستوي ممكن وهو ان لا يكون فيه خشونة اصلا
اذ لو كان كل سطح خشنا لزم تعاقب اجسام غير متناهية في قدر خرد له وذلك لان الخشونة الزاوية
المجسمة والزاوية لابد لها من سطح او سطوح فمن تلك السطوح لزم وجد مستو فقد حصل المرام ولم يلزم
ان يكون الخشونة اخرى وعلى هذا ولزم التعاقب فان ملئ سلمنا امكان الكرة والسطح لكن امكانهما لا يوجب
الا امكان الخط وانتم في بيان تحققه قلت لما وجب تركب المقادير من اجزاء لا يتجزى على تقدير وقوع هذا
الممكن في نفسها لانه نشأ من هذا التقدير وجب ان يكون في نفس الامر كذا اذ لو لم يكن كذلك لدل تقدير على
تقدير هذا الممكن فيلزم ان يكون التقدير الممكن مستلزما لا نقلاب ما هو ممتنع او ليس بواجب وهو محال اذ التقدير اذا ممكن ايستلزم محالا او ينفي الدعوى هنا بطلان مذهبكم وجواز الخلاء
لغرض وليس من كل نقطتين خط فان الملاقاة انقطة فيلزم ان لا يكون بين كل نقطتين خط
لئلا يكون زمان والا كانت الكرة في ذلك الزمان اما في الملاقاة الاولى او في الملاقاة الثانية او في ملاقاة
اخرى او لا تكون ملاقية لشيء من السطحين والاقسام باسرها باطلة اذ الكرة على التقادير الثلاثة اول
يلزم ان لا تكون بين الملاقاتين اثنين كانت في الملاقاة الاولى والثانية فظاهر لانها لا تكون بينهما
ولئن كانت ملاقاة اخرى فايضا لا تكون بين الملاقاتين مطلقا بل في الملاقاة الثانية وعلى التقدير
الرابع وهو ان لا تكون ملاقية للسطحين ح يلزم ان يكون منفصلة عن السطح والمتدرج خلافه اذ المتدرج
اما على السطح واما على ما بين زمان تتالى الآنات ويلزم منه تتالي لئقاط لكون الزمان والحركة و
المسافة منطابقة الثالث اذا تحرك خط بطرفه على خط او سطح حتى انتهى الى ما بين طرفيه
كلقطة الخط وطرفي الخط نقطة فالخط المتحرك عليه مركب من نقط متتالية ويلزم منه تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى
فان قلت لم لا يجوز وجود الخط بدون محله وهو السطح وح لا يلزم وجود النقطة بالفعل قلت اذا كان
الخط موجودا كان طرفه موجودا سواء كان مع غيره او منفردا الرابع النقطة شيء ذو وضع غير منقسم
فان كانت مستقلة بذاتها فهي الجزء وان لم تكن مستقلة بذاتها فان محلها غير منقسم اذ لو كان محلها منقسما

انقساما في الحال ينقسم بانقسام المحل فرد ذه وح يلزم الجزء فان قلت لم لا يجوز ان يكون النقطة في الخارج
ذهني قلت النقطة طرف الخط الموجود بالفعل وطرف الموجود بالفعل موجود وايضا لو لم يكن طرفه موجودا
لكان غير متناه والكلام في الخط المتناهي وهو بحث وهو لن محل النقطة انما هو الخط اذ هو طرفه لا الجسم
فلا يلزم تحقق الجزء في الجسم الخامس لو لم يكن الجزء موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية وح اما
امكن قطعه في زمان متناه واللازم بين النساء وبين الحق الصريح الكلي لكون ما بينهما مركبا من اجزاء
غير متناهية واجابت الفلاسفة بان هذا انما يلزم لو كانت الاجزاء غير المتناهية موجودة
بالفعل اما اذا كانت بالقوة فلا قلنا اذا كانت الانقسامات ممكنة الى غير النهاية كانت الاقسام
حاصلة بالفعل الى غير النهاية لان انقسام الشيء انما يمكن اذا كان احد نصفيه مغايرا للآخر فنقول
الامر اذا لم يمكن كذلك لما امكن الانقسام فرضا اذا ثبتت المغايرة في نفس الامر ولزم كونها حاصلة
بالفعل اذ لا معنى لكونها حاصلة بالفعل كونها منفكة هذا الجواب مخصوص بهذا الكتاب واجاب
عنه المتكلمون بان طرف الخط المتحرك على الجسم يلقى ابدا من المتحرك عليه شيئا غير ما لقيه قبل واذا ثبت
المغايرة ثبت التعدد لما مر واستدل اهل السنة على تحقق الجزء بانه لو لم يكن محققا يلزم ان يكون كل
جسم منقسما الى غير النهاية فيلزم ان يكون اجزاء الجبل كاجزاء الخردلة كاجزاء الجبل ان يكون كلاهما غير متناه فذلك مسلم
ومذهبنا لنا نم قلتم انه محال ولم لا يجوز ان يمر بها اجزاء فيها كاجزائه في العدة فلا نم لزوم هذا لان الجبل لما كان
اضعافا مضاعفة للخردلة كانت اجزاؤه ايضا كذلك بالنسبة الى اجزائها فمن اين لزم المساواة هذا
تقرير اقوال الفريقين مع ما سنح لنا والحق ان الجزء الذي لا يتجزى موجود لان تركيب الجسم لا نخ من ان ينتهي
الى جزء ليس له امتداد في شيء من الجهات اصلا او لا ينتهي فان انتهى فقد وجد الجزء لا نخ بالكمية الانقسام
بل وان لم تنته لم يوجد لكل جزء امتداد ولنصفه ونصف نصفه وعلى هذا الى غير النهاية فيلزم ان
يكون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية لكل منها امتداد وكل لانضمام امتداد اف غير متناهية
يوجب امتدادا غير متناه لان انضمام كل امتداد يوجب زيادة على ما قبله فاذا كانت الزيادات
غير متناهية كان الحاصل ايضا غير متناه فيلزم ان يكون مقدار الجسم الصغير الخردلة مثلا غير
متناه وهذا محال واذا ثبت هذا القسم محالا تعين القسم الاول وهو ان يوجد جزء ليس له امتداد
في شيء من الجهات اصلا وهو الجزء فان قلت لم لا يجوز ان يقال الخط المتناهي اذا زيد على نصفه نصف نصفه وعلى
هذا نصف الزائد وعلى هذا لا يصير بقدر ذلك الخط فضلا عن ان يصير غير متناه قلت لانا نمنع امكان
التناصف الى غير النهاية وانما يمكن لو لم يكن الجزء وهو عين النزاع فان قلت سلمنا انه اذا لم يكن

امتداد لا ينقسم بالفعل والقطع لكن لم قلت انه لا ينقسم بالفرض والوهم وح لا يكون جزءا قلت
فرض الانقسام وتوهمه فيما ليس له امتداد في نفس الامر اصلا كذب فلا عبرة به وذلك لان كل قسمة
فرضت فيه لو كانت حقة فلا بد وان يكون هناك امتداد ولما اختفت الاثنينية والقسمة فيما
ليس فيه امتداد اصلا يمتنع ان تتحقق فيه القسمة وهذا مما يسلمه الخصم لما يجئ في بحث الهيولي ثم قالوا ان
القسمة الوهمية او الفرضية توجب اثنينية كيف وهذا امر ضروري وسلمنا لزوم استدلال على تحقق الجزء الذي
لا يتجزى قد بينا في بحث الزمان ان الزمان عبارة عن آنات متتالية بيانا كافيا واذا كان الزمان آنات
متتالية يلزم تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى لان الزمان منطبق على الحركة والحركة على المسافة فلو تركب واحد
منها من اجزاء غير منقسمة لزم تركب الآخرين ايضا منها فلو كان الزمان من الآنات وهي غير منقسمة يلزم ان تكون
الحركة والمسافة ايضا كذلك ويلزم تركب المسافة من اجزاء لا يتجزى وهو المطلوب الثاني اذا مر خط طار
خط آخر ثم فرضا حركته حتى زالت المماسة وحصل التقاطع معه فلا بد من نقطة هي اول نقطة التقاطع
وهذا فرض لان التقاطع لما حدث بعد لم يكن فلا بد له من اول وح يكون القدر المفصول من الخط غير
منقسم والا كان التقاطع على منقسمة قبل اول التقاطع هذا خلف فتحقق الجزء الذي لا يتجزى بين قليدس في الشكل
الخامس عشر من المقالة الثالثة لزاوية الحاصلة من العمود الخارج كعمود ج ب من طرف قطر الدائرة
وهو قطر آب والخط المحيط اصغر الزوايا الحاصلة بين العمود والقطر فلا ملك اقل منها وقد تحقق الجزء
والحق لم تحقق جزء فرضي وح يلزم انقسام الدائرة بثلثمائة وستين قسما متساوية كل قسم منها ينقسم الى غير النهاية
باقسام ينقسم كل منها الى غير النهاية وعلى هذا الى غير النهاية وهذا بديهي الاستحالة هذا غاية تقرير الحق في
تبيين الصدق في هذا المطلوب والحمد لله رب العالمين

الفصل الثالث الى آخره في اثبات الهيولي

على الاطلاق هي محل الصورة الجوهرية وهي اربعة اقسام الهيولي الاولي وهي جوهر غير جسم محل للمتصل
بذاته والهيولي الثانية وهي جسم قام به صورة ما اجسام بانسبة الى صورها النوعية والهيولي الثالثة وهي
اجسام مع صورها النوعية التي صارت محلا لصور اخر كالخشب لصورة السرير والطين لصورة الكوز
والهيولي الرابعة ان يكون الجسم مع الصورتين محلا لصورة ما اعضاء لصورة البدن واجزاء البيت
لصورته والهيولي الاولي جزء جسم من حيث هو جسم والثانية نفس الجسم والثالثة والرابعة فجسم جزء منها
ثم اختلفوا في الهيولي الاولي فذهب من ينفي الجزء الذي لا يتجزى وهم جمهور الفلاسفة الى انها متحققة وقال
من اثبته وهم المتكلمون وطائفة من الحكماء المتقدمين انها غير متحققة وتحقيق قول الفلاسفة انهم زعموا
ان في الجسم شيئا غير جسم هو محل لصورة الجسم التي هي المتصل بذاته ونسبته اليها نسبة الخشب الى السرير والطين

وقال الغزالي في المقاصد الزجاج هيولي الخشب والنطفة هيولي الصورة الانسانية وفيه نظر
لان الزجاج والنطفة جسمان والصورة الاولى ليس بجسم ولانها امكان عن الصورة والهيولي الاولي
لا تنفك عنها باتفاق الفلاسفة كما صرحوا في كتبهم والتحقيق ان الغزالي ايضا صرح بذلك في المقاصد بعد
ما ذكر ذلك بقليل وقال الملتزمون سلمنا ان في الجسم شيئا سوى الصورة التي هي المتصل بذاته نسبة
التراب الى السرير لم لا يجوز ان يكون المتصل بذاته جوهرا آخر مغايرا للذات لذات ذلك الشيء بل هو
الملك مع اعتبار اتصال هذا هو تحقيق راي الفريق بهذا الخلاف بالحقيقة متمكن في سائر اقسام الهيولي
لان الحل يستلزمون تلك المحال ويلتزمون كون صورها جواهر اخر مغايرة للذات لذات ذلك المحل وهذا
اقرب الى الحق كما ستعلم في هذا الفصل واحتجت الفلاسفة على تحقق الهيولي بانه لما ثبت انتفاء الجزء الذي
لا يتجزى لزم تركب الجسم من الهيولي والصورة لان كل جسم فرض فلا بد وان يوجد هناك جسم واحد بالاتصال
قابل للفصل والوصل وكلما كان كذلك كان الجسم مركبا من الهيولي والصورة اما الاول وهو ان كل جسم
فرض فلا بد وان يوجد هناك جسم واحد بالاتصال قابل للفصل والوصل فلان كل موجود فلا بد من ان
يكون واحدا بالاتصال اي لا يكون له منفصل بالفعل او لا يكون واحدا بالاتصال فان كان واحدا
بالاتصال وهو قابل للمنفصل باحد وجوه القسمة كما بيناه فقد حصل
جسم واحد بالاتصال قابل للفصل وان لم يكن واحدا بالاتصال بل يكون ذا مفاصل فاجزاؤه التي تكون
بين مفاصله اما ان تكون غير منقسمة في شيء من الابعاد الثلاثة بوجه من الوجوه القسمة او تكون منقسمة
في جميع الابعاد والاول محال لما بيناه انتفاء الجزء فتعين انها منقسمة في الابعاد الثلاثة بوجه من وجوه
القسمة وح وجد جسم واحد بالاتصال قابل للفصل ثبت ان كل جسم فرض فلا بد وان يكون هناك
جسم واحد بالاتصال قابل للفصل والوصل واما الثاني وهو انه كلما كان كذلك كان الجسم مركبا من
الهيولي والصورة فلان المتصل الحاصل في الجسم من حيث هو المتصل لا يقبل الانفصال والاتصال
قبولا هو بعينه يكون موصوفا بالامرين اذ هو لا يبقى مع الانفصال وعند عود الاتصال لا يعود
لامتناع المعدوم بل انما يعود مثله والقابل يجب ان يكون مع المقبول فالمتصل بذاته ليس قابلا للاتصال
فقابله شيء غير في الجسم امر غير المتصل بالذات وهو الصورة الجسمية وقابل الانفصال والاتصال
وهو الهيولي هذا هو تقرير قول الفلاسفة بزيادة توضيح وتحقيق واعترض على القسم بانه مانع
من دليلكم الا القسمة الوهمية او الفرضية فلم لا يجوز ان يكون اجزاء الجسم اجساما صغارا لا تقبل القسمة
الا بالفرض والوهم او باختلاف عرضين كما في النطفة كما هو مذهب ديمقراطيس واصحابه ومطلوبكم

انما يتم بالنسمة الفكية لان المتصل بذاته قابل للفصل بالوهم والفرض واما بالقسمة الفكية وايضا بين كل
جسم قابلا للفصل لما ذهبتم الى ان مجرد الجناب لا يقبل الفصل لان المتصل لا بد وان يتميز من حركته من جانب
الى جانب فيكون الجانب والجهة متغايرين والمجرد لا يكون مجردا
تتاح واجابوا عن الاول بان القسمة الوضعية او الوهمية او غيرهما تحدث اتنينية تكون طبيعة
كل واحد منهما مثل طبيعة الآخر ومثل طبيعة الخارج عنهما الموافق لهما في النوع اما لا اتنينية فلانها
لو لم تكن هناك حقيقة القسمة الحقيقية واما الموافقة فلانها لو كانت لكان ذلك الجسم واحدا بالاتصال
لو كان لم منفصل والتقدير خلافه وايضا قد يوجد ذلك في الاجسام كما في البسايط وغيرها وكذا الاتصال
موافقة خارج توجد البسايط وغيرها ان وجد فذاك ولزم ان لا يوجد فلا يضر اذ لم نا تبين ثبت
لهيولى جسم من الاجسام ثبت في المحل واذا كانت طبيعة كل منهما مثل طبيعة الآخر ومثل طبيعة
خارج جوز الانفكاك بينهما لان الاشياء المتوافقة في الطبيعة يصح بين كل اثنين منها ما يصح
بين كل اثنين آخرين فاذن يصح بين المتصلين ما يصح بينهما وبين خارج من الانفصال وبين المتصلين
ما صح بين المتصلين من الاتصال فصح الانفكاك بين المتصل الهيولى وبين خارج حتى يلزم ان لو وجد
كان زمانا طبيعيا لانها كان نوع تلك الطبيعة شخصه وحينئذ يكون بحسب الذات قابلا للمنفك واجابوا
عن الثاني بان طبيعة الصورة الجسمانية جمع الاجسام واحدة فانها متصل بذاته وهو في جميع
الاجسام جميع واحد فاذا وجد بعض الاجسام محتاجا الى محل لم تكن طبيعتها غير مستغنية عن
المحل فلو كانت مستغنية كان هذا الزمان كذلك حيث وجد واذا كان محتاجا الى المحل فحيث
يوجد يكون في المحل فيتحد وغيره ايضا يكون كذلك وهو المطلوب هذا ما ذكروه وفساده
واضح لان مرادهم بالصورة الجسمية ان كان هو الاتصال او هيئة الاتصال او الامتداد الثلاثة
سلمنا عدم قبول الانفصال والاتصال لهذه الاشياء اتبع مع الانفصال لكن لم لا يجوز ان يكون
القابل محل هذه الاشياء وهو الجسم وان كان امرا يحل هذه الاشياء فلم لا يجوز ان يكون
والاتصال لما عرف من محلية الجسم وان كان امرا هو المحل مع اعتبار شيء ما فيه المتصل اذ هو المحل
مع اعتبار الاتصال وهو انما هو من ملاحظة عدم قبول هذا المجموع مسلم اذ المجموع من الشيء والقيد
لا يبقى مع زوال القيد تلك الصفة عليه لكن لم لا يجوز ان يكون القابل ذات المحل وهو الجسم كزيد الذاتي
مع الكتابة فانه لا يبقى مجموع مع زوال عدم الكتابة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون زيد قابلا لعدم الكتابة
وايضا فلم لا يجوز ان يكون محتاجة الى محل بنية فساد وضع هذا ما حضرنا في المحل الغائب عن ابصارنا

واعتقادهم انها جوهر ايضا يلزم ان لا يكون محلها هيولى بل الهيولى موضوعا فيبطل اعتقادهم
الهيولى والصورة وحينئذ يلزم ان لا يكون الهيولى والصورة محتاجة الى الهيولى
لانه وجود عارضا على ما تقدم واجابوا بان النفس لو كان موجودا ولزم احتياجه الى البدن
لكان احتياجه لازما لعدم انفكاكه عن الموجود الذي هو البدن ولا يلزم من احتياج الشيء
الى الشيء لازما احتياجه اليه مفارقا ولم يكن محتاجا الى المحل فلا يلزم ان يرد عليهم ان المجرد وغيره من
الاجسام ايضا يرد عليهم ان يقال لم لا يكفي في تحقق المتصل بذاته ان يقال لم لا يكفي في تحقق
آخر بذاته ولانا نعلم انه ليس بقابل للفصل والوصل اما الوصل فظاهر انه ما خوذ معه واما الفصل
فلان انفصال ذاته وبقدار ذاته وما هو كذلك لا يكون قابلا للفصل اذ المقدار من حيث هو
قابل للفصل لانه لا يبقى مع الفصل فلما عدم بقائه لا يوجب لانه غير قابل له وانما يوجب ان لو كان
الفصل وجوديا اما اذا كان عدميا فلا وذلك لان الممكن قابل للعدم مع انه لا يبقى مع العدم وايضا
لو كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة لكان مركبا من جسمين ويلزم ترتب الجسم من امورين غير متناهية
وانما قلنا انه يلزم ترتبه من جسمين لان الصورة لو كانت ذات جهة في الجسم والهيولى لو كانت حاملة
لها لكانا متقسمة بالابعاد مشاركة لها في الحس وما هو كذلك يكون جسما فالهيولى والصورة جسمان
فالجسم مركب من جسمين آخرين ويلزم ترتبهما من جسمين آخرين ويلزم التسلسل في الجسم هذا ما ذكروه
واجابوا بان الهيولى والصورة لو كانتا متصلة بذاتها لكان الامر كما ذكرتم لكنهما ليستا كذلك
بل هما متصلتان بالقوة لا بالفعل اذ لو كانتا متصلتين بالفعل لكانتا جسمين وقد فرضناهما ليستا
كذلك وهذا الجواب ضعيف جدا لان الاتصال بالقوة ان كان بمعنى ان الهيولى والصورة قابلتان
للاتصال بالفعل فهو حق لكن لا نسلم ان ما بالقوة لا يكون بالفعل بل كل ما بالقوة فانه يكون بالفعل
عند حصول الاستعداد التام وان كان بمعنى ان الهيولى والصورة ليستا بمتصلتين بالفعل ولا بالقوة
فهو باطل لان الهيولى والصورة لو لم تكونا متصلتين بالقوة لكانتا منفصلتين بالفعل لان المتقابلين
لا يخلو عنهما المحل وهو باطل بالضرورة

قد مر في صدر الكتاب ان الصورة النوعية هي الجوهر الحال المذكور يكون مبدأ لاثار النوع واستدلوا
على تحققها بانا نجد اجساما مختلفة بالنوع لاعراض وحصول الاعراض فان بعضها حار وبعضها
بارد وبعضها يابسة وبعضها رطبة وبعضها يقبل شيئا دون البعض الآخر فان ما به الاختلاف لا يكون
هو الهيولى والسماء بسيطة لا عرض ولذلك غيرها من الاجسام واذا كانت الاجسام مختلفة في هذه المعاني وجب
ان يكون لها اختلافا بها معاني اخر هو لا لزم الترجيح بلا مرجح وتلك المعاني لا يجوز ان تكون اعراضا والا احتاج
الى معاني اخر وتسلسل بل تكون جواهر وتلك الجواهر تكون غير الصور الجسمية لانها مشتركة بين جميع الاجسام
فلا تكون موجبة للاختلافات من الاعراض فقد وجد في الاجسام جواهر اخر هي مبدأ للاثار المختصة
وهي الصور النوعية هذا ما ذكروه وفيه حث اذ اختلاف الاجسام بالصور النوعية ايضا يوجب
اختلافها بصور اخر هو ايضا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذكرتم بعينه فان قلت اختلاف الاجسام بالصور
النوعية انما يكون بسبب اختلاف الصور السابقة المعدة لقبول الصور الا لاحقة حال حصول
الصورة الحوائية جعلها قابلا للصورة المائية وبالعكس واختلاف الافلاك بالصور النوعية

بالكون بسبب اختلاف موادها بالماهية هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان احد
الاجسام بالصور النوعية للصور السابقة يلزم ان يكون اختلافها في الادراك بالصور النوعية
اذ لكل منها طبيعة وخاصية اخرى وحيز طبيعي لصور سابقة على ذلك الصور ويلزم جواز الكون
والفساد على الافلاك لتخلع صورة واكتساء صورة وهذا يحال بسندكم فاجاب بان اختلاف الافلاك
بالصور النوعية لا اختلافها بالمواد ماهية فلتح لم لا يجوز ان يكون مثل ذلك في الكيفيات بان تكون
الكيفيات السابقة معدة للجسم لقبول كيفيات لاحقة فلا تحتاج حينئذ الى الصور النوعية كما
تكون الحرارة العارضة موجبة مثلا لحصول الصفة الهوائية من البرودة والخفة والاعتدال بالحرارة
والبرودة العارضة لصفة المائية والطاهر ان الماء انما يصير هواء بالحرارة الموجبة لتلك الصفات
والهواء نارا ايضا بذلك اذا اشتدت الحرارة واليبوسة والخفة كما يصير هواء الكبريتا بالعكس اذا حصلت البرودة ونزعت الكثافة والثقل الى ان يتنزل الى التراب فلا حاجة الى ان
وهذا ظاهر بين يوقنه كل منصف غير متقلد فالت الصحيفة الثانية الى آخره قد مر ان مراد
الفلاسفة بالجواهر الروحانية الجواهر المجردة عن المادة ومراد المتدينين بالاجسام اللطيفة المنورة
امور ثبت آثارا عجيبة ومن جملتها النفس الانسانية وعرفوها بانها ما يشير اليه كل احد بقوله انا فعلت
انا فعلت كذا وانا قلت كذا والتسمة الفلسفية منحصرة في انها اما ان تكون جسما او حالا في الجسم او لا هذا
وادلوا على امرها من بعض الاقسام بان قالوا مركبة من جسم وجسماني او من جسم ومجرد او جسماني ومجرد
لكن المشهور بين الناس انها هو الثلاثة الاول فان كان جسما فاما ان يكون هذا الهيكل المحسوس او جسما
داخلا فيه او زائدا وما لا يليه كثير من المتكلمين وضعفه بين لان انا شيء واحد بعينه باق من اول العمر الى آخره
ومن المعلوم بالبديهة انه الذي كان طفلا ثم صار شابا ثم شيخا والهيكل دايما في التبدل والتحلل فاذا
ورد خلفا عن اجزاء خارجية والداخلة دايما في التبدل والتحلل فالهيكل كل يوم بل كل ساعة غير الذي
كان قبله وبعده مع اتحاد انا ومغايرة غير ولان كان جسما داخلا في هذا الهيكل المحسوس ونبه عشر في اقواله
قوله لكونها مركبة من موجبين لانهم قالوا كذا موصوف بتلك الصفة والنفس ايضا موصوفة بما يوافق
هي وقد علم ان الشكل الثاني شرطه انتاجه اختلاف مقدمتيه بالكيف قوله والمحبة والغلبة اي الشهوة
والغضب وزاد اخلاط اربعة الدم والصفراء والسوداء والبلغم وكيفياتها الكيفيات الاربع من الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة فان الدم حار رطب والصفراء حار يابس والسوداء بارد يابس
والبلغم بارد رطب وكيانا ما مفادها بها وزعموا ان الاخلاط الاربعة مع كيفيات معينة وكميات مخصوصة

النفس قوله اذ الدور آن لا يفيد اليقين لان الشيء تدبير ورمع الشرط والجزاء مساوي ولا يلزم المساوي
فلا يفيد قوله ثم ان الترابين جمع تربان بفتح الشين وكسرها وهي الوقوف الناتئة ومنها تغلب
الترب جسم تخاريت لطيف بقتضى الحس والحركة ثم الاجزاء الاصلية ما يكون عند حصول الحيوة
للبدن لانه اول حالة انسانية وهي باقية من اول العمر الى آخره كما ان الانسانية ايضا كذلك وايد
ليها التبدل والتحلل وبقية مقرراته لام انها باقية من اول العمر الى آخره انما تتحلل الاجزاء التي بعد حصول
الحيوة اذ دخل منها غذاء ية حاصلة بعد ما لم تكن اذ النطفة المنوية النباتية التي فيها تتغذى الى ان
حصل البدن والاعضاء وحصل له الحيوة والمزاج لبنية متوسطة من الحرارة والبرودة والرطوبة و
اليبوسة قوله انه صفة الحيوة وما يتبعها والتخطيط هو ظهور الاعضاء قوله انه ينابيع الحرارة كال
بالنسبة الواقعة من الاركان في الكيفيات والكميات وصحح الفلاسفة على خرد النفس بوجوه
لتبين اقواها ما ذكر في الكتاب فالاول ان الانسان بالرياضة وترك اللذات البدنية يصير بحيث
تخبر غيبا عن الغائب مكانيا كما اخبر بان في امكان الفلاك كذا وكذا وزمانا كما اخبر بان في الزمان
الفلاني يكون كذا وكذا وتقوى على افعال عجيبة مثل التخريجات والحركات الاربعة بمجرد التصور و
التخيل بالتعلق والتوصل حاليا في الجسمانيات وذلك يدل على انه مجرد اذ الجسم والجسماني بضعف
بالرياضة ويكون لجسم والجسماني محصوصا بوضع معين وموضع معين انما يدرك ما يخصه ويفعل فيما
وضع مخصوص من القابل الى وضع معين بان يكون قريبا منه او مماسا او مقابلا كما في تاثير النار والخدر وغير
ذلك عما يوجد خاصية كالمغناطيس وغيره وهذه في كتب الحكمة ثلاث تخ جمعها هنا تحقيقا وتقليل
ان يقول لم لا يجوز ان تكون النفس جسما لطيفا نورانيا غنيا عن الغذاء فلا يضعف بالكف عنه بل
يكون بعد آلة مقدرة له فبالرياضة يصفو عن الكدورات والاثام ان ماله وضع لا يدرك الغائب فان
الحس مشترك مع لونه جسمانيا قد يقبل عند صور الغيب عن النفس حتى تصير مشاهدة فلم لا يجوز
ان تكون النفس ذات وضع ومع ذلك تقبل صور الغيب عن ملابسه وامر وحاجبين وانما لم يجز الجسم وقسما
لا يفعل في المباين فان كثيرا من الاجسام يفعل في المباين خاصية كالجذب المغنطيس والتبخير
والمصر وتخيل الرياح فجحة الثانية انا نتصور المعاني الكلية كتصورنا الجسم والحيوان والتصور
حصول صورة الشيء في العقل فلو كانت النفس اما مادية لكانت تلك المعاني حاصلة في مادة وفي محل
في مادة تختص بمقدار مخصوص ووضع معين وما هو كذلك لا يصدق على المختلفات بالصور فلم
تكن لجبا ان تدرك ما يختلف في الصغير والكبير بان الحيوان يصدق على النوع الذي الجسم

على الجسم والجواب ان هذا ينافي التصور لان حصول صورة الشيء في العقل هو وصول النفس الى
المعنى ولئن سلمنا ان المنصور هو ذلك المعنى لا هو مع وضعه العارض وقدره فيصدق على المختلفات
الثالثة لو كانت القوة العاقلة جسمانية يلزم احد الامرين المستحيلين وهو اما ان تعقل محلها
دايما او لا تعقله دايما والقسمان باطلان اما الاول فلان كل عضو فرض من الخارج الى الداخل قد تعقله القوة العاقلة
وقد لا تعقله واما قلنا لزم احد الامرين لانها لو عقلته فاما ان تعقله لحصول صورته فيها او
لمقارنة محلها اياها اذ لابد من حصول صورة المعقول عند العاقل وح يلزم احد الامرين لانها لو عقلته
لحصول الصورة يتبع تعقلها اياه ولا يلزم لم تكون لمادة واحدة صورتان احديهما صورة المحل الحاصلة
فيه والثانية صورة المحل الحاصلة في القوة العاقلة اذ القوة العاقلة حاصلة في محلها فاهو حاصل فيها
كون حاصلا فيه ولئن عقلته لمقارنته يلزم لم تعقله دايما لحصول المقارنة دايما وجوابه لم لم تحصل
الصورتين احديهما عقلية ولا اخرى مادية ممتنع في جسم واحد وايضا لانها انما تعقل محلها دايما وذلك لانها
دائما تعقل نفسها لان ذاتها ابدا فكيف تفهم بعدا القسم قوله كل عضو قد تعقله القوة العاقلة و
قد لا تعقله قلنا سلمنا لكن لم قلتم لم النفس على تقدير كونها جسمانية تكون من الاعضاء ولم حجة اخرى اختارها
الغزالي والرازي وقوم من المتاخرين على انها اشد ضعفا وهي اضعف كما بيناه وتوضيحها انا قد نعقل الاشياء
ونصور المركب مسبوقين بتصور البسايط فيكون البسايط متصورة والتصور حصول صورة
الشيء في العقل وصورة البسيط بسيطة فيكون تلك الصورة البسيطة حاصلة في انفسنا فلو كانت انفسنا
جسما او جسمانية لكانت منقسمة والحال المنقسم منقسم فيلزم لم تكون تلك الصورة منقسمة وقد بينا انها
بسيطة هذا خلف والجواب انا لم لم نسلم ان حصول صورة الشيء في النفس هو عبارة عن وصول
النفس الى المعنى كما بينا قبل ولئن سلمنا لكن لانا نقسم الحال بانقسام المحل فان النقطة والوحدة
موجودتان في الجسم ولا يلزم من انقسام المحل انقسامهما وانما يلزم انقسام الحال بانقسام المحل اذا كان
حلول حلول السريان كحلول السواد في المحل ويلزم من هذا الدليل ان تكون النفس جسما او جسمانيا
انا قد نعقل المركبات كما نعلم انا قد نعقل المركبات فتكون صورة حالة فيها وصورة المركب مركبة فيلزم
ان تكون محلها ايضا مركبا لان المركب ممتنع لم يحل في البسيط وهو ظاهر وقد سلم الذاهب الى هذا
من لم يسلم جاز لم يحل في المركب كالنقطة والوحدة فعلم ان هذه الحجة دالة على كون النفس جسما
او جسمانيا اقوى من دلالتها على كونها مجردة واصح القايلون بكونها جسما من حققين الاوايل
مدركة للجزئيات بدن فمدركة للكليات ايضا البدن وليس بالنفس سوى ما يدرك الكليات منا فالبدن

نفسه هو النفس كما ان مدرك الجزئيات هو البدن فلا نعلم ضرورة انا نحس الحرارة باصبعنا اذا مسنا النار
واتجاه معايب واما لم مدرك الجزئيات اذا كان هو البدن كان مدرك الكليات ايضا البدن فلانا
اذا احسسنا حرارة جزوية املسنا لم نحمل عليها الحرارة الكلية بان نحكم لم هذه الحرارة معينة لم تكون
الحامل لها على الجزء مدرك ايا ما ضرورة لان التصديق مسبوق بالتصور ولما كان مدرك الجزئيات هو
البدن فقط كان مدرك الكليات ايضا البدن واعترضت الفلاسفة على هذا بانا نقول لم النفس
تدرك الجزئيات اصلا بل نقول لم النفس تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بتوسط ادراك البدن فح لا يلزم
كون البدن مدركا للكليات واجاب المتكلمون بانه لو كان النفس مدركة للجزئيات والبدن ايضا
مدرك لها لما بينا فيلزم لم تكون الانسان مدركا للجزئيات مرتين وان تكون مدركين فيلزم لم تكون فعل واحد
منا نفسان وذلك محال لبديهة الثاني لو كانت النفس مجردة لكان تعقلها للبدن بمجرد التصور و
التصور بالقرب والبعد لم تعذر على المجرد محال ولا بدان كلها قابلة للتغيرات النفس من الحركة وسكون
وغير ذلك فكانت نسبتها الى الجميع واحدة فوجب لم تكون النفس قادرة على التصرف في جميع الابدان لم تصرفها
في بدنها وذلك ظاهر البطلان فان قلتم لا نجوز ان تكون النفوس مختلفة بالحقيقة ولا بدان تختلفه
بامور تتعلق كل نفس بها من امزاج قلنا لم سلمنا انها من امزاج ولئن سلمنا انها من امزاج لم لا يجوز
نفس وتعلق بدن اتفاقا ذلك التعلق قلت اما الجواب عن الاول فلان الابدان الانسانية قريبة
المزاج وقد يوجد ابدان متوافقة بالمزاج وقد يتفق مزاج البدن الواحد حتى يوافق مزاج بدن
ما تغير تعلق النفس وعن الثاني لم النفس والوجود خاصيتها تقويم ما في الطبع الموجود واستعين
بالغير فيه ان شرطان لتاثير الشيء والشرط لا يتغير هذا غاية اقوال المتقدمين وانا خرج في بحث النفس
وقد سبق بيانها بما ان عالما انا غير مجردة فمن اراد الحق فليطلب منا لا اول كل واحد منا يعلم بالبديهة
لنا اشارة اليه بقوله انا حاضر هنا وانه انا قد يقوم ويجلس ويمشي ويتكلم وما هو كذلك كون في انا
ومشارا اليه باجنبي فلا يكون مجردا فان قلتم لا نجوز ان تكون نفوسنا حاضرة بالحضور لشدة تعلقه بابدان
واستغراقه في حوالة قلت لو صار لشدة استغراق احوال البدن بحيث تجزم بديهة انه حاضر وهو
موجود وحقه لم تجزم بديهة انه مجرد فقد فقد ادراك والتمييز من لوازم البديهة فالاولى لم يدرك
العوارض المسبقة المباينة لاحوال البدن كالمعقولات والكليات بل نفسه وليس كذلك والجواب الواضح
المتفق لم يعلم باحضور بديهي لا يجوز خلافه والا لبطل علم البديهيات الثاني انا نعلم علما ضروريا
لم بدن ادراكات مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجد وحلاوة العسل ورايحة المسك والم الجرح ولذة

