

من الكتب التي وثقها الفقيه  
 الى الامام زكي المولود  
 محمد بن عبد الوهاب  
 وكفى عجب

٨١٧

مكتبة دارنا  
 مع الله عز وجل

# كامل مسند الامام العلامة

تصنيف الشيخ الامام العالم العلامة بها الامة وامام الامة  
 داعي الخلق وقائد همم الى الحق بها الذي قام مع المصطفى ابو الانوار  
 عبد الوهاب بن الشيخ الامام العلامة زين الدين عبد الرحمن بن  
 الشيخ الامام العلامة زكي الدين عبد الوهاب الشافعي المشهور  
 اسمه بعد الوفاة الاجمعي منيع الله الامانة والمسلمين  
 بطول حياته وحفظه ببلاده المفضلة في حركاته  
 وسكناته ورفع له الدخان في روضات جناته في جوار  
 بيته يوم الشريف مخلوقات عمه ليستعير به ذوالقعدة  
 السلامة والفرحة المستقيمة على دفع شبه المناهقين  
 ومغالطات الفاسقين واورده الصراط المستقيم المستخرج من  
 من الذكر الحكيم فانقلبه لتبين مسك بالعروة الوثقى واول حيز  
 الفصد على جوارحه التي لا تحبها الا ائمة واستعان بالله وتوكل  
 على الله واصبر وما صبرك الا بالله ولا تحزن على شيء بل في قبوركم  
 يومك وان الله مع الذين اتقوا والذين هم خيرون

كتاب

تواضع  
 ما في قلوبكم  
 العبد المذنب  
 محمد بن عبد الوهاب

T. C.  
 MÜHÜR BAKANLIĞI  
 RAGIP P. S. T. PLİKA  
 MÜHÜR BAKANLIĞI  
 Sayı: 673



٨١٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ن ر ب يسر واعن يا كريم ن  
قال سيدنا ومولانا وسيدنا الشيخ الامام العالم العامل الزاهد الناسك الكاشع الودع  
الملك المحقق المدقق موقد نار البيان وعلامة العز والوان واسنان عيون الزمان بوح الدلائل  
ومميرا كفى عن الباطل العالم باسباب التنزيل وما خرد له التحريم والتحليل وارث المرسلين والانبا  
ومعنى سنن اولى التحقيق والايقنا وبقية اهل التصنيف والاملا كاشف المغضلات ومهد  
قواعد المشكلات ذوالاسوله المفهم والابرادات البينه والاحويه الشريفه والفروق اللطيفه  
داعي الخلق وقائدهم الي الحق بها الدين رحلة الطالبين قدوة المحققين صدر المدرسين حجة  
المفسرين لسان المتكلمين سيف المناظرين حاوي علوم الاقدمين مزيف ادله المحدثين  
مؤيد السنة بالادله والبراهين اوضح العلماء العاملين دليل السالكين بفيه السلف دخر  
الكلف ابو الازرهارون بن الشيخ الامام العلامة ذي النفس الزكية والهمة العلية زين الدين  
عبد الرحمن ابن الشيخ الامام زبي الدين عبدالولي الشافعي المشهر اشبه بعبد الوهاب الاجمبي  
متع الله الاسلام والمسلمين بطول حياته وحفظه ملايكته المقربين باحرارته وسكناته ورفع  
له الدرجات في روضات جناته في حواريته محمد اشرف مخلوقاته **الحمد لله** ذي الفضل العظيم  
الهادي من يشا الي صراط مستقيم واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة اقرت  
بها في القدم وولدت عليها اذ اخرجت من العدم واشهد ان محمدا عبده ورسوله ارسله بالطريق  
الواضح السهل الناجح مقرر راما فطر عليه المولود من التوحيد ونبينا ما عني ان لا تصل اليه  
عقول العبيد من اثار اسمه المبدئي واسمه المعيد واسمه الفعال واسمه المرید صلي الله عليه  
وعلي واله واصحابه وسلم تسليما كبيرا خصوصا اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم  
تطهيرا **اما بعد** فاندان المقصود من الترجمان اليوناني التعارف في الطبيعي والالهي **تصح**  
الحق والبرهان اذ ازلت موادهما المعلومة ليتوصل بها الي تحصيل ما ليس يحصل وكان قد  
وقع في وهم بعض افاضل الناس بالامام والغزالي انه لا بد من الترجمان المذكور في تحصيل النظر  
من المعاني ولم يكن كذلك بل هو بالنسبة الي المقصود الاول دلغة من اللغات في ان المقصود  
تعريف الغير بما في الصمير وهذا ظاهر بالنسبة الي المقصود الثاني كالعرض بالنسبة

الانسان

الى الشعر فان من عرف الذات المركبة من الحيوانية والنطقية فقد عرف حقيقة الانسان  
سواء عرف مع ذلك ان الحيوان يقال له جنس والناطق فصل وشرح ما ذل عليه  
لها اجمالاً ولم يعرف شيئاً من ذلك ومن لم يعرف الذات المركبة من الحيوانية والنطقية  
لم يعرف حقيقة الانسان ولو اشتغل في المنطق اطول الاعمار **ومن** علم ان العالم متغير  
وان المتغير حادث علم ان العالم حادث سواء اعلم مع ذلك ان العالم يقال له الاضغر والحا  
اكثر والمشتغل على الاضغر الصغرى وعلى الاكبر الكبرى وغير ذلك مما قيل ان شرطه في  
النتاج اولم يعلم شيئاً من ذلك **ومن** لم يعلم ان العالم متغير والمتغير حادث ولا ما يقوم  
مقامه من الادلة الدالة على حدوث العالم لم يعلم حدوث العالم ولو اشتغل بالمنطق  
ما شاء الله ان يشتغل بان من عرف اللغة وشيئاً من اشعار العرب وله قريحة قابلة لنظم  
الشعر تلمن من نظم الشعر سواء عرف العروض اولم يعرف شيئاً منه **ومن** لم يعرف شيئاً  
من لغة العرب او عرف اللغة ولم يكن له قريحة لم يلمن نظم الشعر وان اشتغل بالعروض  
ما شاء الله **نعم** فائدة المنطق انهم مراد المتعلم بهذه العبارات المذكورة فيه وابطال قول  
الناظر المبطل اذا كان معترفاً بصحة قواعد المنطق وبيان كفايته الاستنتاج من الشكل  
الثاني والثالث والرابع اذا حصل عند الانسان مقدمات لا تالف على هيئة الشكل  
الاول ابتداءً ولم يبتدئ كفايته لزوم النتيجة عنها **ما** كان المقصود من الترجمان المذكور  
ما ذكرته دون ما وقع في وهم من ذكرت اجبت ان ذلك وهو اصل اخر ان اصنع مدخلا في الكلمة  
التي من اوتيتها فقد اوتي خيراً ليرام اشتغال على المنطق والطبيعي والالهي منها على مواضع  
الزلل ومشييراً الى كفايته دخول الاحاد على بعض الفضل في الاعتقاد والقول والعمل  
بقية الناظر فيه على نظريته التي خلقه الله عليها وبتبين كفايته الرد على من اراد ان يخرج  
عنها وكفايته الرجوع اليها وهو كتاب مع صغر حجمه قد جعل ما ألفته جبال العجم ومظهر ما  
رمرتة اليونان في اللوح بالقلم من انصف اعترف بان شرح جميع المختصرات ومدخل الى شرح  
جميع المبسوطات وسميته المنقذ من الزلل في العلم والعمل وانا مبتدي بالمنطق شمد  
بالطبيعي ثم بالالهي مستغنياً بالعلم الرحيم القريب المحيى فايلا والله يقول الحق وهو يهديك

دث

السبيل المراد من المنطق ان تكون عند الانسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها من ان  
تضل في فله والفكر حركة النفس في المعاني المخزونه في الباطن تطلبها الكد الاوسط او ما  
يجري مجراه ما يبصاره الي علم مجهول والمجهول بازاء المعلوم فلما ان الشيء قد تعلم تصور اساسا  
وقد تعلم تصورا معه حكم لذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور وقد يجهل من طريق التصديق وقد  
جرت العادة بان يسمى الشيء الموصل الي التصور المطلوب قولاً شارحاً لمنه حد ومنه رسم  
وان يسمى الشيء الموصل الي التصديق المطلوب بحجة منه قياس ومنه استقراء ونحوه وكل من  
الطريقين لا خلوا عن ترتيب قد يتبع علي وجه صواب وقد لا يتبع علي وجه صواب وليس  
يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالوجه الذي هو صواب او موها انه شبيه به  
ولهذا احتج الي المنطق فاذن المنطق علم يعرف به التمييز بين اوجه الصواب والوجه  
الخطا الواقعين في الكد والحج ونحوهما وذلك بمعرفة مبادئ القول الشارح وكيفية تاليها  
حدا ان اوعيه تالفابودي بالطالب الي التصور للمجهول ومعرفة مبادئ الحج وكيفية تاليها  
قياسات اوعيه تالفابودي بالطالب الي التصديق للمجهول وتصاري المنطقي ان  
ينظر في كيفية آسباب المجهولات من المعلومات فاذا لم يكن عنده شيء من المعلومات الموصله  
الي المجهولات فهو من اجمل الخلقات بلغنا بطريق طننا صحتة عن افضل اهل زمانه في المنطق  
وهو الخوي المنسوب اليه لشف انرار المنطق والموجز انه قال عند الموت اموت وما عرفت  
شيئا الاعلي بان الممكن مغير الي موثر ثم قال الانتقار وصف سلبى فانا اموت وما عرفت شيئا  
**اذا عرفت ذلك فاللفظ يدل وضعاً ايما علي سبيل المطابقة او سبيل التضمن او سبيل**  
**الالزام لانه ايما ان يدل علي تمام المسمي او علي جريه او علي لازمه الذهني فاللفظ المشترك بين**  
**الشيء وجريه يدل علي الجزم مطابقة وتضمن واللفظ المشترك بين الشيء ولازمه يدل علي اللانم**  
**مطابقة والالزام والمفهوم ايما ان يدل حر لفظه علي جريه وهو المركب اولا وهذا ايما ان لا**  
**يقبل العدم وهو الواجب لذاته وهو كسبحانه وتعالى ولا يقبل الوجود وهو الممتنع او قبلها**  
**وهو الممكن قال** متاخروا الفلاسيفه والممكن ايما ان يحل في موضوع اي محل يقوم الحال  
فيه وهو العرض اولا وهو الجوهر وهذا ايما ان يكون محلاً وهو الهول او طالا وهو الصوة

او مرتباً منها وهو الجسم اولا لذلك وهو المفارق فان تعلق بالجسم تعلق الذئير فهو النفس  
 والافه العقل والجسم ان لم يتركب من اجسام مختلفه الطباع كالسما والارض والماء والهوا  
 والناز فهو البسيط وان تركب منها فهو المركب مثل المعدن والنبات والحيوان وقد  
 يقال البسيط لما ليس له جنس ولا فصل والعرض اما ان يقتضي قسمة او نسبة او لاقته  
 ولا نسبة والاول هو الكم فان اشتركت اجزاؤه في حد واحد فهو المتصل والافه المنفصل  
 والكم المتصل ان كان متقضيًا غير مستقر فهو الزمان وان كان باقيا مستقرا فهو المقدار  
 فان انقسم في جهة واحدة فهو الخط وان انقسم في جهتين فهو السطح وان انقسم في ثلاث  
 فهو الجسم التعليمي والمنفصل هو العدد **واما** العرض الذي يقتضي النسبة فسمعة  
 قال الامام بالاستقرار اذ لم نقل عن احد من المتقدمين كلام معقول في حصره وهي الان  
 والتمني والاضافة وان يفعل وان تفعل ولجدة والوضع واما الذي لا يقتضي قيمه ولا  
 نسبة فهو الكيف وهو اربعة انواع الاول وهو المبصرات والمشموعات والمدوقات والملمسات  
 والمشمومات فان كانت راسخة سميت انفعالات وان كانت سريعة الزوال سميت  
 انفعالات **الثاني** الكميات المختصة بذوات الانفس ككثوة والعلم والجهل المركب والقوة  
 والارادة فان كانت راسخة سميت مملكة والاسميت حالا **الثالث** الاستعداد ايا نحو  
 الدفع وهو القوة وايا نحو القبول وهو الآقوة **الرابع** الكميات المختصة بالكميات كالا  
 والاحنا والزوجية والفرديه كل واحد من هذه المهنومات ومن حركاتها ومن اجزائها ان  
 كانت ان احد من حيث هو هو لا واحد ولا كبير ولا طي ولا جزئي وان كان لا مخلو اعلاها  
 وسمي المطلق والماهية بلا شرط وطيا طبيعيا وسميته طيا مجازا لانه في نفسه ليس كليا  
 والامتنع حمله على الشخص ولا جزيا والامتنع حمله على كثيرين وقد يسمى مفردا من حيث انه  
 ليس للفظه جزؤيدل على جزية وان اخذ بشرط فهو المفرد ايضا وهذا ان اخذ بشرط العراء  
 عن اللواحق الخارجية فهو الجرد والماهية بشرط لا وان اخذ بشرط شي منها فهو الحق فان  
 اشترك فيه لسرون فهو الكلي والافه الجزئي الحقيقي وسمي المخلوط لزيد هذا والجرد  
 والمخلوط والكلي تناسل تباين الاخص تحت الاعم ثم الكلي ان حمل على حركانه حمل المواطاه وهو

في سائر  
 كتاب

سات

ستقامه

ايضا

اعني الخارجة عن الماهية

ان يحمل عليها بالحقيقة الحَيوان بالنسبة الى الانسان و بالايض بالنسبة الى الانسان الايض  
فهو الذاتي وان حمل بالاشتقاق وهو ان لا يحمل بالحقيقة بل ينسب اليها بالايض بالنسبة  
الى الانسان اذ لا يقال الانسان يبيض بل ذريه يبيض وهو العرشي وكل عرشي قام بشي فهو  
ايضا ذاتي لكن للمجموع من حيث هو هو فالسواد ذاتي للامود من حيث هو اسود والذاتي  
ان ميز فهو فضل نوع كالناطق او فضل جنس كالمحرك بالارادة وان لم يميز فان اتحدت  
افزاده بالحقيقة فهو النوع الحقيقي بالانسان والافضل هو الجنس فان كان فوق الاجناس فهو  
العالي كالجوهر مثلا ومقابلته السافل كالحَيوان وان كان فوقه جنس وتحتة جنس فهو المتوسط  
كجسم النامي ومقابلته المفرد كالعقل ان لم يكن الجوهر جنسا وكانت افزاده مختلفة بالحقيقة  
ويقال لما اندج تحت جنس نوع اضافي وهو اما عال كالجسم او سافل كالانسان او متوسط  
كحَيوان والجسم النامي واما مفردان لم يكن فوقه ولا تحتة نوع كالعقل ان كانت افزاده منفقة  
لحقيقته وكان الجوهر جنسا ودل من الجنس والفضل خارج عن ماهيته الاخر وان كان كل منهما  
داخلا في ماهيته النوع الاضافي وايضا الذاتي اما مقول في جواب ماهوي دال على ما  
سئل عنه بالمطابقة او مقول في جواب اي شي هو او لا هذا ولا هذا فالآخر كالجنس اذا  
سئل عن فرد واحد من انواعه والثاني بالفضل والاول ثلثة مقول في جواب ماهو  
معتب الشركة فقط كالجنس اذا سئل عن افراده ومقول بحسب اختصاصه فقط كالحد  
بالنسبة الى المحدود ومقول بحسب الشركة واخصوصه جميعا بالنوع الحقيقي اذا سئل  
عن افراده او عن فرد منها وايضا الذاتي اما تمام الماهية او جزوها والاول هو المقول  
في جواب ماهو والثاني غيره وجز كل شي متقدم على ذلك الشيء في الوجود والعدم جميعا  
فان الشيء لا يمكن ان يوجد ما لم توجد جميع اجزائه وكذلك لا يعدم ما لم يعدم واحد من اجزائه  
واذا تقدم الجزئي الكل في الوجود والعدم جميعا في الخارج فلذلك في الذهن فان تلك  
الماهية هي مجموع تلك الاحراف فقط والعلم بها هو العلم بمجموع تلك الاجراف فقط فظهر ان  
جز الشيء متقدم عليه في الوجود والعدم الخارجيين والذهنيين نعم في الوجود الكلي وفي  
العدم البعض **واعلم** ان جز الماهية طبسا كان او فصلا لا يقبل الاستدته ولا الاضعف

يعبر

لان حال الاضعفيه لا بد ان بعدم شئ فذلك المعدوم ان كان معتبرا في تحقق الماهية عدت  
الماهية بعده وان لم يكن معتبرا لم يكن ذلك النقصان في تمام نفس الماهية بل في شئ خارج عن  
الماهية **واعلم** انه لا يجوز ان يكون جنس النوع المحصل ولا فضلا عن ذلك لان العدم لا يصلح  
ان يكون جزءا من الموجود والعرضي ان اختص بطبيعته واحده بالضحك فهو الخاصه والافرع  
عام بالمشي وايضا اما لازم ان امتنع انقضاءه عن الماهية وامنع لازم واللازم اما للوجود  
كحدوث لغبر الله او للماهية كما لزجته للاربعه اما بوسط او بغير وسط والوسط ما يفرق  
بقولنا لانه يقال لانه كذا في ثم اللازم بين يلزم من فهم الملزوم له وغيره وهو الذي  
اذا علم مع المسي علم كونه لازما له فالليات جنس النوع والجنس والفضل والخاصه والعرض  
العام فالجنس هو المقول على لغيره من مختلفين بحقيقته في جواب ما هو المقول بالجنس البعيد  
والمقول على لغيره من الجنس الخمسه وقولنا مختلفين بحقيقته يخرج النوع وقولنا في جواب ما  
هو مخرج الثلاثة الباقية حتى فصل الجنس وان كان ذاتا اعلم لانه انما يدل على الماهية بالالتزام  
والمراد بالمقول في جواب ما هو انما هو الذي يدل عليها بالمطابقه ولم يبرأ هذا الاصطلاح  
ان سمي جنسا **والنوع** هو المقول على لغيره من مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو والبيد  
الاول مخرج الجنس والاحيد من الثلاثة الباقية وقد يقال النوع للكل الذي يقال عليه وعلى  
غيره الجنس قولا اوليا وهذا احتراز عن الصنف والعرضي اذ لا يقال الجنس على الصنف الا  
بواسطة القول على النوع المقول عليه **والاول** سمي نوعا حقيقيا وهذا اضافنا لان تقدمها  
متغابرا لوجوب رتبة الثاني من الجنس والفصل دون الاول ولتحقق الاول دون  
الثاني في البسائط وبالعكس في الاجناس المتوسطة والفصل هو الخالي المحمول على الشئ  
في جواب ابي شي هو في ذاته والقيد الاخير مخرج الخاصه والاول الثلاثة الباقية **واعلم**  
ان الفضل مقبسا الى النوع مقوم له ومقوم العالي مقوم السافل من غير عكس ومقبسا  
الى الجنس مقسم له ومقسم السافل مقسم العالي من غير عكس ومقبسا الى حصه النوع  
من الجنس خارج عن طبيعتها وبالعكس وجار مجري الصورة لها وهي هيولاه والمراد منها النوع  
وقد علم ما تقدم انه ليس كل جنس جنسا او فضلا بل الجزء المحمول احتراز عن الجنس والجنسه

للعشره واخاصه هي التي المقول علي ما حث طبيعه واحده فقط قولاً غير داتي خرج بالقيده  
الاول العرض العام وبالاخير الثلاثة الباقيه وقد يقال اخاصه لما حث الشيء بالقياس  
الي بعض ما غاير وتسمي خاصه اصافيه والاول خاصه مطلقه والعرض العام هو العلي  
المقول علي ما حث اكثر من طبيعه واحده قولاً غير داتي خرج بالقيده الاول اخاصه وبالاخير  
الثلاثه الباقيه فالمشي عرض عام للانسان وخاصه مطلقه للحيوان واصافيه للانسان  
بالنسبه الي غير الحيوان **واعلم** ان المفرد اما معلوم الحقيقه بالبيده كاللذو والام والشهوه  
والنزه والعلم والقدرة والوجود والعدم والوطه والكثير والوجوب والاستحاله والامكان  
والالوان والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة او خبر الصادق بالايان  
واما غير معلومها وهذا ان كان شخصاً فلا حد له لان الاشخاص انا مختلف بالاعراض لا  
بالذات وان كان سيطا اعني ليس له جنس ولا فضل فلا سبيل الي تعريفه بالحدود  
ولكن ان ترسم وان كان مركباً حد ورسم قالوا والمعرف له هو ما يستلزم معرفته معرفته  
وحيث تقدم معرفته عليه فلذلك هو غير معرف به ومساو له في العموم واجلي  
منه فهو اما الداخل بيته او الخارج عنه او المركب منها والاول ان ساواه الي المفهوم  
فهو الحد التام والافان ناقص والباقي محب كونه خاصه لازمه بيته وهو الرسم الناقص  
والثالث ان كان المميز هو الداخل لحد ناقص ايضاً والافان ان المشترك هو  
الجنس القريب فهو الرسم التام والافرسم ناقص ايضاً والخلل في التعريف لاختلال  
شرط ما سبق وطريق التساب احد تحليل صفات شخص وحذف ما غشي حقيقته من  
غواش غريبه لو ازيلت عنه لم يوتر في كنه ماهيته مثل ابن ووضع وكيف ومقدار  
بعينه لو توهم بدله غير لم يوتر في حقيقته وبالجملة حذف ما ليس بداتي ثم ترتيب  
المقولات في جواب ما هو تر ولا حتى يتهي الي مقول لامقول تحتد فهو الجنس القريب  
والمميز له مما يشار له فيه تميزاً ذاتياً هو فضله وهل الاشتراك في الكتابين والتميز  
كما تقدم بالاعراض او بالعلس والاشراك بجزر والتميز ما حث في هذا المقام احاث تر سلسله  
فوقه في حياتهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا وهل يكتب احد بالبرهان



قالوا لانه يصير اكبر والمحدود اصغر وحينئذ فان نسب الاكبر الي الاوسط على انه محموله  
 انصح انه محمول على الاصغر فقط ولم يلزم من ذلك انه جده لقولك الانسان صلحك وكل  
 صلحك متعجب وان نسب الي الاوسط على انه جده وان كذبا فالقياس فاستدل للذب  
 الكبرى لقولك والصلحك حيوان ناطق فان جده الصلحك ليس هو الحيوان الناطق بل  
 صفة شئ ماله الصلحك وهذا من حيث المفهوم يصدق على غير الانسان غير انه انفق  
 انه لا يكون للانسان وان نسب الي الاوسط بالحريه وان صدقنا فخذ محمول الشئ قد لا  
 يكون جده للشئ مثل والصلحك شئ ماله الصلحك وان حمل على الاوسط على انه جده  
 بما الاوسط محموله مثل وكل ما هو موضوع للصلحك فخذ حيوان ناطق فقد اخذ  
 المطلوب في بيان نفسه وهو المصادرة ان كان غير بين وان كان يتنازع الي برهان  
 ولا يكتسب بالقياسه ايضا لانها دون الاستثنا لا يفيد لقولك الانسان اما الحيوان  
 او غيرم والحيوان اما الناطق او غيرم وعند الاستثنا لقولك لكنه احيوان ولكنه  
 الناطق لا بد من حجه وتعود الخلام السابق والابا الاستقرا لانك ان استقرت ان  
 لحد دلل شخص حتى جعله حدا للنوع لم يصح لان الاشخاص لاحد ودلها وتقدر الصحة  
 فلكل حري محسوس حد لا يشاركه فيه شخص اخر فكيف تمكن ان ينقل الي النوع وان  
 استقرت ان الحد محمول على كل شخص من غير زيادة لم يلزم ان يكون حدا للنوع وان  
 استقرت ان الحد حد لنوع دل واحد من تلك الاشخاص فقد صادرت على المطلوب  
 الاول واعلم ان قولهم معرف الشئ ما يستلزم معرفته حق وقولهم يجب تقدم معرفته  
 يقتضي ان التعريف اعني ذكر المعرف لا يفيد السائل معرفه الماهية وانما غاية ان يفيد  
 تمييز الماهية عن غيرها اذا علمها مع غيرها من علم الذات المركبة من اجوائيه والناطق  
 وعلم الذات المركبة من الجوائيه والماهية وعلم الذات المركبة من اجوائيه والماهية  
 مثلا ولم يميز مدلول الانسان منها عن غيره فقال ما الانسان فتقبل له هو الحيوان  
 الناطق فان هذا القول لم يفيد السائل الماهية وانما افاده تمييزها عن غيرها وما  
 ذاك الا لتقدم علم السائل بالحد واستلزام معرفته معرفه المحدود وهذا حق لا ريب فيه