وانكار محاورة وسفسطة ونعلم يقينا ان المدرك بهذه الادراكات نحن لا على سبيل التخيل والتصور
بل على سبيل مشاهدة فلو كان المشار اليه نحن مجردا غير حال في البدن امتنع ان يكون ادراك البدن
عين ادراكه اذ يمتنع ان يكون ادراك احد المتباينين عين ادراك الآخر الا بان يكون احدهما حالا في
الآخر او يكون متحدا مع الآخر كما ذهب اليه ثرنوريوس اذ مذهبه ان النفس الناطقة مع كونها مجردة
متحدة بالبدن فالحق ان ادراك البدن اذا كان عين ادراك النفس فلا يخلو عن ثلاث امور هلول النفس
في البدن او اتحادهما معا او امتناع كون البدن مدركا للجزئيات والثاني والثالث محال فتعين
الاول اما امتناع الثاني فلانا نعلم بديهة ان المجرد لا يكون عين الجسم واما الثالث فلما بينا فلم يتحقق
سوى ثبوت الادراكات للبدن وهذا هو غاية المرام في هذا الباب فاذا تقرر ما ذكرنا وسادكروا
ان النفس جوهر وضيع مدرك للكليات والجزئيات مؤثر في الاجسام بريء عن التحلل والغذاء اما الاول
فلانها جوهر وضيع فلما بينا من بداهة العلم بالحضور والحركة والسكون واما انها مدرك للكليات و
الجزئيات فلعلمنا بداهة انا نعلم الكليات والجزئيات واما انها مؤثرة في الاجسام فلما ذكر وامن صدور
الافعال التعجيبة عنها واما انها بريء عن التحلل والغذاء فلما علم من قولهم انها بالارتياض والاعراض عن اللذات
البدنية البدنية قد تقوى على افعالها من الادراكات والتاثيرات فالحق انها هو هو لطيف نوراني يدرك
الغذاء وهو اشياء الرؤية البدنية مدرك للكليات والجزئيات حاصل في البدن متصرف فيه غني عن الاغتذاء بريء
عن التحلل والظاهر والتمثال ان مثل هذا الجوهر لا يكون من عالم العنصر بل من عالم الملكوت فمن شانه لا يتقوم
خلل البدن ويكمل بما يلائمه ويتالم بما ينافيه والله اعلم ولقوله تع ولا تحسبن الذين تتلوا في سبيل الله امواتا بل
احياء عند ربهم يرزقون ترجيح لما انعم الله من فضله وقال النبي عليه اذا وضع الميت على نعشه و
رفرف روحه فوق نعشه ويقول يا اهلي ويا ولدي لحدث هذا ما عندي من حقيقة النفس والله
اعلم بالصواب الفصل الثاني في الاتحاد اختلفوا في اتحاد النفوس البشرية بالماهية
فقال ارسطو انها متحدة بالحقيقة وزعم قوم من المتقدمين وابو البركات البغدادي وقوم من المتاخرين
انها مختلفة بالحقيقة واصح ارسطو بانا لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية
كانت مركبة وكل ما كانت مركبة كانت اجساما وقد بينا انها ليست بجسم والجواب لم لا يجوز ان يكون
كونها نفوسا بشرية امرا عارضا لها لاذاتيا اذ يجوز اشتراك المختلفات بالماهية في العوارض كالانسان
والفرس في كونهما شيئا وموجودا وآحادا الى غير ذلك مع لا يلزم التركب ولا نم كل مركب جسم لم لا يجوز
ان يكون مركبا والظاهر ينزل على المجردات بتدريج فقد يكون جواهر والجوهر ذاتي الجواهر

انتهاء

من كل نوع من انواعها اشخاص متحصلة وح لا يكون بينهما امتياز بالماهية ولا بلوازمها وايضا لا يكون
الامتياز بالعوارض لان اختلاف العوارض انما يتحقق عند اختلاف المواد وقبل البدن لا مادة ولا تعدد
الاختلاف بالعوارض ايضا فيما بين النفوس فيمتنع التعدد والجواب لا نم انها متحدة بالماهية ولا نم انها
متحدة ما تحصل من نوع واحد لم لا يجوز ان يكون كل نوع منحصرا في شخصه ولم لا يجوز ان يكون النفوس
دائما متعلقة بالابدان على سبيل التناسخ وح يتحقق الاختلاف بالعوارض ولا نم ان الاختلاف بالعوارض
موقوف على اختلاف المواد لان التعين لازم لكل موجود خارجي سواء كان ماديا او مجردا لما مر انه اذا
وجد شيء في الخارج فلا بد وان يصير شيئا واحدا ممتنع الاشتراك فيه وح يكون التعين لازما فلا احتياج في
الامتياز الى شيء آخر وهذا الكلام واضح لا شك فيه قال — الثالث الى آخره — اقول اتفق من قال بحدوث
النفس انها باقية بعد فناء البدن واحتجوا عليه بان النفس اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة
يلزم ان لا تفسد والا لكان فيها قوة الثبات والفساد فيلزم التركيب لانه ح حصل في ذاته معنيان
ونعلم من قولهم ان مرادهم بالقوة ههنا الاستعداد التام لا الامكان اللازم للماهيات والا لكان كل
ممكن مركبا لما فيه من قوة الثبات والفساد ح فيلزم انتفاء البسائط الممكنة ويلزم انتفاء المركبات ايضا
لامتناع المركب بدون البسيط وان كانت مركبة ولا بد من تحقق البسيط فيها وهو لا يفسد لما ذكرنا وهو
يجب ان يكون مجردا لانه جزء المجرد وجزء المجرد لا بد وان يكون مجردا اذ لو كان ماديا لما كان المجرد مجردا
فيكون عاقلا ومعقولا فيكون نفسا اذ لا معنى للنفس سوى ان يكون مجردا يعقل الاشياء وذكروا
في بيان كون المجرد عاقلا ان المجرد يمكن ان يعقل معه غيره واذا امكن ان يعقل معه غيره فقد صح اقتران صورة
مجردة معه واذا جاز اقتران صورة مجردة معه في الذهن جاز في الخارج لانه ح ثبت كون ذاته قابلة لذلك
الاقتران والا لما صح الاقتران في الذهن ايضا واذا جاز الاقتران في الخارج فقد حصل له العلم اذ العلم
هو حصول صورة مجردة للشيء فح ثبت ان ذلك المجرد عاقل ومعقول وفيه نظر اذ لا نم ان العلم هو حصول صورة
الشيء لشيء بل هو وصول المدرك الى معنى الشيء ولئن سلمنا ان العلم هو حصول صورة الشيء للشيء لكن لا نم ان الاقتران
هو حصول صورته له ولئن سلمنا لكن لا نم الاقتران في الذهن انما كان للصورة المجردة مع صورته الذهنية
لا مع نفسه في نفسه لانه موجودة في الذهن هذا غاية تقرير حجتهم وفيه نظر لان الاستعداد التام هو
الامكان مع شرائط اخرها من وجود الفاعل وارتفاع الموانع وتحقق ذلك المجموع لا يوجب التركيب ولا نم
ان كل مجرد عاقل وقد مر دليله مع ما فيه ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم ان جزء نفس نفس اذ جزء الشيء لا يكون
ذلك الشيء ولئن سلمنا لكن الغرض من اثبات بقاء النفس سعادتها وشقاوتها بعد فناء البدن بواسطة حصول

الكمالات واضدادها وعلى التقدير لا يتحقق الغرض لجواز ان يكون الجزء الآخر شرطا في بقاء الكمالات وايضا هذا
الدليل يقتضي ان لا يكون النفس حادثة اذ لو كانت حادثة لكانت فيها قوة الفساد والثبات ويلزم ما ذكره
من الفساد وهو خلاف مذهبكم اذ مذهبكم ان النفس حادثة ولجمهم تقرير آخر وجد في كتبهم وهو ان النفس
لو كانت قابلة للفساد لكانت باقية مع الفساد اذ القابل يجب بقاؤه مع المقبول لامتناع المحال الذي يلزم الشيء
مع تحقق الفساد اللهم الا ان يكون لها شيء كالمادة يقبل فسادها وح ذلك الشيء لا يفسد والا لكانت له مادة
اخرى تقبل فساده وتسلسل فذلك الشيء هو النفس لانه ح يكون ذلك الشيء مجردا لانه جزء المجرد وعاقلا لما
مر وليس المراد بالنفس سوى ذلك وفيه نظر لان المقبول اذا كان وجوديا يجب بقاء القابل معه اما اذا
كان عدميا فلا لان قبول العدم ليس معناه الا جواز سلب الملكة عنه وهذا لا يتوقف على وجود
القابل ومادة الشيء او ما يقوم مقامها كيف تكون عين ذلك الشيء وقد مر الكلام على كون المجرد عاقلا
ولان الغرض لا يحصل بدون سائر الاجزاء قال — الرابع الى آخره — اقول اتفق المحققون من الفلاسفة
واهل الملة على بطلان التناسخ وذهب قوم من الفلاسفة المتقدمين وطائفة من البراهمة الداعية للخلق
الى الدين كالشاكوني وغيره الى صحته وهم طوائف اربع كما ذكره في الكتاب واحتج المنكرون على بطلانه
بوجهين الاول لو كانت نفس متعلقة ببدن آخر لتذكرت بعض تلك الاحوال لان محل العلم والذكر وهو
النفس باق وذلك لان من البديهي ان من كان في بلدة سنين كثيرة ثم انتقل الى بلدة اخرى لا بد وان يتذكر تلك
الاحوال التي وردت عليه في تلك البلدة او بعضها ولو كانت حالة واحدة وانكار هذا مكابرة واعترضوا
على ذلك بانه لم لا يجوز ان يكون تذكر احوال كل بدن مشروطا بالتعلق به وح لا يكون لها تذكر اصلا ولانه
يجوز خلو الانسان عن تذكر احوال نفسه ايام سنين واذا كان هذا ممكنا فليجز دائما والجواب عن
الاول ان البدن الاول والثاني متساويان في المزاج الانساني وفي قابلية تعلق تلك النفس بهما فلو كان احدهما
شرطا للتذكر لكان الآخر كذلك مساويا له فيلزم ان تتذكر تلك الاحوال وعن الثاني ان نسيانه لا يستلزم
جواز نسيانه دائما لانه جاز ان ينسى بعض احواله جاز ان ينسى جميع احواله دائما الثاني بناء على اصولهم في
النفس فقالوا ان حدوثها مستند الى علة قديمة اذ لو كان مستندا الى الحوادث لزم التسلسل وحدوثها
يتوقف على شرط حادث والا لما كانت حادثة بل قديمة لقدم علتها والشرط الحادث هو البدن الصالح
لقبول تعلقها فحدوث البدن علة لفيضان النفس عن علتها القديمة فان العلة التامة متى تحققت وجب وجوده واذا
وجب فيضان النفس لذلك البدن فلو تعلق بذلك البدن نفس اخرى على سبيل التناسخ يجتمع النفسان
على بدن واحد فيلزم ان يكون الشيء الواحد شيئين وذلك محال لان كل احد يجد ذاته شيئا واحدا لا اثنين

فيلزم قيام العرض بالمحل الخارج عن وجوده فانه يقوم بما هيته فيلزم تحقق وجوده في ذاته
هذه المسئلة وضعف قولهم بيّن وبيانه ان كل قوم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا نسلم
ان كل ما هو ليس لله تع صفات ولا نسلم ولكن لا نسلم امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وقد بينا
قبل ولا نسلم انه لو كان كذلك لزم الصعوبي واحد بل هما ماهية وامكان ووجود ولا نسلم ولكن لم لا يجوز
صدور الصعوبي من الواجب وصدور الصعوبي ايضا منه بتوسط قابليته الصعوبي كما ذكرتموه في
صور الفلك وصور العناصر بل ولا نسلم ولكن ما المانع من تعليل الفعال وهو مختار عندكم
على امتناع مجرد سوى الله تع بالوجوه فنسأل مجرد سوى الله كان مساويا لذات الله تع في تمام ماهيته وان
اختلفا بالذات او بشيء اخر وهو مختلفان بحقيقته وان لم يختلفا لزم تساوي الممكن لله تع في تمام ماهيته وان
اختلفا فاختلفا في شيء ليتحد صفة تما فيكون معلولا تما لامتناع كونه معلولا للغيرة لا يلزم امتناع
محال وان اختلفا في شيء ليتحد صفة تما فيكون معلولا تما لامتناع كونه معلولا للغيرة لا يلزم امتناع
الله تع في صفته الى امر منفصل وذكر محال وان كان معلولا تما لزم تعليل معلول واحد بالشخص
بعلتين مستقلتين وذكر باطل تما مر من امتناع تعليل معلول واحد بالشخص بعلتين مستقلتين ولقائل
ان يقول لم لا يجوز امتناع تعليل معلول واحد بالشخص بعلتين مستقلتين عند اجتماعهما ولم لا يجوز
ان يكون معلول واحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين عند اجتماعهما ويكون
بالشخص فلا يلزم المحال بعد هو المنقول من مستلزمين لزم استدراك على هذا المطلوب بوجه تزلزلي وهو ان
محال ليس شيء من ذات مجرد اذ مجرد ما ممتنع بذاته او واجب بذاته وذلك لان مجرد الخ من لزم ان يكون
قابلا للوجود يلزم ان يكون قابلا للعدم اذ لو كان قابلا للعدم لما لزم من فرض العدم محال لذاته
وقد يلزم بانه لو لم يكن له العدم لما بقي قابلا للوجود لانه لو قبل الوجود الخ لزم حدوثه وهو على المجرد محال
لذاته لجواز ان يقتضي ذاته دوامه على مذهب الفلاسفة دائما مستمرا ولزم بقاؤه قابلا للوجود فقد لزم المحال لذاته
واذا لم يكن قابلا للعدم لزم ان يكون واجبا فنعلم ان مجرد ما ممتنع او واجب والله اعلم بالصواب ثالث
المقصد الثاني في بيان ان الخ الصفحة الاولى في اوصاف الله تع على اجمال صفات الله تع اما وجوده
حقيقته وهي التي يكون بالقياس الى نفسها وجودا وجوبا وتقررا او وجودية اضافية وهي التي
يكون بالقياس الى غيرها كالوجوب والتقدم والتأخر والمعية وما يجري مجراها فانه عبارة عن عدم الحاجة
والعدم التحيز وهو في هذه الاقسام الثلاثة ما هو في الصفة الخ من ان يكون وجودية او عدمية
فان كانت وجودية فاما ان يكون القياس الى غير وهي الاضافية او يكون بالقياس الى الغير وهي الثانية
وان كانت عدمية فاما ان تكون لها اضافة وهي سلبيات وهذا الخبر بالقياس

الى بسائطها وجار صفة تترتب من شيئين كالقدم فانه موجودية لا يكون مسبوقا بالعدم وحادثة فانها
موجودية سابقة على الغير وكالخلق فانه الايجاد الذي لا يكون بالآلة والمتكلمون يطلقون الصفة
الا على الوجودي ويسمون العدميات ثبوتا فيجعلون العلم صفة والغنى نعتا ثم اختلفوا في الصفات
حقيقته والوجوب بمعنى اضافيا فقالت الفلاسفة انها عين ذات الله تع ويقرب من هذا القول بعض المعتزلة
لزم انه تع عالم بلا علم بل بالذات قادر بلا قدرة بل بالذات وكذا القول في الباقي لان قولهم عالم بلا علم بل بالذات يفهم
منه انه تع عالم لا من جهة قيام العلم الذي هو الصفة به بل من جهة ذاته ومعلوم ان العالم من له العلم فيكون
العلم ذاته وقال المحققون ليست هذه الصفات غير ذات الله تع على معنى انها زائدة على ذات الله تع وقال
الفراء هل السنة من الاشاعرة وغيرهم ليست هذه الصفات موجودة لا عين الذات ولا غيرها بمعنى انها
غير منفكة عن الذات كما في الوجود عينها فلا نزاع بينهم الا في الوجود واصحت الفلاسفة بوجوه
اولا لو كان لله تع صفة زائدة فيه لزم ان تكون صفة كمال لزم نفيها عنه لان صفات صفات كمال لان صفة
النقصان توجب نقصان الذات والصفة التي لا يكون كمالا ولا نقصانا في ذاتها لا يكون ايضا نقصانا
هذه الزيادة التي لا يكون كمالا لا يكون نقصا ولو كانت صفة كمال الله تع ناقصا من وجه الذات مستكملا
بغيرها لانه يحصل بها كمال الذات والجواب لم لا يجوز ان يكون الكمال اذا كانت ناشئة عن الذات كان ذكر
غاية كمال الذات اذ كمال الذات ليس الا ان يكون الذات مقتضية للكمالات والنقصان انما يكون
لو لم يكن الكمال حاصلا عن الغير الثاني لو كانت لله تع صفة زائدة لكانت الذات قابلة لها اذ قبلها
وفاعلة ايضا معا وذلك محال لما بينا ان الواحد لا يجوز ان يكون قابلا وفاعلا معا والجواب لا نسلم انه لا يجوز
كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وقد بينا محال وقد سبق ايضاح فصل الدور ما ذكروه في الوجود
انه لو كان زائدا لكان ذات الواجب ويلزم تقدم الوجود على الوجود وكون الوجود ممكنا جائز
الزوال مع الوجوب وبه اندفع قولهم بالوجوب والتعين بانهما لو كانا زائدين لكانا ذات الله تع والعلة
متقدمة على المعلول بالوجود والتعين والوجوب فيلزم تقدم الشيء على نفسه وجوابه ظاهر وقد علم
الجواب والحق انهما معان زائدة على الذات بوجوه الخ الى آخر ما ذكره في الكتاب من هذه الصفات لغة وعرفا
وعقلا اما ادراك معنى الشيء من العلم والتمكن من الفعل والترك من القدرة والكون من الوجود مرة
الكون من الوجوب وعلى هذا الخ من ان يكون ثابتة لله تع اولم لم فان لم يكن يلزم النقصان لان عدم
المعاني حالات ونقائضها نقائص وهذا ظاهر قوله ولم لا فان ثابتة كانت زائدة بالضرورة لان تلك المعاني
يمتنع قيامها بذواتها لان المراد بصفات الله تع تلك المعاني بمقولة المتعارفة فهي اذن قطعا

والذات ليست صفة ش

والمراد بالعلم عين الذات دون هذه المعاني فيكون اتصافه تعالى بالصفات كالعلم والقدرة وغيرهما ح
كاتصافه تعالى باسماء مترادفة كالذات الله تع ولا شك انه لا بد وان يكون من صفات الفعل وعين الذات فرق
يبقى وهنا بحث لكن فيلزم في الصفات ورد لا فلاح متلا عين حقيقته الله تع فلاح من ذلك
علمه هو المعنى المعقول المتعارف اعني ادراك معنى شيء او غيره فان كان منتفيا لزم كونه عين الذات لانه
لو كان غير الذات فاما ان يعتبر وجوده في حقيقته الله تع او لا يعتبر فان اعتبر لزم ترتب الواجب
وهو محال ولزم ان يعتبر كان الواجب متعددا امتناعا لدلالتها وكان الشيء الواحد جوهرا وعرضا وذلك محال
وان كان علمه غير المعنى المتعارف فلا فلاح من ان يكون ادراك المعنى حاصلا فعال او لا يكون فان لم يكن لم يكن
العلم حاصلا لله تع اذ العلم بدون ادراك المعنى محال اذ العلم ح عدم ادراك المعنى امر لا تحقق له اصلا وان كان
ذلك الامر العلم دون معناه وان كان حاصلا لم يكن داخلا في ذلك العلم الذي هو عين الذات وانا لزم تركب ذلك
الواجب فح يكون زايدا على ذلك المعنى والمقدر من ذلك المعنى عين ذات الله تع فيلزم كون ادراك المعنى
زايدا على حقيقته الواجب فقوله ويلزم نقض مذهبهم جواب سوال مقدر وهو ان يقال سلمنا ان ادراك المعنى
زايد على ما هو حقيقته الواجب لكن لا نم ان لزم العلم زايد وانما يكون كذلك لو كان علم الله تع هو ادراك المعنى
كيف والمقدر ان علمه غير ادراك المعنى فاجاب بانه لا يخ من ان يكون علم الله تع هو ادراك المعنى او غيره فان
كان الاول فقد حصل المرام ولزم كون الثاني يلزم نقض مذهبكم في نفي الصفات ان هذا
صفة زايدة قوله مع ان لا يخفى انه يعلم لانه متى حصل بهذا المعنى حصل العلم من حيث انه حصل هذا ومتى
حصل العلم من حيث انه حصل كما مر واستدل اهل السنة بان العلم لو كان عين ذات الله تع و
الوجود ايضا عدم عين حقيقته فيلزم ان يكون العلم عين الوجود وذلك باطل ضرورة يعلمه كل احد
ولان العلم معنى يدرك به الاشياء وليس الوجود كذلك ويتوجه الوجوب وغيره من الصفات وهذا
كلام حق اما اهل السنة من الاشاعرة وغيرهم فلما علموا امتناع كون الصفة عين الذات وكان
عندهم لغير الله تع لا بد وان يكون قديما بناء على اعتقادهم بمذهب القدماء الذاهبين الى ان صفات
الله تع اعيان قائمة بذاته تعالى غير ذاته ولا غيرها وقد صح ذلك واشتهر منهم تفسير مذهب اسلافهم بان
يكون احد المتقابلين كالحياة والموت او ضدين كالبياض والسواد او وجود وعدم كالوجود
والعدم او تقابل الايجاب والسلب كالعالم والجاهل فيما اذا قيل لله تع في الازل عالم او جاهل
عند الاكثرين ومثل قوله تع ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فيما اذا قيل لله تع في الازل امر بالسجود
ما صح لك ان تسجد اذ امرتك فح يلزم ان يكون صفات الله تع غير ذاته الثاني بما ذا ان

فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير منقسم لانه فرد مع التسعة وصار مغايرا لكل فرد فكان مئتا ولا كل فرد مع التسعة ش

والواحد غير منقسم ش

والاخر ولا شك ان صفات الله تع بهذين المعنيين ليست غير ذاته تع وستذكر دليل بعضهم بان احد
من العشرة فانه ليس عين العشرة ولا غيرها لانه لا يتصور عشرة الا اذا كان مئتا وهذا بالنسبة الاول واما
بالنسبة الثاني فيكون غيرها اذ يصدق انهما ذاتان ليس احدهما الاخر فيكون غير منقسم واستدلوا
على عدم تغايرهما بان العشرة اسم يقع على مجموع الافراد فكان مئتا ولا كل فرد مع التسعة لزم ان كل فرد
موصوف بالمعية لصار العشرة مائة وكان الواحد من العشرة عين العشرة ولزم ان كل فرد مع التسعة
مجموعا حتى يكون المجموع عشرة فلا نم انه لو كان غير العشرة لصار غير نفسه فان قيل الغير في لغة
وعرفا وشرعا انما يقال على المتفصلين لان من قال ليس في كيسي غير عشرة دراهم ولم يكن زايدا عليها يصدق
كل عاقل من اهل اللغة والعرف والشرع ولا يقول الا ليس الواحد والاثنان وغير ذلك غير العشرة حتى
لو حلف عليه لا يحنث عند الشرع وكذا لو قال ليس في الدار غير زيد فلا يقال له ليس بدا ولونه وشخصه غيره
قلنا الغير ذكر العشرة ذكر كل واحد من احادها فيكون الغير ما يكون زايدا عليها وحينئذ يرتفع محل
النزاع فالحق لزم ان يقال ان الله تع عالم بعلم هو عين ذاته وصفاته الحقيقية وقد ثبت بالدليل
ان ذاته تع ليست مركبة من اجزاء فلا يكون علمه تع جزءا من ذاته تع وقد ثبت ان علمه تع ليس
نفس مفهوم الآخر وقال قوم من المحققين بجواز ان يكون احدهما عين الآخر ولا عين جهة الغير كالامر
فرضا فان كان المفهوم من احدهما عين المفهوم من الآخر فاحدهما عين الآخر وان لم يكن المفهوم عين المفهوم
من الآخر فاحدهما ليس الآخر وهذا صحيح نسلم الحصر للغير وهو قولهم لم لا يجوز ان يكون غير لا عين ولا
فيه وقال ايضا يلزم ان لا يكون الضرب غيرا مضروب ولا التحتية غير الفوقية غير الطلوع اسمن شيء وجود
نهار وهذا ظاهر وهي البطلان والحجة البينة للزم الذات والصفة اما ان تكونا شيئا واحدا او اثنين الاول
محال والا لكانت الصفة عين الذات فتعين انها اثنان وح لزم القدماء بالضرورة ولا يدفعه شيء من التكلفات
وايضا لو كانت الصفة عين الذات فقد صار الشيء آخر وهو الذات قديم وح ما الفايدة في الاخبار
القدماء بهذه الخلافات فعلم من الحاصل ان النزاع في ان صفات الله تع غير ذاته او ليست غيرها نزاع
لفظي اي وقع النزاع في مجرد لفظ الغير ان اكل يسلمون ان صفات الله تع عين ذاته بحيث لا تغاير
ليست غير ذاته واهل السنة انها غير بحيث يقبل الحكم وهو كونها زايدة على الذات فح لا خلاف من حيث
المعنى واذا عرفت ذلك تعلم ان قول ذهب اكثر المتكلمين الى انه لا صفة لله تع وراء السبعة او الثمانية وهي
الحياة والقدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام والباقي من البقاء وزعموا ان الوجود عين
الذات وجعلوا باقي الصفات بعضها راجعة الى تلك الصفات وبعضها الى الاضافيات او السلوب
فقالوا المحبة ارادة الثواب فهي راجعة الى الارادة والرحمة انعام [illegible] من الاضافات

واذا كانت لها علة مستقلة غير واحد من افرادها فلا بد وان يكون تحقق واحد من افراد السلسلة
بتلك العلة اذ لو لم يكن شيء منها بل لكون الكل بغيرها لحصل السلسلة سواء وجد في الخارج
علة السلسلة واذا تحقق بعض افراد السلسلة بتلك العلة يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول
واحد بالشخص لان كل فرد فرض يكون له علة في تلك السلسلة وقد علم ان توارد العلتين المستقلتين على
معلول واحد بالشخص محال وهذان البرهانان بديعان وكل جملة الموجودات مشتملة على واجب
الوجود اذ لو كانت بأسرها ممكنة فلا بد لها من علة تامة وهي اما نفس الجملة او جزؤها او خارج عنها
او مركب من الداخل والخارج والاقسام باسرها باطلة اذ الاول يوجب كون الجملة واجبة اذ الواجب
ما لا يكون وجوده عن غيره اذ لا شيء من الممكنات والممكنات جايز الزوال فكذا ما تركب
منها فيلزم كون الممكن واجبا الثاني وهو لزم كون العلة التامة جزء الجملة يقتضي كون الجزء جملة ما
يتوقف عليه الجملة وذلك محال لانه حينئذ يصير الجملة غنية عن جزئها اجزاء فيلزم استغناء الكل عن الجزء والثالث
وهو لزم كون العلة التامة خارجة والرابع وهو لزم كون مركبة من الداخل والخارج يوجبان
خلاف المقدر ان الخارج في الثالث والرابع لو كان ممكنا لم يكن خارجا الا بالمقدر فيلزم الجملة جملة الممكنات
ولو كان واجبا لم يكن كل موجود ممكنا والمقدر انه كذلك هذا خلاف المقدر الخامس لو وجد
ممكن لزم واجب الوجود والملزوم حق فكذا اللازم اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فلا بد له من علة
تامة ويلزم كونها اما واجبة او مشتملة على الواجب اذ لو كانت ممكنة بأسرها فلا بد لها من علة
تامة وح اما نفس العلة التامة الاولى او جزؤها او خارجها او المركب من الداخل والخارج والكل
باطل اما الاول فلانه يوجب تقدم الشيء على نفسه لان العلة يجب ان يكون سابقة على المعلول ناذا
كان الشيء علة لنفسه يلزم تقدمه على نفسه واما الثاني وهو لزم كون علتها التامة جزؤها فلانه
ح يقتضي ان لا تكون العلة التامة تامة لانح يلزم احتياج الجملة الى خارج واذا كانت الجملة
محتاجة الى خارج كان معلولها ايضا محتاجا الى ذلك الخارج فلا تكون العلة التامة جملة سابقة
واما قولنا انح يلزم احتياج الجملة الى الخارج الخ ذلك الخارج ممكن فلا بد له من علة تامة وعلة لا تكون
الجملة والا لزم الدور او لزوال البعض آخر من تلك الجملة والا كان ذلك البعض اولى بالعلية انح يكون
تاثير في الجملة اكثر من تاثير ذلك الخارج وهو محال في ابطال التسلسل وح تحتاج الى الخارج ويلزم المحال واما
الثالث فظاهر وكذا الرابع فانه يلزم ان لا تكون العلة التامة تامة لاحتياج المعلول ح الى ذلك
الخارج وهو ثاني المحالين ولا يلزم المحال الاول وهو الاستغناء عن جميع ما يلزم الاستغناء

ش بقي

بعض الاجزاء السادس الحوادث موجودة وكل حادث له علة تامة وهي بحيث يكون واجبة الخ
على الواجب اذ لو كانت ممكنة بأسرها يلزم احد المحالين المتنعة كون العلة التامة غير تامة
وانقلاب الممتنع بالذات ممكنا او الترجيح بلا مرجح لانها ان كانت ممكنة بأسرها فاما ان يكون لها
علة من خارج او لم تكن فان كانت يلزم كون العلة التامة غير تامة لاحتياج المعلول الى تلك
العلة الخارجة وهو خلف ايضا وان لم تكن لها علة من خارج فتكون مستقلة بذاتها وح اما ان تكون ممكنة
بأسرها فيلزم المحال الثاني ايضا بديهة او لم تكن فان لم تكن يلزم انقلاب الممتنع ممكنا ولم تكن ممكنة يلزم الترجيح بلا مرجح
وهذا البرهان ايضا بديع وتقرير الثاني ايضا بديهة والى الصحيفة الثالثة اشار بقوله
على البرهان على هذا المطلوب غير مبين في كتب القوم ما يعتد به كما سنذكر ما قيل وقد سبق ذكر برهان
يقال حسن لو لم يقل لو كان الواجب اثنين وكل واحد فرض فعال لتعين و واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود
هو واجب الوجود لذاته هذا الواجب يشتمل على الهوية ونفس الواجبية والوجود ويتميز انتفى ونفس الواجب
في الواجب من حيث هو الواجب وهو مشترك بينهما فتعين هذا مثلا الخ من لم يكن عين واجب الوجود
من حيث هو واجب اولم يكن فان كان غيره فحيث وجد الواجب وجد هذا التعين فرضا وحيث وجد
هذا التعين وجد هذا المتعين فيلزم لم يكن الواجب واحدا والتقدير انه اكثر من واحد هذا خلف وان
لم يكن هذا التعين عين الواجب من حيث هو فلا يخ من ان يكون لازما فلا يوجد
الواجب بدون هذا التعين حيث وجد الواجب وجد هذا التعين ويلزم كون الواجب واحدا
على تقدير لزوم الاكون واحدا حاصر وان لم يكن لازما فجاز انفكاكه عنه بحسب ذاته لان ما لا يكون
لازما شيء جاز انفكاكه عنه بالنظر الى ذاته وزوال الامكان لازما واذا جاز انفكاكه عنه بحسب ذاته
فلا يخ من ان يوجد شيء يستلزم اتصاله مع الواجب من حيث هو واما ان يوجد فان لم يوجد صح انفكاكه
عن الواجب بحسب الواقع لانه لما لم يجب اتصاله مع الواجب بذاته ولا بغيره صح وقوع انفكاكه
في الواقع وهو المطلوب وان وجد حاصل عرفت قبل واذا صح انفكاكه عن الواجب بحسب الواقع صح
انفكاك الوجود عن الواجب لان التعين لازم الوجود الخارجي كما عرفت في فصل التعين وجواز
انفكاك اللازم يوجب جواز انفكاك الملزوم وان وجد شيء يستلزم اتصاله مع الواجب فلا يخ
من ان يكون ذلك الشيء منفصلا عن ذات الواجب او متصلا فان كان منفصلا يلزم احتياج الواجب
في تعينه اللازم لوجوده الى منفصل فيلزم احتياجه في وجوده الى المنفصل وخرج عن كونه واجبا واه
وان متصلا فاما ان يكون ذلك الشيء لازما للواجب من حيث هو او لم يكن فان كان لازما يلزم لزوم هذا التعين

للوجوب من حيث هو الواجب لانه يمنع انفكاكه عن الواجب والمقدر انه ليس بلازم فثبت
وان لم يكن ذلك الشيء لازما للواجب من حيث هو فاما ان يوجد مما يوجب اتصاله مع الواجب
او لا فان وجد عاد الكلام فيه لانه لازم للواجب من حيث هو والا فان كان لازما يلزم خلاف المقدر
كما مر ولزم ان لا يكون لازما فان لم يوجد ما يوجب اتصاله مع الواجب جاز انفكاكه عنه بحسب الواقع
وانفكاك التعين كما مر وان وجد عاد الكلام فيه فاما ان ينتهي الى ما لا يكون له ما يوجب اتصاله
مع الواجب او يتسلسل والاول يوجب صحة انفكاكه وانفكاك التعين والثاني وقوع المحال
وهو التسلسل وبتقدير تحقق التسلسل لا يكون محذورا لان افراد المتسلسلة لازما للواجب من حيث
هو ليس التسلسل لازما لعدم لزوم شيء من الافراد يجوز انفكاكه عن الواجب وانفكاك التعين
عن الوجود كما مر فان قلت سلمنا ان الافراد غير لازم لكن لكل منها ما يوجب اتصاله الواجب
الى غير النهاية فكيف يجوز انفكاكها عن الواجب من حيث هو قلت ما يوجب الاتصال اما بعد
عدم الانفكاك لزوما كان لازما للواجب من حيث هو وليس كذلك اذ كل ما يوجب الاتصال جاز
انفكاكه عن الواجب الى غير النهاية فجاز انفكاك الكل او بقول لا يخ من ان يكون هذا المجموع لازما
للواجب من حيث هو او لم يكن فان كان لازما يلزم لزوم التعين له والمقدر عدم لزومه ولئن لم يكن لازما
جاز انفكاكه وانفكاك التعين حينئذ فالكلام فيه عاد على الوجه الذي بينا ان الواجب لو كان اكثر من واحد لكان
اثنين فصاعدا لكان الوجوب بالذات مشتركا بينهما وقد بينا ان الوجوب عين الذات فيكون ذاتان مشتركين
في الحقيقة وح لا يخ من ان يكون احدهما ممتازا عن الآخر او لا يكون لئن لم يكن امتنع التعدد بدون
الامتياز محال ولئن كان احدهما ممتازا عن الآخر فلا يكون هو بعينه فصلا لان الفصل جزء الماهية
عرض والا يلزم حاجتها الى الغير بل يكون عارضا والعارض محتاج فلا يكون فصلا من علة فعلة الكل
الواجب امتنع التعدد لانه ح يمتنع انفكاكه عن حقيقة الواجب فلا يكون واجبا الا واحدا والمقدر
خلافه ولئن كانت علة غير حقيقة الواجب فاما ان تكون صفة اخرى او امرا منفصلا عنه ويلزم ان يكون
اخرى والا لعاد الكلام فيها على الحقيقة او صفة اخرى فيلزم ان تكون علته امرا منفصلا ويلزم
احتياج الواجب في حقيقته الى منفصل وهو محال وقد مر مني على كون الوجوب غير ماهيته ومعلوم
انه ليس كذلك واحتج الامام على هذا المطلوب بوجه آخر هو ان الوجوب بالذات لو كان مشتركا
بين اثنين لكان مغايرا لما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فلو كان كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك وما به
الامتياز فان لا يكون بين التركيبين ملازمة فكان اجتماعهما معلولا علة منفصلة لكن فان كان بينهما ملازمة

هو

الماهية

حقيقته

فان استلزمت

هو الوجوب فان كان الوجوب معلولا لغير هو فان كان الوجوب مستلزما لتلك العلة لزم وجب
هو هو فليس هو بواجب هذا خلف وايضا لم نعقل من الاصل وعبارة غير جارية على ما به يمتاز اذا يلزم من
تعقل الواجب تعقل الوجوب بالذات وامتيازهما بالهوية كونهما مركبين ولو لزم فالحاجة الى بيان
اذ تم الكلام ح وايضا لاستلزام ايجاب العلة ان يلزم عما ان فاما صالح عما ان يقع ثم لو
منهما ما به الاشتراك وما به الامتياز وح لا يخ من ان يكون احدهما علة للآخر او لم يكن فان لم يكن
ان يكون اجتماعهما لعلة منفصلة وان كان احدهما علة الآخر فان كانت الهوية علة فذات
ما به الاشتراك فلذا هذا حاصل بالذات على الوجه المعقول وبيانه نظرا ذ سلمنا استحالة اجتماعهما
لعلة منفصلة لكن لم لا يجوز ان يكون السبب ذات الواجب فان قلت ح يلزم ان يكون الوجوب بالذات
والتعين معلولين وكل معلول ممكن فكل ممكن جائز ان قلت انما يمكن قدرتي بالغير وهما بجائز بالذات
لهما مع ولئن التعين وان كانت علة لوجوب لا يلزم محال لجواز رجوع المعلول واجبا بغيره كما مر
آخر منقوله من هما وهو ان الواجب لذاته يستحيل ان يكون محتاجا على اثنين لا غير اما ان يكون ذاتا لهما
او ذاتا لاحدهما او لا ذاتا لهما فالخصوصية وقع بها يمتاز كل واحد
منهما عن الآخر اعلم ان يكون داخلة في المشترك ورد فلا امتياز ولزم ان يتركب ايضا وهو محال هو
ثانيا عنه وح يكون محتاجا ممكنا والواجب الخصوص ايضا ممكن من حيث انه مخصوص ورد ذلك محال
وان كان الواجب محمولا على اثنين عرضيا لهما او احدهما ذاتيا والآخر عرضيا لم يكن واجبا لذاته بل بالغير واذا
محال ان يقوم لزم ان يكون الواجب من حيث انه واجب واجبا بالغير هذا خلف وايضا لما ثبت ان الواجب المحمول
ممكن لما مر في خصوصية وقع حث لزم ان يجب اذا كان واجبا لاتصافه بالواجبية بالذات ان يكون
كونه غير واجب اذ لا معنى للواجب بذاته الا هذا واما يلزم لزوم كون الواجبية ناشئة عن ذاته وجب
ان يجب ان يكون واجبا لذاته لئن فاما ان لا يكون محتاجا الى احدهما او لا يكون ولا سبيل الى شيء
منهما فان كان محتاجا يلزم ان يكون مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى الغير خلف ولئن المجموع ما
يزول احدهما او كليهما وان لم يكن محتاجا يلزم استغناء الكل عنه وهو محال وفيه نظر اذ لم لا يجوز ان
تحتاج الاجزاء في اتصافها بالواجبية الى الكل وبهذا يجب بها واجبة ولم لا يجوز ان يكون الواجب
للغاية وغير الواحد غير واجب فاجتماعهما واجب امامه آله واجب للغاية فظاهر ولزم ان لا يكون
او التسلسل وامامر غير واحد منهما غير واجب فلا يستقلان آلة ايجاب الغاية واذا كان غير واحد
غير واجب لم يكن الواجب واحدا خرج فيه نظر لانه انما يراد بقولهم غير الواحد غير واحد

بذاته فلازم ذلك اذا لزم من كون الآله واجبا لحصول العالم كون غيره غير واجب بذاته ولزم
ارادته غير واجب لحصول العالم فذا لم نسلم لكن لما لزم كونه غير واجب في نفسه واحتج
المتكلمون على وحدانيته الله تع بناء على كون الله تع مختارا بانا لو قدرنا الهين الى آخر ما ذكر في الكتاب
فوله مقيدا بان معين يقتضي كل واحد منهما في الازل وبريد ان يفعل الفعل فذا في فيما لا يزال
في الزمان وكذا قوله لان افعال العباد مسبوقة بالدواعي وهي لا تكون بفعل العبد والا لوجب له داعية
داعية اخرى وتلك الداعية لو كانت ايضا بفعله لزمته داعية اخرى وعلى هذا وتسلسل فلا تكون من
الله تع وتقابل ان يقول سلمنا ان الداعية لو كانت باختيار العبد لكانت مسبوقة بداعية اخرى لكن
لم لا يجوز ان تحصل بايجاب طبيعة كالجوع والعطش وطلب لذة او غير ذلك او بالرؤية او السماع
وغير ذلك وانت تعلم ان هذا الدليل لما دل على نفي صانع يعين قادرين على جميع الممكنات فاعترفوا
في حاله واحدة لانه لو كان احدهما واجبا موجبا لبعض الاشياء لا يتم هذا الدليل ولو كانا قادرين
يكون كل منهما على بعض الاشياء لا يتم ايضا ولو كانا قادرين على جميع الاشياء لكن فعل احدهما في
وقت آخر في وقت آخر لزم شيء من المحالات وقد تقصر بعد الدليل بوجه لطيف وهو ان يقال لو قدرنا
اثنين فاما ان يتخالفا فيما لهما بان يفعل كل منهما ضد ما فعله الآخر او لم يتخالفا ولا سبيل الى شيء منهما
اما الاول فلانه لو تخالفا لزم فساد العالم وجمع الارادتين لفساد بعض المقدورات وان لم يتخالفا فاما
ان يصح منهما المخالفة او لا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلما بينا من استحالة المخالفة وصحة المحال
محال واما الثاني فلانه يلزم ان يجتمع عجزهما عما من شانهما ان يفعلا والعجز على الله تع محال وهذا تقرير بديع
والبديع اللطيف ان يقال لو امكنهما المخالفة لزم العجز وان لم يمكن يلزم ايضا العجز وادا تحقق ذلك
فنقول المشركون طوائف كما ذكر في الكتاب وذلك ظاهر ودليل التثنية في اثبات فاعلين احدهما فاعل
للخير والآخر فاعل الشر هاذكر المجوس بعضهم القائلون بالاصلين النور والظلمة ويعقوب من فرق النصارى
الآقنومية باللغة السريانية خاصة بالجوهرية كالصفة الحاصلة للانسان فانه جوهر والاقانيم محمولة عليه
والله تع عندهم جوهر بمعنى انه قائم بنفسه غني عن المحل واراد بالكلمة الابن وبالروح القدس
الملائكة واحدة الجوهرية اي واحدة بالذات اذ يصدق عليه هذه الثلاثة شيء واحد كما يصدق
على الانسان انه انسان وناطق وكاتب فهم وخشب من روح القدس اراد به الروح الطاهر
الامين حيوة الله تع التي سموها روح القدس والمانوية قوم المسيح جوهر من جوهر النور جوهرا لاهوتيا
وجوهرا ناسوتيا فيكون للجوهرين اقنوما واحدا بمعنى ان كلمة المسيح جوهر ذو قنوم واحد اي شخص

جوهر آخر

يتخالفا

فاعل

هو فاعل ما اختيار

آخر ما اصل

الآلات الجسمانية الغير

الكشف

على وجه ينقطع مستندهم اما قياسا على هذه القاعدة فلان العلة التامة متى كانت الموجب الثابت الذي
لثابت التام مع حصول الاستعداد للاحق بالسابق كان المقتضي المؤثر هو الموجب الثابت ضرورة
لعدم الاستعداد الحاصل للاحق هو الامكان الاستعدادي الذي هو القابلية التامة والقابلية امر داخل
لحيلة المؤثرية لان القابلية بذات المعلول والمؤثرية بذات المؤثر فيكون المقتضي المؤثر الموجب الثابت
والموجب الثابت الذات والثاني يمتنع ان يقتضي التغير والاجزاء المتجددة لان مقتضي الموجب الثابت
الثاني يلزم فيما صدر عنه جزء يمتنع زواله فيمتنع تحقق الجزء الآخر فان قلت لم لا تقول ان الموجب الثابت
يقتضي التغير وكيف يقال هذا بل نقول انه يقتضي كل جزء من اجزاء المقتضى كالحركة مثلا لانها حصول الشيء
من مبايته وذكر ان المقتضي بالطبع لا يبقى الا انا واحدا فلا يبقى استعداده الا آنا ويحصل استعداد الشيء
به يحصل من الموجب الثابت وعلى هذا جميع اجزاء المقتضى اجزاء الحركة الموجودة في الخارج
ليست الا آنات متعاقبة وكل كون وتوسط فرض يصح بقاءه ابدا بان ينقطع الحالة المنتظرة
فعند حصول استعداد ونائي الثابت يبقى ابدا وكذا اجزاء الزمان الموجودة في الخارج ليست الا آنات
وكل آن ممكن بقاؤه بتقرر الحالة المستقرة كما عرفت قبل وبتسليمها لكن زوال استعداد اللاحق لكن
السابق بعد اللاحق امر متعذر لانه لو كان كذلك فلا يخلو من ان يلزم استعداد اللاحق عند وجود السابق او
عند عدمه ولا سبيل الى شيء منها لا يجاز لزوم عند وجود السابق والا يلزم اجتماع جميع اجزاء المقتضى
دفعة لحصول العلة التامة للاحق عند وجود السابق فيلزم اجتماع اللاحق مع السابق وكذا اجتماع
السابق مع سابقه وعلى هذا فيلزم اجتماع الجميع ويلزم من هذا اجتماع جميع الحوادث الحاصلة بسبب
اجزاء المقتضى والاجاز لزوم عند عدم السابق والا لكان عدم السابق شرطا لتمام استعداد اللاحق
وعدم السابق ايضا حادث فصدر عن الموجب الثابت يتوقف اما على مقتض آخر او على معد
سابق والاول يوجب ما هربوا عنه من لزوم التسلسل والثاني وهو ان يتوقف على معد سابق ايضا
باطل لانه حينئذ لا بد من ان يكون معد هو اسبق الذي هذا العدم عدمي او غيره فان كان السابق
عدميا لزم ان يتم استعداده عند وجوده والا لما تأخر عنه لحصول علته التامة حينئذ فيلزم اجتماع السابق
مع عدمه وهو محال وان كان معدا سابقا آخر عاد الكلام في تمام استعداده هل يتم عند وجود ذلك
السابق او عند عدميه فان تم عند وجوده يلزم اجتماعه مع ذلك السابق فلا يكون السابق سابقا وان
تم عند عدميه كان عدميه شرطا في تمام استعداده وعلى هذا ويلزم الدور او التسلسل فان كان جاز
ان يتم استعداد اللاحق عند وجود السابق كان يجوز ان لا يوجد اللاحق مع وجود المانع وهو وجود السابق قبل

لا يقال ان عدم السابق حينئذ يكون شرطا لوجود اللاحق ويعود الكلام كما مر الى آخره وايضا المراد بالاستعداد
التام كونه مستجمعا لجميع الشرائط وارتفاع الموانع فمع تحقق المانع يمتنع تحقق الاستعداد التام فعلم انه لا اثر
للسابق في وجود اللاحق يحتاج الى حادث آخر ولزم ما هربوا عنه من لزوم التسلسل واما حديث الانقلاب
فليس شيء ان يتحرك لو انعدم الحاكم من الجزء الثاني لامكنه الحركة قطعا وانما يتوقف الحركة الثابتة على الاولى بتوقف
لا يكون المتحرك على ذلك الجزء على الحد الاول وتوقف الحركة الثابتة على الاولى بهذا النحو لا يوجب توقفها على
حسب الذات وبهذا امر بين فظهر لزوم التسلسل على تقدير ان يكون موجبا لما وجد حادث والا لزم الدور والتسلسل بعكس
بعكس النقيض الى قولنا لو وجد حادث لما كان الله تع موجبا وهو المطلوب وبهذا برهان قاطع يبطل
قول الفلاسفة بالكلية اذ يبطل مستندهم واصلهم ويكشف الملبون على كونه تع مختارا بوجوه ما تضمنت
بطلان مستندهم فلا حاجة لدفعها الفلاسفة مستندين الى هذا المستند وزعموا ان الحق معهم وبقي كلام
الملبين في حيز المنع وما اجابوا عنه ومن تصدى لجواب فتمحل بوجه غير شيع بها ما ذكره الامام
في الملخص وهو ان مؤثر العالم اما ان يصدر عنه الاثر مع امتناع لزم الا يصدر او مع جواز لزم الا يصدر والاول
باطل لان ثانيه في وجود العالم ان لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم العالم وقد ابطلناه ولن توقف على شرط
فذلك الشرط ان كان قديما عاد الالزام وان كان محدثا كان الكلام في حدوثه عن الواجب كالكلام في الاول
ولزم التسلسل اما معا وهو محال او لا الى اول فيلزم منه حوادث لا الى اول وهو محال وبما بطل هذا القسم
ثبت الثاني والمعنى المقادير الاذكر هذا ما ذكروه وبني هدم الحجة على مقدمتين كل منهما ممنوع عندهم بذلك
الاصل اما اولى حدوث العالم والثانية امتناع حوادث لا اول لها وسيأتي انهم قالوا الحوادث مستندة
الى الله تع اما بوسط او بلا وسط فلو كان الله تع موجبا فصدور الحوادث عنه اما ان يتوقف على شرط
او لا فان لم يتوقف لزم قدم الحادث وان توقف على شرط قدم لزم ايضا قدم الحادث وان توقف على
شرط حادث عاد الكلام في ذلك الشرط الحادث انه كيف صدر عن الله تع ولزم التسلسل وهو محال فانا نختار
بان التسلسل انما يكون محالا اذا كانت افراد السلسلة معا لكن لم لا يجوز ان يكون على طريق التعاقب بان
يكون قبل كل حادث حادث يعده الى غير النهاية وما اجاب الملبون عنه بل ذهبوا الى بطلان هذا المحال
وما ذكروا حيثما مقنعا وبقصتهم تمثل بالبديهة ومنها ما قالوا لو كان الله تع موجبا لزم قدم الحوادث
اذ يجب صدور المعلول الاول والثاني عن الاول والثالث عن الثاني وعلى هذا الى غير النهاية فيلزم
لزوم جميع الاشياء له تع ونزم قدمها واجابوا بانه لم لا يجوز ان يكون شيء مقتضي الاجزاء يكون كل جزء
الواجب علة لحادث ويكون مرجح ذلك الجزء السابق وعلى هذا الى غير النهاية الا ترى ان الثاني في هذا المعلول

وح لا يلزم شيء مما ذكرتم من المحالات اذ الارادة لا تحتاج الى مرجح لان المختار قد يختار المرجوح والمساوي
قلت لو كان الله تعالى موجبا بالذات لما صدر عنه المختار لان المختار من شأنه وفي طبعه التفتي واختلاف
اما بتفتي الارادة او التصور او الثاني بنفسها او بجعلها واما بوقوع ثانيهما في كل من النقيضين فان صدور
اذ الثاني في احدهما غير الثاني في الآخر وطبيعة الموجب منافية لامثال هذه مقتضية للثبات والاتحاد
والثاني على نهج واحد ولهذا ذهب الحكماء الى ان الموجب لا يصدر عنه ما له اختيار الا اذا كان اجتماع
على وتيرة واحدة غير منقطعة كما اشتهر النفوس لمحكمة للافلاك على ان بعضهم انكر هذا ايضا بالبرهان
الثالث لزوم لكن الواجب مختارا لما اختلف باختلاف الآثار والاوصاف والتالي باطل اما الملازمة
فلانها لو اختلفت لكان آثارها المختصة مستندة الى الواجب ضرورة انتهاء الممكنات اليه والا لدار
او تسلسل واختصاص كل منها بوصفه لا بد وان يكون مستندا الى مخصص اذ يتخصص
بلا مخصص وذلك المخصص اما ان يكون نفس الجسم او لازما من لوازمها او شيأ اخر ولا سبيل الى شيء منها
اما الاول وهو ان يكون نفس الجسم او لازما من لوازمها فلانه حينئذ يلزم تساوي الاجسام في ذلك
ولا يلزم التخصص واما جعلها قسما واحدا لاشتراكها في الجسم او لازم من لوازمها وهو كون الاجسام متساوية في ذلك
الثاني وهو ان يكون المخصص شيأ آخر فلانه يعود الكلام في اختصاص ذلك الشيء بذلك الجسم في تخصصه
على هو نفس الجسم او لازم لها او شيء اخر ويلزم اما الدور او التسلسل سواء كان ذلك الشيء امرا منفصلا من
الفلكيات او العنصريات او منفصلا اجنبيا كما ذهب اليه الفلاسفة او عرضا من الاعراض
واما بطلان اللازم فظاهر فان قلت لا يجوز ان يكون امرا منفصلا من ارادة فاعل او اختلاف وضع
من الفلكيات او العنصريات فان لها مناسبات الكواكب واخرافاتها تأثيرات في الاشياء قلت قد مر
في البرهان السابق ان الموجب لا يصدر عنه المختار والمناسبة والانحراف قد وجدت في الجماد ولا يتوقف
الجماد ويلتبس على الكلام في تلك القابلية انها لا بد وان تكون لمخصص وهو اما الجسم او لازمه
او غيرهما الى آخر البرهان الرابع الواجب مختارا لان صدور الفلكيات مستند اليه وح لا يخلو من
تكون الفلك بسيطا كما ذهب اليه الفلاسفة او مركبا فان كان بسيطا فاختصاص الكواكب والاقطاب
بامكنتها اما ان يكون باجاب الواجب او باختياره والاول محال لان نسبة اجاب الموجب
الى اجزاء الجسم واحدة فلا يقتضي تخصص الكواكب والاقطاب بمواضع معينة منه فلم يكن
بارادته وان كان الفلك مركبا فاختصاص محال الكواكب والاقطاب من الفاكر باركانها المتباينة

في الحقيقة وذلك بان مكان الفلك وهو سطح متوهم مشغول بجسم ضرورة انحاء للمنع اياما بالجاذبة
وباحتياج والاول منتف كما بيناه فتعين الثاني وهو المطلوب والمراد بالبسيط ههنا ان يكون
كل قطعة من الفلك مثل الاخرى في الحقيقة سواء كان بسيطا في الحقيقة اي من طبيعة واحدة او مركبا
من طبايع وامراد بالمركب ان يكون من قطع مختلفة الطبايع واستدل اهل السنة على هذا المطلوب
بان قطعة اما ان تكون بسيطة كما ترى في لحم وسمك وعلى التقديرين يلزم ان لا يكون المؤثر
في اعضاء الحيوان واشكالها صانعا قادرا حكيما لانها لم تكن بسيطة فالمؤثر في طباع الاعضاء
واشكالها اما طبيعة النطفة او امر خارج لا جايز ان تكون الطبيعة والا يلزم ان لا يكون الحيوان على
شكل الكرة اذ الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة اذا اثرت في شكل الجسم البسيط يحصل
منه شكل الكرة لان الفاعل البسيط وهو الطبيعة الواحدة والقابل البسيط وهو الجسم البسيط يحصل
منهما شكل بسيط وهو الكرية اذ لو حصل المضلع لاختصاص بعض اجزاء الجسم البسيط بشكل دون
بعض يوجب الترجيح بلا مرجح لتساوي نسبة الطبيعة الى جميع اجزاء الجسم فتعين ان يكون المؤثر
امرا خارجيا ذلك الخارج اما موجب ومختار لا يمكن ان يكون موجبا والا يلزم ان يكون الكرة
لان الموجب نسبته الى جزء بسيط واحد فتعين انه مختار هذا اذا كانت النطفة بسيطة اما اذا
كانت مركبة فتكون مركبة من بسايط اذ كل مركب لا بد وان ينتهي تحليله الى البسايط والا يلزم تركب
جسم من اجزاء غير متناهية وح لا يصح ان يكون مؤثرا في اشكال واعضاء وطبايعها الطبيعة والا
يلزم ان يكون الحيوان على شكل الكرات المضمومة بعضها الى بعض لان كل بسيط ح يصدر عنه
بل يكون امرا خارجا وهو المجوز ان يكون موجبا والا يكون الحيوان على شكل كرات مضمومة
فان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط الواحد فيلزم ان يكون قادرا وفيه بحث لجواز
ان يكون مزاج الاجزاء او متر جحها ما نعا من الكرية وذلك لان كل مركب يغاير اجزاءه في الطبيعة
والصفات وذلك المزاج والامتزاج فليس يسلم الخصم تلك المقدمة اما اذا سلمه احد اندفع
صحة الدليل على كون الله تع موجبا فح واهية الحجة الاولى لو كان الواجب مختارا
فلا يخلو من ان يكون الفعل الذي يصدر من ترك وفعل وعلى اي شيء منهما فان كان اولى يكون حصوله كما لا
فيكون ناقصا في ذاته مستكملا به وذلك محال وان لم يكن اولى كان عبثا وهو غير جايز عن الفاعل
الغني الحكيم والجواب ان الفاعل قد يقصد شيئا لكونه اولى بالنسبة اليه لاستكماله به كما في تحصيل
علم وغيره من الكمالات فيكون ناقصا بذاته وقد يقصد الاولى والاحرى لا بالنسبة اليه بل في نفسه

والنسبة

الى الغير لصدور احد الطرفين اذ لا بد وان يفعل او يترك فح يكون اختيار الاولى عين الحكمة والكمال
وتركه عين السفه والنقصان وح نريد بالاولوية المعنى الاول فنختار انه ليس اولى به قوله يلزم العبث
قلنا لانم وانما يلزم ان لو لم يكن اولى بالمعنى الثاني وان اريد به المعنى الثاني فنختار انه اولى قوله يلزم
ان يكون ناقصا مستكملا به قلنا لانم انه يلزم الاستكمال بهذا القسم قوله لصدور احد الطرفين جواب
سوال مقدر وهو ان يقال فعل الطرف الاولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير الخ عن هذا حاصله
كمال او بزاية عدم فلو فعل الطرف الآخر فذلك ضرب من الاستكمال فاجاب بان هذا انما يلزم لو لم يكن
احد الطرفين ضروريا اما اذا كان نفاية الحكمة والكمال ان يختار الطرف الاولى والسوال المشهور على
هذه الحجة انهم قالوا لانم انه لو لم يكن الفعل اولى به يلزم العبث وانما يلزم ان لو لم يكن اولى في نفس الامر
او بالنسبة الى الغير واجابوا عنه بان ننقل الكلام ح الى ذلك فنقول اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير
الخ من ان يكون اولى به او لم يكن فان كان يلزم الاستكمال وان لم يكن يلزم العبث واعترضوا عليه
بانه لانم انه لو لم يكن اولى به يلزم العبث وانما يلزم ان لو لم يكن اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير
وهذا اعتراض حق وعارضوا الحجة بان الله تع لو كان موجبا لما صدر عنه اما ان يكون اولى به او لم
يكن والاول يوجب استكمال ذاته به والثاني كونه مقتضيا بالذات لما لا يكون كمالا وذلك اية نقصان
الذات فلم الذات الكاملة ما يقتضي الكمال والناقصة ما يقتضي ما لا يكون كمالا واجاب عن هذا الترديد
من جهتين الجهة الثانية الواجب موجب للاثر المؤثرية ان كانت لذاته او لصفة قديمة وجب دوام الاثر
بدوامه واذا وجب كان موجبا لا مختارا وان كانت لصفة حادثة عاد الكلام في لزم المؤثرية في تلك
الصفة لحادثة اما لذاته او لصفة قديمة او لصفة حادثة ويلزم اما دوام الاثر او التسلسل والكل باطل
فتعين الاول واذا لزم دوام الاثر لزمت الموجبية والجواب لم لا يجوز ان يكون المؤثر بصفة
قديمة وهي الارادة ولا يلزم دوام الاثر دوام الارادة اذ الارادة قد تسبق على الفاعل كما يراد الفعل
من الفاعل الفلاني بعد سنة او اكثر فيريد الله تع في الازل ايجاد الشيء الفلاني في الوقت الفلاني وقد ذكروا
عن هذه الحجة بوجه آخر وهو ان نقول ان الله تع في العالم اما ان يكون قديما او حادثا والثاني باطل فتعين
الاول ولزم الاحكام وانما قلنا لزم الثاني باطل لانه لو كان حادثا لكان بتاثير الله تع فيلزم تركبه
للتاثير بتاثير آخر فلزم التسلسل وان كان ذلك التاثير قديما لزم قدم هذا التاثير بصفة ولزم كون
حادثا يعود الكلام فيه وتسلسل او لزم قدم الحادث وبهذا الجواب عن الشق الاول لزم كون التاثير قديما او حادثا
لا يكون عين التاثر زايدا على التاثير في الشق الاول والا يلزم التسلسل في كل تاثير سواء كان ذلك التاثير قديما او حادثا

وتحقيقه ان معنى تأثير الشيء في الشيء انه بالذات يثبت اثراً فيه وبهذا المعنى يكون ناشياً عن ذات المؤثر
بنفسه لا بتأثير آخر زائد بذاته بذات المؤثر وهذا من الحجة الثالثة انه تع موجب لانه عالم بكل المعلومات
وخلاف ما علم محال الاستلزامه الجهل عليه تع فما علم وجوده يكون واجباً وما علم عدمه يكون ممتنعاً
فكل شيء اما واجب او ممتنع ولا قدرة على الواجب والممتنع فيلزم ان يكون موجباً والجواب ان الله
انما يعلم الاشياء كما هي فلم لا يجوز ان يعلم وجود الشيء او عدمه انه يكون واقعاً بقدرته وح يكون الواجب
وقوعها بقدرته فيلزم تحقق القدرة لا زوالها او نقول العلم بالوقوع تابع للوقوع لان العلم هو
ادراك الشيء كما هو فيكون تابعاً له ولان العلم امر نسبي فيكون بين المنتسبين وح الامر ان يكون الوقوع
بالقدرة فيكون تابعاً للقدرة فيلزم ان يكون تابعاً للقدرة واذا كان تابعاً لها فلا يكون منفياً لها
او نقول الوجوب والامتناع الناشيان من العلم تابعان له وهو تابع للقدرة فيكونان تابعين للقدرة
والوجوب والامتناع التابعان للقدرة لا ينافيان القدرة بل يحققانها وهذا جواب حسن يحل الحجج
الثاني الحجة الرابعة لو كان الله تع مختاراً فاما ان يكون مخلوقه ممكناً في الازل او لا يكون ولا سبيل الى
شيء منهما اما الاول فلانه لو كان ممكناً في الازل لجاز وقوعه فيه وذلك محال لان فعل القادر يمتنع ان يكون ازلياً
لان المختار انما يقصد الى ايجاد المعدوم ولا يدعوه داعية الايجاد الا الى معدوم واما الثاني فلانه لو لم
يكن ممكناً في الازل ثم صار ممكناً فيما لا يزال لزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع
الى الامكان وهو محال والجواب انه ان اراد كونه ممكناً كونه ممكناً بالامكان الذاتي فنختار انه ممكن في
الازل قوله لجاز وقوعه قلنا لا م وقوعه لجواز ان يكون ممتنعاً بالغير والامر كذلك لانه فعل الفاعل
المختار وان اراد كونه ممكناً بالامكان الوقوعي فنختار انه ليس بممكن في الازل قوله يلزم الانقلاب قلنا
لا نم هذا الانقلاب محال وهو انما هو الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي لا من
الامتناع بالغير الى الامكان الوقوعي الحجة الخامسة انه تع موجب لانه استجمع جميع ما لا بد منه في التاثير
وجودياً كان او عدمياً امتنع الترك وان اختل شيء مما لا بد منه امتنع الفعل واذا لزم احد الامرين
وهو اما امتناع الترك او امتناع الفعل لزم ان لا يكون قادراً اذ القادر هو الذي لا يمتنع الترك والفعل
والجواب لم لا يجوز ان يكون بعض ما لا بد منه اختياره تع وقصده وح لو وجب الفعل او الترك
لا يلزم انتفاء القادرية اذ وجوب الفعل او وجوب الترك بالاختيار لا ينافي القادرية ثم قوم من حكماء
الاسلام ارادوا التوفيق بين الفلسفة والشريعة فقالوا انه موجب مختار ايضاً بالتفسير الذي ذكر في
المختار وهو انه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ثم فسروا التعريف بالملازمتين وهذا التعريف صادق على

الموجب لانه يصدق عليه حالة صدور الفعل عنه انه ان شاء ان لا يفعل لا يفعل لان هذه ملازمة وصدق الملازمة
لا يوجب صدق طرفيها كما في القادر فانه اذا شاء شيئاً وجزم بايجاده يصدق عليه انه ان شاء ان لا يفعل
لا يفعل مع انه لا يصدق عليه في تلك الحالة شيء من طرفي الملازمة وفيه نظر اذ لا نم ان الموجب ان شاء ان لا يفعل
يمكنه ان لا يفعل لانك قد عرفت ان الموجب ما يجب صدور الاثر عنه وح لو فرضنا تحقق انه ان شاء ان لا يفعل
يمتنع ان لا يفعل فلا يصدق عليه هذه الملازمة فان الموجب يجب ان يقارنه اثره المتخلف عن تاثيره
بالزمان بان يكون قابلاً لان يكون الموجب مع قابليته علة تامة له لامتناع تخلف المعلول عن علته
التامة واما المختار فيجب تاخر فعله عنه بالزمان لان الفاعل المختار لا يقصد الى الموجود قصد
الايجاد بل الى المعدوم ولا يدعوه داعية الايجاد الا الى المعدوم وهذا امر ضروري فيكون سابقاً
على اثره بالزمان هذا عام في كل مختار سواء كان واجباً او ممكناً واما الوجه الخاص بالواجب فهو
اذا كان الواجب مختاراً يجب حدوث فعله وذلك لانه يجب ان يكون تاثيره حادثاً اذ لو كان قديماً
مصاحباً له منذ وجوده كان ناشياً عن ذاته والا لكان من خارج ويلزم تاثر الواجب عن الغير واذا
كان ناشياً عن ذاته لما كان مختاراً فعلم ان تاثيره حادث واذا كان تاثيره حادثاً كان اثره ايضاً
حادثاً وهو المطلوب تالت الخامسة في علم الله تع الى آخره اتفق جمهور العقلاء على ان الله
تع عالم الا طائفة من قدماء الفلاسفة ثم اختلف الجمهور فذهب المحققون من اهل الملة الى انه عالم بجميع
المعلومات وقال الباقون انه عالم بالبعض والقائلون بالبعض فريقان الفرقة الاولى الفلاسفة فمنهم
من قال انه عالم بالكليات والجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي كما يجيء ومنهم من زعم انه لا يعلم ذاته
بل غيرها ومنهم من ذهب الى انه يعلم ذاته دون الغير والفرقة الثانية اهل الملة فمنهم من قال انه لا يعلم
الجزئيات الا عند وقوعها وقبل ذلك انما يعلم الماهية وهو مذهب هشام ابن الحكم واتباعه ومنهم من زعم
انه لا يعلم ما لا نهاية له ومنهم من ذهب الى انه يعلم بعض المعلومات فقط والدليل على انه تع عالم انا قد بينا
انه فاعل بالاختيار والفاعل المختار لا بد ان يعلم ما يقصد ايجاده فيكون عالماً ولان افعاله على
الترتيب العجيب والتاليف المضيف يدل عليه تشريح بدن الانسان والحيوانات وتركيب الافلاك
كما اشتمل عليه كتب التشريح والهيئة وكل ما هو كذلك فهو عالم ضرورة فان قيل على الثاني شكاً في الاول
لم لا يجوز ان يوجب الواجب موجوداً يكون خالق العالم فهو يكون العالم هو الواجب الثاني النحلة
قد تفعل فعلاً عجيباً وهو بناء البيوت المسدسة وغيرها من الحيوانات قد تفعل افعالاً عجيبة والاجسام
من الادوية وغيرها الادوية قد تفعل فعلاً عجيبة كما في الترياق ... والجواب عن الاول

وح يمتنع ان يكون احد هذه المعلوم عين الآخر الثاني نعلم بان شيء سيوجد غدا سابق على وجود
الشيء ووجود الغد بالضرورة والعلم بانه موجود يمتنع ان يكون سابقا عليهما يتوقف عليهما ضرورة
فكيف يكون احدهما عين الآخر وبانه فانه يتوقف عليهما فيكون معلوما انه موجود
جميع متجدد بالعلم الاول وتذكر العلما فيه وجوها اخر الاول ما ذكرنا في الكتاب ان قبل وقوع
المعلوم اعتقادا انه واقع جهل واعتقادا انه سيقع علم وعند وقوع المعلوم يكون بالعكس فيكون
مع اعتقادا انه واقع علما واعتقادا انه سيقع جهلا يمتنع ان يكون احدهما عين الآخر لان العلم بان الشيء
سيوجد مشروط بالعدم في الحال والعلم بانه موجود ليس مشروطا بالعدم وما يكون مشروطا بشيء يكون
غير ما هو غير مشروط به بالضرورة فلو كان العلم بانه سيوجد غدا عين العلم بانه موجود لوجب ان يعلم
عند مجيء الغد انه موجود سواء علم مجيء الغد او لا لان الاول لا يتوقف على العلم بمجيء الغد بخلاف الثاني
ليس كذلك ثم ابو الحسين البصري التزم وقوع التغير في علمه تع بالمتغيرات وقال ذاته تع يوجب كونه عالما
بالمعلومات بشرط وقوعها بدلا يلزم قدم العالم اذا كان يقتضي هو الذات فيحدث العلم بها عند حدوثها
ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر وذلك باطل نحن في بيان امتناع التغير عن الله تع احتج من انكر
كونه عالما بانه بان العلم اضافة مخصوصة فلا يحصل الا بين شيئين والله تع واحد من جميع الوجوه
يمتنع كونه عالما بنفسه وتولم وانتقاضه بمركبه من وجهه جواب سؤال مقدر وهو من يقال نحن لم نعلم
انفسنا فلم لا يجوز مثل هذا في الله تع فاجابوا بان انفسنا مركبة من حيث التركيب من النفس والبدن
وتركيب الصفات فلهذا امكن كوننا عالمين بانفسنا اورد واشبهة على انفسهم فقالوا نحن لم نعلم
الله تع باعتبار كونه عالما مغايرا له باعتبار كونه معلوما فقد حصل المتغايران فجاز قيام العلم به
قلنا كونه عالما ومعلوما امر تحقق عند قيام العلم به فيكون قبل قيام العلم به فلو كان قيام العلم
قبل العلم لزم الدور هذا ما ذكروه والجواب ان الذات من حيث هي الذات مغايرة للذات المعينة
لما بينا ان الوجود في الخارج لا بد له من التعين وبينا ان نفس ذات مغايرة لكل ما عداها فقد حصل
التغاير بين الذات والذات فجاز حصول العلم له بذاته احتج من نفى كونه عالما بالغير بان العلم باحد المعلومين غير
العلم بالمعلوم الآخر اذ يمكن تعقل احدهما بدون الآخر وبان العلم بالشيء هو حصول صورته في نفس العالم
وحصول صورة الشيء مغاير لحصول صورة شيء آخر فلو كان عالما بالمعلومات والمعلومات غير متناهية
حصل في ذاته كثرة لا نهاية لها والجواب لانا لم نعن بعلمه عبارة عن حصول صورة الشيء في نفس العالم وقد بينا
في هذا الرأي في صفة العلم وقد بينا ان نعلم صفة ذات تعلق فيكون التعدد في المتعلقات والتعلق

اضافة

والتعدد في الاضافة لا يوجب الكثرة في الذات والاضافة اعتبارية فجاز فيها عدم التناهي احتج
هشام ابن الحكم بان الله تع لو علم في الازل جميع الجزئيات لزم ان لا يقدر على شيء لا يقدر العبد على فعل
وانه ينفي الربوبية والعبودية ولا يصح الامر والنهي والوعد والوعيد والثواب والعقاب وبعثة
الانبياء عبثا ضايعا وانا قلنا انه لو علم جميع الجزئيات لزم عدم قدرة العبد لان ما علم
وقوعه واجب وما علم عدمه ممتنع والا لزم الجهل على الله تع وهو محال فصارت الاشياء اما
واجبة او ممتنعة ولا قدرة على الواجب والممتنع هذا ما قاله الهشام وتابعه قوم وتحيروا في حله جميع
العقلاء وقد مر مثل هذه الصحيفة السابقة مع حله وهو ان الله تع يعلم الاشياء كما هي فيعلم ان
الفعل الفلاني يقع بقدرة وارادة مني وخلقي والفعل الفلاني بكسب العبد الفلاني وارادته فيقع
ان يكون وقوع ذلك الفعل كذلك لا امتناع لجهل على الله تع ولا يلزم عدم قدرة الله تع ولا عدم قدرة
العبد وهذا يحل ما ذكروه احتج من انكر العلم بالوقوع تابع للوقوع التابع للقدرة
لا يصير ما تعلقا بها وقد مر تفصيل هذا القول في الصحيفة الحادية مع تكميله احتج من انكر كون الله تع
عالما بالانهاية له بان العلم يتعدد بتعدد المعلوم فيلزم ثبوت علوم غير متناهية وثبوت امر غير متناه
محال لان كل عدد قابل للزيادة والنقصان وما كان كذلك لم يوجد منه شيء قد مر ذكره في ابطال
التسلسل وجواب لم نسلم التعدد في التعلقات وهي اعتبارية فلا يلزم الكثرة في الخارج والباقي ظاهر
الصحيفة اسأله سبحانه الى آخره العقل الاختياري سيوضح تحت اشياء العلم والارادة والقدرة
والقصد والايجاد اما العلم فظاهر انه ما لم يعلم لم يرد ولم يقصد واما الارادة فلانه ما لم يرجح فعل
على تركه لم يوجد واما القدرة فلان الفعل والترك متظهرة في نفسها حالة
الارادة واضح عند العقل ان كل احد يعلم انه قبل ان يصدر عنه الفعل او الترك متظهرة في نفسها حالة
ميلانية الى احدهما كان النفس تميل اليه والاختيار معناه قريب من هذا المعنى وكما مع اعتبار هذه
الطرف الآخر الذي ينظر كلا الطرفين ويميل الى احدهما والمشيئة هي هذا الميل مع التشوق والكراهة في مقابلة
الارادة والنفرة في مقابلة المشيئة وكذلك قد يراد الشيء ولا يشتهى كما في شرب الدواء للتوهم واما القدرة
فظاهر من كلامه في الفعل الاختياري وهو لا يمكن بدون القدرة واما القصد فكذلك لان المختار
يقصد ولا يفعل والفعل يفعل واما الايجاد فبين ايضا لان العلم سابق على الارادة كما عرفت والفاعل
عالم بعلم يريد والقدرة متعددة على القصد والقصد على الايجاد وليس من العلم والقدرة فتعقيب
صبيغي والتغاير من هذه الخمسة واضح بسبب هذه المقدمات وقد تنضم مع هذه الخمسة الداعية
وهي ما تخصص به الارادة من الاولوية وغيرها وتكون في الرتبة بين العلم والارادة لانه اذا احاط العلم