معرفة

ومن زعم ان مجرد ذكر الحد يفيد السابلية معرفة اخصفه ذوقا فهو من اجهل من نعم قد يفيد علما  
او ظنا على حسب حال المجيب ان مدلول هذا اللفظ مرث من كذا او صفته كذا ولكن يحتاج  
السائل مع ذلك اذا كان جاهلا بمدلول الحد الى التفنن والسعي حتى تحصل تلك الصورة  
المعقولة في نفسه **ثنية** الماهيات المنصورة هي المعقولات الاول واكلم حصول  
نسبه بعض الماهيات لبعض او تفيد عنه كحما على بعض الماهيات بكونه موضوعا  
او محمولا او جنسا او فضلا او نوعا هو المعقولات الثانية وهذه الاعبارات قد بحث عنها  
انها هل هي موجودة ام لا وذلك في العلم الناظر في الموجود ولو لحقه وقد بحث عنها من  
حيث ان وجودها في النفس او في الخارج وذلك في علم النفس ونحن ذكرناهما في  
العلم الطبيعي وقد بحث عنها من حيث انها كيف يلم تركيبها تركيبا نوذي الى العلم بالجهولات  
وهي من هذا الوجه موضوع المنطق واذا عرفت ذلك فاعلم ان القول في قسم التصورات  
اعني في الاقوال الشارحة ومبادئها انها هو بحث عن امور ذهنية لا تحقق لها في الخارج  
لان الالحى وانواعه كجنس والفضل والنوع والخاصة والعرض العام واخذوا المسمى ليس  
لشي منها وجود في الخارج صرح بهذا ابن سينا في عمون اكله والشهاب المقتول في اللغات  
وهو مقتضى مباحث الاشعري وسياتي تقرير ذلك ان شاء الله تعالى **واما المرث** وهو  
الذي يدل جز لفظه على جز به فان حكم فيه بنسبه خارجيه اي لها خارج عن كلام النفس  
فهو اكله والافان قام مقام اللفظ الدال حره على جز لفظه واحدة فهو التقيدي كحيوان  
ناطق يقوم مقامه الاسنان وهو يستعمل في الاقوال الشارحة والافان وبنية وها  
مذكوران **غير هذا العلم** واما الخبر ويقال للفظ الدال عليه قول وقضية وخبر ايضا  
ففيه محتان الاول القضية لا بد فيها من محكوم به وعليه فان لم يكونا قضيتان عند  
التحليل اي عند حذف ما يدل على العلاقة بينهما من النسبه اكلية سميت حملية وسميتا  
بالموضوع والمحمول والافراطيه وسميت بالمقدم والتالي وسمي اكلية بسببه لانها الشرطية  
بالتحليل اليها وانسبها الموجبه اذ لا يعقل شلب امر ولا يذكر الامضا فالاجابه فهو  
مسبق بالاجاب في التعقل والذكر وتلقيم من الموضوع والمحمول ونسبه تربط احدهما

بالآخر من جهة ان يدل عليها بلفظ وتسمى ذلك اللفظ رابطاً فان ذكرت سميت القضية ثلاثية  
 والادانت ضمير في النفس وتسمى القضية ثنائية وهي اداة قد يكون في قالب الفعل كان  
 او قالب الاسم فهو والاولى تسمى زمانية والاخرى غير زمانية وليس حاجه محمول هو اسم مشق  
 او فعل الي الرابطه حاجه الاسم الجاهل اليها لما فيها من الدلالة على النسبه الي الموضوع  
 ومعنى الحمل هو ان الشيء الذي يقال له **ج** هو بعينه يقال له **ب** سواء كان معني بالثاني كما  
 في قولنا الضاحك كاتب فانهما صفتان للانسان وهوثالهما او كان احدهما داني قولنا الانسا  
 ن صاحبك او كان حقيقتهما المترادفتين وليس معني الحمل اتحاد حقيقتهما فقط واللامح في  
 غير الاسماء المترادفة والجزئي لا يحمل اما على اللى فلانه حصر لما لا يمنع تصور من الشركه  
 فيما يمنع واما على الجزئي فلانه ايا هو نفسه او مباينه فلا حمل على المقدرين **واعلم ان**  
 نسبة احدهما الي صاحبه بالموضوعية غير نسبة صاحبه اليه فانها فقد مختلفان بالوجوب  
 ولذلك لا يحفظ العكس جهة الاصل بل الضرورة تنعكس فممكنه ونسبه احدهما الي صاحبه  
 بالموضوعية غير نسبة صاحبه اليه بالمجمولية فقد مختلفان ايضا بالوجوب بجزان يمنع  
 تحقق الموضوع دون كونه محمولا عليه المحمول ولا يمنع تحقق المحمول دون كونه محمولا على  
 الموضوع داني الواجب الاعم وبالعكس داني كخاصه المفارقة وهذا اذا اخذ الوجوب بحسب  
 مفهومي الموضوع والمحمول وان اخذ بحسب الذات التي صدق عليها معا امتنع اختلافهما  
 فيه وموضوع القضية ان كان جزئيا معينا سميت مخصوصة موجبة وسالبة وان كان  
 كلياً فان لم يذكر بلفظ السور وهو اللفظ الدال على كية انفراد الموضوع سميت مهيمة موجبة  
 وسالبة وان ذكر سميت مجسورة ومسورة وهي بايجابية عليه وسورها دل اجزئية وسو  
 بعض واحد واما سالبة عليه وسورها لا شيء ولا واحداً وجزئية وسورها ليس كل  
 وليس بعض وبعض ليس والاول السلب الحكم عن الحمل بالمطابقه عن البعض بالانزاع  
 والاخيران بالعكس وقد يذكر للسلب العملي ايضا والله لا يحب كل كفار الاثمين ولا تطع كل حادين  
 مهين والاول من الاخيرين قد يذكر للسلب العملي ولا يذكر للايجاب البتة والثاني منهما  
 بالعكس واذ قلنا **ج** لم نعني به الحكيم العملي ولا الكل من حيث هو كل بل دل واحد واحد

ن

رها

الاول

والفرق بين المفهومات الثلث ظاهر فان الحل من حيث هو كل موجود في الاعيان واما  
 الحلي من حيث هو كل فليس موجود في الاعيان ولان طبيعة الحل لا تقوم الاجرا التي فيه  
 بل تقوم بالاجراء واما طبيعة الحلي فانه تقوم الحريات وتكون جزا من اجزا قوامها كالاتيان  
 فانه جز من هذا الانسان والدليل عليه ان الانواع متقومة من طباع الاجناس والفصول  
 والاشخاص متقومة من الطبيعة النوعية والاعراض الخارجية المشخصة واما كل  
 واحد واحد فهو عبارة عن تفصيل الاجراء والحريات فالفرق بينه وبين الحل الذي هو  
 عبارة عن مجموع الاجراء وبينه وبين الحلي الذي هو عبارة عن القدر المشترك من الحركات  
 ما يعلم بالضرورة اذ لو عيننا الجيم الحلي او الل من حيث هو كل لم يتعد احكم من الاوسط الى  
 الاصغر **واعلم** ان احكم بالحقيقة بالبارانا هو علي الذات التي صدق عليها **ح** كيف كان ولو  
 بالامكان وتسمى ذات الموضوع وما عير به عنها عنوان الموضوع ووصفه وقد يتجدد وقد  
 يتغيران دام الوصف بدوام الذات او لم يدم وقولنا **دل** **ح** قد يعتبر تارة بحسب  
 احقيقته اي كل ما هو بحيث لو وجد في الخارج **ح** لان **ح** فهو بحيث لو وجد في الخارج **ح** فان  
 وتسمى هذه حقيقية وتارة بحسب لوجود الخارج في اي دل ما وجد في الخارج صادق عليه  
**ح** صدق عليه **ب** في الخارج وتسمى خارجية وبينها فرق لو لم يوجد من الاشكال الالتمثلت  
 صدق كل شكل مثلث هذا المعنى دون الاول واذا عرفت معنى الموجه الكلية عرفت  
 معنى بواقي المحصورات واما تحقيق المملة وحكمها فاعلم ان مفهوم الانسان مثلا لم يبتض  
 الكلية والامتنع حمله علي زيد ولا الجريه والالامتنع حمله علي كيرين بل هو في نفسه معني  
 وماخوذ اذليا معني وماخوذ احريا معني وماخوذ اعاما معني وهو في نفسه صالح لحل ذلك  
 فالمملة ما موضوعها مفهوم الانسان من حيث هو فعلي هذا الانسان نوع لا يكون ممله لانه  
 ماخوذ باعتبار واحد معين بض عليه ابن سينا قالوا وهي في قوة الجزئية الموانته لها في الكيف  
 بمعنى تلازمها لان **ب** ما صدق علي بعض **ح** فقد صدق علي ما صدق عليه **ح** من حيث هو  
 وما صدق علي **ح** من حيث هو صدق علي بعض ما صدق عليه **ح** وهذا صحيح ان غني بعض **ح**  
 شي صدق عليه **ح** اما الرعي بعض **ح** شي صدق عليه **ح** من جزياته فني صدق الشطية الثانية

بنا على ما قرر في تفسير المهمله نظر ومحمول القضية ان كان وجوديا سميت محصلة وان كان عدميا سميت  
 معدوله ومغيره وغير محصلة موجبه وسالبة فهذه اربع مضايها والضابط في نسبة بعضها الى البعض  
 ان كل قضيتين توافقتا في العُدول والتحصيل وتخالفتا في الكيف تناقضتا مثل كل هو ليس **ج**  
 مع ليس كل **ج** هو ليس **ب** او لا شيء من **ج** هو ليس **ب** مع بعض **ج** هو ليس **ب** ومثل كل **ج** مع بعض  
**ج** ليس هو **ب** وان تناقضا على العكس تعاندا صدقا حالة الالجاب مثل كل **ج** مع بعض **ج** هو  
 ليس **ب** وكذب لالة السلب مثل لا شيء من **ج** مع ليس كل **ج** هو ليس **ب** وان مخالفتا بينهما كانت  
 الموجبه اخضر من السالبة لتوقف الالجاب على وجود الموضوع اما محققا في الخارجيه او تقديرا  
 في الحقيقته دون السلب مثل كل **ج** مع لس كل **ج** هو ليس **ب** او كل **ج** هو ليس **ب** مع ليس  
 كل **ج** ولا التباس في هذه الاربعة الابين الموجبه المعدوله والسالبة المحصلة والفرق بينهما  
 ان القضية ان كانت ثلاثيه وبقدمت الرابطة على حرف السلب كانت موجبه معدوله لربط  
 الرابطة ما بعدها بالموضوع وان نخرت كانت سالبة محصلة وان كانت ثنائيه فلا فرق الا  
 النية او الاصطلاح على تخصيص بعض الالفاظ بالالجاب وبعضها بالسلب كخصيص لفظ غير بالعدو  
 وليس بالسلب **واعلم** ان كل قضية فنسبه محمولها الى موضوعها في نفس الامر لا تبدلها من كنهه  
 تسمى مادة وهي اما الوجوب لنسبه الحيوان الى الانسان او الامتناع كنسبه الحجر الى الانسان  
 او الامكان لنسبه الخاب الى الانسان والاولى تسمى واجبه والثابته تسمى ممتنعه والثالثه  
 تسمى ممكنه والواجبه والممتنعه لما اشترتا في الضرورة التي هي استحالة ثبوت المحمول للموضوع او  
 انفكاكه عنه جعلت القضية اما ضرورية واما ممكنه والضرورية اما محسب الذات او محسب  
 الوصف او محسب الوقت او شرط المحمول فالتى محسب الذات وتسمى الضرورية المطلقة هي  
 التي يكون المحمول ضروريا للموضوع مادام ذات الموضوع موجودة والضرورية بحسب الوصف  
 هي مادام ذلك الوصف الذي جعل الموضوع معه موضوعا موجوذا يكون المحمول ضروريا للموضوع  
 وان احتمل ان يكون المحمول غير ضروري للموضوع في بعض احوال خلوه عن ذلك الوصف **واعلم**  
 ان الضرورية بحسب الوصف ان كان من شرطها ان لا يكون ضرورية بحسب الذات فان اسمها  
 بالمشروطه اخاصه وعلى هذا التفسير خرجت عنها الضرورية بحسب الذات وان لم يكن من شرطها

التي

ذلك دلت فيها الضرورة بحسب الذات وتسميها بالمشروطة العامة وهي كالحسب للمشرطة  
الخاصة والضرورة بحسب المذات واما الضرورة بحسب الوقت فهي التي يكون المحمول ضروريا  
للموضوع في بعض الاوقات اياما معينا كالانكساف وتسمى وقتية او غير معين كالنفس للانسان  
وتسمى منتشة والضرورة بشرط المحمول هي الحاصلة في حال الحمل قالوا ولا فائدة فيها لضرورة كل  
محمول بشرط وجوده واما الممكنة فهي المعلوم فيها بالامكان وهو سلب الضرورة وبحتة اربعة  
انواع الامكان العالم وهو سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للمحكم فقط وسندرج فيه  
الواجب والممتنع فتمكن ان يكون هو سلب الضرورة عن العدم فقط ولكن ان لا يكون هو سلب  
للضرورة عن الوجود فقط كقولنا بالامكان العام كل نار حارة او لا شيء من النار يبارد والامكان  
الخاص هو سلبها عن الطرفين جميعا ومخرج عنه الواجب والممتنع والمواد بحسب هذا لثلاثة  
الوجوب ومادة الامتناع ومادة الامكان واما الاحض فهو سلب الضرورة الذاتية والاحض  
عن الطرفين معا والاستقبالي سلب الضرورة في الزمان المستقبل وهذا كله اذا ثبت  
في القضية الضرورة او الامكان فان لم يبين ولكن ان ثبوت المحمول او سلبه حاصل للموضوع  
بالفعل ولم يتعرض لقبدها فهي المطلقة العامة وهي اعم من سائر الفعليات والاحض من الممكنة  
العامة مطلقا ومن الخاصة من وجه لصحة المطلقة على مادة الضرورة وغيرها وتناول  
الخاصة ما لا يقع اصلا وان تعرض لقبدها فاما بالادوام او اللادوام والادوام اما بحسب  
ذات الموضوع واما بحسب وصف الموضوع فان كان بحسب ذات الموضوع فهي الدائمة وان كان  
بحسب وصف الموضوع فان كان من شرطه ان لا يكون دائما بحسب ذات الموضوع فهي العرفية  
الخاصة دائما دل ثابت متحرك الاصابع مادام ثابتا لا دائما بحسب الذات وان لم يكن من  
شرطه ذلك سميت عرفية عامة ولسببها من الدائمة نسبة اعم من الاحض وان قيد  
بالادوام فهي الوجودية الدائمة وهذه هي التي من شرطها ان لا يكون المحمول دائما بدوام ذات  
الموضوع فاندج فيطالع العرفية الخاصة كقولنا بالوجود كل انسان او لا شيء من الانسان  
بمنفصل لا دائما بحسب الذات وقد يكون المراد من الوجودية ان يكون المحمول ثابتا للموضوع  
بشرط ان لا يكون ذلك الثبوت ضروريا بحسب الذات وتسميها بالوجودية الملازمة وربطه

تبيين

لقولنا با لوجود دل انسان اولاشي من الانسان بضاحك لا بالضرورة بحسب الذات وهي  
اعم من الوجودية اللادايمة وقد تحصلنا من هذا البحث على خمسة عشر نوعاً من القضاة الممكنة  
عامة وهي المحكوم فيها سلب الضرورة المطلقة عن الطرفين المخالف وخاصة ولحصيله واستقباله  
وقد عرفنا ومطلقة عامة وهي المحكوم فيها بالثبوت او السلب بالفعل مطلقاً قولنا بالاطلاق  
العام كل انسان منفس اولاشي من الانسان بمنفس والوجودية اللادايمة وهي المحكوم فيها  
بالثبوت او السلب بالفعل لا دايماً بحسب الذات والوجودية اللا ضرورية المحكوم فيها بالثبوت  
او السلب بالفعل لا بالضرورة بحسب الذات والدايمة المحكوم فيها بدوام الثبوت او السلب  
مادامت الذات مثل دايماً دل انسان حيوان او دايماً لاشي من الانسان بفرس والعرفية  
العامة المحكوم فيها بدوام الثبوت او السلب مادام وصف الموضوع كقولنا دايماً دل ثابت  
متحرك الاصابع مادام ثابتاً او دايماً لاشي ابي اخره والعرفية الخاصة المحكوم فيها بدوام الثبوت  
او السلب مادام وصف الموضوع لا دايماً بحسب الذات والضرورية المطلقة المحكوم فيها  
بضرورة الثبوت او السلب مادامت الذات كقولنا بالضرورة دل انسان حيوان او بالضرورة  
لاشي من الانسان بفرس والمشرطة العامة المحكوم فيها بضرورة الثبوت او السلب  
بشرط وصف الموضوع ومثالها ما ذكر في العرفية العامة الا انك تبدل بالدوام الضرورية  
والمشرطة الخاصة المحكوم فيها بضرورة لا دايماً بحسب الذات والوقفية المحكوم  
فيها بضرورة الثبوت او السلب في وقت معين لا دايماً بحسب الذات والمتشبه المحكوم فيها  
بضرورة الثبوت او السلب في وقت غير معين لا دايماً بحسب الذات وهذا مجموع ما جرت  
العادة بذكر احكامه من القضاة في الناقص والعكس والقياس وغيرها وهي قسمان  
بسيط ومركبات فالقضية البسيطة هي التي حكم فيها بالاجاب فقط او بالسلب فقط  
واخص هذه الضرورية ثم الدايمة ثم المشروطة العامة ثم العرفية العامة ثم المطلقة ثم الممكنة  
العامة واما المركبة فهي التي حكم فيها بالاجاب والسلب معاً وهي المقيدة بالادوام او  
اللا ضرورية فقيدة الادوام اشارة الى مطلقة عامة واللا ضرورية اشارة الى ممكنة عامة  
مخالفتي الكيفية للقضية المقيدة هما موافقتي الكمية والطرفين لها فالمشرطة الخاصة من كية

من موجبه مشروطه عامته وسالبه مطلقه عامه او من سالبه مشروطه عامه وموجبه مطلقه عامه والعرفيه الخاصه مركبه من موجبه عرفيه عامه وسالبه مطلقه عامه او من سالبه عرفيه عامه وموجبه مطلقه عامته والوجوديه اللازوريه مركبه من موجبه مطلقه عامته وسالبه ممكنه عامه او من سالبه مطلقه عامه وموجبه ممكنه عامه والوجوديه اللادايه مركبه من مطلقين عامتين احدهما موجبه والاخرى سالبه والوقتيه مركبه من وقتيه مطلقه موجبه او سالبه ومن مطلقه عامه مخالفه لها في الكف والمنتشم مركبه من منتشم مطلقه موجبه او سالبه ومن مطلقه عامه مخالفه لها في الكف والممكنه الخاصه سوا صرح فيها بالاجاب فقط او بالسلب فتطهي مركبه من هكس عامتين موجبه وسالبه احدهما صرح بها والاخرى لازمه كقولنا بالامكان الخاص كل انسان كاتب وبالامكان الخاص لا شيء من الانسان كاتب فالاولي صرح فيها بالاجاب والسلب لازم والثانيه بالعكس **واعلم** ان المطلقه العامه اعم الفعليات والمشرطه الخبئته اخض المردبات والممكنه العامه اعم القضايا ونسبه القضايا بعضها الي بعض بالعموم والخصوص والمباينه بعد الاطاهه معابنها واتوجه **تنبيه** قد استشكل الامام القول بالممكنه العامه باننا اذا قلنا بالامكان العام كل **ح** بان معناه ان البائت بشرط ان لا يكون ممنوع الثبوت له قال وهذا هذيان لان كل ما كان ثابتا للشيء لم يكن ممنوع الثبوت له وهو اعتراض صحيح يقتضي نفي الممكنه العامه ويعتزم نفي الامكان بانه ان صدق علي الواجب كان يمكن العدم والادان ممنوعا واجيب بانه لا يلزم من صدق الامكان العام امكان العدم ولا من نفي الامكان الخاص الامتناع ونفاه اخر بان الشيء ان كان موجودا امتنع عدمه وان كان معدوما امتنع وجوده واجيب بان الضرورة الحاصلة في حال الوجود والعدم هي الضرورة بشرط المحمول وهي لاتتالي الامكان وانما تتالي القوة القسميه للفعل وفرق بين الامكان والقوه القسميه للفعل فان ما بالعوه لا يكون بالفعل وما بالامكان قد يكون بالفعل **واعلم** ان الضرورة والامكان لا يكونان بحسب الامر نفسه بل علمت فقد يكونان بحسب الذهن وتسمى ضرورة ذهنيه واما اذهنيا والضرورة الذهنيه اخض من الخارجيه لانه كل ما وجب جزم الذهن بنسبه محمولها الي موضوعها بمجرد تصور طريقها فان نفس الامر كذلك والارتفع الايمان عن



البدهيّات ولا يعكس رأبي النظريات ويعلم منه ان الامكان الذهني وهو الشك والتوقف  
عن الحكم اعم من الخارجي الذي هو كون الشيء بنفسه غير ممتنع ولا واجب وهي تركيب موضع  
العصية او محمولها من الاجزاء المحمولة تعددت القضية والا فلا والتعدد بحسب اجزاء المحمول  
يحفظ البنية الاصل وكيفية وجهته لا التعدد بحسب اجزاء الموضوع فانه لا يحفظ الحلية بكون  
كون الجزاء اعم من الكل واحترزنا بالاجزاء المحمولة عن مثل قولنا البيت سقف وجدار وعلسه اذ  
لا تعدد **واما الشريطية** فاما متصلة موجبه وهي التي حكم فيها ثبوت قضيه علي تقدير الخزي مثل  
قولنا اذا كانت الشمس طالعه فالنهار موجود واما منفصلة موجبه وهي التي حكم فيها معانده  
تصيده لاحري اما ثبوتها فقط وتسمي مانعه اجمع وتركيها من الشيء والاخر من نقيضه مثاله  
الجسم اما جاد او حيوان او انتفا فقط وتسمي مانعه اكلو وتركيها من الشيء والاعم من نقيضه  
مثاله الخشي اما الارجل او لا امراه او ثبوتها وانتفا وتسمي حقيقتها وتركيها من الشيء ونقيضه  
او من الشيء والمساوي لنقيضه مثاله العدد اما زوج واما فرد والمنفصله ان كان بين طرفيها  
علاقه يقتضي اللزوم فلزوميه والاتفاقيه ويسمي الحز الذي اقترن به حرف الشرط مقدما  
وملزوما والذي اقترن به حرف الجزاء تاليا ولازما والملزوم فيها قد يكون علة لللزم وقد  
يكون معلولا مساويا له وقد يكون مضايغاله وان كان المتاليين من طرفي المنفصله لعلاوه بينهما  
يعتضي ذلك معانده لان تقدم والاتفاقيه كقولنا للشخص اسود وغير ثابت اما ان يكون  
اسودا واثبا حقيقيه فانما في هذا الشخص لا جمعان ولا يرتفعان ولكن بطريق الاتفاق  
واما ان لا يكون اسودا واثبا مانعه اجمع واما ان يكون اسودا واثبا مانعه اكلو وسالبه  
كل هي التي حكم فيها ارتفاع ما حكم به في الموجبه فسالبه اللزوميه تسمي سالبه لزوميه وسالبه  
العناديه عناديه وسالبه الاتفاقيه اتفاقيه والجزء المتقدم في المنفصله يسمي مقدما والمتالي  
تاليا وتسميره عنه انما هو بالوضع لان عنادا احدهما في قوة عنادا الاخر له بخلاف المتصلة فان  
مقدمها متميز عن تاليها بطبع فقد يكون الشيء ملزوما لغيره من غير كس وتعدد تالي المتصلة  
يعتضي تعددها لان ملزوم الكل ملزوم للجزء وتعدد المقدم لا يقتضيه تاليا لان الكل قد يكون  
ملزوما دون الجزاء ويقتضيه جزئيا وبياضه من الثالث والاولى مثل ان دخلت الدار وطمت