بصلحة تبعث منها الارادة وقد لا تكون هذه الداعية لما مر من ان المختار احد الطرفين بدون

لرجحان وزعم قوم من المعتزلة ان الارادة هي الداعية وابطل اهل السنة هذا الراي بوجهين فاذكر

في الكتاب وهذان الوجهان انما يردان على من فسر الداعية بما ذكرنا والمعتزلة ما فسروها بذلك بل ما وجد

من فسرهم الداعية انها ميل ينبعث عن النفس يوجب احد طرفي الممكن على الآخر وعلى هذا

التفسير يصح جعل الارادة عين الداعية ولا يرد على هذا ما ذكر من الوجهين وعلم ان النزاع

بينهم لفظي لكن نقل النزاع معهم في ان الداعية هل هي هذا المعنى ام لا والظاهر انه لا اد يقال هذه المصلحة

دعتني الى هذا الفعل وتلك المصلحة دعتني الى ترك ذلك الفعل الذي ذكروا انما يوجد بعد هذا والان البار

انما يكون بعد دعوة الداعية ثم اتفق جمهور العلماء على ان الله تع مريد لكنهم اختلفوا في الارادة

فانها تعم ليس الا فيض لما اختلفوا في المعنى المغلوب والمستكره ضد الغالب والمريد ضد الشيء يقال

ضده كما يقال السواد هو غير البياض ومثل هذا التعريف يكون غير مانع فيصدق على العالم انه عليم

مغلوب وغير مستكره قوله لان الارادة مختصة بجهة اي مختصة بحين الايجاد اذ لا تكون قبله ولا

بعده والذات غير مختصة وفي غيرها قوله ولانها تابعة للمراد دون الذات لفظ الارادة بالنسبة الى

المراد ومتبعثة منه قوله وزايد على الذات كما مر في اول المسايل من الوجوه الدالة على ان

صفات الله تع ليست عين ذاته احتج اهل السنة على تحقق الارادة بوجوه ان تقدم بعض افعاله

على البعض مع جواز تاخره مخصص من الله تع لامتناع كون المنفصل مرجحا لافعاله وهو

الارادة اذ ليس مراد بالارادة سوى صفة تخصص بعض افعال الفاعل بوقت دون وقت وتلك

الصفة المخصصة غير الصفات الباقية فالارادة غير هذه الصفات اما انها ليست نفس القدرة

فلان نسبة القدرة الى الاوقات واحدة وذلك ظاهر ولا العلم بالوقوع لان العلم بالوقوع تبع الوقوع

والوقوع تابع للارادة فلا يكون هي ولا العلم بالمصلحة لامتناع

كون فعل الله تع معللا ولقايل ان يقول ما المراد بقولكم فعل الله تع غير معلل ان من غير فايدة وحكمة

فذلك مما يخالفه الشرع والعقل لقوله سبحانه وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما امروا الا ليعبدوا

الله ولحكم العقل بانه لا يجوز على الله تع ان يفعل فعلا لا فايدة فيه اصلا وان كان المراد غير ذلك فيتبين

فبعد بيانكم سوآ سلمناه او لا لم يكفينا ان نقول لم لا يجوز ان يكون علمه تع بالفايدة مرجحا فلا يحتاج

الى وصف اخر غير العلم ويمكننا ان نجيب عن هذا بان الازمنة المقدرة قبل خلق العالم متساوية في فايدة خلق

العالم وغيره فلم اختص خلقه بوقته دون ساير الاوقات وكذلك تلك الصفة ليست نفس القدرة

ناشية

فاء المدلل

منسوبة الى الاوقات وما سمع والبصر كما لا تعلم في التسمية وما الكلام اذا يقولون بالايجاد فان قلت

انما من الكلام لا تعلق له بالايجاد اذ الايجاد باعتبارهم عند تحققه يس الا بامر من قلت سلمنا ان

كلامه ليس نسبة امر كن الى جميع الاوقات واحدة كالقدرة بعينها هذا تحقيق كلام اهل السنة واعترض

عليه بوجهين الاول الارادة لا بد من ان تكون صالحة للتعلق بالايجاد في سايل الاوقات ولم لا يكن

فان لم تكن بل انما تتعلق باحد فقط يلزم ان يكون الفاعل موجبا لا مختارا لانه لا يكون متمكنا من

الفعل في وقت آخر وان كانت صالحة فاختصاص تعلقها ببعض الاوقات ان لم يتوقف على مرجح فقد

وقع الممكن بلا مرجح ويلزم ايضا بطلان اصل هذا الدليل لان هذا الدليل مبني على تقدم بعض افعال

الله تع على البعض مع جواز تاخره مخرج الى مرجح فان سلم ههنا امكان اختصاص تعلقها ببعض

الاوقات من غير مرجح فقد سلم بطلان اصل الدليل وان توقف اختصاص تعلقها على مرجح فقد

حدثت الارادة الى ارادة اخرى لما ذكرتم ان المخصص لا بد وان يكون ارادة فيلزم التسلسل وهو

محال قال قلت لانا ان الفاعل يصير موجبا لو لم تكن ارادته صالحة للتعلق في سايل الاوقات اما

لو كانت صالحة فلا يصير موجبا قلت لان

الارادة ح لا بد من ان تكون صالحة لئلا يتعلق بالايجاد في ذلك الزمان او لم تكن فان كانت تحتاج الى

ارادة اخرى ولزم المحال المذكور وان لم تكن يلزم الايجاب بالطريق الاعتراض الثاني لارادة

باخ من ان تكون حادثة او قديمة فان كانت حادثة يلزم قيام الحوادث بذات الله تع وان كانت قديمة

يلزم زوال القديم لانها لا تبقى بعد الايجاد ويلزم بطلان دليلكم على حدوث الاجسام لان من جملة مقدمات

دليلكم في حدوث الاجسام امتناع زوال القديم حيث قلتم لو كان السكون ازليا لامتنع زواله لكونه

قديما واجاب اهل السنة عن الاول بانا نختار ان الارادة غير صالحة للتعلق بالايجاد في سايل

الاوقات بل هي واجبة التعلق بايجاد اثنين في ذلك الوقت لذاتها وح لا تحتاج الى ارادة اخرى وما ذكروا

من الشبهة ايد ذكرها وهي صيرورة المختار موجبا فان قلت يلزم دفع الشبهة بان يقال الارادة

لا تكون صالحة للتعلق بالايجاد في سايل الاوقات بل هي واجبة التعلق في وقتها ولا يلزم صيرورة

موجبا لان الوجوب بسبب الارادة لا يخرج الفاعل عن كونه مختارا كما ان الفعل يجب عند حصول الارادة

على اصل مختار ومع هذا لا يخرج الفاعل عن كونه مختارا لما كان ذلك بسبب الارادة فكذا هنا

فانت تامات الارادة واجبة التعلق في ذلك الوقت لذاتها لما تمكن الفاعل من الفعل في وقت اخر وهو

قبل ذلك الوقت بل يجب صدور الفعل عنه في ذلك الوقت فيلزم كونه موجبا خلاف وجوب فعل

يضا بالله تع والمبقي يعلم ذات المبقي وهي ذات موجودة مدركة والذات الموجودة حية فتكون
مدركة للحيات باعيانها واذا كان عالما بالمسموعات والمبصرات ماعيانها تكون سميعا بصيرا
اذ السمع ليس الا ادراك عين المسموع والابصار ادراك عين المرأى وقد مر تحقيق ذلك في فصل الادراك
خاتمة قال قوم من علمآء ماوراء النهر انه تع صفة التخليق وهي مغايرة لصفة القدرة وقد عبروا
عنه بالتكوين وقالت المعتزلة التخليق عين المخلوق واحتجوا عليه بانا نعلم ضرورة ان الله تع قادر
على خلق الشموس والاقمار الكنه ما خلقها فالقدرة حاصلة دون التخليق فهما
مغايران وصفة التخليق غير المخلوق لانا نقول وجد هذا المخلوق لان الله تع خلقه فيعلل وجوده
بتخليق الله تع اياه فلو كان التخليق عين المخلوق لكان قولنا وجد لان الله تع خلقه جاريا مجرى قولنا
وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك باطل ولعل هذا الراي انما نشأ من قوله تع انما امره اذا اراد
شيأ ان يقول له كن فيكون لان هذا بالحقيقة هو التكوين وقالوا التخليق قديم كالامر كل قديم والله
حادث لكنهم قالوا التخليق هو ليس امر كن بل شيأ آخر وبيان شيء لوجوده غير جدا والظاهر انه
من لقوله تع انما امره اذا اراد شيأ ان يقول له كن فيكون وح يكون التخليق من الكلام لا صفة اخرى
حل واشاعرة اما تركه بناء على هذا فان ملت لا يلغ القدرة والارادة في وجود الاشياء فالجواب
الصفة اخرى بلية لاخفاء لزم القدرة والارادة بدون التاثير لا تكفيان في وجود الاثر والتاثير
هو التكوين واعترض الامام بان صفة القدرة موثرة على سبيل الجواز اي جاز ان تتعلق التاثير
وجاز ان لا تتعلق وصفة التخليق لو كانت موثرة ايضا على سبيل الجواز كانت عين القدرة وان
كانت موثرة على سبيل الوجوب لزم ان يكون الله تع موجبا لا مختارا وهو محال والجواب انا نعني
التخليق المخلوق على سبيل الوجوب على معنى انه متى خلق الله تع وجب وجود المخلوق والا لما كان
العجز اما حصولهم من الله تعالى سبيل الجواز انه متى شاء خلق ومتى لم يشأ لم يخلق والقدرة بعكس
ذلك اذ تاثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تع على سبيل الوجوب فالتخليق جهتان جهة الايجاب
وجهة الجواز ولا يلزم من ايجابه كون الله تع موجبا لما علمت ان من جهة جوابه بالتنسيق المذكور كونه
لما بينا ان جهة جوابه غير جهة جوازه احتجت المعتزلة بان التخليق لو كان غير المخلوق فان كان قديما
لزم قدم العالم وان كان حادثا افتقر الى خلق آخر ونسلسل واجاب اهل السنة بان الفعل يتسبق
كالربح مع الهبوب فجاز تقدم التخليق دون المخلوق وفي اي وقت كذا قالوا والصحيحة الثانية
اعلم ان اهل الملة على ان الله تع متكلم لكن اختلفوا في معنى كلامه تع فقالت المعتزلة والخابلة هو هذه الالفاظ

دالة على تلك المعاني التي المعتزلة ذهبت الى انها حادثة قايمة بغير ذات الله تع وقالوا امتنع كونه متكلما
كونه موجدا لهذه الاصوات الدالة على المعاني اجسام مخصوصة من ملك او نبي وقال ابو الهذيل من
المعتزلة قوله تع لشيء كن عرض حادث لا في محل وسائر كلامه عرض حادث في جسم من الاجسام كما قال
سائر المعتزلة وانما قال كن عرض حادث لا في محل لان المحل سابق على الحال والمحال من الاجسام و
غيرها بعد قوله تع كن وذهبت الحنابلة انها قديمة قايمة بذات الله تع وقالت الاشاعرة وغيرهم من
اهل السنة ان كلام الله تع هو معنى قديم هو غير الالفاظ والحروف وهو الشيء بالكلام النفسي اذ المتكلم به النفس
وهو وارد في ذات الله تع وقالت الكرامية كلام الله تع ازلي وليس بلفظ ولا معناه بل هو قدرته
على احداث قوله في ذاته والقول هو هذه الالفاظ الدالة على المعاني ففرقوا بين كلامه وبين قوله و
جعلوا قوله حادثا قايما بذاته ويدل على بطلان هذا الراي بطلان قيام الحوادث بذات الله تع وسيجيء
ذلك احتجت المعتزلة والحنابلة على ان كلام الله تع هو هذه الحروف والالفاظ الدالة بوجوه الاول ان الكلام
في اللغة والعرف هو هذه واجل هذا لا يصفون الاخرس بالمتكلم قوله تع انا انزلناه قرآنا عربيا
وصف القرآن بكونه عربيا والعربي انما يكون اللفظ قوله تع وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى
يسمع كلام الله والمسموع انما هو هذه الالفاظ والحروف والجواب عن الاول ان الكلام حقيقة
بطريق المعاني كقول الشاعر ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا وانما اشتهر
باللفظ لكون اللفظ اشهر من المعنى وبين سلمنا ان الظاهر هو الالفاظ والحروف لكن نمنع ان الله تع انما يقول
بهذا الوصف بصحة اطلاق الكلام كما عرف من قول الشاعر والاخر من بعد نا طفا والا لما كان انسانا او
الصحيح كلام نفسي وعدم الوصف بالنكلم لكون الكلام هو المعنى المعتبر الا بانه العبارة وعن الثالث ان معناه
انا انزلناه قرآنا معتبرا بالعربي وعن الثالث ان معناه حتى يسمع لفظ كلام الله والاحسن ان يقال المراد
هو ذلك المعاني المعتبر بهذه العبارات فلهذا صح وصفه بالعربي والمسموع وهذا شر هذا الموضع
والحق ان كلام الله تع هو الكلام النفسي والقرآن هو الكلام المعبر بهذه العبارات وتحقيق الكلام ان من
يريد ان يامر او ينهى او يخبر او يستخبر يجد في نفسه قبل التلفظ معنى ثم يعبر عنه بلفظ او كتابة او اشارة
وغير ذلك فذلك الكلام النفسي وما عبر به بالنطق او الكتابة او الاشارة او غير ذلك هو الكلام اللفظي
ومغايرة الكلام النفسي للعبارة بينة اذ الكلام اللفظي قد يختلف باختلاف كل من هذه الثلاثة نوعا بان
يختلف من احد هذه الثلاثة الى الآخر وصنفا بان يختلف من صنف احد هذه الثلاثة الى صنف آخر
منه فيدخل من هذه الثلاثة نوع لاختلاف هذه الثلاثة بالحقيقة ولكل منها اصناف مثل اللفظ

العربي والفارسي والتركي وغيرها وللكتابة ايضا اصناف من الكتابة العربية والهندية والتركية وغيرها
وكذا للاشارة اصناف يمكن وضعها للمعاني ومع اختلاف الكلام الحسي بعدم الوجوه قد يكون المعنى
متحدا فظهر الفرق بين الكلام النفسي والحسي ولا التباس بين الكلام النفسي وشيء من الصفات بسوى
العلم فانها يتقاربان والفرق الواضح البين ان الكلام النفسي لا بد وان يكون مع قصد الخطاب اما مع
النفس او مع الغير دون العلم فانه لا يكون فيه قصد خطاب ولو كان لصار كلاما والمتكلمون مجمعون
في الفرق بينهما وهذا الفرق من خواص افكارنا وزعم قوم من المعتزلة ان الامر هو الارادة ولبعض
كذلك اذ الامر قد يوجد بدون الارادة كما في الامر للكافر فانه امر ايمان مع انه لا ايمان وما اراد منه الايمان
والارادة وجد منه الايمان لامتناع عدم ما يريده الله تع وقد توجد الارادة بدون الامر كما يراد ولا يؤمر
كما في كثير من افعال العباد التي يريدها الله تع فانه قد لا يوجد منهم الامر وذلك ظاهر واذا عرف هذا
فنقول الكلام بالحقيقة لغة وعرفا هو الكلام النفسي المعبر بعبارة ان كانه الوهم قد يسبق الى الذهن
الذكر هو العبارة الدالة على الكلام النفسي لكن الحق ما ذكرنا اما الكلام النفسي فلان كلام الغير فقد
يعبر عبارة ولغة ويقال انه قال كذا وكذا وهذا شايع بين الامم مقبول من غير نكير وقد جاء في القرآن
حكاية عن موسى وفرعون وغيرهما من المعبرين ولقوله تع ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان
الارض يرثها عبادي الصالحون واما التعبير فلانه قيل لنبي المعبر متكلم بل ساكت او آخرس لا
بالقيد بانه متكلم بالكلام النفسي او بالاشارة او الكتابة ولكونه معبرا بعبارة قد يوصف بما يتعلق
بالعبارة لكونه عربيا وسمعا وهذا هو منشأ ابتعاث الوهم لهذا الوهم لهذا حسن هذا الوضع وهما
لا بد من تحقيق كلام القوم لينتفي عليه حقيقة المقال فنقول قد علم مما تقرر ان ذهبوا الى ان الكلام
هو هذه الحروف والاصوات الدالة على المعاني وانها حادثة قائمة بالاجسام وان كلام الخالق ازلية ذهب
الى هذا رؤساؤهم قالوا انها قديمة قائمة بذات الله تع وان كلام الله تع واحد ليس امرا
الكلام النفسي وانه قديم قائم بذات الله تع ثم زعم بعض اهل السنة ان كلام الله تع واحد ليس امرا
ونهيا واخبارا ونداء ويصير واحدا من هذه بحسب التعلقات الى الاشياء واختلافها بالاوقات وبحسب ذلك تختلف الالفاظ الدالة عليه كما ذكروا ان العلم من انه واحد وانما يصير
ماضيا ومستقبلا وحالا بالنسبة الى زمنه وتختلف الالفاظ بحسب ذلك وهذا لفسوء حال الفهم
عبد الله بن سعيد من اهل السنة وتابعه فيه كثير من اهل السنة ثم قوم من الاشاعرة منهم الامام فخر
الرازي رحمه الله ذهبوا الى ان الامر واحد وهو الخبر والباقي من الاقسام كالامر والنهي وغيرهما راجع
الى الخبر حاكي تحقق هذا وقال الباقون من اهل السنة

كلمات الله خمس امر ونهي

والاستخبار والنداء ثم اهل السنة مسلمون ان هذه الحروف والالفاظ حادثة قائمة بجسم من الاجسام
وانما بقي النزاع معهم في كونها كلام الله تع وان الشيء هل يصح ان يوصف باسم الفاعل والفعل قائم بغيره
كما يصدق على واحد انه متكلم والكلام قائم بغيره واستبعد اهل السنة هذا واحتج المعتزلة بوجهين
الاول يقال الضارب والقاتل لفاعل الضرب والقتل قائما بالمضروب والمقتول لانها
واقعان عليهما والجواب ان الضرب والقتل نائبان والثاني انها يقوم بالمؤثر ضروب والمراد بالوجوه
تعلقها بالمفعول الثاني الخالق مشتق من الخلق والخلق هو المخلوق لانه لو كان غيره فاما ان يكون
قديما او حادثا فان كان قديما يلزم قدم المخلوق وان كان حادثا يكون مخلوقا لله تع فيلزم ان يكون
للخلق خالق آخر ويعود الكلام في ذلك الخلق ويلزم القدم او التسلسل والجواب ان الخلق هو التأثير بامر كن
في الوقت الفلاني وبهذا قدم مع حدوث المخلوق لكونه بالنسبة الى الوقت الفلاني فيلزم من قدم
الخلق قدم المخلوق واذا عرفت فنقول لنا انه تع موصوف بالكلام النفسي لان العقل لا يأبى ذلك وقد
ثبت نبوة الانبياء عليهم السلام وهم اتفقوا على كون الله تع متكلما وكل من هاتين المقدمتين علم بالتواتر
ثم الكلام الذي اتفقوا عليه اما هذا المعنى اي الكلام النفسي او اللفظ الدال عليه وعلى التقديرين يلزم
قيام الكلام النفسي بذات الله تع اما اذا كان المراد بالكلام الكلام النفسي فظاهر واما اذا كان المراد
اللفظ الدال فكذا لانه لا يكون بدون المعنى ضرورة ولان عدم ذكر المعنى نقص فيلزم اتصافه بالنقص وليس
شيء من كلام الله تع حادثا اذ لو كان حادثا فاما ان لا يكون قائما بذات الله تع وحينئذ يلزم قيام الحوادث
بذات الله تع او بذات الغير وحينئذ يلزم قيام صفة الشيء بغيره وذلك محال او يكون قائما بنفسه وحينئذ يلزم
قيام امر عرضي بذاته وذلك محال وقد عرضت المعتزلة بانكم ادعيتم كلاما نفسيا موصوفا بانه واحد
غير امر ونهي وغيرها من اقسام الكلام المعلوم لغة وعرفا وعقلا فلا يلزم من اتفاق الانبياء على مثل هذا
الكلام واستماع قيام كلام الله تع بغيره ممنوع فانا نجد في قيام كلامه تع بانفسنا والتفاوت والجواب عن
الاول لم لا يجوز ان يكون الكلام النفسي قائما بذات الله تع وهذا خلاف مذهبكم وكونه واحدا وكثيرا
سواء لنا انه واحد او كثير لا تخالف اهل السنة وهذا اختيار هذا الكتاب تع يلزم على مذهب من تع
انه واحد بيان ذلك وهو قد بين حاجي وعن الثاني الكلام القائم بانفسنا مثل كلامه تع ومشاركة معه
في نفس المعاني وكلام الغير اما يكون منقولا بعد اللفظ ويصدقه كل احد انه كلام ذلك الغير اصحاب
على حدوث كلام الله تع نا معقول والمنقول اما المعقول فبرهاني وهو انا لو كان كلام الله تع قديما وهو امر
ونهي وخبر واستخبار وندا فيلزم هذه الاشياء بدون المخاطب لان المخاطبين اما وجد وا فيما لا يزال

وذكر صفة لا يليق بكلام الله تع ان اخبر بلفظ الماضي في كثير من المواضع كقوله تع انا ارسلنا نوحا الى
ولو كان الكلام قديما لزم الكذب اذ هي ارسيلية قبل الارسال ويلزم ايضا كونه حادثا لكونه مسبوقا بالغير وعينه
فيلزم حدوثه على سبيل التدلية وهو محال ح اتفق الاصوليون على ان القرآن هو كلام الله تع وبالاتفاق
هذه الالفاظ الدالة على تلك المعاني لانهم عرفوه بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه والانزال والاعجاز
انما يكون للفظ وعرفوه القرآني بانه ما نقل بين دفتي المصحف تواترا والمنقول بين دفتي المصحف حادث ضرورة
لانه اللفظ الدال قطعا واذا كان القرآن هو ما ذكروه يلزم ان لا يكون كلام الله هو الكلام النفسي والا يلزم ان
لا يكون القرآن كلام الله تع وهو باطل بالاتفاق واما المنقول فبوجهين الاول قوله تع انما امره اذا
اراد شيا ان يقول له كن فيكون والكاين حادث فكن ايضا حادث لمقارنتها لقوله تع اذا اراد شيا الا
هذا النوع من الكلام يفيد الحدوث بقرينة وكن هو كلام الله تع فيلزم حدوث طايفة الثاني القرآن ذكر لقوله تع
من القرآن ذي الذكر وقوله تع وهذا ذكر مبارك وقوله تع وانه لذكر لك ولقومك وكل ذكر محدث لقوله تع
ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وقوله تع ما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين
وما نافية فان قلت لم تعلم هذه الشبهة مشكلة والجواب عنها صعب لا سيما الاولين وما لم تعلم الخطاب
بدون المخاطب محال وان الاخبار بلفظ الماضي في الازل ممتنع وتحيرا لعلماء في جوابها فقال عبد الله بن
سعيد بناء على اصله الذي ذكر في الكلام الله في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ثم صار فيما لا يزال
كذلك فلا يلزم الامر والنهي والخبر وغير ذلك في الازل ولا اخبار بالماضي لانه انما صار ماضيا لا يزال لم يتم
بعد لان الحكم انما يصح على الشيء بعد تصوره وهذا المعنى غير متصور في الازل بفعل معنى ازلي لا يكون
شيا من هذه الاقسام الموجودة في الكلام ثم يصير بحسب الاوقات واحدا واحدا منها والمخاطب المعدوم
لا يمكن سماعه بدون الخطاب سواء كان واحدا او كثيرا وح يكون الشبهة وهي خطاب المعدوم باقية
وبحسب ما امكن في تحقيق كلامه واما جمهور الاصحاب من نقل السنة فذهبوا الى ان كلام الله تع كالعلم الازلي
ونحيا وهو بهم من قال المعدوم مامور في الازل على تقدير الوجود عند العدم فلا يلزم المحذور
وهذا غير دافع لشبهة نوح يكون المعدوم مخاطبا بان يفعل او يترك كذا عند الوجود والشبهة
باقية بحالها وهي ما ارتفعت والشبهة باقية بحالها قوم كما في العلم فانه صفة واحدة تختلف باختلاف
المعلومات والاوقات قد عرف ضعفه في تحقيق العلم وجواب الحسن ان الكلام النفسي انما يتوجه الخطاب
به مع المخاطب النفسي ايضا فجاز ان يكون الخطاب به مع مخاطب نفسي يوجد في زمان او قبل او بعد
ويكون ذلك الخطاب حسب وقته ورحاله واما يستقيم ذكر في الكلام الحسي اذ يجب فيه حضور المخاطب

واذا صار مخاطب حسبا نزل الكلام حسبا والشبهة باختفاء انا نرد على احمد بن حنبل ثم نقل عن ابي يوسف
كرم الله وجهه وعن ولده العظام ان الكلام حادث ولعل معتزلة انما قالوا بحدوثه اخذا منهم والانصاف
ان الخطابات المختلفة اكثر من ان الف معناه كل حالة لا سيما الى ما لا يتعد مضي مخاطبيها واوقاتها مع
لقوله تع اذهبا الى فرعون وخذ من اموالهم صدقة في غاية البعد على ان الخطاب مع مخاطب يناجي خطابا آخر
في تلك الحالة معه او مع غيره وايضا لا بد في الكلام من تعاقب اجزاءه وان لما كان ذلك الكلام فمتنع كونه حالة
واحدة ثم الكلام معنى ذو اضافة الى المخاطب وتغير الاضافة لا يوجب تغير الذات كما في العالم ثم قالت الاشاعرة
كلام الله تع واحد وهو الخبر وقال قوم كعبد الله بن سعيد ومن تابعه نوع كلام الله تع ليس شيا من هذه وانما هي
خمسة وذهب باقي الاصحاب الى ان كلمات الله تع خمس كما مر وقالت الاشاعرة كلها راجع الى الخبر اذ الامر
هو الخبر بانه لو فعل الفعل الفلاني لاستحق المدح وتوبيخ لاستحق الذم والنهي بالعكس وان استخبار في
قوله اطلب منك الخبر والنداء في معنى اطلب منك الاقبال وفيه نظر لان اعتبار الكلام في اللغة والعرف
والعقل بالنسبة الى المدلول وهو ما وضع اللفظ له اولا بالنسبة الى ما يقتضي اليه مدلول لغة على تقدير او اعتبار
ولو اعتبر امثال هذه مجازا اعتبار ذكر في الخبر ايضا فجاز ان جعله امرا او نهيا او غير ذلك فيقال الخبر هو
الامر من يفهم معنى الخبر واستماعه بدليل ان السامع متى يفعل يقوله المتكلم افهم واسمع وجاز ان يقال الخبر
عن الغفلة وغير ذلك مما يرتفع الوثوق عن الوعد والوعيد لاحتمال كذب الصدق
والكذب ويقترن بالاحد الازمنة ولم يمتنع الخارج دون البواقي فكيف يكون احدها عين الآخر واما
مذهب من قال كلام الله تع واحد ليس شيا من هذه الاقسام ويصير واحدا منها بحسب الاوقات والاحوال
فهو في غاية البعد عن الخيال ان هذه الاقسام الغالطة موضوعة لمعان مخصوصة معينة لا يمكن تصورها
يقلب اليها بوجه ما فان الامر الذي هو طلب الفعل كيف يتصور ان يقال انه كان معنى آخر ثم انقلب الى هذا
وامثال هذه الدعاوى لا يقبله العقلاء ومن ادعاها فعليه تحقيق ما عينها ثم البحث عنها والا لكان
كلامه اذى العقلاء من قبيل الخرافات والترهات ثم غاية ما يمكن في تحقيق كلامهم ان يقال ان هذه الاقسام
الخمسة تشترك في كونها كلاما اذ يصدق على كل منها انه كلام فالكلام امر مشترك بينها فذلك المشترك هو
ذكر الشيء الواحد الذي يصير بناء هذا وتارة ذا واخرى ذاك واخرى ذلك وهو ازلي قايم بذات الله تع وهذا
اذ سلمنا ان الكلام مشترك بينها لكن لا نسلم تجرده عن احدها اذ المشترك يمتنع ان يوجد بدون واحد من اشياءه
هذا غاية تقرير هذا الموضع والله اعلم خامسه اختلفوا في لفظ القرآن فقال قوم مخلوق منهم من صوت اللفظ
على الملوح محفوظ وذهب قوم الى انه لفظ جبريل عليه السلام ونزع آخرون انه لفظ النبي عليه السلام واستدل

مشتركة وهي ما الوجود او الحدوث والثاني باطل لما ذكرتم فتعين الوجود وهو تع موجود فيلزم
عليه صحة هذه المحاولات فعلم من هذا بطلان دليلكم اما السمعي فبوجوه فالاول قوله تع وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة والنظر اما الرؤية او تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته فان كان الاول
فقد حصل المطلوب وان كان الثاني تعذر هنا حمله على ظاهره من تقليب الحدقة لما يلزم من كون المرئي في
جهة فلا بد من حمله على الرؤية لان ... سبب الرؤية واطلاق لفظ السبب وارادة المسبب من
اقوى وجوه المجاز فيكون المراد بالنظر الرؤية ولزم المطلوب واعترضت المعتزلة بان هنا
تاويلا آخر عليكم بيان اولويته تاويلكم وهو ان يكون الى في قوله الى ربها ناظرة واحد الآلاء
فيكون معنى وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة او نقول المراد الى ثواب ربها ناظرة واعترض
عليه بان الانتظار سبب الغم والآية في بيان النعم فذلك تاويل غير مناسب وعلى
الثاني بان النظر الى ثواب الله يكون بمعنى تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية
لا يكون من النعم بل يكون بمعنى الرؤية واذا وجب تقدير الرؤية لا محالة كان اضمار الثواب زيادة
من غير دليل فتاويلنا اولى ولقايل ان يقول لا نسلم ان الانتظار وصول النعم عند تيقن الوصول سبب
الغم بل هو موجب للفرح ... مما يعلمه كل احد والاولى ان يقال تاويلنا اقرب من تاويلكم
... اطلاق النظر وارادة الرؤية مجاز شايع يفهمه كل احد وتاويلكم لا يفهمه احد لا سيما
... حرف جر لتعدية النظر الى الغائب فيه لتعديته بالى واما انه اقرب فلان النظر بعد
تعذر حقيقته ... على اقرب مجازات الحقيقة والرؤية اقرب الى النظر من الانتظار والى
... الثاني قوله تع فان استقر مكانه فسوف تراني علق
على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن والمعلق على الممكن ممكن فتكون الرؤية ممكنة والجواب
ان المعلق عليه ليس مطلق استقرار الجبل والا لكانت الرؤية حاصلة لحصول مطلق الاستقرار
بل المعلق عليه استقرار الجبل حالة التجلي ويكون معنى الآية ان الجبل لو اطاق رؤيتي وتمكن من استقراره
مكانه حالة التجلي فانت تطيق ايضا والواقع عدم تمكنه دل عليه قوله تع فلما تجلى ربه للجبل جعله
دكا وخر موسى صعقا او نقول حرف الشرط يجعل الماضي مضارعا فقوله تع ان استقر مكانه اي لو
صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني وعلم انه ما صار مستقرا في الوقت لذلك كان الاستقرار
... الموجب حصول الرؤية ولم يحصل بالاجماع بل كان متحركا في ذلك الوقت والاستقرار
مع التحرك محال فتكون الرؤية متعلقة على المحال فتكون محالا الثالث سؤال موسى عليه السلام بقوله

ارني انظر

دال على جواز الرؤية والا يلزم الجهل او العبث على موسى عليه السلام لانه ان لم يعلم امتناعها يلزم
الجهل وان علم وسأل لزم العبث ومثل موسى عليه السلام لا يجوز ان يكون جاهلا بوصف من اوصاف
... ويكون عالما بالله تع واجاب قوم بان ذلك ليس فوق معصية ... الانبياء
عصيان آدم ومعصية داود عليهما وبعضهم ما جوزوا اطلاق المعصية بل الزلة والنزاع لفظي مع ان
الكلام نطق بها بقوله تع وعصى آدم ربه ولقايل ان يقول ان اريد ان الجهل ليس فوق المعصية فلا
مناسبة بينهما اذ الجهل ليس من قبيل المعصية حتى يعتبر النسبة بينهما وان اريد ان العبث ليس فوق
المعصية فلانه ليس كذلك بل هو من المعاصي لان العبث مع الله تع من قبايح المعاصي بل يجوز ان
يقال جاز ان يكون هذا السؤال في مبادي النبوة وجاز ان لا يكون النبي عالما ببعض الاوصاف الخفية
حتى يعلمه الله تع احتجت المعتزلة بان الرؤية ان اريد بها الكشف التام اي المعرفة التامة بقدر القوة
الانسانية فذلك مسلم لان المعارف كلها تصير يوم القيامة ضرورية وان اريد الابصار بالعين فذلك
بديهي البطلان لانا نعلم ضرورة انا لا نرى الا ما هو في جهة ومكان مقابل لنا وذلك على الله تع محال
والجواب ان الامام ... صرح بهذه القوة التي لنا الآن لا يقدر عليه هذا الادراك وانما ندعي جواز ان يعطيها
الله تع الابصار بعد البعث تقوى على هذا الادراك ولا نسلم دعوى البداهة في تلك القوة على انا بينا
ان الرائي هو الروح بالقوة التي اعطاه الله تع وتكون مع العين لا بها فلا احتياج الى شرايط الرؤية التي
تكون بالعين من المقابلة والجهة فافهم فان هذا ... هذا الموضع واحتجت ايضا بقوله تع لا تدركه الابصار
... والجواب ان الظاهر ان المنفي هو ادراك الابصار مع هذه القوة لان الكلام محمول
على ما هو الواقع المتعارف ... الذي ما وجد بعد وهذا جواب حسن او يكون المنفي ادراكها بنفسها
بدون التجلي حال الغيب فان الله تع نفى ادراكه مع ان الانبياء والاولياء ادركوه بالعيان الرب
اجاب اهل السنة بجوابين الاول قولنا لا تدركه الابصار نقيض قولنا تدركه الابصار اذ يقال
كل منهما في مقابلة الآخر وقولنا تدركه الابصار يفيد العموم لان الجمع المحلى بالالف واللام للعموم فسلبه
يكون سلب العموم وسلب العموم هو سلب جزئي لان نقيض الموجبة الكلية هو السالبة الجزئية وفيه
بحث لان هذه الآية وما قبلها في معرض المدح لقوله تع وهو اللطيف الخبير فيكون نفي الابصار مدحا ويلزم
ان يكون الابصار نقصا فيكون المراد عموم السلب وصدق السالبة الجزئية لا ينافي صدق السالبة الكلية
... تصدق مع السالبة الجزئية السالبة الكلية الثاني الادراك هو الاحاطة بجميع جوانب المدرك وذلك
على الله تع محال فلا يمكن ادراكه ولا يلزم من نفي الادراك بهذا المعنى نفي الابصار وفيه بحث اذ يقال ادركت ...

ببصري

ح م

ويلزمه عدم الاحاطة بالجمع وان اريد الاحاطة بجميع اطرافه المقابلة للمدرك فالابصار ايضا كذلك
واعترض المعتزلة بان احدا من علماء اللغة ما فسّر الادراك بهذا التفسير في الصحف القادمة الى الآن
الصفات السلبية هي السلوب التي مرجعها مسلوبا تعالى الله تع كلا كونه تع ليس بمتحيز اذ التحيز
على الله تع محال وفي هذه الصحيفة عدة مسايل زلا وكي حقيقته الله تع مخالفة لسائر الحقايق لذاتها
عند المحققين من المتقدمين والمتاخرين وزعم لتبع من المتكلمين ان الذوات كلها متساوية وامتياز بعضها
عن البعض بصفات مخصوصة وامتياز ذات الله تع عن غيرها بالصفات الالهية وهي الوجوب
الذاتي والقدرة الكاملة والعلم التام وتحقيق هذا البحث انهم لو اريد وا بالذات الحقيقة فذلك واضح
البطلان لان حقيقة الله تع لو كانت مساوية لحقايق الممكنات فاختصاصها بالصفات المخصوصة
لو كان لا لامر يرجع الترجح بلا مرجح وان كان لامر فذلك الامر لو كان منفصلا يلزم ان يكون وجوبه بالغير
فيكون الواجب ممكنا بالذات وان لم يكن منفصلا بل يكون صفة للواجب يعود الكلام في اختصاصه
به وهو دار او تسلسل وان اريد وا بالذات غير الحقيقة وهو كل ما يمكن ان يتصور وبالاستقلال وبالصفة
كلها لا يمكن تصورها الا تابعا لغيرها كما صرح به بعض هم فيصير النزاع لفظيا ويبطل ايضا قولهم
بالامتياز بالصفات الالهية لانه ح يكون الامتياز بالحقيقة ايضا الثانية اتفقت الفلاسفة والمحققون
من اهل السنة ان حقيقة الله تع غير معلومة للبشر وخالف هم قوم من المتكلمين وقالوا انا نحكم على ذات
الله تع باحكام والحكم مسبوق بتصور المحكوم عليه فيكون ذات الله تع معلومة وهذا ضعيف لان المحكوم
عليه جاز ان يكون بوجه ما والحق انها غير معلومة كما ذكره في الكتاب وقال بعضهم ان حقيقة الله تع
هي عين الوجود والوجود معلوم فحقيقته ايضا معلومة وركة هذا القول في غاية الظهور اذ بتقدير ان
يكون وجوده عين حقيقته لا يكون وجوده بمعنى الكون لانه زيد شرك بل بمعنى آخر لا يكون في الممكنات
وح كيف يكون معلوما وهو لا يقولون ان وجود كل شي عين حقيقته والحقايق مختلفة فيكون وجودها
ايضا مختلفة الثالثة حقيقة الله تع غير مركبة لان كل مركب محتاج الى جزئه وجزئه غيره فكل مركب محتاج
الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن فلو كانت حقيقة مركبة لكانت ممكنة وهو محال فان قلت لم لا يجوز
ان يكون الكل كما ذكرتم فكيف يلزم ان يكون محتاجا الى غيره قلت الغير ههنا معنى الجزء واحتياج الشي الى
جزئه ايضا موجب للامكان وههنا وجه آخر وهو ان يقال لو كانت حقيقة الواجب مركبة فجزئه اما ان يكون
واجبا او ممكنا والاول محال والا لزم تعدد الواجب وكذا الثاني والا لزم الدور لان جزئه لو كان ممكنا
لكان محتاجا الى الواجب والواجب محتاج اليه لتركبه منه فيلزم الدور الرابعة واجب الوجود لا يكون

ح ١١ ب

الشي لان كونه جزءا لذلك الشي اما ان يكون صفة كمال او لا يكون فان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الله تع
وان كان صفة كمال كان الواجب مستكملا بغيره وهو محال الخامسة الواجب لاحتياجه في صفاته الحقيقية
الى منفصل وهو المراد بقول الحكماء واجب الوجود واجب من جميع الجهات واما قولنا صفاته الحقيقية
فيخرج الاضافيات مثل المعية والتقدم لان امثال هذه اعتبارية لا تحقق لها الا بالاعتبار العقل
واعترض الملاحدة عليه بان شيأ من صفاته الحقيقية لو كان متوقفا على الغير وذاته المخصوصة
متوقفة على تلك الصفة فيلزم توقف ذاته على الغير فيصير ممكنا وذلك محال وقابل ان يقول لم لا يجوز ان يراد
بذاته المخصوصة ذاته مع الصفات او ذاته المتصفة بالصفات فسلم انه محتاج الى الغير لكن لم قلت
احتياج تلك الصفة التي فرضت مع الذات او اعتبرت معها فحاصله انه محتاج تلك الصفة الى الغير
نقوله انه محال مصادرة لانه عين النزاع ولقايل ان يقول صفات الله تع صفات كمال فلو كان شي منها بالغير يلزم استكمال
على تلك الصفة وزلا ولقايل ان يقال صفات الله تع صفات كمال فلو كان شي منها بالغير يلزم استكمال
ذات الله تع بالغير فلزم نقصان الذات وهو محال السادسة لا يجوز قيام الحوادث بذات
الله تع خلافا للكرامية فانهم قالوا حدوث الارادة والكلام والعلم وبعض المعتزلة كابي الحسين البصري
لما مر فانه جوز حدوث العلم حدوث المعلوم واحتج الاصحاب بانه لو حدث في ذات الله تع شي من الاشياء
سمي لا اتصافه به وتلك الصحة لازمة لذات الله تع لان الصحة لا تنفك عن الشي والا يلزم الانقلاب فيكون
تلك الصحة ازلية وهو محال لان صحة الاتصاف بالشي موقوفة على صحة وجود ذلك الشي اذ الحادث يمتنع الاتصاف
بالممتنع فالصحة لازلية يتوقف على صحة وجود ذلك الشي ازلا وهو محال اذ الحادث يمتنع ان يكون
ازليا فثبت امتناع حدوث الشي في ذات الله تع ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يراد بصحة الاتصاف
للشي ناجب لم يكون دايمة ولم لا يجوز ان يراد الصحة لا اصلية فسلم انها لازمة وازلية لكن لا يلزم من الصحة الازلية
صحة الوقوع لجواز ان تمتنع بالغير وههنا امتنع بسبب حدوث الشي واضاف ذلك الدليل منقوض
بحدوث وجود الاشياء اذ هو يوجب امتناعه كما يقال لو حدث لذات الله تع وجود كان لتلك الذات
صحة الاتصاف بذلك الوجود وتلك الصحة ازلية لذاته لامتناع الانقلاب لكن ذلك محال فثبت انتفاء
بذلك الوجود موقوفة على صحة ذلك الوجود ازلا وذلك محال اذ الحادث يمتنع ان يكون ازليا وهذا باطل
ههنا فكذا فيما ذكروه بل الوجه الحسن البديع في ذلك ان يقول لو حدث في ذات الله تع شي فلو كان ذلك
الشي لذاته تع او لصفة من صفاته ناشية من ذاته لزم قدم ذلك الشي والتقدير انه حادث فيلزم المحال
وان لم يكن لذاته ولا لصفة نشأ من الذات وذلك الشي كمال وزلا لزم فقده عن الذات فيلزم استكمال

بذات بالامكون من الذات فيكون النقصان بالذات فان قلت لم لا يجوز ان يحدث في الله بارادته
قلت لو كان ناشيا عن القدرة او الارادة لزم او لزم قدم الحادث كما مر وان لم يكن ناشيا عنهما فقد استكمل
الواجب بالامكون منشأه الذات وذلك هو النقصان اذ الكمال انما يكون لو لم يكن منشأ الكمال
هو الذات ابتداء او بواسطة من الذات اما اذا لم يكن كذلك فلا يكون الكمال ناشيا من الذات بل حاصلا
بالتكلف وذلك هو النقصان وجه آخر لو حدث كمال لكان قبله نقصان قوله وحدوث فاعليته
ع الى قوله بذاته اجوبة لاسؤلة مقدرة وفي ان يقال فاعلية الله تع للحادث بالفعل حادثة اذ تتبع
قدرتها مع حدوث الاثر وهي صفة الله تع فيلزم قيام الحادث بذاته تع وايضا عالميته تع بان
الحادث موجود حادثة لان قبل وجود الحادث لا يكون هذه العالمية ثابتة وانما تحدث عند وجود
الحادث فيلزم قيام الحادث بذاته تع وكذا كونه سامعا وكونه رائيا للمسموعات والمبصرات
الحادثة بكون حادثة اذ سماع المعدوم ورؤيته محالان واجاب بان هذه الاشياء انما توجب
قيام الحادث بذاته تع اما فاعليته تع فلان فعله في الاشياء بامر كن في الحالة الغلانية لا غير
فاي احتاج كان لا لكفعل غير من اخذ وعمل فلا يلزم قيام الحوادث بذاته تع واما عالميته بان الحادث
موجود فانما تحدث بحدوث تعلق عالميته به وحدوث الاضافات لا يوجب حدوث صفة
في الذات لانها اعتباريات كالمعية مع زيد عند حدوث زيد واما السامعية وكونه رائيا
للحوادث فقد علم انها ادراك عين المسموع والمبصر زمان حضوره والله تع يدرك اعيان الاشياء
في اوقاتها تماما فيكون سامعا رائيا من غير تغير فانيا خاطرة في اوقاتها دايما فان قلت سلمنا ان الله
تع يدرك اعيانها في اوقاتها اما قبلا او قاتها او بعدا وقاتها فلا يمكن ذلك لانها معدومة ومتى في ادراك
العين شرط الوجود والحضور كما مر في باب المشاعر قلت انا ندركها حاضرة فيما قبل اوقاتها وفيما بعدها
لانها ليست حاضرة فيها بل انما ندركها في اوقاتها كما في النفوس الكاملة الصافية ربما يقع لها
ذلك ومن هذا قال النبي عليه السلام اني لاشم ريح الجنة في الهواء وهو يشتاق ثمراتها ورايت عند
الرحمن ان عوف يمشي في الجنة جنبا مع ان هذا لا يكون بعد الحشر الى الحساب ودخول الجنة والمنقول ان ذلك
في مقدار خمسمائة الف سنة وهذا كلام غامض وغوص في العلم اسهل بالنسبة الى السمع والبصر
وانما تعجب عنا لكدورات انفسنا بالانغماس في الكدورات البدنية وقيد اكثر العقلاء من اهل الملة
وغيرهم يقولون بحدوث الصفة في ذات الله تع وان انكروه باللسان اما الكرامية فظاهر لما مر انهم
قالوا بحدوث الارادة والكلام والعلم الى قوله واما الاشاعرة اي اهل السنة قالوا بحدوث التاسخ

ونيه بحث

تع لانهم ايضا قالوا بحدوث نزوله لان التاسخ كلام الله تع فكيف يكون حادثا عندهم بل نزوله
حادث عندهم كما في سائر الكلام واما الفلاسفة فلانهم ذهبوا الى ان الاضافات صفات وجودية
كالمقابلية والمعية والبعدية وسلموا ان له تع قبل كل حادث ومعه وبعده فيحدث المعية والبعدية لذاته
تع فعلم ان اهل السنة ابعد من القول بحدوث الصفة من سائر الفرق السابقة الواجب ليس متحيزا
لان كل متحيز له ماهية والماهي محتاج الى الحيز امتناع كون الماهية بدون الحيز واذا كان محتاجا
الى الحيز فلا يكون واجبا لان المحتاج ممكن هذا برهان بديع والمشهور عند الحكماء في هذا المطلوب
ان كل متحيز فله علاة غير استقباله وجهته غير يمينه وما هو كذلك يكون منقسما مما ذكروا في الجزء الذي لا يتجزى
وقد مر ضعف هذا ان هذا انما يدل على كون ذي الحيز ذا اجزاء كما في الجزء الذي لا يتجزى
فلا منه الواجب لا يتحد بغيره خلافا للنصارى فانهم زعموا ان الله تع اتحد بعيسى عليه السلام امتناع
وبعض متصوفة فانهم زعموا ان الله تع يتحد مع الاولياء لنا ما مر من امتناع اتحاد بين الشيئين و
الوجه المختص بانه تع انه لو اتحد بغيره فاما ان يكون اتحادا صفاتيا او اتحاد ماهيتهما دون الوجود
او باتحاد وجود هما دون الماهية او باتحاد هما جميعا ولا سبيل الى شيء من الاقسام الثلثة اما
الاول فلان [illegible] عن الملكة الواجب لذاته يمتنع ان يصير بعينه المركب الجسماني واما
ممكنا غيره وهذا ظاهر وكذا الثاني وهو ان يتحد الوجودان دون الماهيتين فلامتناع قيام الخواص
بواحد حقيقة واحدة بمحلين واما الثالث فلانه يوجب اتحاد الذاتين وقد عرف في البسيط المجرد
ان يجب ان يصير بعينه امرا ممكنا وهذا برهان بديع التاسعة الواجب لا يحل في شيء خلافا للنصارى
فانهم ذهبوا الى حلول الله تع في عيسى وبعض اهل التصوف فانهم زعموا ان الله تع يحل في العارفين
لنا ان حلوله ان لم يكن صفة كمال لم يلزم نقيضه وان كان لزم استكماله بالغير ولانه محل فاما ان يكون
حلوله كحلول العرض في الجوهر او لا يكون والاول فساده بين لانه تع ليس بجوهر فيكون عرضا والعرض يحتاج
في وجوده الى محل فيه والثاني وجب كونه متحيزا على ما ذهبوا والعاشرة الواجب ليس في شيء من الجهات
خلافا للمجسمة فانهم اتفقوا على كونه تع في الجهة ثم الكرامية وهم من المجسمة اختلفوا فقال محمد بن الهيصم
انه تع فوق العرش والبعد بينه وبين العرش غير متناه وقال بعضهم البعد متناه وزعم بعضهم انه على
العرش من غير بعد كما قال سائر المجسمة واحتجت المجسمة بالنقل والعقلية كما ذكر في الكتاب وبيان
في الشرع في الجهات الست اعلم انه لا بد من الجهة فنقول الفوقية والجواب ان نفي الشيء في الجهات
انما يكون اعداما لو كان ما دايا اما اذا لم يكن فلا كالزمان واجيب اهل السنة على كونه تع منزها

عن مكان بانه لو كان على مكان كالعرش مثلا لما ذهب اليه لجسمه فلا يخ من ان يكون الله تع بقدر

مساحة العرش او اعظم او اصغر ولا سبيل الى شئ منها الاول فلانه يكون كل جزء من العرش مماثلا

منه فيلزم تجزي الواجب وهو محال واما الثاني وهو ان يكون ازيد منه فيلزم ايضا التحيز لان الزائد

منه يكون غير القدر المساوي واما الثالث وهو ان يكون اصغر منه فالقدر الذي يلاقيه

من العرش متبعض فلان كل جزء منه جزء من الله تع فيلزم ايضا التبعض فلا يجوز ان يقال الله تع

بقدر جزء لا يتجزى لانه يوجب الحقارة وفي الفصان والحاجة الى هذا التقسيم بل كما لي ان يقال لو كان

على العرش فالقدر الملاقي من العرش متبعض ويلزم تركب الصانع واحتجوا ايضا بانه تع على العرش

فاما ان يكون كذلك ازلا او لا يكون والاول يوجب كون العرش قديما وقد ثبت حدوث غير الله تع

والثاني يوجب حدوث صفة في ذات الله تع وهي التمكن على العرش وحدوث الصفة محال كما بينا

قوله لان الظواهر النقلية تعارض ادلة العقلية وذكر لوجهين الاول ان النقليات محتملة للنقل

والمجاز والاشتراك والحذف والاضمار والتخصيص والنسخ وخطاء الرواة في نقل معاني المفردات

والتصريف والاعراب والمقدم والتاخير فتقبل التاويل بخلاف العقليات الثاني ان النقل محتاج

موقوف على العقل لكونه موقوفا على ما يتوقف على العقل من معرفة وجود الباري تع وكونه عالما

مختارا مرسلا للرسل ومعرفة المعجز في نبوت النبي فلو قدح النقل وتدح في العقل يلزم القدح فيما توقف

على العقل ويلزم القدح في العقل واذا علم هذا فعند تعارض العقل والنقل يجب تاويل النقل

على اقرب الوجوه او تفويض علمه الى الله تع مما يجيء وهذا اذب الى السلامة قوله والرحمن هو الذي

استوى له الملك اي الرحمن لما خلق العالم استوى له الملك ولا يزول عنه فبهذا المعنى قال استوى على

الملك مجازا وجه آخر وهو ان للاستواء معان في اللغة وفي الاستقامة وهي مشهورة وللاستقرار

كقوله تع وغيض الماء واستوت على الجودي اي استقرت السفينة على الجودي وللاستيلاء وللاقتدار

كما قال الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق ذكر الاستواء وارد للاستيلاء

وللاقتدار والمراد في الآية الاستيلاء وللاقتدار انما خص العرش بالاستيلاء وللاقتدار تعظيما له ولان

العرش ههنا ايضا بالملك كان احسن واعتر ضوا عليه بان هذا يقتضي ان لا يكون مستولبا

على العرش ثم صار مستوليا قدم للتعقيب الفراخي وههنا وجه آخر اقرب الى الصواب مما ذكروه

هذا انا الله تع بفضله ورحمته اليهم وهو انه جاء في السفر الاول من التوراة ان الله تع خلق السموات

والارض في ستة ايام وعجل للسابع واراد راحة جاءت رامة ومعدية والله تع منزه عن التعب

قال عز من قائل ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وما مسنا من لغوب

نكون متعدية وح يكون معناه لم يترك الاجراء في اليوم السابع واراح السموات والارض

بعد ما خلقها في ستة ايام ذكر اليوم من غير تاثير فيها وبعد ذكر خلق السموات الى جانب والارض

والتوراة وان كانت منسوخة لكن الاخبار عن الماضي فتح شيخنا واغرض لم في تحريف هذا

الموضع فيغلب على الظن ثبوته على انه نقل مثل هذا من بعض الصحابة رضوان الله عليهم لم يعرف انتهى

ازالة الخلوقات تولد على صورته الضمير في صورته عاد عوده الى آدم وجاز عوده الى الله تع وتقدير

هذا الوجه ما نقل من قول النبي عليه السلام لبني آدم خلق على صورة الرحمن فعلى الوجه الاول قالوا

ان معناه ان الله تع خلق آدم على صورته التي كانت لم يغير فان في اولاده خلقته على تلك الصورة وما

كان فيه استحالة وتبديل انتقالي نسمة من النطفة الى العلقة ومنها الى غيرها كما في سائر الناس وعلى

الوجه الثاني لم تقول ان الصورة كما تطلق على الهيئة المحسوسة المتعارفة فكذا تطلق على مفهوم الشئ

وعلى ما به يختص الشئ في ذاته ويتميز عن غيره فلهذا اذا قالت الحكماء ان جوهر صورة الشئ في

العقل وراد وابها مفهومه ومعناه وقالوا لما به يختص الشئ في ذاته ويتميز عن غيره صورة نوعية

وقرب من هذا ما يقال ان هذه صورة تلك المسئلة فالصورة هنا بمعنى حقيقة فقد تكون معنوية ولعل

لكل صورة حسية صورة معنوية مناسبة لها تشاكلها في مثلها او من جملتها ولهذا استدل اهل الغرة

من صور الاشياء على معانيها استدلالا من اثر على مؤثر ومن اثر الشئ على اثر اخر منه فالصورة المعنوية

لكل شئ هي مجموع او صافه المعنوية اللازمة المستتبعة لصورته الحسية ان كانت له صورة حسية فخلق

آدم على صورة الرحمن خلقه على صفاته من العلم والحكمة والعدل والرحمة والكرم والغضب و

الغيرة واشباه ذلك فلذلك اختص بصورة حسية هي احسن الصور لقوله تع وصوركم فاحسن صوركم

والمراد بالوجه الذات اي بقي ذات ربك الله قال ذو الجلال والاكرام نعتا للوجه ووصفت الذات

قوله وليصنع على عيني اي على رؤيتي او حفظي والمراد باليد القدرة اذ اليد في اللغة جاء بمعنى القدرة

واليد آلة قدرتنا الايداع والاجاد وهل فاثر صدر من القدرتين نوعا صنع منها فانعام بمعنى الفوز والرجاء

تغلب العبد بالقدرتين كما سبع والاصح انه التقليب والله تع يقلب قلوب العباد بواسطة او بغير اصبعين

بين الخوف والرجا فلهذا سماها اصبعا واما التفويض وهو اختيار الصحابة والتابعين وزهاء الامة

وهو اذب الى السلامة فلقوله تع وما يعلم تاويله الا الله والحق الوقف على الله تع ويكون قوله

والراسخون ابتداء ويقولون امنا خبرهم على قوله والراسخون في العلم كما قال قوم

الاول من اثر الشئ على اثر اخر منه

والاشاعرة ذهبوا الى انه لا تاثير لشيء في شيء اصلا وما يترى من ترتب الآثار على
ما بترتيب اجرى الله تعالى العادة ان يخلق الاثر عقيب حصول ما نظن سببا فيخلق الشبع
بعد الاكل والري بعد الشرب والاحتراق بعد مماسة النار والاسهال عقيب شرب السقمونيا لا انها علل
منها صدور الاثر من مؤثر ومنفعل هذه القاعدة واضح عقلا ونقلا اما عقلا فانا نعلم قطعا ان الاكل
للطعام يفيد الشبع بدليل انه اذا لم يحصل الشبع لا امتلاء البطن مما يصلح ان يكون غذاء او الري كما لو حصل
الحرارة والبرودة في باطن البطن واشكال هذا كثيرة مما يعلم بالضرورة انه حصل من طبيعة سخنة فانا
اشكال ذلك ليس راسخة ومثل هذا المنكر لا يستحق ان يجاب واعتقادي ان هذا زهد واخلاص لا انكار
لغير الله تعالى في شيء ونجعله بعض فاعل لان الفلاح عند الله تع انما هو في الخوض الصرف لله لا التفات
يعلم انه بمثل ذلك مع تضمنه للتنبيه من الفساد آت مثل الجبر والتظلم وخلق بقية الانبياء عن القابلة
نقلا فظاهر بما ورد في كتب المنزلة واخبار الانبياء من ذكر الاسباب واسنادها الى الاشياء وهلم
من القاعدة وهي ان الكل بقدرة الله تع على وجه لا يقتضي الاسباب بما يشهد عليه العقل والنقل بما ورد
في الكتب المنزلة واخبار الانبياء عليهم السلام من ذكر الاسباب وتعويض مصالح العباد الى مدبر الامور
بل لنبين ان كل قدرة وحكمة ان خلق السبب يتضمن قدرتين وحكمتين خلق نسبة وخلق قوة تاثير او
نظام وجود لانح ترتب الاشياء وتعلق بعضها ببعض وانا ضية للوجود وفي اعطاء القوى والخواص
والآثار للاشياء تبارك احسن الخالقين واصح اهل السنة على ان الكل واقع بقدرة الله تع بانا نعلم
لله تع قادر على كل المقدورات فلو لم يكن شيء آخر مؤثرا اذ لو كان شيء آخر مؤثرا فاذا اجتمعا
على شيء واحد مؤثرين فلا اما ان يقع ذلك الشيء بهما معا او لا يقع شيء منهما او يقع باحدهما دون الآخر
الى شيء منها اما الاول وهو ان يقع بهما فيلزم اجتماع علتين مستقلتين على شيء واحد وقد مر بيان فساده
واما الثاني وهو ان لا يقع باحد منهما فمحال لان المانع من وقوعه بكل واحد منهما وقوعه بالآخر فانا
من امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد فلم يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه بذلك
عملا بالعلة المستقلة السالمة ومتى لم يوجد وقوعه بذلك وجب وقوعه بهذا فعلى تقدير ان لا يقع بها
يلزم وقوعها فيلزم اجتماع النقيضين واما الثالث وهو ان يقع باحدهما دون الآخر فايضا
لان كل واحد منهما لما كان مستقلا بالتاثير كان وقوعه باحدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح وهو محال
فثبت ان جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تع وسنبين ان نقول هذه المحالات على تقدير تسليمها انما تلزم
من تاثير شيء غير به تع واحد تاثيره الله معه ولا يلزم من امتناع المجموع امتناع اجزاء معين فلا يلزم

ولا يلزم ان المانع من وقوعه باحدهما وقوعه بالآخر ان لا يلزم من عدم وقوعه بهما تاثير كل منهما بل
عن وقوعه بالآخر واذا كان كذلك يلزم من عدم وقوعه بهما تاثير كل منهما لا وقوعه بكل منهما حتى يلزم
المحال ولا يلزم تساوي التاثيرين لان تاثير قدرة الله تع اقوى واشد من تاثير غيره وان كانا مستقلين فجاز
ان ترجح قدرة الله تع عند التعارض قوله والجواب لزم الدور ان لا نسلم توقف العلم على حصول الدور
مع شرط العلة وشرطها او لازم الشرط او الشرط كما ان اشتعال الفتيلة بالنار يدور مع محاذاة النار فكذا
يدور مع يبوسة الفتيلة عن رطوبة الماء ومع انضياف الدهن ومع لين الفتيلة بانيبوسة من رطوبة الى
ومع خلو كيس الدهن وح لا يتحقق العلة بمجرد الدوران قوله لان الخير لا يكون شرا والشر لا يكون خيرا
هذه حجة المعتزلة ومثل هذا المنكر لا يستحق ان يجاب واعتقادي ان هذا زهد واخلاص لا انكار
والواحد لا يكون خيرا شرا وجوابهم انهم لما ارادوا بالخير ما يفعل الخير في الجملة وبالشر ما يفعل الشر كذلك
فلا نسلم ان الواحد لا يكون خيرا شرا وارادوا بالخير ما يفعل الخير دايما وبالشر ما يفعل الشر دايما فلا نسلم
بل هذا بالحقيقة عين النزاع فيصير مصادرة قوله فان قيل يكون محتاجا في ايصال ذلك الفاعل الى ذلك
الفعل قلت الصفات لا اضافة لا بد وان تحتاج الى متعلقاتها كالمعية الى المع والتقدم الى المتاخر و
الرزق الى المرزوق ولا احتياج في امثال هذه الصفات الى المتعلقات لا بوجب تقصانا في الذات الذاتي
اذ هي امور اضافية اعتبارية لا حقيقية متقررة في الذات سلمنا انتفاء هذه الفايدة لكن لم قلت
ان الفعل القبيح من غير حاجة محال فان اردت انه محال لذاته فذلك غير مسلم الا انا نعلم ضرورة ان ذلك
الفعل انتفى عدمه لذاته بل نعلم ان نسبته وجوده وعدمه الى ذاته واحدة وان اردت انه محال للزوم
مع قادر حكيم ان يريد بفعل مثل ذلك الفعل فذلك مسلم لكن ذلك لا يوجب انتفاء القدرة عليه بل نقول
بقدرته وارادته ثم الكعبي وهو من المعتزلة قال لله تع لا يقدر على مثل مقدور العبد وهو افعال التي
تصدر عن العبد من الطاعة والمعصية والحركات والسكنات لان امثال هذه محال على الله تع وجوابه
ما ذكر وهو ظاهر وقال ابو علي وابو هاشم ومما من قدماء المعتزلة لله تع قادر على مثل مقدور العبد
لكنه غير قادر على نفس مقدوره وهي ما يفعله العبد لنفر مقدور العبد يجب وجوده عند جزم ارادة
الفاعل بفعله ويجب بقاؤه على العدم عند جزم ارادته بتركه فلو كان مقدورا لله تع
فاذا اراد الله تع وقوعه وكره العبد وقوعه لزم وقوعه لتحقق موجبه وهو ارادة الله تع ولزم عدم
وقوعه لتحقق موجب العدم وهو كراهة العبد فيلزم وقوعه وعدم وقوعه وهو محال ولقائل ان
يوجب البقاء على العدم عند تحقق ارادة الترك من العبد بل اللازم عند تحقق ارادته الترك عدم صدور
الفعل حتى

على مرجح كما مر ودليل المرجح لا يجوز ان يكون بفعله والا لزم التسلسل كما ذكرتم واجابوا بان الوقت طال بينهم
لان ارادة العبد التي هي مرجحة لفعله محدثة فانتقرت الى محدث غير العبد دفعا للتسلسل وارادة البارئ
قديمة فلا تفتقر الى محدث فلا يلزم التسلسل والجواب ان المرجح ارادة العبد وذلك معلوم بالضرورة وهي
وان كانت مستندة بالاخرة الى قدرة الله تع فانها قد تستند الى العلم بالمصلحة والعلم قد يستند الى
الظن كما في الخيالية اذ الخيال جعل منتقلا من شيء الى لازمه او ضده او لازم ضده ولازم اللازم يحصل للانسان
من الآراء والافكار تغدو شتى حركاته الى تصور اشياء باعيانها للاراداف واصل الارادة والهوى والخيال
وان كان يخلق الله تع لكن ذلك لا يقدح في كون الارادة مرجحة لان سبب السبب الخ يسمى كونه
سببا ولا نزاع في ذلك الا انتهاء الى الله تع ضروري واذا كان العبد متمكنا من الفعل والترك لغير المقدر ذلك و
كانت ارادته مرجحة لجانب الموثر مجموع قدرة العبد وارادته ووجوب الفعل بهما لا بانفراده موثرا فيكون
الفعل اختياريا الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل افعاله لان الفعل الاختياري
مشروط بالعلم به والا لزم بالجهل لا نتحرك مسافة ولا نشرب جزءا من آنية لتلك الحركة ولا يعقد يدها وكيفيتها من الرعشة
والبطو وغير ذلك والآن محرك الاصبع محرك لاجزاء الهباء اضعاف المسافة مع انه لا يشعر بعدد اجزائها والبعد
اضعافها وحركاتها والجواب لا نم ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها لا يكفي
علم الاجمالي بتقدير تسليم انه لا بد من علم تفصيلي لكن لم قلت ان العلم التفصيلي ليس بحاصل الجواز ان
يشعر بالتفاصيل لكن لا يشعر بذلك الشعور لسرعة زوالها او يشعر به لكن لا يبقى في الذكر الى التاسع
الرابع ما علم الله تع وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع لامتناع الفعل على الله تع والواجب
والممتنع غير مقدور فلا يكون العبد قادرا على شيء والجواب لم لا يجوز ان الله تع يعلم الاشياء كما يكون فلو كان شيء
بقدرة العبد لعلمه كذلك فلم يكن الواجب وقوع ذلك الشيء بقدرة العبد فيلزم خروج القدرة لا نفيها
والوجوب والامتناع نابعان للعلم التابع للوقوع التابع للقدرة فيكونان تابعين للقدرة
والوجوب والامتناع بالقدرة لا يأتيانها وقد مر مثل ذلك في الصحيفة الرابعة وايضا لم لا
يجوز ان لا يكون الله تع ايضا قادرا وهو باطل الخامس لو اراد الله تع وقوع الفعل وجب
امتناع خلافه اذ اراد الله ولو لم يرد امتنع لامتناع وقوع الشيء بدون ارادته فالفعل ما واجب
او ممتنع وما قدر عليه الواجب والممتنع والجواب لا نم ان الله تع لو لم يرد لامتنع وانما امتنع لزوال او عدم
الوقوع وانما يلزم من عدم ارادة ارادة العدم لجواز ان لا يريد الفعل ولا عدمه كما يكون لنا بالنسبة
الى بعض افعال الغير بل يريد ان يفعل العبد باراداته لان الله تع لما اعطاه قدرة وارادة فاذا اراد ان يفعل

انه لا يقع اصلا فجواز ان يحصل بسبب آخر وهو ارادة الله تع
تفق تعقلا من العاملين وتبرهم على ان افعال الحيوان لئلا تكون باردة وقصدهم حركة
ترتعش ترتعش بقدرتهم فيها اصلا وخلقوا افعال التي تصدر عقيب قصد وعلى وفق ارادتهم وهي
ترد افعال حيوان اختيارية هل هي بتاثير قدرة العبد وارادته ام لا فقال وتشعر لا تاثير لقدرة
فيها اصلا بل موثرة قدرته وافعاله انما هو قدرة الله تع ومشيته وتابعيه فيه تسمى العلماء وهذا المذهب
يسمى بالجبر وتابعت الفلاسفة والمعتزلة وامام الحرمين وهو من اهل السنة ان موثرة افعال العبد
انما هو قدرته وارادته وهذا المذهب يسمى بالقدر وتسمى المعتزلة تسمية عن هذا المذهب بالقدر وقال
بعض هذا المذهب القدر مذهب من ذهب الى ان افعال العبد بقدرة الله تع وخلقه انتهى اسند الفعل الى القدر
وقيل ان جماعة حكوا عند النبي عليه السلام ان قوما من القدرية يتكلمون المعاصي والافعال القبيحة
ويسندون ذلك الى تقدير الله تع فقال النبي عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة فعلم ان مذهب القدر
مذهب الجبرية هذا ما ذكروه وقال قوم من العلماء ان موثر مجموع قدرة الله تع وقدرة العبد
وهذا المذهب وسط بين الجبرية والقدرية وهو اقرب الى الحق وبه قال ابو اسحق الاسفرائيني لانه ذهب
الى ان قدرة العبد موثرة بعض اي تاثير بعاونة قدرة الله تع وايضا ذهب الى هذا المذهب القاضي
ابو بكر لانه قال اصل الفعل من حركات والسكنات بقدرة الله تع وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد
وستعلم بعد ذكر الحق ان شاء الله تع اصحية الاشاعرة على نفي تاثير قدرة العبد بالمعقول والمنقول
اما المعقول فوجوه الاول العبد لا يخ من ان يتمكن من الفعل والترك او لا يتمكن فان لم يتمكن لزم عدم
تاثير قدرته وان تمكن فلا يخ من ان يتوقف رجحان احد الطرفين من الفعل والترك على الآخر او لا يتوقف
او لم يتوقف والثاني باطل لامتناع رجحان احد طرفي الممكن على الآخر لا المرجح وان توقف لم يكن ذلك المرجح
من فعل العبد والا احتاج الى مرجح آخر وعلى الكلام في ذلك المرجح وتسلسل وان لم يكن من فعل العبد
وجب عند وجوده ذلك الطرف اذ لو امكن لا يوجد وان لا يوجد مع وجود ذلك المرجح فان لم يتوقف
رجحان احدهما على الآخر على امر آخر لزم رجحان بلا مرجح لانه يكون وقوع احد طرفي الممكن بلا مرجح
وان توقف على امر آخر لم يكن المفروض اولا تمام المرجح وقد فرض تماما كذلك وان وجب ذلك الطرف عند
وجود ذلك المرجح لم يكن لقدرة العبد تاثير اصلا لوجوب الفعل عند ذلك المرجح وامتناعه عند عدمه
ثم نختار شقا من هذا التقسيم بان ما ذكرتم يجب لا لم لا يكون الله تع مختارا اذ يقال لم لا يجوز ان
يكون من شان الله تع ان يخلق الفعل عند ما يكون العبد متمكنا من فعل والترك ولم يكن فان لم يكن فذلك وان كان متمكنا فلا بد وان يتوقف وقوع احد الطرفين