ولم تزل زيدا افعدي جزيلزومه قد يكون اذا دخلت فعدي حر وقد يكون اذا لم تزل فعدي حر  
لان صدق كلما دخلت الدار ولم تزل زيدا فقد دخلت الدار وصدق كلما دخلت ولم تزل فقد لم  
زيد الجملة كل منها صغرى لقولنا كلما دخلت الدار وكلمت زيدا افعدي حر يخرج قد يكون اذا دخلت  
الدار فعدي حر وقد يكون اذا لم تزل زيدا افعدي حر وهو المطلوب وتعد اجزا مانعة الكل  
بعضي بعدد ها لان الكل يستلزم الجزء ولا يقتضيه في مانعة الجمع لعدم اشتراط انشغال  
اشغال الجز وحرف الانفصال ايتا حروف اللزوم ان واذا واذا وهي وميتي وكلما ولو ولما واشدها  
دلالة على اللزوم ان واذا دون البواقي والحكم في الشرطية متصلة كانت او منفصلة ان يبيد  
بوقت معين او حال معينه سميت مخصوصه والافان من شموله الا زمانه والفروض والاحوال  
او بعضها سميت محصوره عليه وجزئيه والافان من اربعة كل منها موجبه وسالبة والعبرة  
في الاجاب والسلب باثبات الحكم وسلبه لا بايجاب الطرفين وسلبها وفي كونهما عليه شمول  
الايضاح والايضاح لا يعومر المقدم ولا يتعميم المرات فقد يكون المقدم في الحلبيه امرا مستمرا  
واما جزمها واطلاقها فحجة اللزوم والعناد واطلاقه سور المتصلة اليه طما وميتي ومهما  
سور المتصلة اليه دائما سور السالبة اليه الحلبيه فيها ليس البته سور الاجاب الجزئي فيها  
قد يكون سور السلب الجزئي في المتصلة ليس حلما وفي المتصلة ليس دائما اما الالهال فباطلاق  
لفظه ان ولو واذا في المتصلة ايتا وحده في المتصلة والمتصلات والمنفصلات قد تكون  
مولفه من جمليات ومن شرطيات ومن حلط فانك اذا قلت ان كان كلامك الشمس طالعه  
فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعه اما ان لا يكون النهار موجود فقد ركت متصلة من  
متصلة ومن منفصلة واذا قلت ان كان الشمس طالعه فالنهار موجود اما ان  
يكون ان كانت الشمس طالعه فالليل موجود فقد ركت منفصلة من متصلين واذا قلت ان  
كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد ركت المتصلة من حليته ومنفصلة واستخرج  
من نفسك بقبته الاقسام واعلم ان لكل قضية نقيضا وهو ما يلزم من صدقها كذبها ومن كذبها  
صدقها وبالعكس فلذلك قبل التناقض هو اختلاف قضيتين بالاجاب والسلب بحيث يقتضى  
صدق احدهما وكذب الاخرى وبالعكس وزاد بعضهم لذاته احتراز عن اختلاف القضية

ولازمها المساوي بالاجاب والسلب فانه يقتضي صدق احدهما وكذب الاخرى لانه كقولنا  
هذا انسان هذا ليس بناطق وعكسه وشرطه ان لا يكون من المقضين احتلاق معنوي  
الاي النبي والاثبات الا اذا كانت محصورة فبحسب احتلاهما في الكليلة والجزئية ايضا  
لجواز لذب الحليتين وصدق الحريتين في كل مادة يكون الموضوع في كل اعم من المحمول و يجب مع ذلك  
كله بعدم حرف السلب على الجهة ان كانت موجهة والجهة هي اللفظ الدال على كونه نسبة  
المحمول الى الموضوع بالضرورة والامكان فزيد هذا ثابت وكل انسان حيوان وبالضرورة كل  
انسان حيوان نقيضا ليس زيد وليس كل بالضرورة وقد عرفت التناقض وشرائطه بالنسبة  
الى جميع القضايا ان اخذت الفطانه بيديك والاملا يفعك التكثر مع اني مصرح لك بالحسن  
ما قيل فيه وان كان عنه عني قالوا بعد تفسيرهم التناقض ما تقدم هو انما يحصل بان يختلف  
العصان في الكم والكيف والضرورة والامكان والدوام والاطلاق ويجوز في الموضوع  
والمحمول والشرط والعلل والجرو والقوة والفعل والاضافة والمكان والزمان فالسببية ايضا  
اسيطة وهو فرعها فنقص المطلقة العامة الدائمة المطلقة وبالعكس اثبت في بعض  
اوقات الذات يناقض السلب في ظاهرها بالعكس ونقيض الممكنة العامة الضرورية وبالعكس  
لان الامكان هو سلب الضرورة ونقيض العرفية العامة ايجابية المطلقة المحكوم فيها بالثبوت  
او السلب بالفعل في بعض اوقات وصف الموضوع ونقيض المشروطة العامة ايجابية الممكنة  
المحكوم فيها بالثبوت او السلب بالامكان في بعض اوقات وصف الموضوع واما المركبة فنقيضها  
هو المفهوم المتردد بين نقيض حريتها فنقيض العرفية الخاصة هو الحسنة المطلقة المخالفة  
او الدائمة الموافقة لانهما مركبة من عرفته ومطلقة عامتين ونقيض المشروطة الخاصة هو  
احسن الممكنة المخالفة او الدائمة الموافقة لانهما مركبة من مشروطة ومطلقة عامتين ونقيض  
الوقتيه هو الممكنة الوقتيه المخالفة او الدائمة الموافقة لانهما مركبة من ضرورية وقبليه ومطلقة  
عامة ونقيض المشتم هو الممكنة الدائمة المخالفة او الدائمة الموافقة وهو ظاهر ونقيض  
اللا دائمة هو الدائمة المخالفة او الدائمة الموافقة لانهما مركبة من مطلقين عامتين ونقيض  
اللا ضرورية هو الدائمة المخالفة او الضرورية الموافقة لانهما مركبة من مطلقه وممكنه عامتين

١٤٢

اشارة الى ان الامام العظيم والسيد  
المكرم من الالواح النورية  
وهو معنى قول الخوض في نقص  
القضية فرعها

وتقيض الممكنة الخاصة بالضرورة المخالفة او بالضرورة الوافقه لانها مركبة من ممكنين عامتين  
هذا احسن كلامهم او من احسنه وقد ورد عليهم ان المركبة الجزئية قد تجتمع مع تقيضي جزئيا على  
الذنب فلا يكون المفهوم المترددين تقيضي جزئيا نقيضا لها مثل قولنا بالاطلاق العام بعض  
الجسم حيوان لا دائما فانه اجتمع مع قولنا كل جسم حيوان دائما مع قولنا دائما لا شيء من الجسم حيوان  
على الذنب ولا يخلص عنه الا بما قد ينما من ان تقيض الموجهه ما تقدم فيه حرف السلب على  
الجهة مثل ليس بالضرورة وليس بالاطلاق وليس دائما فبعض الجزئية المذكورة ليس بالاطلاق  
العام بعض الجسم حيوانا لا دائما بل اما دائما بل جسم حيوان واما لا شيء من الجسم حيوان او دائما  
بعض الجسم حيوان واما بعضه ليس حيوان وهذا الثالث هو الصادق في هذه المارة **واعلم**  
ان كل قضية عكسا الا ما استثني وهو جعل الموضوع بطبيعته محمولا والمحمول موضوعا مع حفظ  
الكيفية وبقاى الصدق ومقدم المتصله بالموضوع وتالياها بالمحمول فالموجبه لطيه كانت او حريه  
نعكس جزئيه ولا يجب ان نعكس عليه لانه اذا كان هذا ذاك او بعض هذا ذاك فقد حصل  
بين هذا وبين شيء من ذاك ملاصقه ومجاورة واما ان هذا قارن شيئا من ذاك فذاك قارن شيئا  
من هذا لان المقارنه لا تحصل الا من الجانبين فهذا القدر يفيد ان شيئا من ذاك قارن هذا  
واما ان له قارن هذا فذاك غير معلوم لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع فلا يصدق  
الموضوع على كل افراد المحمول فلا جرم ان اخذنا المعلوم وهو الجزئيه وطرحنا المشكوك واما في  
الجهد فقد قال الامام ان جميع القضايا الموجهه الموجبه تعكس موجبه ممكنه عامه لان  
اقوى الموجبات الموجهه بالضرورة كقولنا كل انسان بالضرورة وكل متالم فهو بالضرورة  
حيوان ثم عكسها في هذه المارة هو الامكان الخاص وقد يكون عكس الضروريه ضروريا كقولنا  
كل انسان ناطق وكل ناطق انسان واذا كان كذلك كان الواجب ما يعبر الاحتمالين وهو الامكان  
العام ثبت ان عكس الموجبه هو الامكان العام واذا عرفت ذلك فنقول الموجبه الضروريه  
داخلة تحت الدايمه الداخلة تحت المشروطه العامه الداخلة تحت العرفيه العامه الداخلة  
تحت المطلقة العامه الداخلة تحت الممكنه العامه فيجب ان يكون عكس كل هذه القضايا هو الممكن  
العام واما سابغ القضايا اعني الوجوديه اللا ضروريه والوجوديه اللادايه والعرفيه الخاصه

والمشروطه الخاصه والممكنه الخاصه فعكس الكل ايضا ممكن عام لان الضروري مع الوجود قوته  
لما كان عكسه ممكنا عاما فلان يكون عكس هذه القضايا ممكنا عاما فان اولي اضعفها وقوتها من  
طبيعه الامكان ثم قال وهذا البيان وان كان اقتناعيا لكن لو روجع بينه العقل والاضاف  
ظهوره حقيقي وقال بعض المتقدمين ان عكس الضروريه ضروري وذكر ابن سينا انها مطلقة  
عامه وذكر في الاشارات انها ممكنه عامه وقال الامام في مكان آخر ان المراد من  
موضوع القضية الضرورية هو الاشياء الموجودة في الخارج فان عكسها مطلقة عامه وان كان  
هو الاشياء التي يمكن ان تصير موجودة في الخارج فان عكسها ممكنه عامه والظاهر ان الحق خلاف  
بمجموع ما قاله فاليك الاعتبار بعقلك دون هواك فاذا طهر لك الحق فلنك في بيانه لطالبه  
طرق منها الخلف بان تركب بقبض العكس بالاصل لينتج المحال واما السوالب فالخبريه لا  
يعكس شي منها لجزاؤ كونه للموضوع اعم من المحمول قالوا الا الحاصتين فانها منعكسان لبعضهما  
لانه اذا صدق بعض ليس مادام ج لاداما فلا بد من اجتماع الوصفين في ذات واحد  
حكم اللادوام ولا بد من تنافيهما ايضا وذلك لوجب صدق العكس وهو بعض ليس  
مادام ب لاداما واما السوالب الكلية فعلى ضربين احدهما ما يمكن ثبته نقل الحكم من الاجاب  
الي السلب ومن السلب الي الاجاب وذلك في السالبيه الوقتيه والمنقشه والوجوديه  
اللاذايه والوجوديه واللاضروريه والممكنه الخاصه والمطلقة العامه والممكنه العامه  
وكل واحد من هذه احص من مابعدهما فان صح ان السالبيه الوقتيه والمنقشه لا منعكسان  
صح ان السوالب التي هي اعم لا منعكس والا انعكس الخاص ايضا لان لازم العام لا زفر الخاص  
لكن المقدم حق فانه يصح ان يقال لاشي من الناس بمنفس ولا يصح ان يقال لاشي من المنفس  
باشان بل بعض المنفس اشان بالضرورة واجتج القابل بان السالبيه المطلقة العا  
تعكس كنفسها بانه لو لم يصدق لاشي من ب لصدق بعض ج ويلزمه بعض ج ب  
وهو يتا في لاشي من ج ب واجيب بانه لا منافاه بين مطلقين واما السوالب الستة  
الباقية فالضروريه منعكس سالبه ضروريه لما تقر في بدايه العقول ان احد الشيين اذا  
استحال حصوله مع الآخر استحال حصول الاخر معه واما المشروطه العامه منعكس كنفسها

لانها لا معنى لها الا انه حكم فيها بامتناع اجتماع الوصفين فيكون البيان دال على الضرورية المطلقة  
واما المشروطه الخاصه فتعكس مشروطه عامه لما سيأتي في تقرير علس العرفيه الخاصه  
عرفيه عامه واما المطلقه العرفيه العامه فتعكس كنهها وكذلك الدايه تعكس دايه  
والدليل بان السالبه المطلقه العامه بتعكس كنهها قائم في هاتين واكلف لازم واما  
العرفيه الخاصه مثل قولنا لا شيء من ج ب لا دايما بل مادام ج فقال بعضهم انها تعكس مطلقه  
عربيه عامه لانه يصدق لا شيء من التاب ساكن الاصابع لا دايما بل مادام ذاتا ولا يصدق  
لا شيء من الساكن بجابت لا دايما بل مادام سادنا فان بعض ما هو ساكن سلب عنه التاب  
مادام موجودا وهو الارض وقال اخرون انها تعكس كنهها لانه لو كان عكسها دايما لكان  
عكس عكسها دايما لان عكس الدائم دائم وعكس العكس هو الاصل فليزم ان يكون اللادائم دايما  
هذا ظف وللانام في عكس الدايه دايمه بحث نقض ان السالبه الدايه لا يجب ان تعكس  
دايمه فالتك الاعتبار بالعقل ولا تقلد غير معصوم وللعصيه نوع اخر من العكس يسمى عكس  
النتيجه وهو ضمان اظها جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا موافقا للاصل  
في الكيف والثاني جعل نقيض المحمول موضوعا وعين الموضوع محمولا مخالفا للاصل  
في الكيف وفي استلزام الاصل لهذا العكس بالفسير من اختلافات كثيره من اهل  
المنطق فرأي ابن سينا في بعض كتبه ان اللبده الموحبه مثل كل الشان حيوان يستلزم  
النوع الاول وهو كل ما ليس بحيوان ليس بالشان والافليس كل ما ليس بحيوان ليس  
بالشان وهو استلزم بعض ما ليس بحيوان انسان وسعكس بالعكس المستقيم الي بعض  
الانسان هو ليس بحيوان وقد كان كل لشان حيوان واما السالبه فليده دانت او حريه  
مثل لا شيء من الناس بحاره او بعض الناس ليس بحاره فانها تستلزم ليس كل ما ليس بحاره ليس  
بالشان والافليس بحاره ليس بالشان وتعكس بعكس النقيض الي كل لشان محر  
وقد كان لا شيء من الانسان محر رغم لا يستلزمه ليا فان ما ليس محر قد لا يكون انسانا والموجب  
الجريه مثل بعض الحيوان انسان يستلزم بعض ما ليس بالشان ليس بحيوان وهو ظاهر واما  
النوع الثاني وهو جعل نقيض المحمول موضوعا وعين الموضوع محمولا فقد رأي بعضهم ان السوالب

طيته كانت او جرتيه لا تنعكس عليه لاحتمال كون نقبض الممؤل اعم من الموضوع وامتناع حمل الخاص  
 على كل افراد العام كقولنا لا شيء من الانسان يحجر لا يلزمه دل ما ليس يحجر ليس بانسان ضرورة  
 ان بعض ما ليس يحجر انسان ولا يلزمه كل ما ليس يحجر انسان ضرورة ان بعض ما ليس يحجر ليس  
 بانسان بل تنعكس جرتيه فاحصان سلكسان جيتيه مطلقة لادايه لانه اذا صدق  
 بالدوام ليس بعض **ج** مادام **ج** لا يما صدق بعض ما ليس **ب** حن هو ليس **ب** لا دائما  
 لان فرض ذات موضوع الاصل **د** فذ ليس **ب** بالاطلاق العام **ج** في بعض اوقات كونه ليس  
**ب** ضرورة لونه ليس **ب** في جميع اوقات كونه **ج** وانه ليس **ج** بالاطلاق العام والالان **ج**  
 دايميا ويلزم ان يكون ليس **ب** دايميا لدوام شلب البابد وام الجيم لكنه **ب** بالفعل بحلم اللادوام  
 واذا صدق عليه هذه الاوصاف الثلثة صدق بعض ما ليس **ب** ج حين هو ليس **ب** لا دايميا  
 وهو المدعي واذا لزم هذا العكس للعرفيه اخاصه لزم لعليتها وللمشروطه اخاصه كلييه  
 وخربيه لان لزم العام اخاص ولان البرقان المذكور جار في الحل واما الوقتين في الوجوديتا  
 فنعكس مطلقه عامه لانه اذا صدق ليس بعض **ج** لا بالضرورة وجب ان صدق بعض  
 ما ليس **ب** ج بالاطلاق العام لان فرض ذات الموضوع **د** قد ليس **ب** بالفعل وانه **ج** بالفعل  
 وهما طامران وذلك يستلزم صدق قولنا بعض ما ليس **ب** ج بالاطلاق العام وهو المطلوب  
 واذا لزم هذا العكس للوجوديه اللا ضروريه الخريه لزم لعليتها ولسايرا القضايا الملت  
 المذكوره طيه كانت او جرتيه لكون للوجوديه اللا ضروريه اعم من هذه الاربع وجوب استلزام  
 اخاص لما يستلزمه العام واما بواجبي السواب طيه كانت او جرتيه والشرطيه باقسامها  
 فغير معلومه الانعكاس لعدم الطفر بهر هان الا الموجبه المتصله الاتفاقيه فانها تنعكس  
 كفنسها في الكم والجهة لانه اذا صدق طها بان او قد يكون اذا كانت الشمس طالعه فالسحاب  
 موجود اتفقا وجب ان لا يكون عدم السحاب موافقا لطلوع الشمس لالازمنه التي يكون  
 فيها وجود السحاب موافقا لطلوع الشمس اذ لو ان عدم السحاب موافقا لطلوع الشمس في شيء  
 من تلك الازمنه وفي ذلك الزمان وجود السحاب ايضا موافقا لطلوع الشمس لزم موا  
 القبيضين لطلوع الشمس في شيء من الازمنه وذلك يستلزم وقوع القبيضين **ج** بذلك

ن

فته

الزمان وهو محال واما الموجبات الدليه فالوقتتان والوجوديتان والمكانان والمطلقه  
العامة قبل لا تنعكس لان الوقتية اخضرها وهي لا تنعكس لانه يصدق قولنا بالضرورة دل قمر  
فهو لا يحسف وقت التربع بينه وبين الشمس لا دائما ولا يصدق عكس نقيضه وهو قولنا ليس  
كل منحسف قمر الان كل منحسف قمر بالضرورة وقيل تنعكس الى السالبة الجريه الدائمة السالبة  
الموضوع وهي قولنا ليس كل ما ليس **ب** دائما **ج** دائما والاصدق نقيضه وهو كل ما ليس  
**ب** **ج** بالاطلاق العام وتنعكس الى بعض **ج** هو ليس **ب** بالامكان العام واما الضرورية  
والدائمة المطلقتان فتعكسان دايمة مطلقه لانه اذا صدق كل **ج** **ب** بالضرورة او دائما  
يصدق لاشي ما ليس **ب** **ج** دائما والافبعض ما ليس **ب** **ج** بالاطلاق العام فجعل صغري للاصل  
ويخرج سلب الشئ عن نفسه بالضرورة ان كان الاصل ضروريا واما ان كان الاصل دايما وهو محال  
واما المشروطه والعرفيه العامتان فتعكسان عرفيه عامه لانه اذا صدق كل **ج** **ب** مادام  
**ج** وجب ان يصدق لاشي ما ليس **ب** **ج** حين هو ليس **ب** والافبعض ما ليس **ب** **ج** حين هو ليس  
**ب** فجعل صغري للاصل مخرج بعض ما ليس **ب** **ج** حين هو ليس **ب** واذا لزم هذا العكس  
العرفيه العامه لزم للمشر وطه العامه اما لهذا البرهان واما لان لازم العام لازم الخاص  
وقيل المشروطه العامه تنعكس كغيرها واما المشروطه والعرفيه الخاصتان فتعكسان عرفيه  
عامه لا دايمة في البعض اما العرفيه العامه فلكونها لازمه لعامه كل واحد منهما واما قيد  
اللا دوام فلانه لو لم يصدق قولنا بعض ما ليس **ب** **ج** بالاطلاق العام لصدق بعبثه وهو لا  
شي ما ليس **ب** **ج** دائما وسعكس الى قولنا لاشي من **ج** ليس **ب** دايما وقد كان الاصل يتضمن لاشي  
من **ج** **ب** بالاطلاق العام بحكم اللادوام وهو يستلزم كل **ج** **ب** لوجود الموضوع وان كانت  
الخاصتان حريين فتعكسان عرفيه خاصه لانه اذا صدق بعض **ج** دايما **ب** مادام **ج** لا دايما  
بحسب الذات يصدق ليس بعض ما ليس **ب** **ج** مادام ليس **ب** لا دايما لان فرض ذات الموضوع **ب** قد  
ليس **ب** بالفعل بحكم اللادوام وليس **ج** مادام ليس **ب** والالكان **ج** في بعض اوقات كونه  
ليس **ب** وهو ليس **ب** في بعض اوقات كونه **ج** وقد كان **ب** مادام **ج** هذا خلف ولا شك انه  
**ج** بالفعل واذا صدق عليه هذه الاوصاف الثلثه يصدق ليس بعض ما ليس **ب** **ج** مادام ليس



لا دايما واما بواجب الموجبات الجزية فلا انعكس بعكس النقيض لانه صدق بعض الحيوان هو لا  
 انسان وبعض القمر ليس مخمس بالضرورة الوقتية دون صدق عكس بقبض شي منها والاولي  
 من هاتين احص السايط الموجبه الجزية والثانية احص المرديات الموجبه الجزية ومتى انعكس  
 الاخص لم انعكس الاعم وقد راي الكشي وغيره خلافا ما تقدم في عكس النقيض والظاهر ان  
 احدا من هاتين الا المنطقتين لم يجز يلزم هذا النوع من عكس النقيض لاصله فلذلك والله اعلم  
 تركه كثير من فضلائهم في اشرف كتبه فابن سينا في اشاراته والشهرزوري في لمحاته وما ذاك  
 الا انهم سلكوا في حصول مطالبهم طرق الوهم والخيال المردية الي الضلال وتركوا  
 البديهيات او المنتهية الي البديهيات المردية الي الهدى واليقينيات ولو انهم اذ حصل  
 لهم هذا الحبط تذكروا القواعد المقررة عندهم المعلومة بالبديهية مثل ان كل مفهومين فاما  
 ان يساونا او يتساويا او احدهما اعم من الآخر مطلقا او من وجه وان نقبض المتساويين متساويان  
 ونقبض الاعم مطلقا اخص من نقبض الاخص مطلقا ونقبض الاعم من وجه لا يلزم كونه اعم من  
 نقبض الاخر او اخص فان نقبض الخاص قد يكون اعم من عين العام من وجه مع المباينة العلية  
 بين نقبض العام وعن الخاص وان نقبض المتباينين متباينان جزية ورجوعا عن بعض لهذا الحبط  
 ولكن الله هادي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين فعليك بطرق الهدى ولا تضرك قلبه الساكن  
 واياك وطرق الضلال ولا يفرح كثير الهالكين واياك الاعتبار بعقلك ولا تقلد في  
 عملائك من لم يقم برهان على صدقه فان المتبوع يقدم قومه يوم القيمة **واعلم** ان الموجبه  
 المتصلة كلبه ذات او جزية تسلم منفصلة مانعه اكلوم من نقبض المقدم وعن التالي  
 ومنفصلة مانعه اجمع من عين المقدم ونقص التالي موافقين لها في الكم والا لبطل اللزوم  
 وبالعكس اي يلزم من صدق كل واحد من هاتين المنفصلتين صدق المتصلة التي هي ملزومتها  
 حتى يحصل التلازم من الطرفين والا لبطل العناد المفروض صدقه المنفصلة الحقيقية تسلم  
 متصلات اربع مقدم اثنين منها عين احد الجزيين وتاليهما نقبض الجز الاخر ومقدم اخر بين  
 منها نقبض احد الجزين وتاليهما عين الاخر والا لبطل الانفصال الحقيقي مثلا اذا قلنا اما ان  
 يكون هذا العدد زوجا او فردا الزمه ان كان فردا لم يكن زوجا وان لم يكن فردا كان زوجا وبالعكس

مباينه

و

وكل واحد من المنفصله المانع الجمع واكولو مستلزم الاخرى موافقه اماها في الكم والكيف مركبه من  
نقيض الحزين ولبينه ذلك ظاهره ضروره ان امتناع الجمع من امرين مستلزم لامتناع اكلو عن  
نقيضيهما وامتناع اكلو عن امرين مستلزم لامتناع الجمع من نقيضيهما وجواز الجمع من امرين مستلزم  
لجواز اكلو عن نقيضيهما وجواز اكلو عن امرين مستلزم لجواز الجمع من نقيضيهما واما بقية لوازم الشرطيات  
من كذب النقيض وصدق العكس والمشاوي فقد تردناه لتستخرج من نفسك فاجرها مجري  
الحمليات علي ان يكون المقدم بالموضوع والتالي بالمحمول ترشد هذا آخر المبحث الاول في المركب  
وقد علمت ان فهمت ان الكلام فيه كان دابرًا من امرين لظهور تفسيرها لفاظ اصطلاح عليها بالقصيه  
والموضوع والمحمول والمقدم والتالي والرابطه والماده والجهد وغير ذلك والامر الاخر اخبار  
عن اشياء معلومه بالضروره لعل عاقل ككذب النقيض وصدق العكس ونقيض النقيض وغير  
ذلك من لوازم القضايا الحملية والشرطيه فان كل من علم ان الحيوان صادق علي جميع افراد الانسان  
علي سبيل الوجوب علم بالضروره ان الانسان يصدق علي بعض الحيوان وهو المستقيم وانما  
ليس كحيوان ليس بالانسان وهو عكس النقيض تصدق علي بعض الحيوان وهو المستقيم وان  
من قال الانسان ليس كحيوان او بعض باليس كحيوان انسان فهو كاذب واما ليس بضروري  
ولا ميتة الي ضروري ما قد كلفوا فيه فقد ما توادهم اجعل الناس به وان كانوا قد اتعبوا انفسهم  
في طلبه وما ذاك الا انهم لم يسلوكوا الطريق الموصل اليه والله اعلم واما المبحث الثاني  
الثاني وهو تاليف المركب تاليفًا بوردتي الي صدق محمول علي القول بامكان ذلك فاعلم ان اذا  
استدلنا بشي علي شي فاما ان يكون احدهما اعم من الاخر او لا يكون فان كان الاول فاما ان  
يستدل بالاعم علي الاخص وهو القياس او بالاحص علي الاعم وهو الاستقراء وان كان الثاني فهو  
التمثيل اما الاستقراء فهو تتبع الحكم في الحريات بحيث يحكم العقل بانه ثابت للحلي والتمام منه  
هو القياس المقسم ومثاله المذكور في الافتراضات الشرطيه وهو نفي اليقين ان كان الحصر بينيًا  
والافلاو غير التام لا يفيد اضلاله وان يكون حال غير المذكور بخلاف حال المذكور واما التمثيل  
فهو مساواه فرع لاصل في علمه حكمه وهو مستوفي في غير هذا الكتاب واما القياس فالمعقول  
منه هو القول المعقول المؤلف في العقل بالينافودي فيه الي التصديق بشي آخر واما المشهور

فهو قول مولف من اقوال مني سلمت لزم عنده لذاته قول آخر وقولهم لذاته احترزوا به عما يستلزم لا  
 لذاته بل بواسطة مقدمه اخرى اخبئيه عن القولين كقياس المساواة مثل قولهم مساوي لب  
**وب** مساوي بحجم فانه يستلزم مساوي لوج بواسطة ما في الذهن من ان مساوي المساوي مساوي  
 او بواسطة مقدمه هي عكس احدي مقدمتي القياس عكس التقيض كقولهم جز الجوهر بوجوب ارتفاع  
 ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا بوجوب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يستلزم جز الجوهر جوهر بوجوب  
 عكس تقيض الكبرى وهو قولنا ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر جوهر المنضم الي الصغرى  
 وهذا الاحتراس اصطلاح فان شئ مستقيم هذين قياسا فلا مشاحه والقياس ضربان افتراي  
 واستساي فالافتراي بالاي ذكر اللازم ولا تقيضه فيه بالفعل والاستساي بخلافه ولا افتراي  
 بحسب المادة ستة اقسام لانه اما ان يتركب من اجليات الساذجه او المنصلات الساذجه  
 او المنصلات الساذجه او من اجلي والمتصل او اجلي والمنفصل والاول يسمى اجلي والباقي  
 يسمى الشرطي والاضل في هذا الباب هو الاجلي ولهذا فان المعلم الاول ما تعلم في هذه القياسات  
 الشرطيه الافتراييه وان سبنا زعم ان المعلم الاول قد افرد لها دائما الا انه ضاع وما نقل  
 الي العربية ثم زعم اعني ابن سينا انه تكفل باسترجاعها قال الامام والاعلم على الظن  
 ان الحكيم الاول علم انه لا تفاوت بين الشرطيات الافتراييه وبين الاجليات الا في مجرد العبا  
 فلهذا لم يلفت اليها وما اقام لها وزنا قلت الظاهر ان الامر قال الامام فان المراد  
 من قولنا مثلا ان كانت الشمس طالعه فالنهار موجود هو ان طلوع الشمس مستلزم لوجود  
 النهار ولا شك انا اذا عبرنا عن القضية الشرطيه بهذه العبارة صارت حمليه ثبت انه  
 لا فرق بين القضية الجمليه وبين القضية الشرطيه الا في محض العبارة واما حسب الصورة  
 فاربعة اشكال لانا اذا كنا نروم العلم بان الموضوع الفلاني ينسب الي المحمول الفلاني فلا  
 بد من الت ينسب اليها يسمى الحد الاوسط مستلزم لنسبه احدها الي الآخر وتسمى هيئة  
 نسبه اليها شكلا والنسبه اليها انما تكون على اربعة احوال لانه اما ان يكون على المحموليه في  
 المقدمه الاولى والموضوعيه في المقدمه الاخرى ويسمى الشكل الاول او على العكس ويسمى  
 الرابع وهذا لم يذكره المعلم الاول او على المحموليه فيهما ويسمى الشكل الثاني او على الموضوعيه فيهما

عه  
 سطه

او من المنصل والمنفصل

ت  
 ن

ويسمى الشكل الثالث بموضوع النتيجة يسمى الحد الاصغر ومحمولها يسمى الحد الاكبر والمقدمه  
التي فيها الاصغر يسمى المقدمه الصغرى والتي فيها الاكبر يسمى الكبرى واقترا ان الصغرى بالكبرى  
سمى قرينه وضربا والقول اللازم يسمى مظلوبا ان سبق منه الي القياس وينتج ان سبق من  
القياس اليه واذا ركب كل شكل باعتبار الحليه والحرسه والموجبه والسالبه كانت مرانبه  
ستة عشر ضربا والتخصيات والمهمات لا يورد في العلوم لان الشخص لا يمت عنه والاهمال  
يغلط والشكل الاول مخالف الثاني في الكبرى ومخالف الثالث في الصغرى والرابع بينهما والباقي  
مخالف الثالث فيهما والرابع في الصغرى والثالث مخالف الرابع في الكبرى وكل شكل يرتد الي الاخر  
بعكس ما مخالفه فيه ولحل شكل شرابط اما الشكل الاول فشرط نتاجه اجاب الصغرى او  
ما يستلزمه باسئله الممكنه الخاصه او الوجوديه اللازمه او الوجوديه اللادايه وطلبه  
الكبرى والام سدرج الاصغر تحت الاوسط فلم يتعد الحكم منه اليه فلم يبق من الستة عشر  
الا اربعة ضرب صغرى موجب عليه او حره وكبرى عليه موجبها او سالبه الاول حل ج ب  
وكل ب انحل ج ا الباقي حل ج ب ولا يثبت من ب افلا يثبت من ج الثالث بعض ج ب وكل ب  
ان بعض ج ا الرابع بعض ج ب ولا يثبت من ب ا بعض ج ليس بتحقيق القول في هذا الشكل  
انه لما ثبت اندراج كل احاد الاصغر او بعض احاده تحت الاوسط ثم ثبت ان كل ما يتلوه  
الاوسط فانه محكوم عليه باجاب الاكبر له او سلب الاكبر عنه لزم لاحاله حصول ذلك الاجاب  
او ذلك السلب للاحاد الاصغر او لبعض احاده ومجموع ذلك هو الصور الاربع المذكوره وهذا  
التحقيق ونظائره في بقيه الاسكال يسمى الامام لمبيته والمخارانه لاسترط فغلبه الصغرى  
بل يجوز ان يكون ممكنه لما ياتي في الاحتمالات ان شاء الله تعالى واما الشكل الثاني فشرط نتاجه  
اختلاف مقدمته في الاجاب والسلب فان المتققن قد ثبتت لها شي او سلب عنهما  
وليس الا الاجاب في النتيجة وكذلك في المختلفات وليس الا السلب الا ان يكون احدهما  
ضروريه والاخر غير ضروريه فلا يشترط حينئذ الاختلاف في الاجاب والسلب لان  
ثبوت الضروري للضروري ضروري وسلبه عن غير الضروري ايضا ضروري فهنا الاختلاف  
في نفس الامر حاصل وان كانت في اللفظ منفعتان فلا جرم كانت النتيجة هنا سالبه ضروريه

وطلبه كبراه والا لصدق القياس مع توافق الطرفين تارة ومع تناقضهما اخري كقولنا لا شيء من الا  
 نسان نغرس وبعض الحيوان نغرس او بعض الصهاال نغرس فان الصادق في الاول الاجاب وفي الثاني  
 السلب كقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس ناطق او بعض الفرس ليس ناطق والصاد  
 ق في الاول الاجاب وفي الثاني السلب فالنتج اربعة اضرب الموجهتان مع السالبة الطيبة ك  
 والسالبتان مع الموجهة الطيبة الاول كل **ج ب** ولا شيء من **اب** فلا شيء من **ج** او يتبين بعكس  
 الكبرى يصير ماني الاول وسنبت ايضا بالخلف وهو ان يجعل نقبض النتيجة في هذا الشكل لاجابها  
 صغري وكبرى القياس لطلبها كبرى ليصح نقبض الصغري الصادقة وفي الثالث جعل نقبض النتيجة  
 كبرى لطلبها وصغري القياس صغري لاجابها فتنتج نقبض الكبرى الصادقة وفي الرابع تسلك  
 في المنتج للسلب مسلك الثاني وفي المصح الاجاب مسلك الثالث مع عكس النتيجة لبعده عن  
 النظم الحامل فيقال في هذا الضرب ان لم يصح لا شيء من **ج** فبعض **ج** اول شيء من **اب** فيصح بعض  
**ج** ليس **ب** وقد كانت الصغري الصادقة كل **ج ب** هذا لطف الضرب الثاني من طير والصغري  
 سالبه لا شيء من **ج ب** وكل **اب** فلا شيء من **ج** او يتبين بعكس الصغري وجعلها كبرى وعكس النتيجة  
 لترتيب الراسان كل في مكانه فانا غيرناهما بعكس ترتيب القياس وسننا كلف ايضا الثالث  
 موجهه حرسه صغري وسالبة طيبة كبرى بيانه بعكس الكبرى ليصير رابع الاول او كلف  
 الرابع سالبه جزسه صغري وموجهه طيبة كبرى بعض **ج** ايسر **ب** وكل **اب** فبعض **ج**  
 لسر وهذا لا يمكن بيانه بعكس الصغري لعدم قبولها اياه ولا بعكس الكبرى لصيرورة القياس  
 عن حرسن لسرنا كلف او بالافتراض وهو ان يفرض البعض من **ج** الذي ليس **ب** فلا  
 شيء من **د ب** وكل **اب** صلح من ماني الثاني لا شيء من **د** بقول فبعض **ج** ولا شيء من **د** افليس  
 بعض **ج** او الافتراض ابدان قياسين احدهما من ذلك الشكل بعينه لكنه ضرب اجلي والثاني  
 من الاول **واعلم** انه لا يمتنع في هذا الشكل عن مطلقين عامتين ولا عن وجوديتين بل لا  
 ولا عن ممتكنتين بالاعتبارين ولا عن خلط سنوا تغيرت الكيفية او ما تغيرت فانك قد ثبتت  
 عرضياتما النوعين مختلفين عليهما بالالتفيس على الانسان والفرس على شيء من الجهات المذكورة  
 او ثبتت على واحد وتغيرت عن الآخر او تسلبه عنهما جميعا وليس الا السلب او باخذ التفيس

نشان

ق

عبارتين

مع المبتدئين بالانسان والناطق وسنعمل على الاعتبارات المذكورة على الجهات وليس الا  
الاجاب وكحق القول في هذا الشكل ان الاوسط لما كان له مع احد الطرفين او بعضه طار  
وله مع تمام الطرفين الاخر نقيض تلك احوال حصلت المبانيه بين الطرفين او بين احدهما وبعض  
الاخر والاجتمع النقيضان فلاجرم صدقت النتيجة سالبه دليه او حرسه واما الشكل الثالث  
فتنتج نتاجه اجاب الصغري وطلبه احدهما بالاستقرا فلم يبق الاستقرا اضرب موجب كليه صغري  
مع الرابع وموجب جزئيه صغري مع طس من الاول من موحئين طس كل **ب ج** وكل **ب** الثاني  
من طس الكبري سالبه كل **ب ج** ولاشي من **ب** الثالث من موحئين والصغري جزئيه الرابع عكسه  
اكتامس عليه موجب صغري وحرسه سالبه كبري كل **ب ج** وليس بعض **ب** السادس حرسه موجب  
وله سالبه كبري بعض **ب ج** ولاشي من **ب** اوسين في الكل بكلف وفي غير الرابع وال خامس يعكس  
الصغري فيرجع الى الشكل الاول وفي الرابع ايضا يعكس الكبري وجعلها صغري وعكس النتيجة ولميه  
هذا الشكل يرجع الى حرف واحد وهو ان الموضوع الواحد اجتمع فيه محمولان فحصل منهما النقا هنا  
واما خارج الموضوع فالالتقاء وعدمه محتمل لجواز عموم الاصغر فلاجرم ان الحكم الجزئي كان لازما  
واما الشكل الرابع فلا يستعمل فيه الجزئيه السالبة وشرطه ان كانت الصغري سالبه كليه  
ان يكون الكبري موجب كليه وان كانت الصغري موجب جزئيه ان يكون الكبري سالبه كليه  
فضرورة اذن حتمسه هذان وموجب صغري عليه مع الثلاث وقد ترك بعضهم الشكل  
الرابع لبعده عن الطبع واقتدا بالمعلم الاول فان قيل ان كان لا يمكن بان نتاج الثاني والثالث  
الا باستعاد بالشكل الاول اما بطريق العكس او بطريق الحلف صارت هذه الاشكال عبثا  
محصا فان التمسك بها ثم ردها الى الاول تطويل بلا فائدة اجيب بالمنع فان المقدمه قد ينقض  
طبع احد طرفيها ان يكون موضوعا وطبع الاخر ان يكون محمولا لقول الانسان حيوان او  
ذات وكقولنا لا شيء من النار يارد او ثقيل فاذا نزلت على طبعها كان انظامها على احد هذين  
الشكلين فاذا نظمت على ارجح الاول تغيرت عن طبعها وهذا يعرف ايضا فائدة الشكل الرابع  
ودعم الامام ان هذا السؤال غير وارد عليه لانه استخرج النتيجة من هذه الاشكال من حيث  
هي من غير استعادته في ذلك بالشكل الاول فان تقدم في المحققات التي سماها ملية وادعي لذلك

ان طريقته اولى مما ذكره والمحقق كما نعلم **واعلم** ان الشكل الاول هو النظم الطبيعي واين الاحمال  
 ولذلك يحتاج غيره الي رجوعه اليه انا بالعكس وبالمخلف وينبع المطالب الاربعه الالهي والجري  
 الموحدين والسالين والثاني لاسم الاالسلب والثالث لاسم الاجري والرابع لاسم الاجاب  
 الالهي وسترك الاسكال الاربعه في انه لا يقاسر عن حرسين ولا سالتين ولا صغري سالبه  
 كبراه حريه وان النتيجة تتبع احسن المقدمتين في الكم وفي الاجاب والسلب واما في اجبه  
 فاعلم ان جهة المقدمه اما الضرورة او الامكان او الدوام او اللادوام او ما يختلط من هذه  
 الاقسام اما الضرورة فقد يرادها ما يكون واجب الثبوت للذات مع كون الذات ازليه  
 وقد يرادها ما يكون واجب الثبوت للذات مع شرط ان لا يكون الذات ازليه وقد يرادها  
 ما يكون واجب الثبوت للذات مع السكوت عن كون تلك الذات ازليه ام لا وايضا فقد يراد  
 بالضرورة ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف القايم بالذات مع بيان كونه واجب الثبوت  
 للذات وقد يرادها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف القايم بالذات بشرط ان لا يكون  
 واجب الثبوت للذات وقد يرادها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف مع السكوت  
 عن كونه واجب الثبوت بحسب الذات ام لا وايضا قد يراد بالضرورة حصول الضرورة بحسب  
 وقت معين او غير معين لمجموع هذه الجهات التي اعتبرناها في الضرورة ثمانية واما الامكان  
 فالمراد اما الامكان العام او الخاص والاضح والاسقبالي واستقام الخاص خمسة لان الممكن  
 الخاص اما ان يكون دايما الثبوت او دايما العدم او راجح الوجود او راجح العدم او متساوي الطرفين  
 ومجموع هذه الاعتبارات ثمانية فتصير مجموع الجهات المعتره بحسب الضرورة وبحسب الامكان  
 ستة عشر واما بحسب الدوام واللادوام فنقول الدايما اما ان يكون مع بيان كونه دايما مع  
 بيان كونه ضروريا او محسب الذات او محسب الوصف اما الدايما بحسب الذات فاما ان يكون  
 غير ضروري او مع السكوت عن كونه ضروريا او غير ضروري واما الدايما بحسب الوصف فاما  
 ان يه ان كونه دايما بحسب الذات او بين كونه غير دايما بحسب الذات او بين كونه دايما بحسب  
 الوصف مع السكوت عن بيان كونه دايما بحسب الذات ام لا فهذه ستة واما اللادايما فهو  
 الحكم الذي تثبت بشرط اللادوام وهو اما ان يبين كونه ضروريا في ذلك الوقت او كونه غير

دايما مع بيان كونه ضروريا  
 او مع بيان كونه غير ضروريا

ضروري اوسن للادوام مع السكوت عن كونه ضروريا او غير ضروري فهذا الملتصق مع تلك  
تسع وايضا المحمول الذي لا يدوم بدوام الذات للموضوع اما ان بين انه يدوم بدوام وصف  
من الاوصاف القايمه بتلك الذات او لا بين ذلك او يكون قد بين كونه لا دائما بدوام الذات  
مع السكوت عن ذلك التفصيل فهذه ثلث اخري مع التسعة المذكوره فلك اثنا عشر  
وهذه الاثنا عشر مع تلك الست عشرون المذكوره ثمان وعشرون والاعتبار الثالث سبع  
والعشرون كونه وجوديا لا ضروريا والاعتبار الثالثون كونه مطلقا عامما واذا عرفت  
هذا فنقول اذا قلنا **ح** فهذا الموضوع يمكن اخذه على دل واحد من هذه الاعتبارات  
الثلثين ثم اذا اخذ الموضوع على اعتبار واحد من هذه الاعتبارات احتمل ايضا حمل المحمول عليه  
بكل واحد من هذه الاعتبارات الثلثين وحينئذ يصير عدد القضايا بحسب هذه الاعتبارات  
تسعا ثم اذا جعلنا واحد من هذه القضايا المعدوده صغيرا احتمل ضم كل واحد من  
التسعا اليها على سبيل الكبرى وحينئذ يصير عدد انواع الانفسه البسيطة والمركبه  
ما حصل من ضرب تسعا في تسعا ويمكن ان يزداد في اعتبار الجهات بحسب وجوه اخري كثير  
وحينئذ يزداد عدد انواع الانفسه على المبلغ المذكور زياده عظيمه كما يجري الحث عنها  
مجري الحث عما لا يهيه له وليس تخصيص بعض هذه الانواع بالحث عن جهه نتيجه واهمال البقيه  
اولي من العكس لاجرم اننا تركناه وانظرنا على الحث عن الاختلاطات الواقعه بين اصول  
الجهات التي هي الضرورة والامكان والاطلاق العام فقلنا اذا فرصت كل واحد من هذه  
الموجهاات الثلث صغيرا وبرز مثلها الكبرى وركب كل مع كل دانتب القراين في كل ضرب  
من كل شكل تسعه وذلك مكر في الشكل الاول خلافا لمن شرط ان يكون صحرا فعمليه وجهه  
التسعه فيه تابعه للكبرى الاينما استثنى وذلك لان المعنى من الكبرى ان كل ما هو موصوف  
بالاوسط كنه كان ولو بالامكان فهو موصوف بالاكبر او مشلوب عبه الاكبر **ب** كجهه المذكور  
في الكبرى وقد وصف الاصغر بالاوسط فليوصف بالاكبر كجهه الكبرى وهو المطلوب **استثنى**  
ان سينا عن هذا في الترتيبه صورتين احدهما اذا كانت الصغري ضروريه وكانت الكبرى  
دال على ان المحمول يدوم بدوام وصف الموضوع فقال النتيجه فيه تابعه للصغري في الحجه والثانيه



اذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى وجودية فقال النتيجة ممكنة خاصة تابعه للصغرى في استثنائها  
الصورة الاولى بظن من فهم بل وفي الصورة الثانية ايضا واحق انه لا استثنائها الا اذا كانت الصغرى  
ممكنة والكبرى دائمة وصفيته فان النتيجة لا يتبع الكبرى لجواز كون وصف موضع الصغرى  
اهم من وصف موضع الكبرى فلا يجب دوام الاكبر بدوامه واما الشكل الثاني فلا بد ان  
يكون احرك مقدمتيه اولتاها ضرورية لما تقدم والنتيجة فيه لا تكون الا ضرورية سألته  
سواء كانت المقدمتان موجبتين او سالبتين او مختلفتين في الكيف اما عند الاختلاف فظا  
هر واما عند الاتفاق مثل ما اذا كان الضرورة كل **ج ب** وبالامكان الخاص او بالوجود كل **اب**  
فللعلم بان طبيعه **ج** وامتباينتان اذ لو دخل الالف في الحميم ولو بالامكان وكل **ج ب** بالضرورة  
لزم كل **اب** بالضرورة من الشكل الاول وقد ان كل **اب** بالامكان ولو دخل الحميم في الالف  
وكل **اب** بالامكان الخاص وبالوجود للزم من الاول كل **ج ب** بالامكان وبالوجود وقد  
كان كل **ج ب** بالضرورة واذا انا متباينين فالسجه ضرورية السلب واما الشكل الثالث  
فجهه نتيجته هي جهه كبرى القياس وتبين جهه النتيجة بالعلس تارة وبالافراض اخرى واليك  
استخراج جهه النتيجة في الشكل الرابع واما الافتراضات الشرطية فقد ترك اكثرهم  
السلام فيها للمعلم الاول لما تقدم من انه لا تفاوت بين الحملات وبين الشرطيات الا  
في مجرد العبار ونحن لا نزي باسنا يذكر ما هو منها قريب من الطبع ليكون ذلك مدخلا  
لمن اراد استيفاء النظر فيها للتحقق ان كبريا من جهاتهم قد افني عمره في شئ لا يسمن ولا يبغي  
من جوع فيقول ان المصلاات قد تالف منها مقدمتان علي لسوق الحملات بشرط ان  
تالي لها وهو الشكل الثاني او في مقدم لها وهو الثالث ار في نالي احدها ومقدم الاخرى  
وهو الاول والرابع وشرابط النتائج علي ما مضى في الجملي لقولك ان كان **ج ب** فده وان  
كان **ده** فوز ينبج ان كان **ج ب** فوز وكذلك المنفصلات لقولك هذا العدد اما  
فرد واما زوج وكل زوج اما زوج الزوج او زوج الفرد او زوج الزوج والفرد جميعا فتعرف  
الوسط وينبج اما ان يكون هذا العدد فردا واما ان يكون زوج الزوج او زوج الفرد او  
زوج الزوج والفرد وقد تتركب متضلع مع حمله والقريب من الطبع ما يكون المشمله فيه في