بقدرته وارادته كان خلق القدرة فيه عبثا وذلك كما يستحيل بالنسبة الى العبد ما ذون فانه لما اذن له بكون
اراد ان يفعل العبد بارادته واختياره ولا يمنعه عن شئ ما دام ماذونا وراء لهذا ذكر سفها وعبثا ثم
قد يريد الله من العبد شيا فيخلق فيه علما او ظنا بصلحه داعية الى ذلك الفعل يحمله على ذلك ويلجيه اليها
لا بد منه حتى يحصل منه ذلك الفعل لكن ذلك لا يخرجه عن حد الاختيار لانه فعله باختياره والباقي ظاهر
قوله والجواب بمثل ما مر يعني في جواب الحجة الاولى لان قدرة العبد مرجحة لاحد فعليه مع الاستمداد
من الله قدرة الله تع واما المنقول فقد احتجت المعتزلة بقوله تع بما يه آية من عشرة اوجه الاولى منها
الآيات التي ذكرها الله تع نبيها تحبيبا لعباده في افعالهم وتغليبا بشتيمهم مثل قوله تع فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر اعملوا ما شيتم اعملوا على مكانتكم انا عاملون ونحو ذلك فمن شاء ذكر فمن شاء
لي به سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه ما با وقال الكفرة الله تع على من شاء المشية عن نفسه واضافها الى الله تع
فقال سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا وقال الرحمن شاء عبدنا هم الثاني من الآيات
ما فيه اضافة الفعل الى عباده كقوله مع فريقا يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذكر بان
الله لم يكن ليغير نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل حولت بانفسهم امر فطوعت له نفسه
قتل اخيه سمى بعمله اجزيه كل مرء بما كسبت رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم
لي الثالث ما في القرآن من مدح المؤمنين على ايمانهم وذم الكافرين على الكفر ووعد الثواب على
الطاعة والعقاب على المعصية كقوله تع اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم تجزون ما كنتم تعملون
وابراهيم الذي وفى الا تزر وازرة وزر اخرى تجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان
هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن عرض عن ذكري اولئك الذين
اشتروا الحيوة الدنيا بالآخرة الذين كفروا بعد ايمانهم الرابع الآيات الدالة على افعال الله تع منزهة عن
مثل افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف اما التفاوت فكقوله تع ما ترى في خلق الرحمن
من تفاوت الذي احسن كل شئ خلقه والكفر ليس بحسن مما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا
ذلك ظن والكفر ليس بحق ولا يظلم الله تع مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولا يظلم اليوم ولا يظلمون
قبيلا الخامس من الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر وامتناعهم كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا
والنجيع مع النجيع محال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام
ومعلوم ان رجلا لو جلس آخر في بيت لا يملكه فخرج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك
مستهجنا وما ذاهم عليهم لو امنوا وقوله ما ليس بها منكم ان يسجد وقول موسى ما منعك عليه السلام ما منعك اذ رأيتهم

ضلوا فهالم عن التذكرة معرضين فهالهم لا يؤمنون عفا الله عنكم لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لكم كيف يحسن
ان يقول لم يفعل مع انه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله السادس الآيات
التي فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تع وسارعوا الى مغفرة من ربكم استجيبوا لله
والرسول يغفر لكم استجيبوا لله وللرسول يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم افامنوا
خير لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وانيبوا الى ربكم السابع الآيات التي حث الله تع فيها على
الاستعانة كقوله تع اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعيذوا بالله
فاذا كان الله تع خالق الكفر والمعاصي فكيف يستعان به الثامن الآيات الدالة على اعتراف الانبياء عليهم السلام
بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تع حكاية عن ادم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك
اني كنت من الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم انفسكم وقال
يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال نوح رب اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به
علم لتاسع الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم كقوله تع ولو ترى
اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله اخر صدودنا عن الهدى بعد اذ جاءنا بل كنتم مجرمين وقوله
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل
الله من شئ ان انتم الا في ضلال كبير وقوله تع فيعترفون بذنبهم فسحقا لاصحاب السعير العاشر الآيات التي ذكر الله فيها ما يوجد منهم
في الآخرة من التحسر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله تع يقولون يا ليتنا رددنا ولا نكذب بآيات ربنا
وكقوله تع ربنا ارجعون لعلي اعمل صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا
فارجعنا نعمل صالحا الحادي عشر ان يكون من المحسنات هذا ما ذكروه والجواب ان قدرة العبد مرجحة لاحد
طرفي هذه المعاني واجاب اهل السنة عن ادلتهم بانا وان نفينا كون العبد موجدا للافعال نفسه
لكنا عترف بكونه فاعلا لها ومكتسبا وذكرنا في الكسب ما نفى الاول لان الله تع اجرى عادته
بان العبد متى صمم العزم على الطاعة خلقها الله تع فيه ومتى صمم على المعصية خلقها وهذا القدر
كاف في اضافة الفعل اليه وكونه مخاطبا امره الله تع لان حصول الفعل بسبب عزمه الثاني في ذاته الفعل
لخواص والسكنات وكونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها بسبب قرنها لتلك الخواص والسكنات
في الطاعة او المعصية وذات الفعل بخلق الله تع وكونها طاعة ومعصية بفعل العبد وبسببه فيها
البيها وهذا القدر كاف في صحة الامر والنهي هذا ما ذكروه وفي تحقيق الوجهين نظر لان العبد اما ان
يكون مستقلا بادخال شئ في الوجود من الوم وعدم في الحركات والسكنات الى الطاعة والمعصية

او لا يكن

وبقوله تع قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى وبقوله عليه السلام ان لله تسعة
وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة ان كان دالا على تعدد الاسم واتحاد المسمى محال وبقوله
تع انا نبشرك بغلام اسمه يحيى فقد صرح بان الاسم هو المسمى مع تابيده بجعل له من قبل سميا وبقوله تع
مبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وباتفاق اهل اللغة على ان الاسم هو اللفظ كما مر في صدر هذه التحقيقة
وبتقسيم الاسم الى معرب ومبني والضمائر وغيرها واتفاق اهل التحقيق ايضا على ذلك كما ذكروا في
كتبهم من تعريف الاسم وتقسيمه الى مترادفة ومشتركة وغير ذلك ولعل جميع العقلاء متفقون على ذلك سوى
هؤلاء القوم وما معقول موجود الاول لو كان الاسم عين المسمى لصح ان يقال عبدت اسم الله و
اسم الله وحلفني اسم الله واكلت اسم خبز وشربت اسم ماء ورميت اسم حجر ونحوه مما ينسب قائلها الى
جنون ورعونة ولصح ان يقال سمعت اسم زيد والثاني لا نقول سمعته اذ هو غير مسموع بل هو
الشخص المشار اليه بحوث زيد دون مسماه الثاني لو سئل عن اسم شخص يقال في جوابه اللفظ الموضوع له
وايضا في تسميته وقد يقال ذلك اللفظ اسمه دون ذلك الشخص يقال بحرف ومنهم كل احد عند سماع
السؤال عن اسم شيء انه سؤال عن اللفظ الموضوع له بدون افتقار دليل بل بمجرد اللفظ ولا يعرف
ومنهم احد في علمه وهذا آية الحقيقة اذ الحقيقة ما يتبادر منه المجاز يسبق وهم اليها بدون قرينة دون المجاز
وايضا بوجوه دليلة مثل ان الاسم يسمع بالاذان دون المسمى ويوجد الاسم في مواضع دون
المسمى والمسمى لا يكون الا في مكان واحد والاسم قد يتاخر عن المسمى والشيء لا يتاخر عن نفسه وقد يقع الاشتراك
في الاسم دون المسمى وتقديم بالحقيقة مصادرات اذ لا يتم شيء منها الا بعد ثبوت ان الاسم هو اللفظ
ولو ثبت هذا لما احتاج الى ذلك الدليل هذا ما وجد من كلام المرتضى مع زيادة تخفيف وتنقيحات وقيل
ان هذا النزاع لفظي لانهم ان ارادوا بالاسم اللفظ الدال على معنى مجرد عن الازمنة كما هو المشهور عند اهل
اللغة والنحو واصحاب الاصول منه فلا شك انه غير المسمى وان ارادوا بالاسم غير ذلك مما يصح ان يكون
عين المسمى فلا نزاع فيه والنزاع بالحقيقة في ان الاسم هل يجيء ان يراد به ذلك المعنى ام لا ولا خفاء ان قول اهل
السنة هنا مشكل واثباته صعب لكن لهم وجه حسن يتخلص به التقصي عن مضايق النسبة الى النزاع
وهو ان يقول المدعي ان الاسم هو عين المسمى بحسب الشرع لا بحسب اللغة والعرف لانه ورد في عدة مواضع
من كلام رب العزة اطلاق الاسم وارادة المسمى وهذا دليل على ان الاسم في الشرع هو المسمى لان هذا الحمل
بين المسمى يتغلب على الظن ان الاسم هو المسمى ولا معنى للدليل سوى ما يدل على ان الاصل في الكلام هو الحقيقة
اما انه ورد في عدة مواضع فلما مر من النصوص الدالة على هذا وبالحقيقة معارضات الخصم بالنصوص

الدالة

الدالة على تعدد الاسم كما مر من قوله تع ولله الاسماء الحسنى وغير ذلك محققة لما ادعينا وذلك لان المراد
بالاسماء ههنا الصفات لان معاني تلك الالفاظ مرادة قطعا والاسماء لا يراعى فيها المعاني والمراد
بالصفات معانيها قطعا فحينئذ يراد بالاسم فيها المسمى وهذا مليح ولئن سلمنا انه يراد المسمى لكن
ذلك لا يضرنا لجواز ان يكون الاسم ثمه بحسب اللغة لا بحسب الشرع لان المستعمل في المعنى الشرعي
قد يستعمل في الشرع في المعنى اللغوي مثل قوله تع يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه فان الصلوة بحسب
الشرع الاركان المعينة والاذكار المخصوصة وقد استعمل ههنا في المعنى اللغوي وهو الدعاء
اذ الصلوة في اصل اللغة الدعاء فعلى الوجه الذي ذكرنا يصح اطلاق الاسم في القسمين حقيقة
في الاول حقيقة شرعية وفي الثاني لغوية لانه لم يجعل الاسم فيما ذكرنا حقيقة شرعية فقد جعله مجازا
والمجاز خلاف الاصل فان قلت الاشتراك ايضا على خلاف الاصل قلت سلمنا انه كذلك لكن الحمل عليه
اولى من المجاز لانه لا يقتضي ترك الاصطلاح واخلاله لانه كما يقتضي المجاز فما ذكرنا اولى وايضا
نقل عن الجنيد ان الاسم في بسم الله تع عين المسمى وانما لم يقل بالله لئلا يتوهم القسم هذا غاية تقرير هذا
البحث والله اعلم وقال بعضهم مفصلا ان مرادهم ان الاسم عين مسماه الذي هو لفظ وضع لمعنى مجرد
عن الاعلام ان الاسم على الذي يدل على ذاته ودلالته على خلاف ذلك اذا عرفت ذلك فنقول اسم الشيء اما ان يدل
على حقيقته اي يكون موضوعا لها او على جزء او على صفته او على مركب من الجزء والصفة الاول
كالجدار والبرودة الثاني كالحائط المركب من الارض والبرد والقدرية لكانت كالابيض
والاسود مما يمتنع في حق الله فان الموجودية والفردية صفة الثاني والثالث جائز في حق الله
تعالى ممتنع المركب والاول والثالث جائزا اما الاول فمثل لفظ الله على الاصح فان الكتابة في
اسم موضوع كاسماء الاعلام لا اشتقاق له وقال قوم انه اسم صفة لانه مشتق من لاه اذا احتجب وقيل
مشتق من انه تعبد وزنا ومعنى وتصرفا وقيل مشتق من دله كدله وزنا ومعنى وتصرفا تحير ودهش
تحيرت الانوار في عظمته تع وجلاله والثالث كالقادر والعالم والاول وهو اسم الذات لا يجوز ان يكون
مشتقا من صفة قايمة بذات الله تع والثالث ان اسم الصفة لا اسم الذات وانما قلنا من صفة قايمة بالذات
ذجاز ان يكون مشتقا من غير ذلك اذ هذا لا ينافي العلمية كما يسمى الابيض مروح بالاسود ولما كانت جهات
بالنسبة الى الاشياء او سلوب بسيطة ومركبة غير متناهية جاز تحقق اسماء متباينة لا نهاية لها لكن كان
عما يتفاد سبل مخلوقات الله تع وحكمه ولطايف صنعه يلوح له اسماء الله العظام ويجوز اطلاق
المضمرات على الله تع كقوله تع له ما في السموات وقوله تع اياك نعبد والمبهمات مثل ما ومن والذي رجعت

كقوله تع

ولا انتم عابدون ما اعبد وقوله تع نمر لا من خلق ، ارض وقوله تع وهو معكم اينما كنتم خاتمه
اختلفوا في لزاسماء الله تع هل هي بالاصطلاح والقياس او بالتوقيف الشرع فقال معتزلة البصرة
انها ماخوذة من الاصطلاح والقياس وتابعهم الباقون والاصطلاح لزيوضع لله تع اسم كما وضعوا
في الفارسية خدا او بالتركي تنكري وفي اليونانية كثيراز و القياس لزيجيء في الاسم اسم آخر كما يقال انه تع كريم
فجاز لزيقال سخي وضحي نتاح فضاح غلاق واجمع اهل السنة على انها ماهوذة من التوقيف الشرع
اما بالكتاب والسنة المتواتر او المشهورة او بالاجماع ولا يجوز بدون ذلك بان الله تع موصوف بما
لا يوصف به غيره معناها اذ يقال لله جواد وعالم ولا يقال سخي وفاضل ويقال جيد ولا يقال شفيق وقد
يوصف بالفعال ولا يوصف بما يشعر نقايص كقولهم ربهم زراعا طهورا ولا يوصف باسم الباقي والخصم
لزيقول لزسلمنا انه ما طلق عليه سخي وفاضل وشفيق فلانم عدم جوازه لان عدم القول لا يدل على
عدم جوازه الزلجواز لا تدل الكون واقعا ايما مع هذا يصح وجوده وانما لا يطلق اسم الباقي في حقه
للتعظيم عن اسم الباقي شائع في الخدم والعبيد والحق لزوضع الاسم لله تع في اول وضع اللغة انه لغة
كانت جايزة لزقلنا بعدم التوقيف لصدر القسم واما بعد ذلك فلا يجوز لانه نوع من التصرف والتقول
بلا فروع مع احتمال تضمن ذلك الاسم ما لا يليق بعظمة الله تع

في حدوث العالم

اختلف الامم في حدوث العالم والعالم عند المتكلمين كل موجود سوى الله تع واتفقوا على حدوث
العالم وليا كان الممكن عندهم منحصرا في الاجسام واجزايها التي هي جواهر الفردة واعراضها خلافا للفلاسفة
فانهم اثبتوا العقول والنفوس المجردة عن المادة والهيولي اشتغل المتكلمون في بيان حدوث
العالم على بيان حدوث الاجسام فان دلايلهم على حدوث الاجسام دالة على حدوث الجواهر الفردة
ويلزم منه حدوث الاعراض ايضا لامتناع حدوث الاجسام والجواهر الفردة مع قدم الاعراض
واختلف اهل العالم في حدوث الاجسام على اربعة مذاهب الاول انها حادثة بذواتها وصفاتها
وهو قول الملليين من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الثاني للافلاك واعراضها الثابتة
كاشكالها وشفيفها وطبايعها وخواصها وهيولي العناصر الى الجسم الموجودة جوز فلك القمر الذي
يخلع صورة من صور العناصر ويلبس اخرى بالكون والفساد لان مذهبهم لزفي جوز الفلك جسما واحدا
بعينه صار بعضه نارا وبعضه هوآ وبعضه ماء وبعضه ترابا ويصير كل منها آخر بالكون والفساد
قوله قديمة بشخصها اي اشياء معينة موجودة باعيانها من الازل الى الابد فالواو حركات الافلاك
وجسمية العناصر اي صورها وسميه قديمة بنوعها اي اشخاصها حادثة لكن نوع تلك الاشخاص قديمة

فتكون

تكون حركاتها ازلية وكل جزء من الحركة حادث قوله وآحاد الافلاك وهي الجهات الحاصلة
للافلاك بسبب حركاتها اذ في كل حالة يفرض للفلك وضع وهو لزدرجة من الدرجات طالعة واذكر
لها عمارة وكل كوكب في موضع بالنسبة الى ذاك الطالع وبالقياس الى كوكب آخر وبعضها فوق بعض
بعضها تحتها وكل وضع للفلك يكون مخالفا لوضع آخر منه بالحقيقة الا انا ذكرنا لكن يشترك الجميع في كونها
وضعا فلجيا وهو الذي في جنسه وعندهم ان كل وضع يتقدمه وضع آخر الى لازل فيكون الاوضاع قديمة
جنسها والصور النوعية للعناصر مخالفة بالحقيقة لان صورة الماء مثلا تخالف صورة النار بالحقيقة
تباين خواصها لكن جميع الصور يشترك في كونها صورة نوعية للعناصر وعندهم ان كل صورة تقدمها
صورة آخر الى لازل فيكون الصور النوعية للعناصر قديمة بجنسها وهذا مذهب ارسطو واتباعه
كاي علي سينا وغيره قديم راجسام قديمة بذواتها اي ذوات الاجسام قديمة وهذا محتمل معنيين
احدهما لزيكون نفس الاجسام قديمة والثاني لزيكون ما حصل منه الاجسام قديما وهو الهيولي
لزيم فصوله منه فقوم جعل ذلك العدم نفس الاجسام وقوم ما حصل منه الاجسام والجزايين
ثم عمم لزمنهم من قال اجسام خمسة وهي قديمة الباري الكونه واجبا والنفس لكونها جوهرة والجزء لو حدث لزم
كونه ماديا لكون الحادث مسبوقا بالمادة والهيولي كذلك لان حدوثها يوجب سبق هيولي اخرى
وتسلسل والزمان وهو ايضا قديم لان عدمه يوجب وجوده لانه لو سبق عليه العدم يكون قبل وجوده
وقبليته عنه لا يكون الا بالزمان فيلزم وجود الزمان على تقدير عدمه والقضاء بوجود العالم
ايضا قديم لان انتفاءه غير معقول وقال نيشا غورس واصحابه المباركي المتولدة عن
الموحدات قالوا الان قوام المركبات بالبسايط وهي امور كلها واحدة في نفسه ولو لم تكن بسيطة
وجب لزلا يكون تلك الامور ما هيات سوى كونها وحدات ولو كانت مركبة لان هناك تلك
الماهية مع الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مباديها وتلك الوحدات لابد لزتكون مستقلة
بذواتها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير مقدما عليها وكل امنا في المبادي المطلقة
نعم فاذن الوحدات امور قايمة بانفسها ثم هذه الوحدات المجردة قد عرضت لها اوضاع
فصارت نقطا واجتمعت النقاط فحصلت الخطوط وحصل من اجتماع الخطوط السطوح
وحصل من اجتماع السطوح الاجسام فظهر لزمبدا الاجسام الوحدات والجواب لانم لزالمالف
مع الوحدة تكون مركبة لم لا يجوز لزتكون الوحدة عرضا ايما وايضا عرض الوضع للمجرد غير معقول
والترجيح مذهب جالينوس وهو الوقوف في هذه الاقسام وهو الحق اعقل منهم واما كون الجسم

المذاهب الاربعة في حدوث الاجسام

قوية الصفاق محدثة الدواف وغيرها من الاقسام الآتية بالنسبة الى بعض الاجسام والاعراض كما
يكون بعض الافلاك قديما وبعضها حادثا وكذا بالنسبة الى بعض العناصر وكون بعض الحركات قديما
بنوعها وبعضها حادثة بنوعها الى غير ذلك فلم يسمع من احد من العقلاء اسناد المتخلفين على ما ذكر
الاجسام بوجوه الاول وهو ان الاجسام ازلية لكانت في الازل اما متحركة او ساكنة لا نهاية الازل
لم يسبق حيز واحد منها متحركة وان بقيت وهي ساكنة ولقايل ان يقول ان اردتم بالازل حينا معينا فلم
يلزم من كل ان الازل انما يقال لازمنة تحققه او مقدرة متناهية الى غير النهاية بالاتفاق وان اردتم ما
ذكرنا من ازمنة المتناهية الى غير النهاية فهي كذلك وح يكون معنى كون الحركة ازلية ان يكون لها
نهاية في ازمنة المتناهية الى غير النهاية او السكون كذلك وح يلزم تسلسل آخر وهو ان يكون في بعض
ازمنة متحركة وفي بعضها ساكنة وعلى هذا الى غير النهاية واستدلوا على بطلان كون الحركة ازلية دون
ماهية الحركة من حيث تقتضي المسبوقية بالغير لان الحركة هي الانتقال من حالة الى اخرى فتكون مسبوقة بالحالة
الاولى وماهية الازل تنفي المسبوقية بالغير فيمتنع كون الحركة ازلية وفيه نظر لان ماهية الحركة انما توجد
في الخارج في ضمن الجزئيات وكونها مسبوقة بالغير لا ينافي كون جزئياتها متسابقة الى غير النهاية لانها على ما
تقدس تخرج عن كونها مسبوقة بالغير بل تكون مسبوقة دائما وانما ينافي ان لم يكن شيء من الحركات الدائم
المعينة ازلية وليس المراد بازلية الحركة سوى ان يترتب جزئيا ما على السابق الى غير النهاية الثاني الحركات
التي تحدث في العالم موقوفة على مضي الحركات الماضية غير مرة فلم تنقض الحركات الماضية امتنع حصول
تلك الحركات لكن انقضاء الحركة الماضية محال لامتناع انقضاء ما لا نهاية له والموقوف على المحال محال
فيجب امتناع حدوث الحركات وهذا باطل حسا وعقلا وقال الاشاعرة لم لا يجوز ان يكون هذا التوقف اي توقف
فيما لا يزال على مضي الحركات الماضية توقف وهي اذ لو كان حقيقيا لوجب ان يصدر توقف من الاوقات
انها موقوفة على انقضاء الحركات الماضية لكنه غير صادق في شيء من الاوقات اصلا وذلك لان اي وقت
من الاوقات يكون من ذلك الوقت وتلك الحركة فيما لا يزال اعدادا متناهية من الحركات الماضية السابقة
تلك الحركة ولا يصدر في تلك الحالة الا انها موقوفة على ذلك المقدار المتناهي اذ لا يتوقف وجود شيء
على مضي ذلك المقدار المتناهي فقط مع انه يصدر في شيء من الاوقات انها متوقفة على المضي الحركات الغير
المتناهية مع انه يكون دائما غنية عنها وفيه نظر اذ التوقف هو توقف حقيقي وتحقق الموقوف عليه لا مجرد
عليه اذ الكل لا يستغني عن جزء الا متحقق في كل زمان يصدر انما متوقفة على انقضاء الكل بل الجواب انما
نقول بانقضاء تلك الغير المتناهي لكن لم لا يجوز امتناع انقضائها من حيث انها لا يزال لم لا يجوز انقضاء ما لا يتناهي

انما يمتنع من الجهة الغير المتناهي ولو توقف شيء على انقضاء تلك الجهة يمتنع تحققه اما لو توقف على انقضاء
الجهة اذا اخذ فلا نسلم وانما يلزم ان لو لزم من ذلك امتناع اجتماع الحركات المتسابقة اذ الحركات المتسابقة الى غير
النهاية يكون عدمانها ازلية مع تحقق نفس الحركة ازلا قوله فيه نظر اذا لا يلزم بتقدير ان لا يكون شيء من جزئيات
الحركة الازل عدم الحركة من حيث هو لجواز ترتب جزئياتها على السابق اذ المراد بازلية الحركة هو الثاني لا يخفى
لزم ان يكون كل جزء من جزئيات الحركات المتسابقة الى غير النهاية مسبوقا بالغير اذ لو لم يكن كذلك
يلزم ان يكون البعض غير مسبوق بالغير لكل جزء مسبوق بالغير فذلك الجزء اما ان يكون مسبوقا بالغير
بالجزء الذي لا يتجزأ من جزئيات الحركة او لا لما كان الماخوذ محمولا على بعضه فلا يكون الجميع مسبوقا
بالغير نصف واذا كان الجميع مسبوقا بغير فلا نسلم انه يكون كل واحد واحد
فلا شك انه مسبوق بالغير لكن لا نسلم ان ذلك الغير غير الحركة وان اراد بالجميع من حيث هو الجميع اي جملة ذلك
انه مسبوق بالغير فنقول لو لم يكن مسبوقا بالغير لكان البعض غير مسبوق بالغير نصف قلنا لا نسلم ح لزوم كون
البعض غير مسبوق لان النقيض ح يكون شخصية لان الجميع من حيث هو جملة شيء واحد وموضوع
الشخصية في النقيضين فيبقى ان يكون شيئا واحدا لقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب نحكم على شيء واحد
لقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب في كون نقيضه قولنا ليس الجميع مسبوقا بالغير فلا نسلم انه خلف بل
هو عين النزاع السادس كما تحرك زحل دورة تحرك الشمس ثلثمائة دورات زحل اقل من عدد دورات
الشمس والاقل من غير متناه لما مر في الحجة التطبيقية والقليل محاط بالاكثر فتكون متناهيا فيلزم ان يكون
عدد دورات زحل متناهيا وعدد دورات الشمس زايد عليه عدد دورات زحل بقدر متناه وهو
تسع وعشرون مرة فيكون ايضا متناهيا فعدد كل منهما متناه واعترض عليه هذا بان تضعيف
الواحد الى غير النهاية اقل من تضعيف الاثنين ايضا الى غير النهاية مع كونهما غير متناهيين وفيه نظر
لانه انما يكون اقل ان كان عدد دورات تضعيف الواحد مساويا لعدد دورات تضعيف الاثنين او اقل
وذلك غير معلوم بعد ضرورة انهما غير متناهيين ولان النقض بالحق بالمقدر وبخصوص عن الحجة
المذكورة البرهان المطبقي واما الثاني وهو كون الاجسام في الازل ساكنة فايضا باطل لان السكون
وجودي فلو كان ازليا امتنع زواله لما مر باطل وانما قيد بالوجودي لان العدمي حادث زواله والا لما
وجدت من الحوادث لان عدم ما لا يزال للحوادث ازلية فلو امتنع زواله لما امتنع وجود الحوادث واما
قلنا لم لا يكون وجودي لانه قسم من اقسام الكون كما مر في صدر الكتاب والكون وغيره

اخلاقه وافعاله والثالث احوال الانبياء المتعلقة بمنع تتميم المنزلة الاولى ولنعوذ ادعى النبوة والظهر
صحح فلانه ادعى السبق وعلم ذلك بالتواتر واظهر المعجزة وبيان ذلك اوجه الاول انه اتى بالقرآن وانه معجز اما
انه اتى بالقرآن فلانه ثبت عندنا بالتواتر واما انه معجز فلانه تحدى الفصحاء بمعارضته وعجزوا عنها مع توفر
دواعيهم بما صانها النفس والاولاد والاموال والاديان والاخفاء لان الانسان برعاية هذه الاشياء
يجتهد غاية جهده ويبذل نهاية سعيه فلو قدروا على معارضته لعارضوه ولو عارضوه لاظهروه مرة
واظهروه لبلغ الينا تواترا لان هذا امر عظيم يتوفر الدواعي على نقله الثاني انه نقل عنه معجزات كثيرة
مثل شق القمر وعند ذلك دخل واحد منا وان لم يبلغ حد التواتر لكن مجموع المخبرين بلغوا حد التواتر
وذلك يدل على انه صاحب معجزات في تجاعة على وسخاوة حاتم وان آحاد شجاعة على واحد في سخاوة حاتم
وان لم يبلغ حد التواتر لكن بلغ مطلقها حد التواتر اذ المخبر عنه في التواتر قد يكون شيئا واحدا وفي خبر كل
من المخبرين وقد يكون مختلفا لكن يشترك الجميع في شيء واحد فذكروا المعلوم بالتواتر كما من شجاعة
علي وسخاوة حاتم الثالث انه اخبر عن الغيوب وذلك معجز اما انه اخبر عن الغيوب فقد نقلوا عنه اخبارا
كثيرة عجيبة وما هو اظهر وافوق بل حجة قاطعة وآية باهرة انه اخبر عن خروج صنف من الترك وهم
سودهم وانعامهم واخلاقهم وقد وقع ذلك بعد سنمائة سنة من الهجرة واما اخباره فقد وجد بعد نبأه اخبارا
كثيرة عن الغيوب وذلك يصحح ما روي عن النبي عليه السلام قال لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا الترك صغار الاعين حمر الوجوه ذلف
الانوف كان وجوههم المجان المطرقة ويروى ابو بكر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال ينزل اناس من امتي
بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر كثير عددهم ويكون من امصار المسلمين
فاذا كان في آخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر
فيتفرق اهله ثلاث فرق فرقة يأخذون اذناب البقر وهلكوا وفرقة باخذون لانفسهم وهلكوا
وفرقة يجعلون ذراريهم خلف ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء صفة بعد صفة فانها على شط دجلة
وعليه الجسر يسمى تلك الجواحي فاطبق بصرة وعاثت في سائر بلدان امتي عليه السلام بناها خلفا بن عمال
وجاءهم من الشرق هؤلاء الذين ذكرت ذو بخشكير خان شكنه اربع وخمسين وستمائة هجرية وعسكره على الوصف
الذي وصفه النبي عليه السلام وتوفي اهل بغداد ثلث فرق كما قال النبي عليه السلام وهذا من بين المعجزات
الوجه الثاني في اثبات نبوة محمد عليه السلام استدلالي في افعاله واخلاقه وعاداته وهذا
الوجه يحتمله في جملة ويبان حسوبيا لنبي عليه السلام وتقريره ان نقول لنا ان الانسان في
نفسه اما ان يكون من العوام وما يل وحوشان كامل غير مكمل وهم رؤساء الدين

الدرجة الوسطى تكميلهم لو وجد بعض فانما يكون ذلك بنيابة النبي عليه السلام لا على الاستقلال
والكمال بنيا كون بالاستقلال وكاملا في ذاته مكملا لغيره وهم الانبياء عليهم السلام وهم في الدرجة العالية
من الكمال والتكميل اما ان يكون ذلك في القوة النظرية او في القوة العملية وافضل الكمالات النظرية معرفة الله تع
واشرف الكمالات العملية طاعة الله تع وكل من كانت درجاته في هاتين المرتبتين اعلى كانت درجات
ولايته اجل وكل من كانت درجاته وتكميله للغير في هاتين المرتبتين اعلى واجل كانت درجات نبوته
اجل فلا مغنى للنبوة الا هذا واذا عرفت هذا فنقول ان عند مبعث محمد عليه السلام كانت الدنيا
مملوءة من الكفر والضلالة اما اليهود فقد كانوا في المذاهب الباطلة من التشبيه والافتراء على
الانبياء وتحريف التوراة فقد بلغوا الغاية واما النصارى فقد كانوا في اعتقاد الوهية من اعتقاد التثليث والاب والابن والحلول والاتحاد قد بلغوا النهاية واما المجوس فقد كانوا في اثبات اليزدان
ووقوع المحاربة بينهما وفي تحليل نكاح الامهات والبنات قد بلغوا الغاية واما العرب فقد كانوا
في عبادة الاصنام وفي النهب والغارة قد بلغوا الغاية فكانت الدنيا مملوءة من هذه الاباطيل فلما
استنارت الدنيا بقدوم محمد عليه السلام واثار التجيبه واخلاقه الحميدة واحكامه الشريفة ودعائه الخلق
الى الله حق انقلبت الدنيا من الباطل الى الحق ومن الكذب الى الصدق ومن ظلمة الى النور وبطلت
الضلالات وزالت الجهالات في اكثر بلاد العالم الاسباغ وبسط المعمورة الذكية العلماء والعقلاء
الكثيرة وانطلقت الالسنة بتوحيد الله تع واستنارت العقول بمعرفة الله تع ورجح القلوب من حب
الدنيا الى حب المولى بقدر لا مكان وكملت النفوس حتى وجد اكثر اصحابه بتكميله وتعليمه منزلة
الولاية والكرامة كما هو المشهور من آثارهم واخبارهم من الكرامات والتاثير الحميدة التي لا تكون الا
لاولياء الله الابرار واصفيائه الاخيار وهم اكثر من عدة الآلاف وهذه غاية التكميل وآخام بكن النبوة
معنى سوى تكميل الناقصين في القوة النظرية والعملية وقد حصل هذا المعنى بقدوم محمد عليه السلام
فثبت انه ما حصل بقدوم موسى وعيسى عليهما السلام علمنا انه كان سيد الانبياء وقدوة الاصفياء و
عنده طريقة حسنة في اثبات النبوة اوجه ثلاثة في اثبات النبوة اخبار الانبياء المتقدمين في نبوة
محمد عليه السلام قوله تع الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل
وانما قدر ذلك في التوراة لان قوله تع وانا له لحافظون يدل على ان التوراة لم تحرف وقوله تع
الذي انزلنا قوله في توراة السبعين اعلم ان التوراة عندهم ثلث نسخ مختلفة احدها المسمى بتوراة السبعين
وهي التي اتفق عليها اسبعون حبرا من حبارهم وهو الذي اشار اليه في الآية في الآية ايدي البشر

الحاشية

من الفرائض والربانيين والثالث الذي ذكره تعالى السامري ذكره تعالى السامري لموسى عليه
السلام سأل الله تع ان هل يكون بعدك نبي لبني اسرائيل فقال الله تع اني مقيم لهم نبيا من بني اخوانهم ودلالة
خصوص ذلك النبي بتعيين الى خاصتين لمحمد عليه السلام دون من جاء بعد موسى من الانبياء عليهم السلام احدهما
ان هذا الشيء لا يكون من بني اسرائيل لقوله تع من بني اخوتهم اذ الضمير لبني اسرائيل واضافة الشيء الى نفسه
غير جايزة بل يجب حمل الاخوة على بني الاعمام اذ قد يطلق لفظ الاخوة عليهم بتجوز لكونهم جميعا اولاد
انسان واحد وهو الجد وان لم يسم باسمه كقوله تع يا بني آدم اما انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم
فانبأ ان لهم اخوة والثاني ان لا يكون صاحب شوكة وصاحب شريعة لقوله تع مثلك لان هذا التشبيه لا يمكن
ان يكون في الانسانية والنبوة لان هذا معلوم من قوله تع اني مقيم لهم نبيا وقوله تع ويقول لهم ما آمره دالة
ايضا على النبوة والانسانية وليس من جاء بعد موت من الانبياء كذكر اما لعدم الشوكة او لعدم الشريعة
او عدمهما جميعا اما عيسى عليه السلام فلانه ما كان صاحب شوكة اذ ما كان له عسكر وغلبة بطريق
المقابلة ومع هذا ما جاء بنفسه من حيث هو شريعة بل مع الحواريين ادخل خلفائه في بيان الشريعة وذكر
انه جاء في الانجيل انه عليه السلام قال اني ما جئت لتبديل شرع موسى بل لتكميله وما الحواريون فكانوا
انبياء لنيابتهم كما مر اني عليه السلام دعا لهم وطلب لهم من الله تع قوة النبوة والمعجز وقد اورد ما نقل
الانجيل في بيان اصناف المشركين ومن يتولونه ويسخون بعض احكام شرع موسى واما غيره على من انبياء
الذين جاءوا بعد موسى الى زمان المسيح عليه السلام ما كانوا اصحاب شوكة او صاحب شريعة هذا ما ورد في
توريه السبعين واما الذي جاء في توريه القرائين فورد على طريق الملازمة وهو قوله تع واني نبي الله
الى الخلق فان قيل حذف الملازمة لا يوجب صدق المقدم فجاز ان لا يوجد هذا النبي اصلا نقول صدق
الملازمة ههنا يوجب صدق الملزوم لان الملزوم اذا كان فعل المتكلم الآتي ويكون اللازم فعله او فعل
المخاطب فلو لم يفعل ذلك يلزم اما الجهل او العبث لانه اما ان يكون عالما بانه لا يفعل ذلك الفعل او لا يكون
عالما فالاول يلزم الجهل وان كان عالما يلزم العبث لما ان اذا قيد الملزوم بقيود وكذا التالي كما نقول متى
التفت الى الخلف افلا تجد رسولا من عندي فلان وارسل معه كتابا اليهم فيجب ان يسمعوا كلامه والا لانتقم منهم
وخاصة اذا كان ذلك بلفظ اي او ما فانها مع دلالتها على الشرط يدلان على ضرب من التخصيص لانهما يدلان
على ذات ايضا وبهذا الطريق اثبت العلماء تحقق النسخ في القرآن من قوله تع ما ننسخ من آية او ننسها
نأت بخير منها ومثلها ما جاء في سفر الاول من التوراة ان الله تع قال لابراهيم عليه السلام لزرعك
تلد يلون من ولدك يسمى لجميع وبيدك جميع منبوطة الجوباخضع وهاجر كانت والدة اسماعيل