التالي واكمله كبري فيحصل نحوه مقدم القياس وثالثها نتجه تاليف التالي واكمله  
لقولك ان كان **ج ب** وكله **د** وكل ذائع ان كان **ج ب** فكل **ه** وقد تعذر جمليه ومنفصله  
والمنفصله كبري لقولك الاربعه عدد وكل عدد اما زوج واما فرد فتتبع الاربعه اما زوج  
واما فرد وقد يكون المنفصله صغري والجمليات كبري تسترك في محمول واحد وسمي الاستقرا  
النام لقولك كل متحرك اما حيوان واما نبات واما اجساد وكل حيوان جسم وكل نبات جسم وكل  
جسم فتتبع كل متحرك جسم واستخراج هذه الاحكام ما سلف في الاقتراني الجملي سهل فلا  
قايده في التطويل والذي يحذف في هذه القياسات هو الجز المتكرر فقط والباقي هو النتجه  
بانه محذف الوسط في الجمليات سمي الباقي هو النتجه واما الاستثنائي وهو الذي يذكر  
اللازم او ينعيه فيه بالفعل فانه يترتب من مقدمه شرطيه متصله او منفصله واخري هي  
احد جزئتها جمليه او شرطيه وتسمى استثنائية والاستثنائي رفع او وضع لبعض اجزاء الشرطيه  
لاجل رفع او وضع الجز الآخر والمتصلات يستثنى فيها عين المقدم ليلوح عن الباقي وتقبض  
التالي ليلوح تقبض المقدم والابطال للزوم اما استثناء عين التالي او تقبض المقدم فلا نتجه كجواز  
ان يكون التالي اعم من المقدم فلا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم ولا من وضع الاعم وضع الاخص  
وفهما اذا كان التالي مساويا للمقدم يصح الاستثناء على الطرائق الاربع ولكن ذلك  
لخصوص المادة واما المنفصلات فستثنى عن جزئيه تقبض الباقي او البواقي وتستثنى  
تقبض ما يتفق ليلوح عين ما بقي ان كان واحدا او منفصله في البواقي وفي مانعه اجمع فقط  
استثنى العين للتقبض لا غير وفي مانعه اكلو فقط استثنى القبض للعين لا غير  
وشرط نتاجه عليه الشرطيه والاكاز ان يكون حال اللزوم عبر طال الاستثناء وكونها  
لزوميه اذ لا اتصال بين طرفي الاتفاقية ولا بين تقبضها فلا يلزم من وضع المقدم عين  
التالي ولا من رفع التالي تقبض المقدم والله اعلم والاستثناء ايضا شرطي فبين الاقتراني  
والشرطي عموم وخصوص من وجه ولتختم الكتاب بفوائد لها تعلق بما سبق الاولي لا  
قياس من اقل من مقدمتين لان المعلوم الموصول الي المجهول ان ناسب لثبته النتجه فلا بد ان  
مقدمه محققه لتلك النسبه وهي الشرطيه واخري تحقق المعلوم وهي الاستثنائية وان

مطلب

ناسب جزا النتيجة فلا بد ما يناسب جزها الاخر وهي مقدمه اخري ولا قياس من اكثر من مقدمتين  
فان النتيجة لها طرفان فقط ولا بد لكل من المقدمتين من مناسبة طرف فاذا ناسباهاها  
فلا مدخل للثالث نعم قد يوجد مقدمات كبره لقياسات متعددة سابقة الي قياس واحد  
لمطلوب واحد وسمي قياسا مربعا فان طويت نتاج تلك الالقيسه سمي مركبا مفصولا وقد  
لا يطوي فتذكر قضايها في نتاج تاره ومقدمات اخري حتى يتهي الي المطلوب ويسمي مربعا  
موصولا فان مقدمتي القياس اذا لم يكونا منتزعين محتاج الي اثباتها فالنتجه الفايده الثانيه  
الخلف هو قياس يثبت صحة المطلوب بابطال نقيضه وترتب من قياسين اثرائي او سلسلي  
مثاله ان لم يصدق ليس بعض ج ب فكل ج ب وقرن به كل ب ا على انها مقدمه بينه او  
ثبت فيتح ان لم يصدق ليس بعض ج ب فكل ج ا ويسمي نقيض التالي وهو ليس كل ج ا  
فتتبع نقيض المقدم وهو انه ليس لم يصدق ليس بعض ج ب بل يصدق ويسمي هذا القياس خلفا  
لانناجه الباطل الردي فان الخلف هو الردي من القول الفايده الثالثه هي ان قياس  
الدور هو اخذ النتجه مع عكس احدي مقدمتيها لينتج الاخرى فكل من النتجه تحت ناتجها  
وانما يكون في موضع تتعاكس فيه الحدود لتخفظ الكميه مثاله كل انسان متعب وكل  
متعب صاكن فتتبع كل انسان صاكن فان هذه النتجه اذا اخذت مع عكس الصغرى  
باتيه صغرى تحت الكبرى وان فرنت بعكس الكبرى باتيه كبرى تحت الصغرى الرابعه  
اذا اردت ان تكتب المقدمات فاطرا الي جزئي النتجه واطلب ما عمل على كل واحد وما  
عمل عليه كل واحد من لذائيات والعرضيات وذائيات الذاتيات وعرضياتها وعرضيات  
العرضيات وذائياتها فان وجدت ما عمل على احدها ووضعه للاخر حصل مطلوبك من الشكل  
الاول او الرابع على حسب مطلوبك او ما عمل عليها من الثاني او ما يوضع لها من الثالث  
وقد نوردنا في الكتب لاعلي نظم القياسات التامه فليست في كجه انها هل يستعمل على  
النتجه فتكون استنتاجا او على جزعها فتكون اثرائيه فتطلب ما يناسب الجزا الاخر  
وتوصل من المقدمات المتبده لبيتميز لك الشكل والنتجه وانه بسيط او مركب وتبدل اللفظ  
المركب بالمفرد لئلا تغلط وراها اخر العدول فظن انه سالب وغلط فيه كقولك الاثنان

لا فرد وكل لا فرد فهو زوج مع ان الاسن روج والمقدمتان موجبتان الخامسة في  
انقسام القياس الي البرهان والخطابه والشعر والجدل والمغالطة والسفسطة والمشاعبه  
اعلم ان القضية محسب ادراكنا للكيفية نسبة محمولها الي موضوعها سواء كانت هي الضرورة او  
الامكان او الاطلاق العام تنقسم الي اقسام الاول الواجب بقوله فمنه الاوليات وهي التي  
يكون محمداً تصور موضوعها ومحمولها ذاتياً في جزم الذهن باسناد ذلك المحمول الي ذلك الموضوع  
كحكم بان الل اعظم من الجرسيمت اوليته لان الحمل من غير توسط شئ اخر بخلاف القضية ك  
المكتسبه فان العقل انما يحمل المحمول علي الموضوع بواسطة حمل الحد الاوسط عليه ومنه المشاهداً  
وهي قضايا يحكم بها العقل باعتبار مشاهد من القوي الظاهر او الباطنه كحكم بان النار حاره  
وان لك غضباً وجوعاً ومنه الحزبات وهي قضايا يحكم بها العقل لتكر مشاهدات موجبه لليقين  
تامن فيط النفس من الاتفاق وربانظم اليها احوال الاهيه ومنه الحدسيات وهي قضايا يحكم  
بها الحدس الانساني حكماً تدعن النفس له كمن راي نبيا علي مال هيه فحكم انه ما بناه الاعلم بالبناء  
ومبدأ الحكم بها ايضا المشاهدة الا انه لا شرط فيها التكرار لانضمام قرابين اليها يعني عند ولهذا  
سميت حدسيات فان الحدس ابرع الطن ومنه المتواترات وهي قضايا يحكم العقل بها يقيناً لكثرة  
الشهادات ويكون الشئ ممكناً في نفسه وتامل النفس عن التواطى واليقين هو القايي بتكامل  
الشهادات واخطا من خص مبلغ الشهادات في عدد فكم من نصيه حصل بها اليقين من عدد تزوكم  
من نصيه شهدها اكثر منه ولم يحصل اليقين وقد حكمنا يقيناً بوجوده مكم ولم نعلم انه من ابن حصل  
هذا اليقين واعلم ان تواتر وحدسك وتحرريك ليست حجة علي غيرك القسم  
الثاني المشهورات وهي القضايا التي مبدأ الحكم فيها عموم الاعتراف بالقولك ان الظلم يبيح  
وهذه لو خلى الانسان وقواه دون اتصالات وملكات لم يحكمها بخلاف الاوليات وكل اولي  
مشهور من غير عكس ثم من المشهورات ما يمكن اثباتها بالبرهان ومنها باطله ولعل اتمه وصف  
مشهورات محسبهم الباطل الوهميات الصرفة وهي قضايا يحكم بها الوهم الانساني في امور لا  
تتعلق بالمحسوسات وفي كبر ما تتعلق بها ولا تحس مستند فيها القياس علي المحسوسات وهي  
قضايا اذبه الا ان الوهم الانساني يقضيها قضا شديداً لكونه لا يقبل ضدها بسبب ان الوهم تابع

في اليقين

للحس فما لا يُؤدي إليه الحس لا يقبله الوهم وذلك باعتقاد المعنقد ان كل موجود فهو جسم  
 ومن علامات الوهم انه يساعد على المقدمات الناجمة لتقيض حكمه والعقل ليس كذلك ولذلك كان  
 الوهم اذا ثبت ان يقال فلما حصل في حيز وجهه فلا بد ان يمتد بيمينه عن يساره وفوقه عن تحته وكل  
 ما كان لذلك فهو مركب وكل مركب فهو ممكن وكل ممكن فليس بواجب فان الوهم يساعد على هذه المقدمات  
 ولا شك انها نتج ان كل ما كان مختصا بالجهة فهو ليس بواجب الوجود لذاته فاذا حكم بعد ذلك بان  
 واجب الوجود لذاته يجب ان يكون مختصا بالجهة فقد حكم بحكم وحكم ايضا بواجب تقيض ذلك الحكم فغلبنا  
 انه ثابت واما العقل فلما ان لا يساعد او لا يحكم بانه في جهة **القسم الرابع** المقبولات وهي  
 قضايا اخذت ممن محسن به الظن **القسم الخامس** المقدمات وهي قضايا توحد من الخضم  
 لبنى علمها الكلام او التي يقع في مبادي العلوم من علم آخر فان اخذها المتعلم مع طيب نفس سميت اصولا  
 موضوعه والافصادرات **القسم السادس** المطنونات وهي التي مبدا الحكم بها ظن للنفس  
 والظن هو الحكم بان الشيء كذا مع الشعور بانه ممكن ان لا يكون كذاي كقول القائل ان فلانا  
 يطوف بالليل فهو سارق ثم من المطنونات ما هو مشهورات بحسب مجازي الرأي وهي  
 التي تغافض بالتأثير فيه فتذهله عن ان يتفطن لكونها من المطنونات اولكونها مخالفة للشهرة  
 وعند العقاب لم يبق تأثيرها مثاله الاخ **القسم السابع** المشبهات وهي قضايا  
 انما يقع للعقل التصديق بالمشابهة لقضايا غير ما على حسب تصديقه بالمشبه به وتميز  
 المشبهات عن الوهيات بان الحكم في الوهيات الوهم وفي هذه العقل لغرض ياتي ذكره  
 في القياسات المعالطية والتشبيه فذلك في اللفظ وقد يكون في المعنى وسبب في  
 في المعالطات ان شاء الله تعالى **القسم الثامن** المخيلات وهي قضايا تؤثر في النفس تأثيرا  
 عجيبا بعض اوبسط لا من جهة التصديق بل مجرد المحاداه لكن ربما زاد على تأثير التصديق  
 وربما يكن معه تصديق كقول القائل ان العسل مره متووعه فتتفر عنه النفس والاشراك  
 تحسن لهم الامور ما يتقدمون او يتبعها فيتلون وليس من شرطها الكذب بل الخيل والتأثير  
 ويرزجها وزن الشعر والخييل والتأثير قد يحصل من غير الخيلات لكن اسم الخيلات مختص بما  
 كان تأثيره بالمحاداه كما كاه العسل بالمره اذا عرفت ذلك فالشعر يترتب من الخيلات مثل

لان العقل اما

لاتأمل العسل فانه من مشهوره والمع المشهوره لا تؤكل فتوهم انه حق وعند العرب هو اللام  
المرزون بالاوزان المعتاده عندهم والجدل من المشهورات من حيث هي مشهوره لان حيث  
هي بدعيه الصدق او برهانينه او كاذبه ومن التفريعات فان الحيب الجدلي وهو الذائر للبياس  
انما تركب قياسه من المشهورات والسائل الجدلي انما تركب قياسه من مقدمات تسلمها من  
الحيب نحو ادانت مشهوره او غير مشهوره فتعويل المحب على المشهورات وتعويل السائل على المسلمات  
واما الخطابه فمن المقبولات والمطروحات والمشهورات وتتميز عن الجدل بعدم المنازعه والمخاصمه  
ويتميز الجدل عنهما بالفعل او بالقوه وقد يسمى الجدل خطابه فتكون اعم منه وتسمى هذه الثلاث  
امارة وقابدها اما افتاع من لا يرتقي الي البرهان غير ان الخطابه للناقض والجدل للمتنوشط  
او دفع ذي شغب من يتاهل للبرهان او التحريض والتنفير في امور دينيه او دينيه فان  
منكر الحق وما بلغ في الجهالة والضلاله الي حيث لا يبالي بانكار اليقينيات الا انه لا يمكنه  
انكار المشهورات لان منكرها ما لمنازع مع اكثر اهل الدنيا والقياسات المغالطه ما يركمه  
العقل من المشبهات او غير مشتمل على شرايط النتائج وقابدها الاجتناب والامتنان  
وتبيكت الموهه بالعلم والاي سفسطه ان كان المشبه به واجب القبول ومشاعبه ان  
كان من المشهورات واما البرهان فانه لا يتالف من غير المقدمات الواجب قبولها بل منها  
ولكن على تالفه من غير الاوليات اشكالات اما الحدسيات والجرديات فلان الحكم  
فيها مبني على لز الطرد والعكس يدل على ان المدارعه للدائر ولا شك ان في افادته الطن  
بذلك نظر افضل عن المقين فان الشيء ما يدور مع علمه المؤثره وجودا او عدما فقد يدور مع  
الفصل المقوم لنوع العله وخاصته المساويه وشرط تأثيرها في المعلول مع ان شيئا من ذلك  
ليس بعله واما المتواترات فلان غايتها ان يفيد العلم بوجود المحسوسات وانت تعلم ان المحسوسات  
اسخاص فالتواتر حينئذ ما يحس لا يعطي مقدمه عليه بل شخصيه لان المدرك ما يحس ليس الا  
هذه النار حاره وهذا الماء بارد مثلا واما ان كل نار حاره وكل ما بارد فهو غير مدرك ما يحس  
واحكم الشحى لا يستغ به لابي الحد ولا في البرهان اللهم الا ان يقال الاخساس بالخزيات يعقد  
النفس لقبول صوره عليه من المتارقات لكن تلك الصوره العليه تكون عقليه لاحسيه وايضا

فان لم يأتبع الغلط في الحس فلا يميز حقه عن الباطل الا بواسطة العقل قال الامام  
فعلم ان المقدمات التي يتركب منها البرهان ليست الا المقدمات الاولى العقلية مثل العلم  
بان الشيء لا مخلو اعني لا ينفي والاثبات وان الكل اعظم من الجزء والاشياء المساوية لشيء واحد متساوية  
والشيء الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر المرجح والمعدوم لا يتصف بالوجود ولا يؤثر فيه وحكم  
الشيء حكم مثله ثم لحد الاوسط في البرهان اما ان يعطى المتيقن في نفس الامر وفي المصدق ايضا  
وسمي برهان لم وذلك بان يكون الاوسط علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في الخارج لقولك هذا  
أخشب اشتعل فيه النار وكل ما اشتعل فيه النار فهو محترق وهذا الخشب محترق واما ان يعطى  
المتيقن في المصدق فحسب دون متيقن في نفس الامر ويسمي برهان ان لانه يفيد انه الحكم في الخارج  
دون متيقن فان افاد متيقن التصديق وذلك بان يكون الاوسط معلول حصول الاكبر في الاصغر  
اذا جعلت الاوسط في القياس المزكوز المحترق والاو اكبر اشتعال النار او لا يلون احدهما  
علة الاخر لقولك دل انسان صلحك وكل صلحك ثابت وبرهان اللم اقوي من برهان ان لوجوب  
احدهما ان برهان اللم حصل فيه ان الاوسط علة حصول الاكبر في الاصغر في الذهن وفي الخارج  
معا وبرهان ان حصل فيه ان الاوسط علة لذلك في الذهن لاني في الخارج الثاني ان دلالة العلة  
على المعلول اقوي من دلالة المعلول على العلة واعلم ان المبرهن يستنج من الضروريات ضرورة  
ومن الممكنات الواجب قبولها ما يمكنه وان البرهان اشرف من الخطابة والجدل والخطابة من  
الجدل لان البرهان يفيد اليقين للخواص وهي تنبئ اقناع الجمهور مع وضوحها واما الجدل فانه  
لا يفيد الا اول وهو ظاهر ولا الثاني اما لانه ديق فلا يصل اليه اهتمام العوام واما لانه قد يحل  
على عدم الانقياد من حيث انه جار مجري الفخر والغلبة فاذا اعتقدا لاستان ان خصه بردها  
واظهار عجزه فربما حله ذلك على خلاف المقصود منه وايضا فانها مصر وفان ليا القايد والتفيع  
والجدل مصر وف الى المقاومة والدفع فالاول لان لا فاد ما ينبغي والثالث لازاله ما لا ينبغي  
فهما جاربان مجري حفظ الصوة والجدل جار مجري ازالة المرض فكنا اشرف ولان الحق قدم  
البرهان في قوله عز و علا اذع الي سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وبادام بالتي هي احسن  
واخر الجدل عنها وفي الاستدلال بالايه نظر ولتقابل ان يقول ان هذا البرهان المشار اليه

لأقايده فيه إذ لا بد فيه من مقدمه عليه ضرورة يدل على ثبوت الأكبر لكل واحد واحد  
من الموصوفات بالأوسط وحينئذ فالأصغر إن كان واحداً من الموصوفات بالأوسط فالعلم  
الضروري حاصل بثبوت الأكبر له فلا حاجة إلى ترتيب صغير وكبير وإن لم يكن الأصغر داخل  
تحت الأوسط لم يلزم من ثبوت الأكبر للأوسط ثبوت الأصغر فلا قابلية في ترتيب الصغير  
والكبير وسنشير إلى ما يمكن أن يكون جواباً وأما الوهيات فلا تالف منها قياساً الخطأ  
وعلط لأنها داذبه سابق فصل الغلط في القياس إنما يقع للوهم وسبب وقوعه الاشتباه في  
الصورة بأن لا يكون على شكل من الأربعة أو يكون ولكن لا يكون على ضرب منتج منه لاحتلال شرط  
من الشروط المعبره إما بحسب الكمية أو الكيفية أو الجهة أو الاشتباه في المادة بأن يكون المقدمه  
نفس المطلوب بتغيير متبادلاً إذا قيل كل إنسان بشر وكل بشر صاحب فان الكبرى نفس المطلوب  
ومن هذا القبيل المتضادته وكل قياس دوري أو بان يكون داذبه ملتبسه بالصادقه والالتباس  
أما في اللفظ لقول القابل للمنقوس على الجدار هذا فرس وكل فرس حيوان فانه إن أراد بالفرس  
ما يكون له حشر وحركه فالصغرى ممنوعه وإن أراد به ما يكون صورته صورة الفرس فالكبرى  
داذبه وكقوله كمنسه زوج وفرد فانه لصدق مركبا ولا يصدق مفردا وزيد طبيب ما مر بصدق  
مفردا ولا يصدق مريبا إذا لم يكن مراهرا في الطب وأما في المعنى وذلك بان يهوض موضوع القضية  
الطبيعه مكان اللية لا لو قيل كل إنسان حيوان والحيوان جنس لا يصدق كل إنسان جنس  
لان الموضوع في الكبرى هو الطبيعه دون المحمول في الصغرى فلم يتكرر الوسط وإن أخذت  
الكبرى عليه كدبت أو بان تؤخذ الامور الذهنيه مكان العينيه أو بالعكس لجعل الإنسان العيني  
دليا لكونه في الذهن دليا أو باهاهم العكس مثل أو يوجد كل ابيض ثلج لكون كل ثلج ابيض وإن  
يؤخذ اللؤلؤ والهي أو كل واحد مكان الآخر أو يأخذ سوالب الجهات مكان سوالب الموصوفه  
بجهات وبأجله الغلط في المعرف والبرهان هو باعغال امر معتبر ما تقدم بيانه في الاقوال الشارحه  
ومبادئها وأمجده ومبادئها **الفائدة السادسة** لكل علم ثلثه أجزاء موضوع ومسائل ومباري  
فالصغرى ما بحث في العلم عن عوارضه الذاتية والذاتي أما المحمول المقوم للموضوع كحيوان  
للإنسان وليس هو المراد هنا بل المراد المحمول الخارج الذي يلحق الشيء لنفسه أو لسبب امر



مساو له لا بسبب امراض منه فالمتحركه ليست بداتي للحيوان لان المتحركه اما الحقيقه بوا  
سطة كونه جسما وهو اعم من الحيوان واذ لك الضابط ليس بداتي للحيوان لان الضابطه اما الحقيقه  
توسطه كونه انسانا واما المبادي فهي مقدمات وحدود فالمقدمات هي التي تتألف منها قياساته  
وشرطها ان يكون المحمول في المقدمتين او في احدها ذاتيا بالمعنى الثاني وكان ينبغي ان يتعين ذلك  
في الكبرى الا انه قد يكون تصور الشيء بلوازمه فمطلب ذاتياته فلذلك جاز ان يكون المحمول  
في الكبرى ذاتيا بالمعنى الاول ولا يجوز ان يكون ذاتيا بهما بالمعنى الاول والا لان الاكبر ذاتيا  
للاصغر فلا يكون محمولا والمطلوب مجهول ولك ان تقول متى كانت الكبرى اوليه استحال  
طلب ثبوت الاكبر للاصغر بالبرهان سواء كان مقوما او عرضا ذاتيا لان الصغرى ان كانت  
ايضا اوليه فظاهر وان كانت نظريه فالمطلوب بالبرهان انما هو ثبوت الاكبر للاصغر لا  
ثبوت الاوسط له وهذا لا يختص عنه اذا كانتا اوليتين اما اذا كانت الصغرى ليست اوليه  
فقد يقال بان الجهل بثبوت الاوسط للاصغر يستفي للجهل بثبوت الاكبر للاصغر بخصوصه  
بالفعل لان الجهل بمحصل المراد في شيء يقتضي الجهل بمحصل اللانم في ذلك الشيء نعم لما كان  
الاصغر مندرجات الاوسط المعلوم بثبوت الاكبر له بالفعل فان ثبوت الاكبر للاصغر  
معلوما بالقوه وذلك كمن علم ان كل اسير زوج وجهل ان المقبوض في الابدان وان  
نفس الامر اسير فانه جهل بالفعل كونه زوجا للجهل بكونه اسير وان كان يعلم  
بالقوه انه زوج **واعلم** انه لا يجوز ان يتوارد علم بالفعل وظن بالفعل على طرفي يقين ولا  
على طرف واحد بل يجوز ان يُظن بالفعل ما علم نقضه بالقوه وذلك بان يعلم الكبرى ولم  
يعلم الصغرى او علمتا ولم يظن لترتيبهما كمن راي بغله مستفحة البطن فظن انها حثلي  
وعنده مقدمتان ان هذه بغله وكل بغله عقيم ولكن لم يخطر بباله التركيب وعندك ان هذا  
الاخير لا يتصور اذا كانت المقدمتان اوليتين والعلم بان كل بغله عقيم ليس بآري بل  
عادي واما الحدود فالمراد بحدود الموضوعات وحدود اجزاها وحرقاتها ان كانت وحدود اعراضها  
الذاتيه وانما كانت من المبادي لان الاصغر في المقدمات اما الموضوع او اجزائه او جزئياته  
والاكبر هو الاعراض الذاتيه فلا بد من تصورهما اذا حكم على الشيء بالشيء في صورة واما المسائل

في المطلوبات المبرهن عليها في ذلك العلم وشرطها ان لا يكون من الغائبات الفاسدات لانها  
 من محسوس وغايب يحتمل الفناء فلا رهان على التقديس **الفائدة السابعة** المطالب  
 اما تصوريه واما صدقيته والفاظ الطلب كغير مستوفاه في غير هذا العلم الا ان امهات اربعة  
 الاول ما دطلب بها شرح الاسم تارة والمعتقد اخري وهذه متاخزة عن تلك الثاني هل الشئ  
 موجود وتسمى بسببه وهل الشئ محال كدي وتسمى مركبه والبسببه متوسطة من مطلق ما  
 والمركبه متاخزة عنها الثالث شرط وطلبها الحد الاوسط ولا شك ان هذا المطلب بعد  
 هل بالقوه او بالفعل لان الحد الاوسط اما علمه الشئ في نفسه او علمه التصديق به في الذهن فكان  
 المقصود منه تحقيق جواب هل الرابع اي وطلب به ما يميزه الشئ عن ما يشتركه في اسر  
 يعهما واما بقية المطالب فانها مرجع الي هذه والله اعلم ومن الغرائب الجليله وبها فروع المنطق  
 من هذا الكتاب قياس المقارنه وهو الاستدلال بوجود احد المعلولين على المعلول الاخر  
 للزومها لعل واحد بالاستدلال بهيه مدنيه موجوده في الانسان وفي حيوان غيره علي  
 اثبات خلق الانسان بطرد في ذلك الحيوان للزومها المزاج واحد مثاله عرض الاعالي  
 الموجود في الانسان والاشد استدلال به علي وجود الخلق الذي للاشد وهو السماعه  
 للانسان وان كانت الهيه ما طرد في حيوانات فانما استدلالها علي خلق مطرد والله اعلم  
**هذا** آخر القسم الاول في المنطق من المتقدم من الزلل في العلم والعمل يتلوه في  
 القسم الثاني القول في الطبيعيات والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب  
 بسم الله الرحمن الرحيم

**القول** في الطبيعيات اعلم اننا لورا عيننا الترتب السابق في المنطق من تقسيم  
 الموجودات لتلنا اولاني واجب الوجود ثم في الممكن ثم في الجوهر ثم في الهولب والصورة والكس  
 والنفس والعقل ثم في العرض الى اخره لسبق واجب الوجود بالوجود علي غيره ثم في الجوهر  
 لكونه اولى الوجود من العرض لكن لما كان العلم بالمحسوسات اسبق الي الذهن من العلم بغير

المحسوسات الا اذا لمس الانسان ارضا فانه يفضل من يدعوه الا اياه وكان يتوصل بالفكر في المحسوس  
الى العلم بغير المحسوس بدليل قوله عز وجل والله اخزجكم من بطون اهلكم لا تعلمون شيئا وجعل  
لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون وبدليل الامر بالنظر في الافاق وفي خلق السما  
والارض وفي الانفس وغيرها رانسان يبدأ بالقول في الجسم ولو احقته وما استعمل عليه الجسم  
من الصور ثم يتوصل بذلك الى العلم بما هو غائب عن الحس ما دللنا العلم به فجا هذا القسم من  
الكتاب مشتملا على مقدمه وستة كتب اما المقدمة ففي امور معلومة بالضرورة الاولى  
لاشك في وجود الجسم الممتد في الجهات الثانية كون الجسم متصلا قابلا للانفصال الثالث كون  
الانفصال قسمين سهوله وبغير الرابع كون بعض الاجسام حارا وبعضها باردا وبعضها رطبا وبعضها  
يابسا وكون بعضها خفيفا وبعضها ثقيلًا وبعضها خشينا وبعضها املسا وبعضها صلبا وبعضها  
لينًا وبعضها رخوا وبعضها هشا الخامس كون الاجسام متحركة السادسة كون الحركة قسمين  
منفتحة كحركة العلويات وحركة النار والهوا والماء والارض والحذب والمسك والهضم  
والدفع ومختلفة وهذه قسمان احدهما لا عن شعور المتحرك كحركة النبات والاخر مع شعوره  
كحركة الحيوان السابع ان كل احد يعلم بالضرورة انه هو الذي ابصر المبصرات وسمع المسموعات  
وذاق ولمس وتخلل وتفكر واستهى وعذب ومن نازع فيه فقد نازع في اجلي العلوم الضر  
واوضحها الثامن ان المشار اليه في كل احد بقوله انا ليس الا جوهر النفس التاسع احكام بشي  
علي شي يجب ان يكون مديرا للحكم والمحكوم به ضرورة ان التصديق مسبوق بتصور الطرفين  
العاشر كون النفس مدركه لهذا البدن الحاربي عشر ان كل فحرك فانه قاصدا الى التحريك  
وشا غير ما فيه المقصود وبانه يجب تحصيل ذلك المقصود فالمحرك والحرك شي واحد  
الحادي عشر تذكر الانسان الاشياء بعد نسبتها الثالث عشر من اضروريات انا لو فرضنا  
انفسنا وافنس على طرف العالم الجسماني فان يدهد عقولنا تحكم صلا جزئيا بانا في هذه الحالة  
نميز بين قدامنا وظفنا ويميدنا ويسارنا ولا يمكننا ان نشك انفسنا في هذه القضية كما  
انا لا يمكننا ان نسك انفسنا في سائر البدييات فلوجاز الطعن في احد الجزئين كجازي البقية  
وحينئذ لا يمكن اجزم بوجه البدييات لانه لو كان لا بد في تفحصها من الدليل للزم الدور

ت الحس

وربه

كلام  
من  
باشرة

لان الدليل موقوف على البداهات الرابع عشر من الضروريات ان كل ما حصل في الوجود من  
الممكنات متناهيا الخامس عشر ان الحكم الذهني ان لم يكن مطابقا للخارجي كان جهلا لان حاضله  
الحكم في الذهن بائس علي باليسر وان كان مطابقا لزمه ما يلزم الخارجي السادس عشر ان النفي  
والاثبات لا مجتمعان السابع عشر ان الكل اعظم الجزا الثامن عشر ان الاشياء المتساوية لشي  
واحد متساوية لاسيما في التبيين عليه في احكام الكثير قال الامام وهذا ان الامران  
خرج عليها اكثر العلوم الباعثة عن لواحق الكم المنفصل ولو احق الكم المتصل وكثير من المباحث  
الطبيعية المتعلقة بالزمان والجسم وذلك ايضا في الحقيقة بحث عن الكم المتصل التاسع عشر  
ان حكم الشيء حكم مثله وسياتي ايضا التبيين عليه في احكام الكثير وهذا الامر خرج عليه كثير  
من المباحث الالامية والفلسفية العشرون ان احاصل من اجتماع بعدين موجودين متساوين  
لا يكون مثل احدهما وهذه الامور وامثالها هي ما ينبغي عليه ما تختار في هذا القسم وما تنوي  
ذلك من الشبه المظلمة فانا لا نقول عليه سيما اذا ادي الي اثبات قاعده يودي الي الخروج  
عن الدين وابطال ما علم كونه من الدين بالضرورة والله الموفق واما الكتاب فالاول في  
اجسام الطبيعى وهو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق وان شئت  
يجمع الممتد في الجهات وفيه مسابيل **الاولى** العلم بوجود الاجسام ضروري اذ لا شك ان في  
الموجودات موجودا شاغلا للجزء ممتد في الجهات ولا يعنى بالجسم الا ذلك وهل هو مزي او لا  
قولان ذهب المتكلمون الي انها مريية والفلاسفة الي انها غير مريية وانما المري لونه  
وشكله اللان عليه فعلى هذا طريق العلم بوجود الاجسام مركب من الحس والعقل وعلى  
الاول هي محسوسة **المسئلة الثانية** الاجسام مختلفة بالحقيقة وفاق على ذلك النظام  
وان سئنا وكل من قال بالاحاسر والفضول فان الانواع عندهم مختلفة بالحقيقة وان اشتركت  
في بعض الذاتيات وزعم قوم لا خلاف لهم ان السما فيها والنار والهوا والماء والارض والمعدن  
بانواعه والنبات والحيوان بانواعها حقيقة واحدة وان الاختلاف بين السماء والارض وغيرها  
انما هو بالصفات والاحوال والعوارض فالذهب عن الفضة والانسان عن الحيوان والسماء  
عن الارض وهذا القول لسخافته لا يحتاج الي ابطال الا ان نثبت عليه فنقول ان احوالها

مختلفة فمنها قابل للتقطيع والفرق بسهولة او بجسر وقابل للنقل عن موضعه ومنها غير قابل  
لذلك فالنلك نزعهم ومنها حار ومنها بارد ومنها رطب ومنها يابس خفيف ومنها ثقیل ومنها  
حسنة ومنها املس ومنها صلب ومنها لين ومنها رخو ومنها هش ومنها متحرك ومنها غير متحرك  
ولو كانت متماثلة في الحقيقة لما كان كذلك لان المعنى الواحد لا يكون ملزوما للحوال المختلفة  
قالوا الجسم مكر تقسيمه الي الفلكي والعنصري والي الكثيف واللطيف ومورد التقسيم يجب  
ان يكون مشتركا فيه بين الاقسام فالجسم مشترك والامتياز بالمصفات رد بان الاشتراك  
في اللفظ وفي اللوازم وهي قبول الابعاد لاني احقيقه لان المتحد بالحقيقه لا يختلف لو ازمه  
واما المختلف فقد اشترك في لازم واحد فان الحس والحركة الاختيارية مشتركان في احتياجهما  
الي محل بقومتهما قالوا الاجسام بتقدير استواها في الاعراض يلبس بعضها البعض ولو كانت مختلفة  
بالحقيقه لما كان كذلك رد بان ذلك رجم بالغيب لتوقفه على تصح جميع الاجسام ومشاهدة  
قياس كل واحد منها بجل ما عداه وذلك لم يوجد قالوا انها باسرها متساوية في قبول الاعراض  
احب باندم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية ولا ان النلك قابل للمصفات  
المزاجية وقصه ابرهيم عليه الصلوة والسلام جريه فلان ذلك على الحكم العلي ولم لا يجوز ان الله خلق  
في بدن ابرهيم كغيبه عندها يستلذ بما سه النار في الغامه وغيرها ثم بتقدير استوا الكل  
في قبول الاعراض لا يلزم منه استواها في الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك  
في الملزومات في الحس والحركة **المسئلة الثالثة** وزعم جمع عظم من مشايخ علم الاصول  
ان الذوات مختلفة بانفسها من حيث انها ذوات متساوية وانما يمتاز بعض الذوات عن البعض  
لاحتصاصها بصفات مخصوصه وقالوا بنا على هذا الاصل ان ذاته سبحانه وتعالى من  
حيث انها ذات مساوية لسائر الذوات لا ياتي في الالهيات واحتجوا على ان الذوات متساوية  
في كونها ذوات بوجود الاول انه يصح تقسيم الذوات الي الواجب والي الممكن ومورد التقسيم  
مشترك بين القسمين الثاني انا اذا عقلنا ذاتنا فسنأعتقدنا ههنا قد يما او محدثا او واجبا او ممكنا  
فان اعتقاد كونه ذاتا لا يزول ولا يتبدل وهذا يدرك على ان المفهوم من الذات واحد في كل  
المواضع الثالث انا نقول المعلوم اما ذات واما صفة وصرح العقل يشهد بان هذا التقسيم

ومنها

اك  
الذوات مختلفة بانفسها

مخصص ولولا ان المفهوم من كون الذات ذاتا امر واحد والالم يكن هذا التقسيم مخصصا ثبتت  
هذه الوجوه ان الذوات متساوية في كونها ذوات واذا كان كذلك وجب ان يكون امتياز بعضها  
عن البعض بسبب الصفات اذ لو تساوت الصفات ايضا لارتفع الامتياز من جميع الوجوه وهو  
معلوم الفساد بالبداهة والجواب **لانسلم** ان الذوات متساوية في كونها ذوات والوجوه  
الثلاثة التي عولتم عليها قايمة بعينها في الصفات فلزمكم ان يكون الصفات متساوية في كونها صفات  
فلزمكم ان يكون امتياز بعض الصفات عن البعض اما بالذوات فتكون مختلفة او بصفات اخرى  
ويلزم التسلسل وايضا المفهوم من كونها ذوات كونها امورا قايمة بانفسها والقيام بالنفس عبارة  
عن الاستغناء عن المحل وهو مفهوم سلبي وليس النزاع في كون هذا المفهوم السلبي امرا مشتركا  
فيه من الذوات حلها اما النزاع في ان تلك الحقائق المحلوم عليها هذا القيد السلبي هل هي متساوية  
من حيث انها هي ودليلكم لا يفيد ذلك **واعلم** ان هؤلاء القوم زعموا ان الذوات متساوية  
في كونها ذوات ثم ابتوا لكل واحد من تلك الذوات صفة لازمة لخاصل قولهم يرجع الي ان  
الاشياء المتساوية في تمام الماهية تلزمها لوازم مختلفة وذلك ما لا يقبله العقل واما ما قلناه  
فغايته ان الذوات والحقائق مختلفة في نفسها الا انه يلزمها لازم مشترك وهو كونها امورا قايمة  
بانفسها عن محل محل فيه وحاصله يرجع الي ان الاشياء المختلفة تلزمها لوازم متساوية وهو  
غير ممنوع في العقول لان المختلفات متساوية في كونها مختلفة والمتضادات متساوية في كونها متضاد  
وايه اعلم وايضا لو كانت الذوات متساوية لصح علي كل واحد منهما ما يصح علي الاخر ضرورة  
الماتلات في كل الاحكام اللازمة فان يلزم صحة انقلاب القدم محدثا والجوهر عرضا وبالعكس  
وهو محال وايضا ان اختصاص الذوات المعينة بالصفة المعينة لا امر فقد ترجح احد  
طري المكن علي الاخر لا مرجح وهو محال وان كان الامر كذلك الامر ان ذاتا عادا المحدث  
اختصاصها من بين ساير الذوات بصفة المرجحيه وان لم يكن ذاتا فان صفة لذات فتعود المحدث  
في اختصاص تلك الذات بها **تنبيه** القول بتساوي الذوات اعم من القول بتساوي  
الجواهر والله اعلم **المسئلة الرابعة** اتفقوا علي ان الاجسام متماثلة في الجسميه واجود ما يذكر  
في هذا المطلوب اننا نقسم الجسم الي الفلكي والعنصري والي اللطيف والكثيف ومورد التقسيم

سنة ١٢٦٤ هـ

استنوا

عج ان يكون مشتركا بينه من الاجسام فاذا ن كونه جسما قد مشترك فيه من الفلك والعض  
والكليف واللطيف والكار والبارد واختلفوا في الجسميه فقال ابن سينا واتباعه هي الجز  
المشترك لئنه بين ساير الاجسام والحق خلافه وانما هي عبارة عن كون الجوهر قابلا للابعاد الملا  
وذلك عرض خارج عن الحقيقة لا سياتي تقريره في باب كون الجوهر ليس جنسا للجواهر الا انها  
عرض لازم كحقيقته الجسم مع ان ابن سينا لم يكن جازما بانسب اليه هنا ما يحى في مباحث الهويولي  
والصورة **الغائب** الثاني في صور الاجسام المميزة لبعضها عن بعض وليس المراد هبتها  
فان تلك عرض بل المراد الطبايع والنفوس وفيه مسائل **الاولي** الجسم متحرك فحركته اما  
جسميه فيلزم مشابهة الاجسام في الحركة وهو باطل فهي كحقيقته التي هوها هو وهي اما ان يكون  
لها شعور بذلك الاثر او لا وعلى التقديرين فلحركة اما على نهج واحد او لا صارت اربعة الاول  
الحقيقة التي لا شعور لها والصادر عنها واحد واقع على نهج واحد لا رضية فانها تفتحي الاستقرار  
بشرط حصول الجسم في مكانه الطبيعي وهو المركز والحركة اليه بشرط لونه خارجا عنه وتسمي  
طبيعته الثاني كحقيقته التي لا شعور لها وصادر عنها اثار مختلفة واقعة على مساج مختلفة كالنبا  
فانها تزيد في طول الاعضاء وعرضها وعمقها وتفيد صور مختلفة واشكال امتيانية فان بعضا عظم  
وبعضا لحم وبعضا قلب وبعضا دماغ وتسمي نفسا نباتية الثالث كحقيقته التي لا شعور  
بما يصدر عنها ويكون الاثر الصادر واحدا واقعا على نهج واحد وتسمي نفسا فلكية وفي زعم  
الفلاسفة ان هذه القوة هي المباشرة للحريك الرابع كحقيقته التي لا شعور ويكون الصادر  
بسببها اثار مختلفة واقعة على مساج مختلفة كالحيوانية كحالة في الابدان الموجودة في هذا  
العالم وتسمي نفسا حيوانية ومن الناس من يسمي هذه قوا قوي ونسب الشعور والاثار اليها لا  
الي الجسم وهو المشهور في كتب القوم **المسئلة الثانية** اعلم ان للمعادن طبيعه مخالفة لطبيعة  
الارض والماء والهوا والنار ويدل على وجودها ان الاجسام المعدنية ذائبة وعبر ذائبة والذاب  
لثه يتطرق ولاشتعل وهو الاجسام السبعة ويشتعل ولا يتطرق كالدياريت والرايح  
ولا يتطرق ولا يشتعل كالاملاح والزاقات فانها تذوب وتخل بالرطوبات وغيرها الذائبة رطب  
كالزوايق فانها لا تقبل الذوب مع انها في عايبه الرطوبة ويانش كالبرواقت وسائر الاحجار فانها

ته

بلاغ

يته

لا يقبل الذوب لغايه صلاحيتها وتيسرها فهذه الاحوال غير مقتضى الجرميه والالزم التشابه لاي  
كقيته المعدن التي هوها هو وهي غير شاعره في طبيعه **المسئله الثالثه** ان النبات لشارك  
للحيوان في قوتي التعدي والتوليد ويفارق المعدن فهما وذلك غير مقتضى الجرميه والمعدنيه  
والالزم التشابه فله نفس نباتيه هي مبدأ البقاء الشخص بالاعتداء وتميخته به ومبدأ الاستبقا  
النوع بتوليد مثل ذلك الشخص **فرعان** الاول للنفس النباتيه ثلاث قوتي غذايه وهي التي من  
شأنها ان يحل حيا شبيها بجسم ما هي فيه بالقوه الي ان يكون شبيها بالفعل لسده بدل ما يتحلل  
وتناميه وهي من شأنها ان تسعمل العذائي اقطار الجسم المتعدي تزيد لها طولاً وعرضاً وعمقاً  
الي ان تبلغ به تمام النشوع على تناسب طبيعي وقوه مولده قالوا تولد جزاً من الجسم الذي هي فيه  
يصلح ان يكون عنه جسم اخر بالعدد مثله في النوع اعني في الحقيقه ويجرم هذه القوتي اربع  
احزبي الجاذبه وهي التي تجذب المحتاج اليه والهاضمه وهي التي تضم الغذاء الي ما يصلح ان  
يكون حزاماً من المغذي بالفعل والماسكه وهي التي تمسك المحذوب وتبقيها لتعمل منه الهاضمه  
والدافعه وهي التي تدفع الفضل **الفصل الثاني** في الامور من شينها في جميع كتبه صرح في  
ان العاديه والناميه والمولده قوتي متغايره بالماهيه والظاهر ان لكل قوه واحده الا ان  
فعلها الاول هو التعدي وفعلها الثاني هو النسيه وفعلها الثالث هو التوليد فلا جرم حصل  
لها حسب كل فعل اسم خاص فان قيل لا يصدر عن الواحد الا واحد رد بالمنع وليس سلم فهو  
غير نافع هنا لان ذلك حيث الاله واحده والوقت واحد والماده واحده فاما اذا كانت  
الالات مختلفه والمواد مختلفه فلا نزاع في ان يجوز ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد فان  
الشمس تبيض الثوب وتتسود وجه القصار **المسئله الرابعه** في النفس الحيوانيه وبدل على  
وجودها انها تجذب بعض الاجسام يدرك ويحرك بالاختيار حررات مختلفه وذلك غير مقتضى  
الصورة الجرميه والطبيعيه المعدنيه والنفس النباتيه والالزم التشابه فله نفس حيوانيه  
وهو حيوان **فروع** احدها للحيوان نفس دراهم متحركه بالاختيار ولها قوتان مدركه وحركه  
والمدركه اما في الظاهر وهي هذه الحواس الخمس بالشم والذوق والشم والسمع والبصر واما  
في الباطن وهي الحس المشترك والمصوره والمخيله والمتوهمه والمذكوره والحركه اما بالاختيار وهي



الشهوة والغضب واما بالطبع وهي العاذية والناسية والمولدة التي تحيل جزاً من الغذاء بعد الهضم  
ليصير مادة والمصورة التي تحيل تلك المادة في الرحم وتغيدها الصور والقوي وخوادم هذه  
الاربع وهي الجاذية والهاضمة والماسكة والدافعة والهاضمة هنا اربع مراتب الاولى عند المضع  
والثانية في المعدية وهي ان تصير الغذاء الكسك الشخن وتسمى كبلوساً والثالثة في الكبد وهي  
ان تصير الكيلوس اخلاطاً هي الدم والصفرا والسودا والبلغم والرابعة في الاعضاء وهي الصورة  
اشكال سنذكره في النفس المناطقة ان شاء الله تعالى الفرع الثاني النفس شي واحد هو الموصوف  
بكونه مدركاً وبكونه محركاً بالاحتبار ولو كانت المدركة شيئاً والمحركة شيئاً آخر وهذا المدرك لم يحرك  
البتة والحرك لم يدرك البتة لم يكن التحريك تحريكاً بالاختيار لان الذي لا يدرك شيئاً يمتنع  
ان يختاره وهذا برهان في غاية الظهور على ان الموصوف بالقوة المدركة وبالقوة المحركة لا بد ان  
يكون شيئاً واحداً واما الحركة بالطبع وهي الباتية فهل هي المدركة بالحركة بالاحساس اعني الحيوانية  
فيه احتمال والظاهر انها هي الا انها باعتبار تسمي نفساً باتية وباعتبار نفساً حيوانية فعلي الاتحاد  
قبل الكبد آلة للحركة الطبيعية والقلب آلة للحيوانية وعلى التعدد قبل الكبد محل للنفس الباتية  
والقلب محل للحيوانية الفرع الثالث قطع جماعة من العلماء بوجود حاسة سادسة في الظاهر  
وهي القوة التي يحصل ادراك الالم واللذذ وذلك لان تصور ماهية الالم واللذذ قد يكون حاصل  
لمن لم يكن ملتذاً ولا متألماً وهذا بدعي فتصورها غير ادراكها وادراكها ليس من جنس الاضرار  
او السماع او الشم او الذوق وهذا ايضا معلوم ولا من جنس اللمس لانها ليس من جنس الكيفيات  
الملموسة نعم قد يكون تشبهها من جنس الكيفيات الملموسة مثل ماسه النار فانها مولى الا  
ان ماسه النار غير الالم المتولد من تلك الماسه غير فاننا اذا لمسنا النار وادركنا بالقوة  
اللامسة تلك السخونة حدث الالم فالام يحدث من ذلك اللمس لانه نفس اللمس ثبتت  
حصول نوع سادس في الادراكات الظاهرة سوي الحواس الخمس ولكن المدرك به هل  
هو نوع اخر من الكيفيات وهو احد الامور المحسوسة هذه الحواس الخمس لان ذلك النوع من  
الادراك مخالف لهذه الادراكات قال الامام دلاهما محتمل الفرع الرابع او الحواس  
واوحيها للحيوانات هو اللمس وبها يكون الحيوان حيواناً الا ترى انه متى بطلت القوة اللامسة

عن جميع الاعضاء فقد بطلت الحيوة وليس اذا بطل ساير القوي فقد بطلت الحيوة فذل ذلك علي ان  
الحاجه الي اللبس اشد وهو قوه من شأنها ان تحس الاعضاء الطاهره بالمماسه كقنيات الحر والبرد  
والرطوبة واليبس والتقل والحفد والملاسه والخشونه وساير ما يتوسط بين هذه ويتركب  
عنها ومن خواصها انها حاصله في جميع البدن واما ساير القوي فكل واحد منها مختص بعضو معين  
قالوا وذلك يدل علي ان الاحتياج اليها اشد الفرع الخامس اختلف قول ابن سينا في ان القوه  
اللمسيه قوه واحده او قوي اربع احدها احكامه في الحرارة والبرودة والثانيه احكامه في الرطوبة  
واليبوسه والثالثه احكامه بالتقل والحفد والرابعه احكامه في الملاسه والخشونه وانما ذهب  
الي اثبات هذه القوي بناء علي ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والقوه واحده فلا تدرك الا مضاده  
واحد وهو مردود بان القوه الواحد التي تدرك هذه المضاده الواحد هل تدرك الكيفيتين  
اللتين حكمت عليهما بتلك المضاده اولا فان ادركتهما فالقوه الواحد ادركت شيئين مختلفين  
فلم لا يجوز ان تدرك ثلاثة واربعه وازيد وان لم تدركهما فكيف حكم عليهما بالمضاده **تنبيه**  
اكتن ان الموصوف بالاجتناس في هذه الملوسات هو جوهر النفس لا قوي جسمانيه قابله هذه  
الاعضاء لان الموصوف بالادراك والحريك هو جوهر النفس لا تقدم وسبب اللبس  
اللبس الملوس الفرع السادس ثم اول الكواس واولها للمحوان بعد قوه اللبس هو قوه  
الذوق وهو مشعر الطعام وعضوها اللسان والمذرك بقوه الذوق هو الطعوم وسياتي  
في المذوقات **تنبيه** هل محل القوه الذائقه اللسان او هو النفس واللسان آلة الحق هو  
الباقي بل الاله في الحقيقه ليس هو اللسان وانما هو العصبه الواصله من الدماغ الي  
اللسان وتشرح تلك العصبه مذورني لبس المنشرح وسبب الذوق ملاقاته اللسان  
المذوق الفرع السابع ثم بعد قوه الذوق قوه الشم وهو مشعر الرواح وعضوها جزان  
من الدماغ في مقدمه شبيهان كحلمتي التدبك وسبب الشم وصول الهواء المتكليف بالرواح الي  
الخيثوم وتبل حلافه الفرع الثامن ثم اولي بعد قوه الشم قوه السمع وهي مشعر الاصوات  
وعضوها العصبه المفروشه علي سطح باطن الصماخ وسبب السمع وصول الهواء الي الصماخ  
الفرع التاسع ثم الارحباطه البصر بعد قوه السمع وهي مشعر الالوان قال ابن سينا