عليه السلام

لام وبعد اوضح المنصوص في نبوة محمد عليه السلام وكونه سيد الانبياء وقدوة الاصفياء ومنها ما جاء
في الانجيل في عدة مواضع احدها في الاصحاح الرابع عشر من الانجيل يوحنا والانجيل عند النصارى اربع
نسخ مختلفة اشهرها واقربها اعتبارا انجيل يوحنا ومعنى يوحنا بالونانية يحيى وهو غير يحيى النبي عليه
السلام وهو كان من الحواريين والاصحاح للانجيل كالسفر للتوراة وهذا ما جاء لفظ الانجيل بالعربية وانا اترجمه
كما اني اجيء صحيحا وتقطيعا فانه يكون معكم الى الابد والفارقليط روح الحق والتقبل
لهم انا فارقليطا معناه احمد لانه قسيس بانه روح الحق واليقين وهذا ابعد من كل حمد يحمد به الانسان
وهو معنى احمد كما قال الله تع ومبشرا برسول ياتي من بعد اسمه احمد روح القدس الى الروح
الحاضر وكرة الصحاح روح القدس والقدس اطهارهم ومصدر قوله باسمي اي باسم النبوة حاء رسلني
فرقا اسم مفعول وقوله يذكركم ما قلته اي يذكركم اني بشرت به بقوله ليس تكلم بدعة من لقاء نفسه هو يتكلم فقط
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والباقي في طاعة احبب اليهود على بطلان نبوة محمد عليه السلام
توهمين سبعين الاول نبوة محمد موقوفة على مجيء الفارقليط لكن النسخ محال لانه يوجب البداء
سهو وعن محال والبداء هو الرجوع عن الحكم والندم عليه ولان المنسوخ ان كان حسنا كان تركه
قبيحا وان كان قبيحا كان الله امرا بالقبيح وانه غير جايز على الحكيم العالم بالعواقب والجواب لم البداء
انما يلزم لو كان حكم الله تع في الازل مطلقا فانه علم تع غير مقيد الى زمان معين اما اذا كان مقيدا
ح يكون بيانا لانتهاء الحكم السابق ابدا وذلك لان النسخ من الله تع عبارة عن خطاب شرعي دال
على انتهاء حكم شرعي لكن لا مطلقا فانه يجب بوما آخر على خلاف المنسوخ فانه ينتهي مطلقا وجواب الطرف
الثاني لم لا يجوز ان يكون حسنا في وقت وبالنسبة الى قوم دون وقت آخر وقوم آخرين لان الناس
مختلفون في التهم والنبوة والغلظة والرقة والانكار والتسليم فقد يحسن التغليظ مع قوم والتلطيف
مع آخرين ولما كانت الامم السالفة طباعهم غليظة وامزجتهم كثيفة كانت الغلظة والشدة مناسبة
لهم دون الامم الباقية فان طباعهم لطيفة وامزجتهم رقيقة تدل عليه كلماتهم وتصانيفهم ولهذا تقبل علاجاتهم
فان علاجات الامم السالفة لو استعملت في هذا الزمان لما نجحت بعد الامزجة بل بطلت والبلية
هاهو غني عن شرح قوله وامثال ذكرتها في شرح [illegible] دون النصارى
رقبوا التوبة بالقتل فان قبل سلمنا ان ما ذكرتم [illegible] شرع محمد [illegible] الكمال يغني الرفاه
عن رسول آخر لكن لم لا يجوز ان يكون بعد نبي آخر [illegible] وعيسى وغيرهما قلت
لنبياء النبي الماتي قول الرسول السابق النبي عليه [illegible]

العود يعطيها الله الوجود وهو نوع جمهور المعتزلة بناء على ان المعدوم شئ هذا ما ذهب اليه الفريقان
وهو يقتضي امتناع العود لان كل معدوم لا بد وان يعدم شيئية نفسه بالكلية وذلك لان الشيء لا يعدم
الا وان يعدم عنه شيء فان عدم ذلك الشيء بالكلية فقد صح انه لا بد لكل معدوم ان يعدم عنه شيء بالكلية ولنر
عدم بعض ذلك الشيء فيعود الكلام في ذلك البعض المعدوم انه هل عدم بالكلية او عدم منه شيء وعلى هذا
فاما ان يقف اي ينتهي الى ما عدم بالكلية او يذهب بعدي نهاية بان يعدم من كل معدوم ومن ذلك البعض
بعضه الى غير النهاية وان وقف وهو المطلوب اذ لزم ان عدم الشيء بالكلية وان ذهب بعدي النهاية لزم تركب
كل شيء من اجزاء غير متناهية وهو محال وبتقدير ان لا يكون كذلك يلزم ان يكون في الشيء الذي عدم عن المعدوم
الاول اجزاء غير متناهية بعضها موجودة وبعضها معدومة فجميع الابعاض الموجودة فيه غير ما هو المعدوم
فيه وح يلزم ان لا يكون شيء من ذلك المعدوم موجودا والا لما كان جميع الابعاض الماخوذة الموجودة
جميعها بل بعضها هف فعلم ان الشيء اذا عدم لزم ان يعدم عن ذاته شيء بالكلية فمن احال اعادة المعدوم
الصرف احال اعادة ذلك الشيء الذي عدم بالكلية والمعدوم بدون ذلك الشيء لا يكون هو ضرورة ان
انه من ذاته فقد احال اعادة المعدوم فح امتنع عليه القول بالمعاد الجسماني فاوذهب الى
المعاد الجسماني فقد ناقض في كلامه احتج الاولون بايات اي الفاظ دلت على اعدام الشيء بالكلية احتجوا
بايات منها قوله تع كل شيء هالك الا وجهه والهلاك الفناء فيلزم ان لا يبقى شيء فان قلت الهلاك خروج
الشيء عن كونه منتفعا به يقال هلك الماء واستهلكه اذا خرج عن يدي او تغير عن حاله لا انه فني بالكلية
قلت لو كان الهلاك هو الفناء لقد ثبت المطلوب ولو كان الخروج عن كونه منتفعا به يلزم ايضا
فناء الاجزاء لانها لو بقيت لكانت منتفعا بها لصلاحيتها لان تركب منها الاجسام قوله بهذا خلاف
الظاهر لان مفهوم الاول والآخر بحسب اللغة والعرف المتقدم والمتاخر بالزمان لا الشيء آخر وغيره فاذكر
مجاز والاصل عدمه قوله لانا نتغابر اكانا نتغابر المعدوم بالكلية لو اعيد لما كان هو بل غيره عين النزاع
ولو كان هذا صحيحا لزم عليكم ايضا ان الانسان المعين ليس هو الاجزاء فقط بل هو عبارة
عن الشيء الحاصل من تلك الاجزاء مع هيئة اجتماعية وصفات مخصوصة من المزاج والتركيب والتقابل
وباشكل في انعدام بعض الاشياء من تلك الاجزاء ولو لم يكن المعدوم بالكلية معادا لزم ان لا يكون
الحاصل من تلك الاجزاء شيئا بعد عدم اولا والدليل المطلق اي الخالص عن الموانع الدال على اعادة
كل معدوم ممكن وكل ممكن العود فهو ممكن اما الاول وهو ان العود
ممكن فلان الامكان هنا بالنظر الى القابل والفاعل اذ يجب لزم كون المعدوم ممكن العود والفاعل ممكن

الثاني

التاثير حتى يكون العود ممكنا فلان الامكان هنا بالنظر الى القابل والفاعل اذ يجب لزم كون المعدوم
ممكن العود وكلاهما حاصلان اما بالنظر الى القابل فلما مر في صدر الكتاب من جواز العود واما بالنظر
الى الفاعل فلان وجوه لامرين حاصلين احدهما كون الله تع قادرا على الايجاد والثاني كونه عالما
باعيان اجزاء كل شخص ليتمكن اعادة ذلك الشخص وكلاهما حاصلان اما كونه قادرا فلما مر واما كونه
عالما فلما بينا انه عالم بالجزئيات واما قلنا لنر الصادق اخبر لنا في قول الانبياء عليهم السلام فانه
تم ذكر وما نزل عليه في التورية كانه ما اخبر له ذكر الساعة ولعل هذا معنى قوله تع لنر الساعة
آتية اكاد اخفيها قوله ويكون حمل ذلك على المعاد الروحاني اولى حمل ما ذكر في الانجيل على المعاد
الروحاني لتشبيههم بالملايكة لكنهم روحانيات وعلى المعاد الجسماني لاعتقاد اهل الملة ان الملايكة
اجسام وعلى الروحاني والجسماني معا لان الملايكة ايضا ارواح واجسام وعليه اكثر النصارى
قوله ثبت بالتواتر تصريح الانبياء عليهم السلام لانهم صرحوا ان المراد ما دل عليه ظواهر هذه الالفاظ
وان هذه الالفاظ نصوص موكدة بما يمتنع العدول لنر المراد ظواهرها مثل قرينة سوى انهم كما في قوله تع قال
من يحيي العظام رميم وقوله تع احسب الانسان لنر لن نجمع عظامه وسيأتي قوله تع انا كنا عظاما ناخرة دليل
على الظاهر وكذا قوله تع يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وما ذكر في الوجه الثاني و
هو لنر المعاد الروحاني يقتضيه اكثر الناس فنذكر وا المعاد الجسماني تمثيلا للمعاد الروحاني نصرح بنفي
قولكم بعد انصرح بتكذيب الانبياء لانه ح يكون كلامهم مطابقا وتكذيب الانبياء كفر وان
التمثيل انما يصح لنر لو ان المطلوب وهذا التمثيل يصرف العقل عن فهم ما هو المقصود لان مفهوم
مناف المطلوب قلنا نحمل التمثيل به قوله ولعل مراد هم بالمعاد الروحاني قطع تعلق النفس عن البدن
لان تعلقه آلة خروج عن عالمها الروحانية لاشتغالها بالاشتغال الجسمانية فيكون قطع تعلقها روحانيا
الى غير ذلك قوله والجواب لنر لكل بدن اجزاء اصلية واجزاء فضلية والمراد بالاصلية ههنا ما يكون
لنر بدون قيد باطل والفضلية ما حصل بالغذاء واجزاء المأكول لانا نقول اكلها الآكل اصلية للمأكول وفضلية
للآكل لانها صارت بهذا الاكل فيزداد اصلية المأكول التي صارت فضلية للآكل الى المأكول ويبقى اصلية الآكل
معه فلا يمتنع العود فنقول سائر السمعيات من احوال الآخرة في انفسها ممكنة والله تع عالم بالكل
قادر على الكل والصادق اخبر عنها فلزم العلم بوجودها اما انها ممكنة فلان عذاب القبر اما للنفس
او للمركب من البدن والنفس فكل منهما جايز اما اذا كان للنفس فظاهر لجواز بقاء النفس مجردة لنر
في القبر كما شاء وانها لما اتحدت البدن حلول السريان ان الموضوع في القبر وتألم الاذناب الجسمية والعقلية

والما فقد سفه فاقوا الآخرة بوجه آخر قالوا اللذة هي ادراك ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ما هو عنده شر وآفة من حيث هو كذلك وانا نجد بالعيان ان اللذات والآلام قد تختلف باختلاف الامزجة والطبايع فان الانسان قد يلتذ بما لا يلتذ به غيره وقد يتألم بما لا يتألم منه غيره وقد يلتذ بوجود ما هو خير عنده وان لم يدرك انه موجود وانما قبل انه خير هو كذلك بان الشيء قد يكون لا بد من جهة كما ان المثل لزيد من حيث الرايحة كريهة من حيث الطعم فهو من حيث الرايحة كمال وخير ومن حيث الطعم شر وآفة ثم قالوا ما هو عند النفس خير فقد يكون باعتبار عالمها الروحاني وقد يكون باعتبار العالم السفلي وما يكون خيرا بالاعتبار الاول واجب الوجود تم وتقدس كمالاته وما صدر عنه من الموجودات الكاملة كالعقول والنفوس وغيرها وما يكون خيرا بالاعتبار الثاني نيل الشكر والحمد والكرامة والرياسة كما ان خير البدلية ايضا مختلف فان الخير عند الشهوة هو ما يضع الملاءم والمنكح الموافق وعند الغضب الغلبة ثم اللذات العقلية اقوى من اللذات الجسمية ولذا ما كانت العقلية ادوم كانت اقوى فان الملاءم اذا كان ادراكه اكمل والمدرك افضل كانت اللذة اتم وهو ظاهر اذ الادراك العقلي اكمل لانه يحيط بكنه المدرك وعوارضه دون الحسي فانه لا يتعلق الا بعض العوارض كما ان الباصرة لا يتعلق ادراكها الا بظاهر السطوح والالوان والاصوات وظاهر ان مدرك العقل افضل وكذا حكم الالم فاذا تخلصت النفس عن علايق الجسمانيات العايقة لها عن عالمها حصل لها من اللذات والآلام بحسب الاستحقاق فوق ما للمجسم واذا عرفت هذا فنقول النفس اما ان تكون موصوفة بالكمالات العلمية والخلقية او باضدادها او لا موصوفة اما ان تكون موصوفة باضدادها او لم تكن الموصوفة باضدادها اما ان تكون اضدادها راسخة او لم تكن فهذه اربعة اقسام الاول الموصوفة بالكمالات العلمية والخلقية الثاني عن الكمالات اما عن القسمين او من احدهما الغير الموصوفة باضداد الثالث الموصوفة باضداد الراسخة الرابع الموصوفة باضداد الغير الراسخة والاولى هي من اهل السعادة الابدية واللذة الدايمة والثانية من اهل السلامة اي تكون سالمة من العذاب والالم والثالثة هي المخصوصة بالعذاب الابدي والشقاوة السرمدية والرابعة مما يرجى زوال عذابه ويئل سعادته ثم المخالية عن الكمالات النفسانية اما شر على الاطلاق من غير استحقاق للشر الحال بل يكون عندها خير وعدمه شر فتكون مدركة لما هو شر عندها فتكون متألمة لغة شقاوة وبلية وهي نفوس السادجة التي غلب عليها سلامة القلب [illegible] وقرب الى السلامة لعدم غير عارض من كمالات غالبة

مشتاقين

البيان بالسعادة الاخروية عندهم منزلة الصحة والسلامة الحاصلتين من الاجتناب والاستعمال الادوية والاغذية النافعة الموجبة لقوة المواد الموذية والآلام بمنزلة الامراض الحاصلة من عدم الاجتناب واستعمال الاغذية والادوية المضرة الموجبة لاجتماع المواد المغضبة الى الامراض والآلام البتة لامن فاعل خارجي ومذهب المليين يكشف لك هذا تقرير مرامهم وفيه نظر اذ قد مر في بحث اللذة ان الملاءم المشتهى لا يفيد اللذة والعلوم والاخلاق الراسخة لا تفيدها وكذا في باقي المقدمات نظر وتقدير صحة الجميع ليس هذا الا رجما بالظن اذ لم يثبت بعلم ما ذكروا انحصار اللذات والآلام فيما ذكر والمجوز ان يكون انواع اخر مع ما ذكر وقد اشار الى ذلك بقوله ولا حسن اقيسا تهم الامن مشكاة النبوة الصحيفة السالمة عن شوايب الاهواء والظلمات النفسانية

قوله لانا بينا في اللغة النصديق في الشرع مختلف فيه فقال المحققون هو تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به ليخرج ما لا يعلم الا بالضرورة كالنبي عليه اللام جاء به كآحاد اهل باب فلهذا لا يكفر منكر الاجتهاديات باجماع ويذهب من هذا الراي ما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله ان الايمان هو المعرفة وقال قوم اراد بالعلم ما قال النبي عليه اللام والاقرار به وقالت المعتزلة الايمان هو مجموع الطاعات ونقل عن السلف ان الايمان هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ونقل عن علي رضي الله عنه مثل ذلك وبه قال الشافعي انه معرفة بالقلب واقرار باللسان والعمل بالاركان واما الاسلام فمعناه الاستسلام اي الانقياد لغة وفي الشرع الخضوع والقبول لقول الرسول فان وجد معه اعتقاد وتصديق بالقلب فهو الايمان والا فلا فالايمان اخص من الاسلام ولهذا قال الله تع قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم بين ان ليس في قلوبهم تصديق الرسول ولكنهم قبلوا قوله واظهروا الخضوع مخافة وايضا النبي عليه اللام عرف الايمان والاسلام سوال جبريل عليه اللام في الحديث المشهور الذي رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان جبريل عليه اللام سال النبي عليه اللام فقال يا محمد اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملايكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره فقال صدقت فقال فاخبرني عن الاسلام قال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا قال صدقت وما ذكر انه تعريف الايمان والاسلام عملا بما فضله النبي عليه اللام فيما بين هذا تغاير الايمان والاسلام واطلاق احدهما على الآخر حيث يقترن بالآخر وقد يطلق الاسلام على دين محمد عليه اللام فيقال دين الاسلام كما يقال دين اليهودية والنصرانية قال الله تع ان الدين عند الله الاسلام وقال من يبتغ غير الاسلام دينا وقال النبي عليه اللام ذاق طعم الايمان من رضي بالله ربا وبالاسلام دينا

ذهب قوم من متكلمين وغيرهم الى ان الاسلام هو الاستسلام والانقياد ظاهرا
وباطنا فهو التصديق بالقلب واللسان معا والاسلام ما كان مأخوذا من الاستسلام وهو تسليم العبد نفسه بما
يكون مأخوذا من الاستسلام وهو الانقياد وكيف ما كان فهو راجع الى ما ذكرنا من تصديقه
القلب واعتقاده الا ترى خائفا من القتل والجوب والاسلام هو التصديق باللسان فقط والا لكان
كثير من الكفار يوصفون بالتصديق بالله بل هو التصديق بالرسول فيما علم مجيئه به بالضرورة كما مر وانبين بكلام
الله تعالى ان التسليم ههنا بمعنى تسليم العبد نفسه لا يجوز ان يكون بمعنى الاستسلام وهو الانقياد
ان احد معاني التسليم الانقياد مع يلزم بغايرتهما لجواز الانقياد ظاهرا بدون تصديق القلب
كما كان قبل اتاني قوله ع وبين يتبع غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ونحن نرى من يتبع غير الاسلام قبل
ان الاسلام هو الاسلام وان على دين غير الاسلام غير مقبول وبيان ذلك ان الايمان في اللغة
مقبول وليس كذلك وجوب ان هو تصديق نفس دين بل هو اما يتناول مجموع الاركان
معتبرة فكل دين جميع الاسلام شيء عليه السلام وهذا معنى دين الاسلام والايمان دين
وهذا يخالف آخر ومع آية من يتبع دينا غير دين محمد فلن يقبل منه فمات مرة بين تصديق
جميعا بدون رد وتسليم نبي من وجوب مرة عدم تغايرهما بمعنى ما ذكرنا يوجب
تحاكي بمعنى كما متساويين واصلا فقول لهم بالنسبة يذكر غير مؤمنين فقد رجعا بدون حد
بالجزم او ظهر بان المراد بالاسلام المنقذ وخبر بان حوال جعل عليه السلام ما كان على الاسلام
بل على شيء حلام واسند وقد في بعض نزوة وجوك من استسلام لهما ينفي ترتب المعنى
مذكورة في توبيخ الاسلام والايمان كما قال انما قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وغيره
في كتب معتبرة مثل الصحيحين وما صح منها مثل بصائر ورازين وغيرهما كما ذكرنا وايضا
هذه الرواية تقوية مخالفة الـ جدا من كلام الفريقين مع زيادة تحقق وحق ان يجب علينا
رعاية ما قال مع وسوء سمعان يكون مولدا لبغضنا خارجا عن قابلية تناوبه واتقيه موافقا لقول
وعينا ان كان كلام مع نحن نرى تغاير وسوان جبريل عليه السلام عن كل منهما على حدة دليل على
تغاير جواب نبي عليه السلام لتصديق جبريل عليه السلام وما ورد من عطف مسلمين والمسلمات على
مومنين ومومنات في كلام مع وكلام سوله ومع عدم موافق المعقل مرتب بيان هو التصديق
فرقة ثقة وعرفا وباعلم
كان المراد بولكن قوله نبي
ثم ذكر خمس مذكورة اسلام
تنوين من مذهبي

الايمان في ظاهر الشرع انما هو الاقرار وجعلوا الاقرار دليلا على الاعتقاد فاياما معا الاعتقاد و
الاسلام بصار الامر فيه الى الظاهر لنزع ذهب الى انهما واحد وايضا قال نزل الايمان لا يزيد ولا ينقص
الاقرار لا زيادة فيه ولا نقصان ومن نظر الى الحقيقة ذهب الى التغاير وقابليته الزيادة والنقصان
هذا ستر هذا الموضع ثم الاسلام جاز ان يكون مع الاعتقاد والتصديق وهو الاسلام المنفع على
الوجه الذي ذكر النبي عليه السلام والمنفي بدين الاسلام وجاز ان لا يكون وح لا يكون اسلاما حقيقيا
وان عد اسلاما في ظاهر الشرع وهذا هو المراد في قوله ع قالت الاعراب اسلمنا قل لم تؤمنوا
قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم والاول هو المراد بقوله ع ان الدين عند الله الاسلام وقوله ع ومن
يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو بسائر الايمان في الوجود لانه متى تحقق الاسلام بهذا المعنى
تحقق التصديق ضرورة ومتى تحقق التصديق تحقق الاسلام بهذا المعنى لان من المحال ان يصدق الانسان كل ما علم
مجيء الرسول به بالضرورة تصديقا تاما ولا يأتي بالاركان الخمس بهذا المعنى وهذا الموضع واما الكفر فهو في
اللغة الستر وسمي الكافر كافرا لانه يستر الحق وفي الشرع انكار شيء مما علم مجيء الرسول به بالضرورة وبالجملة
بين الايمان والكفر واسطة اذ الايمان بالتصديق كافر بالانه متى تحقق تصديق الرسول بكل ما علم
بالضرورة مجيئه به تحقق الايمان ومتى لم يتحقق هذا سواء كان بانكار كل ما علم بالضرورة مجيئه به وبانكار
بعضه هذا بالنسبة الى من وصل اليه دعوة النبي عليه السلام اما اذا لم يصل فيتنفي عنه الايمان والكفر لانه
ح لا يكون مصدقا ولا مكذبا وحكمه حكمي اما اذا قرر الايمان بمجموع الطاعات من التصديق والاقرار
والعمل كما مر فقد تحقق الايمان لانه متى صدق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به وترك شيئا من الطاعات
لا يكون مؤمنا لانه يلزم حينئذ اجتماع مجموع الطاعات وانه كافر لانه يلزم ان لا يكون شيئا مما جاء به النبي عليه السلام وانه محال
ثم هذا القسم منقسم الى من ترك شيئا من الطاعات فهو كافر فعلا هذا لا يكون من
الايمان والكفر ايضا واسطة لانه من اتى بمجموع الطاعات فهو مؤمن ومن اخل بشيء منها فهو كافر فالقبيل
على ترك الطاعات ليست جزءا من حقيقة الايمان انه لو كان كذلك لكان تقييد الايمان بالطاعة تكرارا لكونه داخلا
في حقيقة الايمان وبالمعصية هنا لان عدم المعصية طاعة فيكون جزءا من الايمان فتقييد الايمان بالمعصية
يكون تقييدا بجزء الشيء ويكون نقضا ويلزم ان يقال اجتمعوا ايمان مع ترك بعض الطاعات بعد الايمان من قبيل تقييد الايمان
بالطاعة لعدم عصيته طاعة وههنا بحقيقة تقييد الايمان بعدم المعصية تلك فاهم هذا
لئلا يزل على امكان خلو الايمان بالمعصية وانما اخشى بقيد من موخر الذي احج من قال
ترك الطاعات في الايمان بوجوه الاول لزم فعل الواجبات بقوله الذين امنوا والاسلام هو

ولا شك ان مكافاة مثل هذا الظالم حسن في نفس الامر وان لم يسم نفع احد ما ان فيه شفي قلوب
المظلومين والصالحين على ان مخالفة حكم النفع بكل ما ينبغي من الجوع والعقل والحواس والصحة
وغير ذلك من النعم وازالة حكمه ما يقتضي الحكمة مجازاتها الاستحقاق الخلق الاخبار لا يليق بالحلم العظيم
وقد علم مما مر ان للعبد اسبابا افعاله ومنهم من سلم حسن عذاب الكفار لكن قال ان المسلم لا يعذب لفوله
تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون اليوم واشوا على ايديهن ولفوله تع انا فد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى و
لفوله تع كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى فد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله
من شيء ان انتم الا في ضلال كبير وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير فدل هذا على ان كل فوج يدخل النار كان
مكذبا بالله تع ولرسوله فمن لم يكذب كذلك وجب ان لا يدخل النار اصلا والجواب قوله تع من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهم لا يظلمون فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وهذا نص في ايصال الثواب والعذاب
الى كل من عمل خيرا او شرا كثيرا او قليلا وما ذكرتم يحتمل معاني اخر الفصل الرابع اختلفوا انه هل يجوز
الاستثناء من قوله انا مؤمن بان يقول انا مؤمن ان شاء الله ام لا يجوز فالذين جوزوا ان الطاعات
داخلة في الايمان منهم من جوز الاستثناء مطلقا اي في الحال وفي الاستقبال وهو قول ابن مسعود رضي
وقوم من اصحابه والتابعين والشافعي رضي الله عنهم ومنهم من جوز في الاستقبال دون الحال وهو
مذهب المعتزلة والخوارج والكرامية والذين ذهبوا الى ان الايمان هو التصديق فمنهم من جوز الاستثناء
وهو ابو سهل الصعلوكي وابن فورك ومنهم من انكره وهو ابو حنيفة واصحابه وقوم من المتكلمين منهم
وقال انا مؤمن حقا احتج من جوز الاستثناء بوجوه الاول ان هذا للتبرك لا للشك كقولنا نحن ندخل المسجد
الحرام ان شاء الله امنين وهذا للتبرك لا للشك لامتناع الشك على الله تع ولقوله عليه السلام وانا بكم
شاء الله لاحقون اذا لشك في الموت فكون للتبرك وهذه حجة الشافعي رضي الله عنه والجواب ان هذا
بحسب اللغة حكم بثبوت الايمان على تقدير المشية لا في الواقع وهذا موجب للشك فان اردتم عدم
تبرك هذا المعنى فمعناه انا شاك في ايماننا للتبرك وفساد هذا واضح وان اردتم غير هذا المعنى فلا يكون
تبركا لانكم ما علقتم الحكم على مشيئة الله تع والتبرك انما يكون في ذلك على تقدير ان يكون مدلول اللغة الى غير ما
الذي يوجب الفساد وامثال هذه الالفاظ لا يجوز استعمالها كما يقول انسان انا كافر وان اراد انا سائر
شيئا وجاز ان يكون قوله تع لتدخلن المسجد الحرام مسندا الى النبي عليه السلام او جبريل بتقدير قل لهم
ذلك قوله تع فقد علم ما لم تعلموا ان علم الله وقوله فجعل ربي جعلني الله وجاز ان يكون مسندا الى الله تع وح يحتاج
تاويله ايا ما قال الشك بالنسبة الى السامع كما في قوله لا بد ان تعلم كما تشكرون ويعلم كم ترجعون وامثال ذلك

الاستحقاق الثاني موثر في عدم استحقاق السابق واذا بطل ذلك ثبت ان الاستحقاق الثاني
لجميع ما يوجد في الحال استحقاقا واحدا واجمع الاصحاب على بطلان الاحتباط بانه اذا استحق عشرة آلاف من الثواب
بعمل خمسة آلاف من تعذيب فلو اتى احد خمسة اخر او من اتى بعمل استحق خمسة الاف لا احد
يعمل ما دون خمسة او كانت استحقاقا ايضا يوجب ان يبقى العشرة وهو باطل او
يبقى خمسة اخر وهو باطل لاحتباط وثبت مذهب محمد السنة ان لا استحقاق بالفعل
وهيهنا نظران الحسنين ليسا متماثلين اصلا لا بالماهية ولا بالعوارض ايضا لكونهما
معدودين لكل احدهما عين الحكم الاخر واذا كان كذلك لم يكونا متماثلين والترجيح من غير
مرجح ومع مرجح اما لكون في احدهما زيادة بوجوه يقتضي ان يكون احدهما باطلا والاخر ناقصا باقيا كما اذا كان احد
العددين الاخر عشرة فعلى الاخر لم يحسن حتى يبقى خمسة فبطل الاول استحقاق خمسة ولا يقال استحقاق
اية خمسة بطل لهم من قال لم لا يجوز ان يكون الكتب المنزلة اما جاء الخوب واما بفعل الايلام
لما يوجد بعد لبثه وحتى عليه بوجوه الاول لو جاز ذلك لكان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
بالحليم بقاء ذرة اما انه شر فظاهر واما انه خال عن النفع فلانه لو كان مشتملا على النفع فذلك النفع
اما ان يعود الى الله تع ولصوته عن ذلك او الى غيره ويعذب وذلك معلوم البطلان او الى غيره وايصال
النفع الى الحيوان اجل ان يتضع به حيوان اخر ظلما والله اعلم على ان يصان نفع ذلك الحيوان
بالمؤلم الرحمة والحكمة وان كان مشتملا عليها فلا يعود الى الله تع بلوغه منزلها ولا يعود الى الغير
لان اضرار الحيوان بالحيوان اخر لا يليق بالرحمة والحكمة وهذا الدليل يتناول الاعواض ايضا
عين ابو علي بالرحمة والحكمة وهذا الترجيح من بين ما عددناه حاصل لفضل هذا الدليق لتنتفع به
فاذا فقد بعد ذلك ويقع اعتماده جزاء اجل اله قصر في تحصيل ذلك الدليق لنفسه
الثالث لو جميع افعال من عوقب فعل الله تع فلم يحسن التعذيب والجواب عن هذه الوجوه
لما لا يجوز ان نفع الكاليف عائد الى المكلف وغيره في الدنيا والاخرة فان نفع الى غيره امر الله تع
وجنابه فيجب قوله ويرغبه
عن شر فيسلم هو وهم
يحسن ان

وقد قال المفسرون لن معنى ان هنا اذ وجاز لن يكون مراد النبي عليه اللام بقوله لا حقون اى في الجنة
وجاز لن يكون بمقدر الشك للتبرك ولا يجوز ذلك في قولنا انا مؤمن حما ذكرنا الثاني لن قولنا انا مؤمن
لن شاء الله للشك لكن لا في الحال بل في العاقبة لان الايمان المفيد هو الباقي عند الموت وكل احد شاك
في ذلك والجواب لن الشك في الحال او الاستقبال يوجب ضعف الاعتقاد في الحال اما الاول فظاهر
واما الثاني فلانه في الحال يكمل في ايمانه في الاستقبال وذلك لضعف الاعتقاد في الحال على انا نمنع الشك في
الايمان ليت ما كان يوجب الكفر لاطلاق قوله عليه اللام من شك في ايمانه فقد كفر الثالث انا لا نسلم
من ذهب الى ان الايمان من الاعتقاد والقول والعمل بان الشك في العمل الذي هو احد اجزائه يوجب
الشك فيه نمنع الشك في حصول الايمان والجواب ما مر من ان الايمان هو التصديق والايمان في اللغة
ايضا التصديق ولما مر من قوله عليه اللام من شك في ايمانه فقد كفر ورد لان المانع وجوه الاول
ان الشك في الحال او الاستقبال يوجب ضعف الاعتقاد في الحال وذلك غير جائز لن ذهبتم اليه
هو المتبرك فلا نزاع فيه وقد عرفت ما فيه الثاني الاستثناء يخرج الكلام عن وجهه اذ لزم ان يكون
كون يلزم الخلف في كلام موحى عليه اللام حيث قال مع صاحبه ستجدني لن شاء الله صابرا وبما
صبر الخلف على الانبياء غير جايز ولهذا لو قال رجل لزوجته انت طالق لن شاء الله لا يقع الطلاق
لما ثبت قوله انا مؤمن لن شاء الله اثبات الايمان على التقدير لا في الواقع فلا يلزم الايمان في الواقع
كما يقول انا مؤمن لن جاء فلان فلا يلزم ايمانه في الواقع فان قلت ثبوت الشيء على التقدير لا يدل
ثبوته في الواقع فجاز وقوعه في الواقع بلى سلمنا لكن لا يلزم ولو لزم فلا يكون من قوله اذ لا دليل
قوله عليه والمعتبر لن يكون كذلك فان قلت الايمان وغيره لا بد وان يكون على تقدير مشيئة
الله تع بالضرورة فاي فرق في التصريح بذلك بان التصريح به يكون تصريحا بما هو الواقع قلت
سلمنا ان ما يكون واقعا يكون على تقدير مشيئة الله تع لكن ما يكون على ذلك التقدير لا يجب ان يكون
واقعا وانتم تثبتون الايمان على ذلك التقدير فلا يلزم منه الاثبات في الواقع والمعتبر الفصل
الخامس قال اهل السنة من اعتقد اركان الدين من التوحيد والنبوة والصلوة والزكوة والصوم
وحج تقليدا فان اعتقد مع ذلك جواز ورود شبهة عليها وقال لا امن ورود شبهة تشكك فيها
فهو كافر ومن لم يعتقد جواز ذلك فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال انه مؤمن ولو كان عاصيا بترك
النظر والاستدلال المؤدي الى معرفة ادلة قواعد الدين وهو مذهب ابي حنيفة والشافعي ومالك
واحمد بن حنبل والاوزاعي وجمع من المتكلمين منهم الاشعري ومنهم من قال انه لا يستحق اسم المؤمن

ادلة قواعد الدين سواء حصل العلم عن الادلة اى بين مرتبا موضحا او لا وهو مذهب المعتزلة
وقوم من المتكلمين وعزي الى المقلد بانه قبول قول الغير من غير حجة وقيل هو قبول قول الغير
لاعتقاد بينة فعلى الاول يكون قبول قول العالم وقبول المجتهد قبول قول مثله من غير دليل تقليدا
ولا يكون قبول قول الرسول عليه اللام والاجماع وقبول العامي قول المفتي وقبول العامي قول
القاضي تقليدا لقيام الحجة من المعجز وتصويب النبي عليه اللام وكون المفتي عالما بالاحكام والعدالة
وعلى الثاني يكون الكل تقليدا خاتمة من لم يبلغه دعوة الاسلام فان اعتقد الشرك والتعطيل ونحو
كافر سواء بلغته دعوة نبي آخر او لم يبلغ وان اعتقد وحدانية الله تع وعدله فحكمه حكم المسلمين
وهو معذور في جهله باحكام شريعة فان لم يبلغه دعوة نبي آخر لم يكن مكلفا باحكام شرع اصلا
ولا يكون له ثواب ولا عقاب بسبب احكام وان بلغته دعوة نبي آخر ولم يؤمن بها كان مستحقا
للوعيد على التاييد بسبب احكام الشرع هذا اذا اعتقد شيئا من التوحيد والعدل وضدهما
واما اذا لم يعتقد شيئا من القسمين فهو ليس بمؤمن ولا كافر ولا يكون له ثواب المومنين ولا عقاب
الكافرين

المصنف رحمه الله تعالى

الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول كون
الشيء ملايما للطبع ومنافرا له كالفرح واللذة والغم والالم الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقص
كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا ومتعلق الذم عاجلا و
العقاب آجلا والاخلاف بين العلماء في الحسن والقبح بالمعنيين الاولين عقليان اى هما
لذات الحسن والقبح او لصفة من صفاتهما لا بالشرع واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا
فيه فقالت الاشاعرة انما يحكم الشرع لا بالعقل وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة وهم علماء
الهند انها بالعقل ايضا بمعنى ان ذات الفعل او لصفة من صفاته لا لامر العقل يستقل ادراكه
بحسن العدل وقبح الظلم وقد لا يستقل كحسن صوم اليوم الاخر من رمضان وقبح صوم يوم العيد
لكن الشرع لما ورد بحسن الاول وقبح الثاني علمنا انه لوجه اختص به كل منهما يسمى لاجله حسنا او
قبيحا لما ورد الشرع لهم اختلفوا فقال قدماء المعتزلة انها [illegible] الفعل الحسن الصدق الكذب في
قال اواخرهم انما لصفة فان الصدق انما يكون حسنا [illegible] نافعا والكذب انما يقبح اذا كان
ضارا وذلك لان الصدق اذا كان ضارا [illegible] اقتضيا الفساد مثل قتل
محمد بن قبيحا والكذب اذا كان مستلزما لنجاة نبي من قال لن الحسن الذات
والقبح الصفة لان ذات كل شيء حسن لاجلها [illegible] شيء خير من ذاته واما بصيرة