وَعَصُومًا الرُّطوبَةَ الجَلِيدِيَّةَ فِي الحَدِيثِ قَالَ الامام وَدَلَامُهُ فِي الشِّفَا خَالَفَ ذَلِكَ حَيْثُ قَالَ فِي  
الْفَضْلِ الَّذِي ذَكَرْتَهُ سَبَبَ رُؤْيِهِ الشَّيْ كَثِيرِينَ الحَقُّ انَّ الشَّيخَ المُبْتَصِّرَ اَوَّلَ مَا يَنْطَبِعُ انَّمَا  
يَنْطَبِعُ فِي الرُّطوبَةِ الجَلِيدِيَّةِ اِلَّا انَّ لِابْصَارِ الحَقِيقَةِ لَا يَلْبَسُ عِنْدَهَا وَالْاَلَانُ الشَّيْ لِوَالْحَدِيثِ  
كَثِيرِينَ لِانَّ لَهُ فِي الجَلِيدِيَّةِ شَحْنًا اِذَا مَسَّ بِالْيَدِ دَانَ لِشَيْءٍ وَلَكِنْ هَذَا الشَّيخُ يَتَأَدَّى  
فِي العَصَبِينَ لِجُوفَيْنِ لِي يَلْتَقَا عَلَى هَيْبَةِ الصَّلِيبِ وَالقُوَّةِ الباصِرَةِ حاصِلَةٌ عِنْدَ ذَلِكَ المُلْتَقَى  
فَهَذَا لِامَّةٍ وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى انَّ مَحَلَّ القُوَّةِ الباصِرَةِ لَيْسَ هُوَ الرُّطوبَةُ الجَلِيدِيَّةُ وَاَمَّا كَيْفِيَّةُ ابْصَارِ  
وَهَلْ هُوَ بِالشَّعَاعِ الكَارِجِ مِنَ ابْصَارِ المَتَصِلِ بِالْمُرِّيِّ اَوْ بِالنُّطْبَاعِ شَيْخِ المُرِّيِّ فِي نِقْطَةِ النَّاظِرِ وَهَلْ  
الشَّعَاعُ المَتَصِلُ بِالْمُرِّيِّ جَمِيعًا اَوْ لَيْسَ جَمِيعًا فَذَلِكَ فِي الكَيْفِ قَالُوا وَالذَّلِيلُ عَلَى  
كُونَ هَذِهِ الاعْضَاءِ اَلْهَذِهِ القُوَّةُ يُطْلَأُهَا عِنْدَ فِسَادِ مِزَاجِ هَذِهِ الاعْضَاءِ وَهَذَا لِابْسَابِ  
**نَبِيئِهِ** الحَقُّ انَّ المَدْرِكَ هَذِهِ المَشَاعِرُ هُوَ النَفْسُ دُونَ المَشَاعِرِ وَكُونَ الادْرَاكِ عِبَارَةٌ عَنِ  
حُصُولِ مِثَالِ المَدْرِكِ فِي المَدْرِكِ اَوْ حَالِهِ اِضَافِيَّةٌ تَحْدِثُ عِنْدَ حُصُولِ تِلْكَ المَاهِيَةِ فِي المَدْرِكِ  
الظَّاهِرِ اَوَّلًا وَاَمَّا كُونَ الذَّوْقِ اَوَّلِيَّ الحَوَاسِّ بِالجِوَانِ بَعْدَ اللِّمْسِ ثُمَّ الشَّمُّ ثُمَّ السَّمْعُ ثُمَّ  
البَصَرُ فَاسْتَمِمْ عَلَيْهِ بِرَهَانٍ وَكَذَلِكَ كَثِيرٌ مِنَ احْكَامِ هَذِهِ القُوَّةِ وَاحْكَامِ مَا يَدْرِكُ هَالِمٌ يَدْرِكُ  
عَلَيْهِ بِرَهَانِ الفَرْعِ العَاشِرِ ابْصَارِ عِنْدَ سَلَامَةِ الحَاسَّةِ وَحُضُورِ المُبْتَصِّرِ وَسَائِرِ الشَّرَايِطِ  
المَشْهُورِ اِنَّهُ غَيْرٌ وَاجِبٌ خِلَافًا لِلمَعْتَرِ لِهَ لَنَا اِنَّا نَرِي الكَبِيرَ مِنَ البَعْدِ صَغِيرًا وَاَمَّا ذَاكَ اِلَّا  
اِنَّا نَرِي بَعْضَ اجْزَائِهِ دُونَ البَعْضِ مَعَ اِسْتِوَاها بِاسْتِوَاها فِي كُلِّ الشَّرَايِطِ وَلَا نَلْمِزُ اِنَّا اِحْكَامِ  
الكَبِيرِ كَكِفِّ مِنَ التَّرَابِ فَقَدْ رَأَيْتُ اِدْلًا وَاَحَدٌ مِنَ اجْزَائِهِ وَاسْتَقْبَلُ انَّ يَكُونَ رُؤْيُهُ كُلِّ  
وَاحِدٍ مِنَ تِلْكَ الاجْزَاءِ مَشْرُوطُهُ بِرُؤْيِهِ الْاُخْرَى وَالاَوْقَعُ الدَّوْرُ فَرُؤْيُهُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا  
عَنِيَّةٌ عَنِ رُؤْيِهِ الْاُخْرَى مَعَ اِنَّا نَرَاهَا حَالَهُ اِلْتِمَاعٍ وَلَا نَرَاهَا حَالَهُ الْاِنْفِرَادِ فَلَا يَكُونُ  
الادْرَاكُ وَاجِبًا عِنْدَ حُصُولِ الشَّرَايِطِ وَاجْتِوَابًا بِنَهْ لَوْلَمْ يَحْبُ ذَلِكَ بِجَازِ انَّ يَكُونَ مَحْصَرَتَنَا  
شَمْسٌ وَجِبَالٌ وَخُنَّ لِانْرَاهَا وَاجِبٌ بِنَهْ مَعَارِضُ كَمِيعِ العَادِيَّاتِ **وَاعْلَمُ** انَّ مِنْ فَوَائِدِ  
هَذَا الفَرْعِ مَنَعُ دَلِيلِهِمْ فِي نَفْيِ الجِنِّ وَالشَّيَاطِينِ هَذَا حُكْمُ الحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ وَاَمَّا القُوَّةِ  
البَاطِنَةِ اِنِّي عَلَى سَبِيلِ اِلْتِمَازِ اِمَّا نَدْرِكُهُ وَاَمَّا مَتَصَرِّفُهُ وَالمَدْرِكَةُ اَمَّا انَّ يَكُونُ مَدْرِكُهُ

للصور والمعاني اما المدركه للصور المحسوسه بالحواس الطاهره فهي المسمى بالحس المشترك وخرائته  
هي الخيال واما المدركه للمعاني القايمه بالامور المحسوسه مثل كون هذا الشخص عدواً وذلك  
الشخص حبيباً فهي الوهم واما المتصرفه فهي القوه المفكره وفي هذا الفصل اثبات الاول المدرك  
المتصرف الذي تنبعث عنه قوي الحواس الطاهره وتؤدي اليه صور المحسوسات هو جوهر  
النفس وجعل ابن سينا المدرك المتصرف هو هذه القوي واثبت قوه غير جوهر النفس تتأري  
اليها صور المحسوسات سماها الحس المشترك والحامل له على ذلك شيان احدهما اعتقاده  
ان النفس لا تدرك الحركي والثاني ان الواحد لا يضر عنه الا واحد والاوان باطل لاننا نحكم  
على هذا الشخص بانده انسان وليس بفرس والحاكم علي لشين بحب ان يحضر المحكوم عليها فيكون  
مدركاً لهذا الشخص من حيث انه هذا الشخص والانسان من حيث انه انسان فمدرك  
العلي هو مدرك الحركي والمدرك للعلي هو النفس فيلزم ان يكون المدرك لهذا الحركي  
هو النفس واما الثاني فسنباي بطلان قالوا اذا راينا لون العسل حكمنا انه احمر طوقاً والحالم  
مدرك للطرفين فهنا قوه واحده مدركه كمنع الامور المحسوسه بالحواس الحس ليست شيئاً  
من الحواس الحس وهذا معلوم ولا هي جوهر النفس لانها لا تدرك الحركي فهو قوه جسمانيه وهو  
المراد بالحس المشترك ورد بان الحالم ان لم يحجب تصور للطرفين بطل دليلكم وان وجب  
فمدرك العلي في المثال المتقدم وهو النفس مدرك للحركي وايضا ادراك هذه الماهيات  
من باب الانفعال لانه لا يعنى للتصور الاحصول هذه الماهيات في القوه المدركه والحكم  
علي هذا بانده ذاك اولى ذاك من باب الفعل والحس المشترك قوه واحده فان لم تدرك  
هذه الماهيات فكيف تحكم شي غير معلوم علي شي غير معلوم وان ادركها وحكمت عليها فقد  
جوزتم صدور الاثار المختلفه عن القوه الواحد فلم لا يجوز ان يكون القوه الواحد هي المدركه  
للصور وهي المدركه للمعاني وهي المتصرفه فيصحا بالتخليل والتركيب علي هذا التقدير  
يصير القوي الحس المخطئه قوه واحده وتبطل هلامكم بالعليه علي ان دليلهم لا يبيدهم لوصح  
الاي في الانسان فان النفس الحيوانيه لا تدرك الهيات **نبينه** الذي يعطيه الفكر الصحيح  
ان الحس المشترك هو النفس الحيوانيه فان الحاجه الي اثبات الحس المشترك تدفع بالنفس

الحيوانية لقبولها ادراك الحريات والتصرف فيها **نتيجه** اخر ان كان غير الانسان من  
 الحيوان لا يدرك الاليات فلا حجة الي اثبات حس مشترك غير نفسه **المبحث الثاني**  
 المدرك لصور المحسوسات وهو جوهر النفس عندنا والحس المشترك عند غيرنا تفترن به  
 قوه تحفظ ما يورثه اليه من صور المحسوسات حتى اذا غابت عن الحس بقيت فيه بعد غيبتها وهذه  
 تسمى الخيال والمتصورة ويدل على وجودها انا اذا شاهدنا شيئا ثم غفلنا عنه فانه بقي صورته في  
 الخيال بدليل انا اذا شاهدناه مرة اخرى حكما بان هذا الذي نشاهد هو الذي شاهدناه قبل  
 ذلك ولولا ان صورته دانت كحفوظه عندنا لما قدرنا على هذا الحكم ثم استدلك ابن سينا على ان  
 هذا الكاظم غير المدرك للصور بان المدرك للصور له قوه اخذ الصور وهذا الخيال له قوه حفظها  
 والاخذ غير الحفظ بدليل ان المالك قوه اخذ الصورة وليس له قوه حفظها **قال** الامام وهذا  
 الوجه ضعيف لان قضيه المجرية فلا يثبتها الامر الحلي ولان هذا الذي يحفظ هل قيل ام لا  
 فان كان قيل فقد سلم ان القوه الواحدة قد حصل بها القبول والحفظ معا فحينئذ قولكم  
 الاخذ حصل بما لا يحصل به القبول يكون باطلا وان كان ما قيل فليحفظها وهذا معلوم بالضر  
 وايضا يلزم ان يكون الادراك غير الحضور فان الصورة المحفوظة حاضرة وذلك يناقض  
 قوله لان مذهبنا انه لا معنى للادراك الا حضور صورة المدرك في المدرك قالوا وعصوة على  
 القول به مؤخر البطن الاول من الدماغ وعصوة الحس المشترك مقدمه بدليل انه متى وقعت  
 آفة في هذا العضو اجثت افعال هذه القوي وفي هذا الاستدلال نظر لاحتمال ان يكون  
 هذا العضو آلة لهذا الفعل لا محلا فاعل هذا الفعل فيلزم من وقوع الآفة هذا العضو وقوع  
 الآفة في هذا الفعل **المبحث الثالث** وفي البطن قوه اخرى تدرك من الامور المحسوسة  
 ما لا يدركه الحس المشترك من المعاني الحسية بالقوه التي تدركها الشاة من الذئب معنى لا يدركه  
 الحس ولا يورثه الحس فان الحس ليس يدرك الا الشمل واللون فاما كون هذا ضارا او نائعا او  
 صديقا او عدوا او منفورا عنه مدركها قوه اخرى سماوها هذه عندهم غير الحس المشترك  
 لان الواحد لا يضر عنه الا الواحد واكثر ان المدرك للصور والمعاني واحد لانا اذا قلنا  
 ان هذا الشخص المحسوس عدو فقد حكمنا على هذا بكونه عدوا واحكامه بحسب ان يتصور المحكوم به

الحس

ورق

وعليه فحب الاعتراف بشي واحد يكون هو بعينه مدركا للصور والمعاني معا وهو المطلوب وقوام  
الواحد لا يصد عنه الا واحد باطل الاسياني الرابع ان المحس خزانه هي المصوره فكذلك الوهم  
خزانه تسمى الحافظ والذاكره ابي الماسكه للمعاني المسترجعه لها وعضوها مؤخر الدماغ والجلد  
ويطال باللام في الجبال فلحق ان المدرك للصور والمعاني والحافظ الذاكرهما واحد واعلم ان تذكر  
المشييات عجيب جدا فان الانسان حال يتذكر المشي اما ان يقصد ذكره بعينه او لا يقصد  
بعينه فان قصد تذكره بعينه فهو عالم به بعينه لان المقصد الي شي المعين حال الغفلة عند  
لوعنه محال واذا كان عالما به بعينه امتنع ان يتذكره لان التذكر لا معنى له الا تحصيل العلم فانه  
لو كان العلم حاصل اذ ان تذكره طلبا لتحصيل الحاصل وهو محال ولما ان لم يقصد تذكره بعينه  
بل قصد تذكر شي ابي شي فان فلم حصل ذكر هذا المشي دون سائر المنسبات فثبت ان امر التذكر  
عجيب الحث الخامس في القوه المتصرفه وهما قوه عضوها الدوده التي في وسط الدماغ  
تفعل في الحالات ترتيبا وتفصيلا جمع بين بعضها وبعض ويفرق بين بعضها وبعض وكذلك  
جمع بينها وبين المعاني التي في الذكر ويفرق هذه القوه اذا استعملها العقل دانت مفكره  
واذا استعملها الوهم دانت مخيله ويدرك علي وجودها انا اذا تخيلنا حلا من باقوت وحرمان  
رسى واسا ما له الف الف راس امكننا ان يركب هذه الصور لحياء ليه بعض مع بعض وامكننا  
ان يركبها بالمعاني الوهميه اذا حكمنا بان هذا الشخص صديق وهذا عدو وهذا التركيب والتحليل  
فعل واما ادراك الماهيات فانه انفعال قالوا والقوه الواحد لا يكون فاعله وينفعله  
معافيه الفاعليه مغايره لتلك القوي المنفعله التي هي القوي المدركه وهذا القول  
فاسد فان هذه القوه المتصرفه في الصور الحسه والمعاني الجريه ان دانت تدركها بالقوه  
الواحد لا تمتنع ان يكون مدركه متصرفه معافيه ليللم وان دانت لا تدركها لمن لا  
يدرك شيئا لم يكن ان يتصرف بيده وليت شعري كيف غفل هؤلاء القوم عن امثال هذه  
السوالات الظاهره اجليه القربه من فهم كل عاقل فالحق ان المدرك للصور والمعاني  
الحافظ والمركب المحلل هو النفس لسي حسا مشتركا وحيالا وودها وعقلا ومخيله ومفكره  
باختبارات وهذه الاعضالات والذكريات ان هذه الاعضالات عندنا وعلينا احتصاص

القوي با عند غيرنا هو اختلال الفعل والانفعال باحتلالها السادس قوة التخييل خاصيتها  
دوام الحركة ما لم تغلب وحركتها محاداه الاشياء باسبابها واضدادها فانها تتحاكى المزاج كمن  
تغلب عليه السودا فتخيل صور اسودا او محاداه انذار سبقت او محاداه انكار ووجبت واما  
شبهه التي يغلبه فلما يقال في بعض المنامات انها تعبر باضدادها هذا آخر القوي الباطنه  
المدركه واما القوه المحركه بالاختيار فهي مبدا انتقال الاعضاء توسط العضل والعصب بالاراده  
وهو عند التحقيق النفس له عونان بلعمان اول وثان فالعون الاول الادراك محملا او طنا او عقلا  
والعون الاخر النزوع الي جذب المدرك او دفعه فان كان النزوع نحو جذب المتخيل او المظنون  
نافعا او ملاميا سمي شهوه او نحو جذب المعقل سمي اراده وان كان نحو دفع المتخيل او المظنون  
صارا او غير ملاميا على سبيل الغلبه سمي عصباً وانما دفع ما كان وسيله الي المطلوب لذاته والملازم  
ما كان مطلوباً لذاته فايده هذه هي القوي المشتركه للحيوانات الحامله من حيث هي حيوانات  
حامله وليس كل ما كان حيواناً يكون موصوفاً بجملة ما بل ما كان بالعاقلي المرسله الحيوانيه الي القوي  
الاله **تنبيه** جميع هذه القوي والمبادي حالات كجوهر النفس فانها هي الموصوفه بالادراك  
والحركة الا انها حالات بدنيه بدليل انها لا تتم انفعالها الا بالاجسام وتختلف بحسب اختلاف  
الاجسام فعرض لها البطلان والانتقص والتشويش بحسب احتلال الاله اما المدركه  
فعرض لها اذا انفلتت الرها ان لا يدرك وهو البطلان او تترك رويه ضعيفه وهو الانتصا  
او تترك الشيء على خلاف ما هو عليه وهو التشويش وبعرض لها اذا انفلتت الرها عن محسوس  
قوي لم يحسن بالصعيف وذلك لما لو وضع سراج في مقابله الشمس فانه اذا نظر الانسان اليه  
فانه لا يراه وعند سماع صوت الرعد لا يسمع صوت البعوضه وعند الاحساس بالسر ان العظمه  
لا يحس بالحراره الضعيفه وكل ذلك يدل على ان الاحساس بالمحسوسات القويه يمنع من  
الاحساس بالمحسوسات الضعيفه وسببه ان الاحساس انما يكون بانفعال الاله والناثر  
عن المحسوس فاذا قوي الاحساس قوي الانفعال واذا قوي الانفعال بنت الاروا اذا  
بنت لم يقيم استقاس غيره معه وبعرض لها ان البدن يجل شخص اذا اخذ ضعف بعد من  
الوقوف ان يصعب جميعها فلا يكون ولا شخص واحد سلم بينه القوه كحاسته فاذا نزلها الات

بدسه واما الحركة فذاك ايضا اظهر لاهالابلون قويه علي التحريك الامع الالات الجسائيه التي  
هي الاعصاب والادبار والعضلات فلذا اذا اجتمعت علي حزب النافع او دفع المضار ولم يكن  
الالات سلبيه لم يقو علي التحريك **تدبير** **محمّل** ان يقال النفس الجوائيه شي واحد موصوف  
بهاء القوي المذكور وهذه القوي الحركة ومحمّل ان يقال ليست النفس الجوائيه الا مجموع هذه  
القوي ولكن لك النفس المبنائيه مع قواها ودلام ابن سينا مشعر بالاول **قال** الامام الا انه  
يعني ان سينا لم يذكر في شي من كتبه دليلا علي وجود شي معارض لهذه القوي موصوف بها ولم  
يذكر ذلك الشي خاصيه ممتازا عن هذه القوي قال فبقي هذا القول مجهولا **المسئله الرابعه**  
انما بعض الاجسام تحرك حركه مستدمه وذلك غير مقتضى الطبيعه المعدنيه والبنائيه والجوائيه  
الموجوده في هذا العالم والالزم التشابه في نفس فلكيه والمتحرك هو الفلك وسبب ان تقرير هذه  
المسئله في باب حركه ان شالله تعالى **نبيه** محوز ان يقال الحساس المتحرك هو الجسم بشرط تعلق  
النفس وهذا احتمال لم دليل علي بطلانه **المسئله الخامسه** في النفس الناطقه والمراد من  
النفس هو الذي بشر اليه كل احد بقوله انا فان نفس كل شي دانه وحقيقته وذات الانسان  
هو الشئ الذي بشر اليه انا عصمت وانا عقلت وانا فعلت وادل دليل علي ابيات النفس  
الناطقه ان الانسان شي موصوف بكل الادراكات جميع المدركات فانا اذا سمعنا صوت  
زيد علمنا ان صاحب هذا الصوت شخص معين مشكل بالشكل الفلاني واذا راينا صورة العسل  
حكنا بانه موصوف بالطعم الفلاني والحاكم بشئ علي شي يجب ان يكون مدركا للحاكم والمحكوم به  
ضرورة ان التصديق بسبوق صور الطرفين ولذا القول في بقية الحواس **فهاشي** واحد  
هو المدرك بجميع هذه المحسوسات جميع الادراكات التي هي الحواس الخمس ثم نقول اذا حملنا  
صورة زيد ثم ادرنا صورته حكما بان صورة هذا المحسوس هي صورة لذلك المحيل فعلمنا  
ان الادراك والتجليل حصلنا شي واحد ثم نقول اننا حكم علي هذا الشخص بانه عدو علي الاحرامه  
صدق فهذا الحاكم يجب ان يكون مدركا لهذه الاشخاص وهذه المعاني بعين ما ذكرناه ثم نقول  
اننا نتصرف في صور المحسوسات وفي هذه المعاني الحريه بالتركيب تارة وبالتجليل اخرى ثم نقول  
انه يمكن حمل البليات علي اجزيات **فهاشي** واحد هو المدرك للبليات والحركات فثبت ان



المدرک کجمع المدركات العلميه والجزئيه كجمع انواع الادراكات شي واحد ولاشي من اخر البدن  
لذلك هو النفس ثم يقول لذي تحرك بالاحتيار هو الذي يقصد الي التحريك والقصد الي  
الشي شرط يكون ذلك القاصد متصورا ماهيه المقصود ولكونه حاكما بانه يجب بحصيل ذلك  
المقصود وعند هذا القول دل متحرك بالاحساس فهو قاصد لذلك التحريك وكل قاصد امر من  
الامور فهو شاعر ماهيه ذلك الفعل فثبت ان المدرك كجمع المدركات كجمع الادراكات والتحريك  
شي واحد ولاشي من اخر البدن لذلك ينفتح من الشغل الباطني ان الانسان شي معابر لجميع البدن  
ولجميع اجزائه وايضا دل احد يعلم بالضرورة انه هو الذي ابصر المبصرات وسمع المشروعات وذات  
وليس ويخيل وتذكر واشتهي وعصب ومن نازع فيه فقد نازع في اجلي العلوم الضرورية واضحا  
ولا شك ان المشار اليه في كل احد بقوله انا ليس الاجوهر النفس وليس هو ما يدركه ببصرك من  
اهابك فانك لو انسلخت منه وسدل عليك لباس ولا هو عضو من اعضاءك لقلب اودماغ  
وكيف وقد يخفي عليك وجودها الا بالشرح ولا هو ايضا جمله من حيث هي جمله وذلك ظاهر لك  
ما يمكنه من نفسك وما نهيت عليه فالشار اليه اذا في كل احد بقوله انا شي اخر غير هذه الاشيا  
التي قد لا يدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تحترها ضرورية في ان يكون استات ولا هو  
ما يدركه حساب وجه من الوجوه **فروع** الاول للنفس الناطقة خواص منها ما هو من باب  
الفعل بالبدن ومنها ما هو من باب الادراك ومنها ما هو من باب الانفعال الذي ليس بادراك  
فاما الفعل الذي يصد عنها بمشاركه البدن والقوي الدنيه فعقل الامور الحرسه والرو  
فيما ينبغي ان يفعل منها وما لا ينبغي بحسب الاحتيار ومن هذا الباب استنباط الصناعات  
والصرف فيها اصباغها والتلاحة والملاحة واما الانفعالات فامور تعرض للبدن مع  
مشاركه النفس الناطقة لاستعداد للضوء والبكا والتجمل والحيا والرحمة والرافة والانفة  
وغير ذلك واما الادراك الذي يحضها فهو التصور للمعاني العلمية وطريقه ان يحرك العقل  
المدرک عن الاحوال والاعراض اجساميه وشرح ذلك ان الشي يكون محسوسا عند حاسه ثم  
يكون متجلا عند عيبه تمثلك صوته في الباطن لزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك  
لحلمته وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد معني الانسان المشترك بينه وبين غيره وهو