وكان متضمنا الشر وفسادا كالقتل مثلا فانه من حيث انه فعل موثر فيه تاثيرا لا له الخ الذي هو
خير وقبول العضو الذي هو ايضا خير حسن واما يقبح من حيث رهوق الروح وهذا الذي
ذهبت اليه الفلاسفة وقالت الجبائية من المعتزلة لان الشئ في نفسه ليس بحسن ولا قبيح ولكنه يصير
حسنا او قبيحا بالاعتبار آت فان اللطمة اليتيم ان كانت باعتبار التاديب فهي حسنة ولو كانت
باعتبار الظلم فهي قبيحة والطاهر لجمهور الفقهاء الذين ذهبوا الى تعليل افعال الله تع واحكامه بما
هي ايضا عليها انها بالعقل وذلك لانهم علموا برعاية مصالح العباد فكانت اولى برعاية الواقع والآ
لما كانت اصلح ولانهم صرحوا ان الحسن والقبح راجع الى ذات الفعل كما مر احتجت الاشاعرة
على ان الحسن والقبح بالتفسير الثالث ليس بالعقل بل بمجرد الشرع بوجوه (الاول فعل العبد
ليس باختياره انه اما اضطراري او اتفاقي واذا لم يكن اختياريا فلا يكون حسنا ولا قبيحا اجماعا
وانما قلنا ان فعل العبد اما اضطراري او اتفاقي واذا لم يكن اختياريا فلا يكون حسنا ولا قبيحا
لان العبد الخ من لم يتمكن من الفعل والترك او لا يتمكن فان لم يتمكن فلا يكون اختياريا وان تمكن
فاما ان يتوقف فعله على مرجح او لا يتوقف والثاني يوجب ترجح احد طرفي الممكن لا لمرجح ويقدح
في وجوه يكون اتفاقيا والاول يلزم ان لا يكون المرجح من العبد والا يلزم التسلسل بل يكون من الله
تع واذا حصل المرجح يصير الفعل واجبا وان لم يحصل يكون ممتنعا ولا قدرة على الواجب والممتنع
فعلم ان فعل العبد اما اضطراري واما اتفاقي وانما قلنا ان فعله اذا كان كذلك لا يكون حسنا ولا قبيحا
بحسب العقل اجماعا لانا نقول ان الحسن والقبح بالتفسير الثالث ليس بالعقل بل بمجرد الشرع والخصم
سلم ان فعل العبد اذا لم يكن اختياريا لم يكن متعلق المدح والثواب والذم والعقاب وح لا يكون حسنا
ولا قبيحا والا لكان متعلقا لها فان قلت فعل العبد اذا لم يكن اختياريا فكيف يكون حسنا او قبيحا
بالتفسير الثالث عند الاشاعرة ايضا لانه ح لا يستحق عليه المدح والثواب والذم والعقاب قلت
مع جواز كونه متعلقا للمدح والثواب والذم والعقاب وان لم يكن اختياريا بحسب الشرع و
لهذا قالوا ان الحسن والقبح بالتفسير الثالث بحسب الشرع بالعقل الثاني لو كان الحسن والقبح
بالتفسير الثالث لذات الفعل لزم قيام العرض بالعرض لان الحسن والقبح عرضان والفعل
ايضا عرض فلو كان حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض فان قلت يلزم من عدم لزوم كون الفعل
حسنا ولا قبيحا بحسب الشرع ايضا انه يلزم قيام العرض بالعرض قلت اذا لم يكن الحسن والقبح لذات
الفعل ولا لصفة من صفاته بل الشرع وان عرضين قائمين بذلك بل كان مجرد اعتبار

الشرع

ولا يلزم قيام العرض بالعرض بخلاف ما اذا كانا لذاته او لصفته فانهما حاصلان بكون عرضين حقيقيين
قائمين بالفعل سواء اعتبر معهما معتبر او لا فيلزم قيام العرض بالعرض بهذا التقرير كلامهم والجواب ما مر انه يجوز
قيام العرض بالعرض وقد بيناه تحقيقا في المباحث على انه منقوض بالتحسين العقليين الباقيين لو كان
الحسن والقبح لذات الفعل اجتمع النقيضان في صدق من قال لا اكذبن غدا وكذبه لانه ان صدق
في هذا الكلام لزم ان لا يكذب غدا فيكون صدقه مستلزما للكذب الغد وكذب الغد قبيح فلزم
ان يكون صدقه قبيحا لان ملزوم القبح قبيح فقد اجتمع الحسن واللاحسن في شئ واحد
ولو كذب فيه لزم ان لا يكذب غدا وعدم الكذب حسن وملزوم الحسن حسن لكنه كذب فيكون شيئا
واحدا اجتمع الحسن واللاحسن في شئ واحد ولذا لو كذب غدا لكان شيئا لكونه كذبا وحسنا لكونه مستلزما
لصدق قوله لا اكذبن غدا ولم يكذب يكون حسنا وباعتبار انه استلزم كذب قوله لا اكذبن غدا
يكون قبيحا فقد اجتمع النقيضان ايضا فان قلت لا نسلم انه على تقدير ان يكون الحسن والقبح
لذات الفعل بالوصفه يكون صدقه قبيحا لكونه مستلزما للكذب الغد ان كونه مستلزما لصفة
قلت لا نسلم استلزام من ذات الشئ فيكون اللازم ايضا من ذاته فيكون قبيحا لذاته بل الجواب
ان الصدق مع كونه مستلزما للقبيح لذاته يكون قبيحا لذاته وح كيف يكون حسنا لذاته ولذا الكذب
لو كان مستلزما للحسن لكونه حسنا لذاته فلا يكون قبيحا لذاته فلا يلزم اجتماع النقيضين فقد ان
ههنا قابلة وهي لزم الفعل من حيث هو هو لو كان مستلزما للحسن او قبيح لكان حسنه او قبحه
بينا لذاته لان لزوم الاستلزام لذاته فيكون اللازم ايضا لذاته او نقول في جوابه لم لا يختار لزوم الحسن و
القبح لذات الفعل او لصفة وح لا يرد ما ذكرتم لان صدقه ليس حسنا لذاته بل لذاته كما مر الآن
حتى يمتنع للذات او لوصفه لانه ايما يكون حسنا حيث يكون نافعا فلا يلزم اجتماع النقيضين
او نقول المعتبر ما يكون فان بحسب الصفة احتجت المعتزلة على ان الحسن والقبح بالتفسير الثالث
بحسب العقل لا بمجرد الشرع بوجوه الاول حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
والكفر آن الذي غير مستفاد من شرع لحصول العلم به لمنكري الشرايع وهذا آية انه يدرى بالعقل
لانا انما نعني بالتفسير الثالث بديهيان نعم بالتفسير الثاني لو كان الحسن والقبح
بحسب الشرع لا لذات الفعل ووصفه لحسن من الله تع كل شئ وان كان ظلما لذاته او لوصفه لان الحسن
ح يكون بعلة او حكمة فحسن منه اظهار المعجز على ايدي الكاذبين الخ فقبل ثبوت النبوة بان الكذب من الله محال فلا يبقى الوثوق

المحقق

عليه وأجابوا بأن حسن الشيء لا يوجب وقوعه لجواز أن يكون قبيحا بحسب الشرع أيضا وهذا الجواب ظاهر
لأن الخصم يقول لو حسن من الله تع كل شيء لما بقي الوثوق بالنبوة لاحتمال أن يكون اظهار المعجز على الكاذب
حسنا لأنه ينتج أو لا ينتج هذا ما وجد من كلام المتزلفين والخوض في هذه المسألة لمن أفعال الله تعالى وأحكامه
لا تتعلق بما هو احسن وأولى في نفسه أو بالنسبة الى الغير لأنها لو تعلقت بما لا يكون احسن وأولى
مطلقا فيما يكون احد الطرفين اولى لحصول ذكر الشيء ان لم يكن اولى به كان فعله نقصا وسفها لأن ما
لا يكون اولى به وإذا نسب الامر وا بالنسبة الى الغير يكون فعله عبثا وسفها وهو على القادر العليم القيوم
محال وان كان اولى به كان ناقصا بذاته مستكملا به وهو محال ويلزم ايضا ان يكون محتاجا اليه لان
القبح صارفة عن الفعل فلم يحتج لم يفعل والحاجة محال على الله تعالى وايضا كيف يليق بالقادر
الحليم الفتي ان يترك الأولى ويفعل ما دنى واستماع هذا ضروري وايضا يرتفع الوثوق عن النبوة كما مر
وعن الوعد والوعيد لاحتمال الكذب هذا اذا كان احد الطرفين اولى اما اذا استوى الطرفان
وامكن ذلك فجاز ان يفعل احدهما بدون مرجح فان ثلث لا بد وان يكون احد الطرفين اولى وذلك
لان الوجود اولى من العدم في تدبير تساوي الفعل والترك قلت التساوي انما يتصور بالنسبة
الى الوجود والعدم وجاز ان يكون عدم الشيء اولى من وجوده او يكون مساويا له لا ستمالة ان يفعل
دون الوجود الفصل الثاني اختلف العلماء في تعليل افعال الله تع واحكامه فقالت المعتزلة و
اكثر الفقهاء انها معللة برعاية مصالح العباد وذهب آخرون الى امتناع تعليل افعاله واحكامه
واحتج المانعون بوجوه الاول القادر الحكيم اذا فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى
به من عدمه امتنع منه الفعل والا لكان عبثا وسفها ولو كان اولى به كان ناقصا بذاته مستكملا به
فان ثلث لم لا يجوز ان يكون حصول ذلك الغرض اولى بالعبد لا به تع وحده لا يكون فعله عبثا
وسفها لان العبث ما يكون خاليا عن الاولوية مطلقا قلت يعود النقض في اولوية حصوله للعبد
بالنسبة الى الله تع كما يقال لا يجوز من الملك ان يكون كونه اولى بالعبد ليس اولى به بالنسبة اليه تعالى ولم يكن فان لم يكن
يلزم العبث وان كان يلزم الاستكمال والجواب لكونه اولى بالعبد ليس اولى بالنسبة اليه تع قوله ح
ما يفعل الاولوية عبثا قلنا لانه انما يعبث ح وانما يكون عبثا ان لو لم يكن اولى بوجه وهو كذلك لانه اولى
بالنسبة الى العبد الثاني لم يكن فعله لغرض فان فعل ذلك الغرض قد يلزم قدم فعله لان الغرض باعث
على الفعل لكن قدم فعل المحتار محال وان لم يفعل حادثا يكون ايجاد الله تع فايجاده ذلك الغرض لتسلسل
ذلك الغرض الى غرض آخر وذلك باطل لانه لا شيء آخر وح لا يلزم التسلسل فان قلت

ح سلمنا ان بعض افعال الله تع غير معلل قلت لم لا يكون معللا بنفسه وانقضاد عويكم انه لا شيء من افعال
الله تعالى واحكامه بعلل فيكون نقيضه جزئيا وهو قولنا بعضها لغرض وح لا يلزم التسلسل الثاني لغرض
اما ايصال اللذة او دفع الم والله تع قادر على تحصيلها ابتداء فالمكان توسط الاحكام عبثا وتجويز
لم يجوز ان يكون التوسط متضمنا لحكمة اخرى فان قلت ح يعود الكلام في لزوم الله تع قادرا على ايجاد
تلك الحكمة بدون التوسيط فيكون التوسيط عبثا قلت جاز ان يكون تلك الحكمة بحيث لا تحصل
الا بذلك التوسيط كما ان الحكمة في ايجاب الزكوة دفع حاجة الفقير وتطهير المزكي والله قادر على دفع
الحاجة والتطهير ابتداء بدون توسط ايجاب الزكوة الكن ايجاب الزكوة انما شرع لحصول تلك
الحكمة ثوابا واستحقاقا لمرتبة من هذه الجهة اذ بدون الزكوة لا يحصل هذا واحتج النافون
بكون افعال الله تع معللة برعاية مصالح العباد بوجوه الاول قبح القبيح امر عايد اليه وايه تع
عالم بجميع الاشياء منزه عن الحاجات فيكون عالما بقبح القبيح غنيا عنه فيمتنع عنه فعل القبيح لان
جهة القبح صارفة عن الفعل فلم يفعل داعية الحاجة لما فعل وح لا يفعل الا ما يكون غير قبيح
اذ القبيح لا يكون اصلح وهذا الدليل مبني على كون الحسن والقبح بالنفسي الثالث بحسب العقل
الحكم الفتي محال الثالث الآيات والخوض في هذه المسئلة ان ايده تع قادر حكيم غني ولا بد من الفعل او الترك
والفعل والترك بالنسبة اليه واحدة المقدورية لانه لا يباشر الفعل كما يباشر فاعلنا بل يكفي في حدوث المحاوث
قوله لم يختار احد الطرفين واحسنهما وما لا يكون قبيحا اذ ترك الاولى بالاخرة وحاجة عن مثل
هذا القادر نقص وهو محال بالمقدورية وذلك الاولوية لا تكون بالنسبة اليه تع لتنزهه عن ذلك بل تقع نفس الامر
او بالنسبة الى العباد والفعل على هذا الوجه غاية الكمال وخلافه عين النقص والعبث ايضا لا خلاف
لنا بقبح الانبياء هذا خلاق والحجة عليهم واظهار المعجز لتصديق الانبياء فمن انكر التعليل انكر النبوة
لهم وكل دليل يأتي به يكون قادحا في النبوة فان قلت جاز ان يكون انكارهم في غير هاتين الصورتين قلت
الدليل فادحة في التعليل مطلقا فيكون دعوى كلية وايضا لو كان كذلك لكان الدليل منقوضا بهاتين
الصورتين والدليل العقلي لا تقبل التخصيص وما نقل عن الثقات انها غير معللة معناه غير معللة
بما يرجع نفعه الى الله تع اذ الوقف ان يقال اني ما علمت هذا الغرض وعلة اي لما يرجع نفعه الى الا انه
ما فعله لمصلحة اصلا الفصل الثالث قال اكثر اهل العلم الكليم ما لا يطاق محال وذهب الاشعري
وقوم من متابعيه انه جايز وقيل ان الاشعري ما صرح به لانه [illegible] الا انه يلزم من قوليه الاول

ان القدرة لا تكون الا مع الفعل لان التكليف ان كان سابقا على الفعل لزم التكليف بما هو غير مقدور
لان قبل الفعل لا يكون القدرة حاصلة وان كان مع الفعل يلزم تحصيل الحاصل وهو غير مقدور
لكونه محالا ان قلت لم لا يجوز ان يكون التكليف سابقا على الفعل او مع الفعل لكن يكون الطلب
الى الزمان الثاني قلت الزمان الثاني اما ان يكون قبل الفعل وعندئذ يلزم المحذور الثاني او
واقعه بقدرة الله تع وارادته والاثنان لقدرة العبد فيهما فلزم من هذا التكليف بما لا يطاق والكلام
ما لا يطاق محال بوجهين الاول انه عبث كما يؤمر الاكمه بتنقيط المصحف والرمي بالطير والعبث
على الحكيم المتكلم الفعل محال فان قلت لم لا يجوز ان يكون فايدة الابتلاء المشقة والكراهة قلت
المشقة ويعصي الكافر لان التكليف يكون تارة لمصلحة نفسه من الامتثال وهنا يكون التكليف
بما لا يطاق عبثا وتارة لمصلحة نفس من نفس التكليف لا من الامتثال كالابتلاء بالشر والكراهة فخلت
هذه الحكمة تحصل من تكليف ما لا يطاق مع زيادة الامتثال فيكون عبثا في تكليف ما لا يطاق ايضا
الشر والكراهة غير مقدورين عند كما يجيء في بحث الثاني الآيات احتج الخصم بوجوه الاول
الله تع امر الكافر بالايمان وعلم انه لا يؤمن لامتناع الجهل عن الله تعالى جهلا او كل ما لزم من فرض وقوعه
محال وح ذلك كله بالايمان والجواب لم لا يجوز ان الله تع علم انه لا يؤمن باختياره وح يكون مقدورا له والا يلزم
انقلاب علم الله تع جهلا او تعلق امتناع الايمان تابع لعلمه تعالى وعلمه تابع لعدم الايمان وعدم
تابع للقدرة فيكون امتناع الايمان تابعا للقدرة وامتناع الشيء بالقدرة لا ينافي القدرة بل يحققها وايضا
يلزم من دليلكم ان لا يكون الله تع ايضا قادرا على الايمان وهو باطل فكذا ما ذكرتم الثاني اخبر الله تعالى عن عدم
ايمان الكفار بقوله تع سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فيجب عدم ايمانهم لامتناع الكذب في
الله تع والجواب بمثل ما مر ان الخبر ينبغي لم يكون مطابقا للمخبر عنه فيكون تابعا للخبر عنه وهو عدم الايمان
ههنا وعدم الايمان تابع للقدرة فيكون الخبر تابعا للقدرة فيكون تابعا للخبر وهو وجوب عدم الايمان
يكون ايضا تابعا للقدرة والوجوب التابع للقدرة والارادة لا ينافيهما كما مر في المسئلة السابقة الثالث
تكليف ما قبل الفعل او عند الفعل واياما كان يلزم التكليف بما لا يطاق اذ لا قدرة قبل الفعل او القدرة
ان القدرة قبل الفعل وايضا حالة الفعل لوجوب الفعل لا يلزم عدم القدرة وايضا يلزم ان لو لم يكن الوجوب
ناشيا عن تأثير القدرة الرابع ما ذكر وهو ظاهر شيء عن الشرح الخامس كلف الله تع ابا جهل بتصديق رسوله
في جميع ما اخبر ومن جملة ما اخبر انه لا يصدق في شيء اصلا فيكون ابو جهل مكلفا بان يصدق في انه لا يصدق
شيئا من اخباره فلو صدق لزم ان لا يصدق وان هذا ايضا خبر من اخباره فتصدق هذا الخبر يوجب عدم

تصديقه يكون محالا وقد كلف به فلزم تكليف ما لا يطاق والجواب لم لا يجوز ان الله تع علم انه لا يصدق
ان لا يصدق وانما يلزم ذلك لو كان تصديق الشيء موجبا لوقوعه وليس كذلك فان قلت
لو لم يجب لجاز ان يصدق هذا الخبر وح يلزم كذب الرسول لانه اخبر انه لا يصدق شيئا من
اخباره قلت صح عدم التصديق انما لزم من اخبار الرسول لا من تصديقه وح لا حاجة الى هذه
التكلفات اذ يكفي ان يقال انه مكلف بتصديق الرسول في كل ما اخبر وقد اخبر الرسول عليه
اللام انه لا يصدق في شيء فيكون تصديقه محالا وقد كلف به وايضا ههنا جواب آخر وهو ان يقال
لانم ان الرسول عليه اللام اخبر انه لا يصدق في شيء اصلا بل في الدين واحكامه وح جاز ان يصدق انه
لا يصدق في الدين واحكامه وح لا يلزم المحال ما ---- الصحيفة التاسعة عشرة في الامامة
يريد بالامامة ههنا الخلافة وعرفها بانها رياسة عامة في الدين والدنيا وقوله رياسة عامة في الدين يخرج
رياسة قضاة البلاد لان رياستهم ليست عامة ويخرج رياسة الملوك اذ رياستهم في الدنيا واختلفوا
في نصب الامام فقال بعضهم انه يجب وقال آخرون لا يجب اما الموجبون فمنهم من اوجبه بالدليل
العقلي ومنهم من اوجبه بالدليل السمعي والموجبون عقلا منهم من اوجبه على الله تع ومنهم من اوجبه
على الخلق اما الذين اوجبوه على الله تع فهم الشيعة وذكروا في وجوبه وجوها الاول ان يكون لطفا
في الحث على الواجبات والزجر عن القبائح والنصائح وهم ذهبوا الى ان
اللطف واجب على الله تع وقد مر معنى اللطف في عصمة الانبياء اذ يجاز المكلف يكون معه الى
الطاعة والاجتناب عن المعصية اقرب بشرط ان لا ينتهي الى حد الالجاء وهذه حجة الاثني عشرية
من الشيعة وهم الذين ذهبوا الى ان الخلفاء الراشدين المستحقين للخلافة اثنا عشر خليفة وابنه الحسن
ثم الحسين رابنه زين العابدين وابنه محمد بن الباقر وابنه جعفر الصادق وابنه موسى الكاظم
وابنه علي الرضا وابنه محمد التقي وابنه علي النقي وابنه الحسن الزكي وابنه محمد القايم المنتظر فاعتقادهم
واعتراض اهل السنة بان اللطف غير واجب على الله تع اذ لا يجب على الله تع شيء لانه مالك الملك
المنزه عن الانتفاع بالغير فلا يلزم عليه شيء واجاب الشيعة بانا نقول انه يجب في حكمته ورحمته لعباده
اي مما يتضمان لا امر منفصل الثاني ابدا من امام عالم موثوق من عند الله تع ليعلمنا موقفة الله تعالى
اذ العقل وحده لا يستقل بذلك لاختلاف العقلاء من كل ملة في المباحث الالهية وتعارض مخيم العقلية
مع غاية جدهم وجهدهم وبذل وسعهم وهذا قول الامامية واما الملاحدة انتسبوا الى اسمعيل ولد
جعفر الصادق رضي الله عنهما وكان اكابرهم من خلفاء المغرب وتسميهم ادعوا انهم من اولاده واصح

والمعتزلة على بطلان هذا الرأي بوجوه الاول اما ان يكون قول الامام وحده كافيا في المعرفة فقط مع قطع النظر عن اقتران قوله بالدليل اما الاول فلانه لا بد من نظر الى عين صدقه اذ صدقه لا يعرف بدرسة ولا بقوله والا لزم الدور لتوقف صدق هذا القول على صدق الاقوال واما الثاني فلان الترتيب مؤد بالضرورة الى العلم الا من علم ان العالم متغير وان كل متغير حادث فلا بد وان يعلم ان العالم حادث ولا يتوقف ذلك على قول الامام وفيه بحث اذ لهم ان يقولوا سلمنا انه لو علم المقدمتين لعلم النتيجة لكن لا نسلم انه يعلم بدون تعليم الامام بيان ذلك بقوة القدسية وتأييد من عند الله مقدمات عقلية بينة ويتبين لنا المقدمتان الثانية اعني صدق الامام بالضرورة وهذا ظاهر ولا يخفى ان المقدمة الثانية غير كاف بل لا بد من قوله فاذن معرفة صدقه متوقفة على قوله وقوله ليس بحجة ما لم يعرف صدقه فيتوقف معرفة صدقه على معرفة صدق قوله وهو المصدق ومعرفة صدق قوله المصدق متوقف على معرفة صدقه لان قوله المصدق انما يكون صدقا ان لو كان قوله صدقا وح يلزم الدور وفيه بحث اذ لهم ان يقولوا لم لا يجوز ان يعرف صدقه بالنظر الى تعليمه بيان نظر مقدمات عقلية بينة غفلنا عنها كما ذكرنا قبل الا نجد في قوله حتى يلزم الدور وهذا الحصر الثالث المعلم ان عرف الله تع بالبديهة وجب اشتراك العقلاء فيه لان البديهيات مشتركة بين العقلاء وان عرف بالنظر كان النظر في نفس الامر كافيا فلا حاجة اليه وان لم يعرف بعلم آخر لزم التسلسل وفيه نظر اذ لم لا يجوز ان يكون النظر كافيا في حقه لكن لا يكون كافيا في حق غيره وانما يلزم ذلك لو كان عقل مساويا لعقلنا واما اذا كان عقله اقوى وحدسه اوفر ونفسه اشد توجها الى عالم القدس فهو يطلع على اشياء لا يطلع عليها غيره فهذا وجه وهم من فضل الامام بحسب الوقت فقال بعضهم يجب عند ظهور الفتن دون وقت الامن لانا انما نحتاج الى الامام لدفع الفتنة وانه يحتاج وقت الامن لاحتمال الفتن كما كان في ايام الخلفاء وقال بعضهم بالعكس اي يجب نصب الامام وقت الامن دون زمان الفتنة لان نصبه وقت الفتنة قد يوجب زيادة الفتنة على الفتنة بعض الناس عادة واما عند الامن فقد يشغل ضبط الرعية وتأليفهم حتى يفيد وقت الفتنة واحق من نفي وجوب نصب الامام بان نصبه موجب للفتن وقتل بعض الناس بعضا حاصل في ايام علي رضي الله عنه ومعاوية ومن بعدهما الى ان توفي واحق ان يقع في الفتنة والجناية اولى بالانفاق والشريعة في موضع طريق الحق والجواب ان فائدة من عاية الدين ومنع الخالعين والمتسلمين او قمع من هو المتوقع في بعض الاحيان والشريعة بدون الامام قد يقع خللا من اهل الضلالة ثم اختلفوا في عصمة الانبياء فقال جمهور الشيعة بوجوبها وانكره

والمعتزلة والزيدية من الشيعة وهم المنتسبون الى زيد بن علي رضي الله عنهما والخوارج وقالوا بالقول في الامامة بعد آله ظاهر اقوالهم انهم كانوا واجبي العصمة وهم غير مسلمين من تكفير للصحابة قبل البغضة الرافضة منتسبون الى ابن الراوندي قوله ان لي عليكم حقا اي تصبروا علي كم من بعد من بني تيم وبني عبد مناف واحتجوا بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واجاب الشيعة بان هذا خبر الواحد وايضا غير صحيح والا لكان نصا على امامتهما فلما وقعت المنازعة بين الصحابة في تعيين الامام بعد النبي عليه السلام وقد وقف اذ تنازعوا بعد النبي عليه السلام في تعيين الامام فجنح بعضهم الى علي رضي الله عنه وبعضهم الى ابي بكر رضي الله عنه وقال الانصار منا امير ومنكم امير ولما احتج ابو بكر رضي الله عنه الى الاستدلال بشيء آخر حيث نازع الانصار لكنه تمسك بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم يذكر هو ولا احد من اصحابه ومريدي امامته هذا الخبر ونحن نعلم قطعا ان مع مثل هذه الحجة لا يتمسك بغيرها على ان امثال هذه الاخبار مما يتوفر الدواعي على نقله وذكره لانها من امور عجيبة ولما لم ينقل في زمانهم ولم يذكره احد علمنا انه غير صحيح روى صفية للنبي عليه السلام قال الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا ثم تلتوي حسين بن علي رضي الله عنهما وكانت خلافة الخلفاء الاربعة في هذه المدة فيلزم ان لا يكون خلافتهما صحيحة واجاب الشيعة ان هذا خبر الواحد فلا يحصل به العلم والا قالة رد البيع والعقود والاستفالة قوله واجاب الشيعة بان هذا لا يدل على انه افضل بل على ان غيره ليس افضل منه فيجوز ان لا يكون مساويا له وجاز ان يكون هذا ايضا حسب وقت اي يكون الافضل عند وروود هذا الخبر ثم وجود احد لا يكون غيره افضل منه ويمكن ان يجاب عن هذا بان مفهوم هذا الخبر حسب اللغة وان كان ان غيره ليس افضل منه لكن مفهومه حسب العرف انه افضل من غيره انه حيث يقال ليس في هذا البلد احد افضل من زيد يفهم كل احد انه افضل اهلها والعرف اذا عارض اللغة كان الترجيح للعرف على ان القصد في مثل هذا الموضع انما يكون هذا قوله وكان عالما بتصفية الباطن وتصفية الباطن بتخلية السر عن الوساوس الشيطانية والخواطر النفسانية والكدورات الحيوانية والظلمات الجسمانية ليصير قابلا للانوار الرحمانية والاسرار الروحانية من المعارف والمكاشفات وكثرة الاعداد كناية عن الجلوس للحكم فقوله عليه السلام انا مدينة العلم وعلي بابها معناه انه يصل علومي اليه ومنه الى الخلق كالباب الذي يصل الى البلد من خرج من البلد فوله حتى تلتقي اقتراص ما كان له ولاولاده غير هاشم الصحيح انه مرض للحسين والحسن فقدر على فاطمة وفضة خارجيا

[illegible] صيام ثلثة ايام نفوفيا ولم يكن عندهم شيء فاستقرض ثلثة اصوع شعير من يهودي فجنت

فاطمة رضي الله عنها

مسكين من مساكين المسلمين اطعموني اطعمكم الله من موائد الجنة فاثروه به وباتوا لم يطعموا شيئا وباتوا صياما وفي الليلة الثانية جئت بخمسة اقراص من الصلع الثاني عند الافطار سال اسيرا فاثروه به فنزل بدون بالنذر وخافوا ان كان شيء مستطرا ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا انزل بمثل الآية المشهورة نزلت الآية في ثلاثة عشر نفرا منهم جبر الطير روت عائشة رضي الله عنها انه كان عند النبي عليه السلام طير مطبوخ فقال عليه السلام اللهم ائتني بأحب خلقك اليك يأكل معي هذا الطير فجاء علي واكل معه فقال بابي انت وامي اي قربت باني وامي فقوله يقضي ديني اي يقضي ما بقي علي من بيان الحق واظهار كلمة الصدق وانجز وعدي اي بأتي بما وعدت ذرية الذين كانوا رجالا ثابتا زمان النبي عليه السلام وصار خارجيا زمان خلافة علي رضي الله عنه والحق لكل واحد من الثلثة الاربعة بل جمع الصحابة مكرم عند الله تعالى لان الله تع مدحهم حيث قال عز من قائل والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود فوله ويجوز امامة المفضول بعد وجوب مقدمة مبنية للشيعة ابطال خلافة الخلفاء الثلثة عليهما لانهم قالوا لما ثبت افضلية علي رضي الله عنه بالدلايل القاطعة والحجج الواضحة بحيث يعلم كل احد من العقلاء حقيقتها ويتيقن بطلان رأي من خالفها ويعلم المخالف ايضا انه معاند مكابر ثبت ان خلافة حق له وخلافة غيره باطلة لان الافضل متعين للامامة والاقتداء دون المفضول فاجاب بان ما ذكر لو سلم على تقدير تسليمه لا يقتضي بطلان امامة المفضول لان حكمة الامامة رعاية حوال الناس ودفع الفتن ودفع المعاندين وجاز ان يكون امامة المفضول اقرب افضاء الى هذه المعاني من امامة الافضل لجواز ان يبغضه الناس بسبب من الاسباب كما قال الشيعة لانه قتل اقاربهم او لا يكون له ممارسة احوال الدنيا والتفات الى احوال الدنيا لكونه منقطعا الى الله تع ولقد كان النبي عليه السلام يقول لا يجابه اذا سألوه عن امر دنياوي انتم اعلم بامور دنياكم وكان الملك يكون المكون لهذا الروح لا يحسن منه رعاية احوال الملك فيعلم المفضول قد يكون اولى بالامامة وهذا هو التحقيق وح يكون امامة كل من الخلفاء الاربعة حقا ويجوز ايضا ان اذا بايع عدد اليسير حيث لا يعبأ المدد من احدهما - خاتمة اخ - افعال الناس منحصرة في اقسام الاشتغال بالحق عن الغير والاشتغال بالغير عن الحق وذلك لان فعل الانسان اما ان يكون اشتغالا بالحق او لا والاول ان كان اشتغالا بالحق عن الغير وان كان اشتغالا بالحق مع الغير ومن الثاني ان كان اشتغالا بالغير عن الحق

الى الآخر

والاشتغال بالحق مع الغير

والثالث لا نح يكون اشتغالا بالغير عن الحق والاول هو طريقة اولياء الله الابرار والثاني هو اوساط الناس والثالث سوائط الناس والثاني عند اهل الطريقة والحقيقة شرك والثالث كفر والاول فيه سعادة الكلية والنجاة الحقيقة في الاولى والاخرى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لانفصام لها وذلك لان الاشتغال بالحق هو التوجه الى الله تع وعن الغير هو الزهد والتوجه بفيد التقرب والوصول الى الله تع وذلك من اجسم السعادات واعظم الكرامات والزهد يوجب راحة القلب والبدن في الدنيا والاخرى لسلامة قلبه عن التعلقات الدنيوية والمآرب الجسمانية وفراغة بدنه عن الاعمال المتعبة والاشغال الموذية والزحمات التي تكون الناس نهارا مع ذلك يعس اليه ما تحتاج اليه بل اكثر لعناية الله وارادة الخلق وفي الاخرة يكون مثابا مكرما عند الله تع سالما عن الحساب والعقاب والرغبة في الدنيا بخلاف ذلك في الدنيا والاخرى لتعلق قلبه بالامور الدنياوية واشتغال بدنه بالاشغال الشاقة والاعمال المتعبة وحساب الاخرة وعذابها ولهذا قال النبي عليه السلام لزاهد في الدنيا يريح قلبه وبدنه في الدنيا والاخرة والراغب فيها يتعب قلبه وبدنه في الدنيا والاخرة وهذه الدرجة العلية والمرتبة السنية وفي الاشتغال بالحق عن الغير مشوبة بالارادة الى الحضرة التربية وذلك ظاهر اذ الارادة مرجحة للافعال الاختيارية والارادة موقوفة على الاعتقاد الصائب من اليقين البرهاني او العقد الايماني بان ياخذ من نبي او ولي لتتبعث الرغبة الصادقة عن غاية التردد التي هي اجنب الحجب بين العبد والمعبود للتردد في الشيء ضلالة فيه ونقصان في الجهل بحقيقته ومانع عن الاقدام عليه والوصول اليه لا سيما بالنسبة الى الحضرة الربوبية التي نيابتها الاهتداء والسعي والاخلاص فالتردد هناك يضاد التفصد وعدم الاخلاص لجانب الحق يوجب الله تع وعدم العناية والهداية منه خلاف الحكم المطابق فانه تعالى يحب الاعتقاد والاخلاص ويوجب الاقدام والوصول قصدا وخاصية فان جزم النفس التي توجهها اليه بالكلية ذاتا وصفا وقوى نوعية وتحصيلية وغيرها لكل لتوجه النجاح بالسلاطة الروحانية فان تسلط الروحانيات على الاشياء يكون بالهمم والاعتقادات على الاخلاص والجزم يحصلان العناية والهداية من الله تع والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا واذا خلط الارادة والرغبة في الاغتراف بالعروة الوثقى قل ان بعد ذلك من تحلية السر الاوصاف الردية والاخلاق الذميمة مثل الشهوة والغضب والحرص والحسد والحقد والبخل والبكلة فلنا تكدر النفس وتنقطع بها وترجعها الى الظلمات الحيوانية والافعال الشيطانية ويشغل القوى من الخيال والوهم و

الى الوساوس الشيطانية تنبعث النفس عن الله تع وعنايته وتزيل قابليتها لانوار والآثار الالهية
وبعد ذلك لابد من تخلية السر باوصاف المرضية والاخلاق الحميدة بانا ترقى قلب وتصفى النفس
وتتجذبها وترداد مناسبة بالعالم القدس والاولى بعينها العزلة عن الخلق لان مخالطة الناس
ومشاهدة احوالهم ومعاشرة امور الدنيا تشوق النفس الى الاوصاف الردية والاخلاق الدنيئة
والثانية تقوى بها الشوق الى الحق تقتضى القلب وصفاء النفس والعناية الى كافة الخلق انتسابها
الى الحق يلزم الاتصاف بالصفات الحميدة والاخلاق المرضية واذا حصل للنفس التخلية والتحلية
يسهل عليها مواظبة ما سوى الحق عن مقام النظر والتوجه شطر الحق فيتم الترقى والعبادة وحصل
بعد ذلك العرفان والتخلية صقيل النفس عن الكدورات والتحلية تنويرها وتجليتها والانقطاع
عن الغير الى الحق ترجمتها نظر الحق وتجلى عليها جمال الحق وهو العرفان ويزداد فيها
بواسطة التردد بتلك الخلوة آيات عجيبة وآثار غريبة من المعجزات والكرامات لانها
اثر الحق ولاثره نهاية في عالم الخلق كمرآة صيقلية قد استقبلت وجه شطر
الشمس فانها تتجلى بتجلية الشمس وتنوير آثارها من اللمعان والاشراق
والعرفان فهو خلاصة سبل السلوك ونتيجة اصول
الرسول يشهد بها معارج السالكين ويستدرج
من الى مدارج العارفين ليس لها تدريج فمن شاء اخذ
ان ربه حبيبا وما حاصل المزاحمة الا هذه السعادات
موقوف على الاعتقاد الجازم المستتبع للتسليم
المصارف للبصر عن التوجه حتى تخرط النفس
بذاتها وقواها الا ممانعة ومعاوقة في سلوك
الحق سيما الاعتقاد اللاحق من التقليد
البرهاني ان الاعتقاد التقليدي لا يجرد
عن شوب شبهة ما من ناحية المعتقد فيه
او خطائه او عدم فهم المعتقد غير
ذلك وقد اودع في هذا الكتاب من
الدقائق ما يفتقر الى
التوفيق
هذا آخر ما يسر الله من
توفيقه في الشهر المبارك
وصادف ليلة الجمعة
قرب الصبح على يد العبد
الضعيف احوج
سليمان الخ

التجلية آر سنن

بتهجيه

رقة

حاق نظره

للتخيل

فى دفعها حتى
المصحح والناظر

المغلوب

النفس