عند ما يكون محسوساً ملون قد عشيته غواش عرسته عن ماهيته ولو ان بليت عنه لم يوثر في له  
ماهيته مثل اس روضح وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يوثر في السانيتها اذا عرف  
ذلك فاعلم ان الحس اذا ادرك الانسان ميلاً فاما ينطبع فيه صورة الانسان من حيث هو  
مخاط لطف الاحوال والاعراض الجسمانية ولا سبيل للحس الي ارسام ماهية الانسان الحس  
مجرده عن تلك الاحوال والاعراض واما الحال فانه مجرد الصورة نوع تجريد لانه لا يحفظها مع  
طامها الذي هو المادة لكنه لا يمكن تجريد الصورة عن العلائق المادية فانه لا يحصل له صورة الا  
على نحو من شأن الحس ان يودها اليه واما الوهم فانه وان استثبتت معنى غير محسوس الا انه  
لا يدركه الاستعلاء بصورة خالصة فاذن لا سبيل لشي من هذه القوي في الارتسام الي التجريد  
التام واما العقل فهو ما النفس الانسانية من حيث هي فانها تجرد الشئ عن العلائق المادية  
ومصوره كده لا هو وهذا مجرد هو المعنى الذي مرشاه ان يوقع على لدرس وهو الهلي وتصوره  
كده لا هو مجرد عن العلائق وهو ادراك الهلي وهو في الحيوان مخصوص بالانسان المفرغ الباني  
تختلف الناس في حقيقة النفس فقال قوم جسم وقوم جسماني وقوم ليس بحشم ولا جسماني والاولون  
اختلفوا فاختار طائفة من المتكلمين ان هذا الهيكل المحسوس وهو مردود بما سبق من اني اعلم بالضرورة  
ذاتي حال اما كون غافلاً عن جميع اعصابي الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فوجب  
القطع بان ماهو المشار اليه بقولي انا مغاير بجميع اعصابي الظاهرة والباطنة وقيل انه عبارة عن  
الاحرا الماربه الساربه في هذا الهيكل لان خاصية النار الامراف والحركة والنفس خاصيتها  
الادراك والحركة الاحتتارية والادراك من جنس الانراق فثبت ان النفس عبارة عن النار  
قالوا وتأييد هذا بقول الاطباء ان مديرا البدن هو الحرارة العزيزة وقيل انه الهوا لانه مني كان  
النفس متردداً كانت الحيوة واذا انتقطع النفس زالت الحيوة فوجب ان النفس عبارة عن النفس  
وهو الهوا المشتشق في مجاري البدن وايضا من خواص الهوا انه لا لون له ويدخل بالمنافذ  
الضيقة ويقبل الاشكال المختلفة والجسم الذي يكون فيه يكون هو مستقلاً بذاته كالرف  
النفوح والنفس موصوفة بهن الصفات فثبت ان النفس هو النفس وقيل النفس هو الما لان  
الما سبب حصول المشو والنمو والنفس ايضا كذلك فخان النفس هو الما ودلائل هذه الأقوال

الثلاثة دلها ضعيفه لانها اوسع مركبه من موحين في السكل الثاني وذلك غير منتج لانه لا يمتنع  
في العقل استواء الماهيات المختلفه في بعض الصفات وقيل انه عبارة عن مجموع الاطلاط الاربعه  
بشرط ان يكون لكل واحد منها مقدار معين لانه ماهيات هذه الاطلاط الاربعه باقية على كمياتها  
المخصوصه وكيفياتها المخصوصه كانت الحياه باقيه ومهما لم يبق تلك الكميات وتلك الكيفيات زالت  
للحيوة وورد بان الدور لا يفيد العلم وقيل انه الدم لانه اشرف الاطلاط وقيل اجسام لطيفه  
لذواتها حيه لذواتها فتلك الاجسام اذا شادلت هذا الهيكل وسرت فيه سر بانها الورد في  
ورق الورد وسر بان النار في الفحم وسر بان دهن الشمس في حرم الشمس صار هذا الهيكل حيا والورد  
بان والاخلاط والسدل لا تطرق الي تلك الاجسام اللطيفه الحيه واما تطرق الي هذا الهيكل  
فبما دامت الاعضاء والاطلاط قابله لسريان تلك الاجسام اللطيفه الحيه لذواتها فبقي الهيكل  
واذا خرجت الاعضاء والاطلاط عن القابليه انفصلت تلك الاجسام اللطيفه منها وكان الموت  
وقيل انه المزاج وهو كغيره معتدله متوسطه تحصل عند مزاج الاركان والاطلاط وانكسار  
سورة بعضا ببعض وقيل انه الاجسام اللطيفه المتكونه في البدن لا يبر من القلب النافذ  
في السرايين الساريه منه الي حمله احر البدن وقيل هو الارواح المتكونه في الدماغ الصالح  
لقبول قوه كس والحفظ والفكر والذكر النافذ من الدماغ في شطابا الاعصاب الساريه  
منه الي اقاصي البدن وقيل اجرا البدن قسما اصلية وعارضه تبعيه فالاصليه باقيه من  
اول العمر الي اخره لا تطرق اليها شي من التغيرات والاخلاط والزيادات والنقصانات  
وبقي النفس قال الامام واذا عرفت ذلك ما هو احر اصلية بالنسبه الي زيد فهو احر  
فاصله بالنسبه الي عمرو وبالعكس ثم قال وهذا القول احتار المحققين من المتكلمين وبه  
يظهر للجواب عن اكثر شبهات مسكري الحشر والنشر فهذا تفصيل قول من قال ان النفس جسم  
واما من قال انها جسماني فهو لا يختلفون ايضا فمنهم من قال انها عبارة عن صفة الحيوه وقيل هي  
الشكل والمحيط وقيل يناسب الاركان والاطلاط الثالث من قال النفس ليس  
بجسم ولا جسماني بل هو جوهر غير محاط للماده بري عن الاجسام منفرد الذات بالقوه وهو  
اختيار جمهور الفلاسفه ومن قدما المعترزه مذهب عمر بن عباد ومذهب بعض الامامية من

المناخين الغزالي و ابي القاسم الراغب واعتماد الفلاسفة على هذا الوجه وان كان لهم وجوه  
لغيره قالوا لا شك في وجود معلومات غير منقسمة فيكون العلم بها غير منقسم فكون الموصوف  
بتلك العلوم غير منقسم وكل متجزئ فهو منقسم فاذا الموصوف بتلك العلوم لا متجزئ ولا حال  
المتجزئ اما معلومات غير منقسمة فيدل عليه وجهان الاول انا نعرف ذات الله تعالى وذات  
الله تعالى غير منقسمة بوجه من الوجوه وايضا عرف الواحد والوحد غير قابل للقسمة بوجه من  
الوجوه الثاني انا نعرف شيئا فذلك الشيء اما مفرد واما مركب فان كان مفردا حصل المطلوب  
وان كان مركبا وكل مركب فهو مركب عن المفردات والعلم بالمركب مسبوق بالعلم بمفرداته فثبت ان  
نعلم امورا مفردة واما ان العلوم اذا لم تكن غير منقسم فان العلم به غير قابل للانقسام فيدل عليه  
انه لو كان ذلك العلم قابلا للانقسام لكان ما ينزج جزا لذلك العلم اما ان يكون علما بذلك  
المعلوم او يكون علما بجزء من اجزاء ذلك المعلوم او لا يكون علما بذلك ولا شيء من اجزائه فان كان  
جزء العلم علما بذلك المعلوم لزم ان يكون الجزئ مساويا للكل في تمام الماهية وذلك محال وان  
كان متعلقا بجزء من اجزاء ذلك المعلوم لزم كون ذلك المعلوم منقسما وهو محال وان لم يكن علما  
لا بذلك المعلوم ولا شيء من اجزائه فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث امر زائد بسبب  
ذلك الاجتماع او لا يحدث فان لم يحدث البتة امر زائد لزم ان لا يكون ذلك المجموع علما بذلك  
المعلوم فالعلم بالشيء لا يكون علما بذلك الشيء هذا خلف وان حدث حالة زائدة بسبب ذلك  
الاجتماع فذلك كحاله الزايد ان كانت قابله للقسمة عاد النقسام المذكور فيه ويلزم التسلسل  
وان لم يقبل القسمة فالعلم بهذا المعلوم وهو هذه الحالة الزايد كحادثه بسبب الاجتماع غير قابل  
للقسمة فحينئذ يحصل ما ذكرنا من ان المعلوم اذا لم يقبل القسمة كان العلم به غير قابل للقسمة  
واما المقدمه الثالثه وهي ان العلم اذا لم يكن قابلا للقسمة وجب ان يكون الموصوف به غير قابل  
للقسمة فدل عليه ان كل ما كان قابلا للقسمة فانه لکن ان يفرض فيجر ان فالعرض الحاصل  
فيه اما ان لا يكون تماما حاصل في كل واحد من النصفين او يكون حاصل تمامه في احد النصفين  
دون الثاني او يكون بعضه حاصل في احد النصفين والبعض الاخر منه حاصل في النصف الثاني  
من المحل ولا يكون شي من ذلك اما الاول وهو ان يحصل تمامه في هذا النصف وتتمامه في النصف

الثاني فهذا يقتضي حصول العرض الواحد في محلين وهو محال واما الثاني وهو ان يحصل بتمامه  
في احد النصفين منه دون الثاني فحينئذ سئل اللام الي ذلك النصف فان ذلك النصف  
ان كان منقسما عاد اللام فيلزم ان يكون حاصله في نصف ذلك النصف وبالجملة فكل ما كان  
منقسما فان ذلك العرض لا يكون حاصله فيه وهذا يلزمه من باب عكس التقضي ان ما يكون العرض  
حاصل فيه فانه لا يكون منقسما واما الثالث وهو ان يقال سورح الحال على المحل فهذا يقتضي  
انقسام الحال وقد بينا انه محال اما الرابع وهو ان لا يكون شي من هذه الانقسام فهذا محال لانه  
اذا كان لذلك كان كل واحد من اجزا المحل جالبا عن المحل بالكلية وميتي كان الامر كذلك امتنع كون  
المحل موصوفا بالحال والعلم به ضروري فثبت ان الحال اذا كان غير منقسم كان المحل ايضا غير  
منقسم واما المقدمة الرابعة وميتي ان كل متحيز فهو منقسم فهذا بنا على نفي الجوهر الفرد وسياقي  
القول فيه وحينئذ يلزم من مجموع هذه المقدمات الاربع القطع بان الشيء هو الموصوف منا  
بالمعارف والعلوم موجود ليس بمتحيز ولا طال في المتحيز وهو المطلوب ورد هذا الدليل  
بمنع كل متحيز فهو قبل انقسامه ابدأ وسياقي اثبات الجوهر الفرد ولبين سلم ذلك فلان سلم  
ان الحال في المنقسم منقسم وهو يدل عليه وجوه احدها ان المقطع موجوده مشارا اليها غير  
منقسمه لاني ان كانت جوهر افقد ثبت الجوهر الفرد وانتم لا تقولون به وان كانت عرضا افقدت  
الي محل فذلك المحل ان كان منقسما مت المطلوب وان لم يكن منقسما فقد ثبت الجوهر الفرد  
وثانها ان الوجود عرض وهي من اشياء مباعدة عن الكثرة ثم الحشم قد يوصف بالوجود  
فثبت ان ما لا يتقبل انقسامه يصح قيامه بالجسم وثالثها ان الاضافات كالابوه والنبوه قائمه  
بالاجسام ويمتنع ان يقال قام بنصف هيك كل الاب نصف الابوه وقام ثلثه بلثها لاني غير منقسمه  
ورابعها ان الوجود صفة قائمه بالجسم ويمتنع ان يقال قام بنصفه نصف الوجود وثلثه بلث  
الوجود اذ يلزم من ذلك ان يقال نصف الوجود وجود وثلث الوجود وجود وهو غير منقسم  
لكن اذا جاز هذا فلم لا يجوز ايضا ان يقال العلم القائم بالجسم المنقسم فيكون منقسما فهذا ما  
يسر ما يتل في هذه المسئلة واكتفى انه اريد بالنفس الناطقة حقيقة الانسان التي هوها هو لاني  
الجسم النامي احساس المتحرك بالارادة الناطق وهو مجموع الهبل والروح المنفوح وهو

الذي

ان

الاجز الاصلية الباقية من اول العم الى اخره وان اريد بها ما اذا تعلق بالجسم المركب من العناصر  
صار ذلك الجسم انشائا وهو الروح الالهى المنفوح فيه بعد التسوية فالاشبه انه اجسام  
لطيفة لذواتها فيه لذواتها وحتمل ان يكون جوهر مجردا على القول به وعلى القدر من حتمل  
ان يكون ساربه في الهيكل سر بيان ما الورد في ورق الورد او سر بيان المنار في الفخ او سر بيان  
دهن السمسم في حرم السمسم وان يكون منكونه في البطن الايسر من القلب ما فده في الشرايين  
ساربه منه الى جملة البدن وان يكون هي الارواح المتكونة في الدماغ الصلابة لقبول قوته الحس  
والحركة والحفظ والفكر والذكر النافذ في سطان الاعصاب الساربه منه الى افاضى البدن  
وان يكون روحا متعلقا بتلك الارواح الملقوبة في الدماغ او بتلك الاجسام المكونة في البطن  
الايسر من القلب او بجملة البدن الفرع الثالث النفوس مختلفة بالحقيقة دفانا لافلاطون  
والالزم التشابه في اللوامم كالعفة والفجور والذبا والبلاهة ولا يقال ذلك من نواع المزاج  
لان الانسان قد يكون بارد المزاج في غايه الذكا وقد يكون بالعكس وقد يتبدل المزاج والحفة  
الفساينه باقية ولا من الاسباب الخارجية لانه قد يكون حيث ستخى طفلا والحاصل ضده  
وقال المساون متحد بالحقيقة والالجاب مركبة لاشتراكها في كونها نفسا وكل مركب جسم ورد  
منع الصغري يجوز عرضه كونها نفسا والكبرى ايضا فان التركيب لازم عليهم اذ الجوهر عندهم  
جنس ثم فرغوا على ذلك حدوثا وعدم النشاح بسبب ان نشأ الله تعالى **الفرع الرابع**  
النفس على راي غير الفلاسفة ممن يقول بانها غير الهيل حاله في البدن وعلى راي الفلاسفة  
فمن يقول بانها جوهر مجرد هي غير حاله في البدن ولا جواره لها لكنها متعلقة تعلق العاسق  
بالمعشوق قالوا وسبب تعلقه بوقف الالات الحسة والعقلية عليه وهي سعلق اول بالارح  
المنبعث عن القلب المسكون من اللطف اجرا الاعذبه فنقبض عليه لوي لسري بشر يانه  
الى اجزا البدن واعماقه سير في كل عضو قوي يلبق به وكل بها نفعه وهي باسرها تنقسم الى  
مدركه وحركه والمدركه الى ظاهرة وباطنة والحركة اختيارية هي الشهوة والعصب والارادة  
وطسعة هي العاربه والناسية والمولده والمصورة وخوادها **تنبيه** القول في البعدية  
والسمة مشهور واما التوليد والتصوير فغيبه صعوبه واكثر الحزم بان خالق الحيوان ومصور

اعضائه هو الله تعالى العالم القدير الحكيم وذلك لان الله خالق كل شي ولان لقوة المولد لا شعور  
لها ولا احساس ولا ما ير لها الا بالاجاب الذاتي فجب ان يكون بدن الحيوان على شكل الكرة او كرات  
مضمومة بعضها الي بعض لان المادة التي فيها تتولد بدن الحيوان ان كانت متمشاهة الاجزائي  
الطبيعه والخاصيه وجب الاول لان اثر القوة الطبيعه الموجهه بالذات في المادة المتمشاهه  
الاجزائي الحقيقيه لا يكون الا متمشاهها وهو الكره وان كانت المادة مركبه من اجزا مختلفه الطبيعه  
وجب الثاني لان كل واحد من اجزا المادة يجب ان يكون بسيطا والا لزم ان يحصل في ذلك الجسم  
اجزا غير متمشاهه بالفعل وذلك محال واذا كان كل جز بسيطا كانت القوة المولد القايه به  
قايه بماده بسيطه فجب ان يكون شكل كل واحد من تلك الاجزا هو الكرة فكون الحيوان كرات  
مضمومه بعضها الي بعض **فابتداء** نفس الانسان لطاقته والحيوانيه والنباتيه كمثل ان  
تكون مختلفه والظاهر انها واحد الا انها باعتبار سمي ناطقه وباعتبار سمي حيوانيه وباعتبار  
سمي نباتيه فعلى الاتحاد قتل الدماغ الاله العقل وعلى التعدد قتل الدماغ محل للنفس الناطقه  
واما النفس الحيوانيه والنباتيه فقد سبق القول لهما في فصل النفس الحيوانيه **الفرع الخامس**  
لنفس الناطقه قوتان احدهما معدم نحو العمل ووجهها الي البدن وهي التي باعتبارها متمكن  
النفس من تدبير البدن وبها يميز ما ينبغي ان يفعل وبين ما لا ينبغي ان يفعل وما يحسن  
وتصح من الامور الحرسه ويقال لهما العقل العملي ويستعمل بالحارب والعادات والثابته معده  
نحو النظر والعمل الخاص بالنفس ووجهها الي فوق وبها سال القبطن الالهي **واعلم** ان النفس  
مالم يعقل شيئا ولا يتصوره بل هي مستعد لان يعقل المعقولات فانها سمي العقل بالقوة  
والعقل الهولاني ويتلوا هذا الاستعداد قوه اجزي اخرج منها الي الفعل حصل للنفس عند  
حصول المعقولات اعني المعقولات البديهيه والمعقولات المستفاده من الحارب  
بقويها النفس على التساب المعقولات النظرية وتسمي النفس ما دامت في هذه الدرجه  
عقلا بالملكه لان حصول العلوم البديهيه افادها ملكه سدرها على تحصيل النظرية والدرجه  
الثالثه ان حصل للنفس المعقولات المكتسبه فتسمي عقلا بالفعل وتسمي تلك المعقولات  
عقلا مستفادا وعندئذ انه اسم للنفس ايضا لكن ما دامت تلك العلوم حاضر بالفعل

والنفس تشاهد ما **الفرع السادس** النفس تدرك الحلي اتفاقا والجزئي خلافا للحكمين  
 ارسطو وابن سينا لانها تحمل الحلي على الجزئي فلزم تصورهما قالوا لو حملنا مرعا محما مرعين فانها  
 متميزين في الذهن وليس امتيازها بالماهية ولو ازمها لهما بحسب محل فنقسم النفس منقسمه  
 ورد يمنع الانطباع واحتمال ان يدرك النفس باله حسابه او بنفسها والانتقسام غير محال وهل  
 النفوس لها حساسه ناطقه اما افلاطن وارسطاطا ليس مبربان لحناس الحيوان اربعة منها  
 بربه ومنها حسه ومنطاطه ومنها سماسه ويقولان ان الكواكب حيوانات وان العالم والالهي  
 ناطق لاميت واما دمقريطس فانه يمنع السماسه ذلك واما اندساعورس فيري ان للحيوانات  
 نطقا فعليا يقوم مقام العقل اما النطق الانفعالي الذي لسمي المترجم عن العقل فليس لها واما  
 فتاغورس وافلاطن مبربان ان انفس الهام ناطقه الا انها لا تفعل النطق لاختلاف مزاج الاجسام  
 ولانه ليس لها عبارة كالذي يعرض في القرد واللاب فانها تنطق ولا لكنها لا تتكلم واما دوطاس  
 فيقول ان لها جزا من الجوهر العقلي لكن من اجل ان بعضها يقوي عليه الحاف وبعضها يقوي  
 عليه كثر الرطوبة صارت لا تفكر ولا تحس وكان ذلك بينهم مثل الدين وهم جنون

**المكاتب الثالث** في العقول والمليكه وفيه بابان الاول في العقول قالوا ويدل على  
 وجوده ان كل ما يخرج من القوة الى الفعل فانما يخرج بشي معه تلك الصورة فاذن العقل بالقوه  
 ونعني به انفسنا انما نصير عقلا بالفعل بسبب تفيده المعقولات وبوصلها بها وهذا الشئ هو  
 الذي يفعل العقل فمنا وهذا حق ثم قالوا وليس بشي من الاجسام او الحسائيات هذه الصفة  
 لان الجسم اذون حال من النفس والادرن لا يكون سببا لحصول صفة الال لما هو اسرف  
 منه واما الحال في الجسم فهو احسن حال من الجسم فهو اولي بان لا يصلح لهذه الافاده واذا لم يكن  
 جسما ولا عرضا فاما ان يكون هو الله سبحانه او غيره والاول باطل لانه تعالى واحد والواحد لا يضر  
 عنه الا واحد فتعين ان يكون غيره ومحبان يكون متصورا للاشياء ومتصفها اذ راها حاضرا  
 بالفعل لان كل ال حصل من شئ بشي لحصول ذلك الال لذلك المفيد اول من حصوله لذلك  
 المستفيد ولا يجوز ان يكون مبدءا حدوث هذه العلوم والمعارف لبعض النفوس شيئا والمبدا  
 كصورها لطايفة اخرى من النفوس شيئا آخر وذلك لان الجوهر الواحد كان في ذلك فلا حاجة



الى هذا التكثر فاذا ن هذا عقل بال فعل وفعال فينا وسمى عقلا فعلا وقياسه من عقولك قياس  
الشمس من اصدارنا فلان الشمس ليرت على المبصرات فتوصلها بالبصر لذلك العقل الفعال  
سرو على المحلات لمعلمها بالتحديد عن عوارض المادة معقولات فتوصلها بانفسنا قال  
الامام واعلم ان هذه الالهام في غاية الضعف لما اللام المبني على الخمسة والسرف فظاهر  
واما المبني على ان الواحد لا يصد عنه الا واحد فالعقل الفعال موجد واحد في ذاته فكيف يصد  
عنه هذه المعارف التي لا نهاية لها والنفوس التي لا نهاية لها فان قال الصادر عنه انما هو الوجود  
والوجود شيء واحد في نفسه وانما يتعدد بحسب مجرد الماهيات قل هذا بنا على ان يتاثر العلم  
الفاعلية في وجود المعلول لا في ماهيته وسبب بطلانه في مسئله ان المعدوم ليس بشيء  
قلت وهذا الجواب ليس بشيء لان فيه تسليم ان الوجود زائد على ماهية الوجود بل الجواب  
الحق ان الوجود نفس الماهيات فلا يكون شيئا واحدا ثم ان سلمنا ذلك لكن اذا جوزتم ذلك  
فلم لا يجوز ان يقال الصادر عن المبدأ الاول سبحانه وتعالى هو الوجود فقط واما تعدد  
الموجودات فانما يكون بحسب تعدد الماهيات والقوابل ثم ان سلمنا ان مهداه هذه المعارف  
موجود مجرد عن الله تعالى فلم قلتم ان ذلك الموجود يحل ان يكون مدركا للحقايق وعالمها  
قوله علم الال او بي بذلك الال قلنا هذا اللام حطايي وذلك لانه ليس ظاهرا ان علمه  
لشي فان لم يكن موصوفاً بذلك المعلول الا ترى ان الحركة علمه للسخرية ثم انها غير موصوفاً  
فالسخرية والشمس مسخرية مع انها غير متسخنة في نفسها وايضا فالعقل الفعال مبدأ عندهم  
حدوث جميع الالوان والاسكال والاعراض القايه بالاجسام ومبدأ ايضا حدوث الصور  
الجميه والصور النوعيه في المواد ثم ان هذا العقل غير موصوف بشيء من ذلك البته فلم  
لا يجوز ان يكون مبدأ الحصول هذه المعارف والعلوم وان لم يكن موصوفاً بشيء منها ثم ان سلمنا  
ان الامر على ما قالوه لكن لم لا يجوز ان يكون العقل الفعال لكل نفس جوهر اخر على حده او  
لكون العقل الفعال لطايفه من النفوس جوهر او لطايفه اخر من النفوس جوهر اخر  
على ما دان يقوله اصحاب الطلسمات وسمون ذلك الجوهر بالطباع العام وزعموا ان  
النفوس الحادثة من الجوهر الواحد المستعمل بتتميل ذلك الجوهر يكون منها انواع متشاكله

ومتخاضه في الاحلاق والعادات والمعارف وتكون تلك النفوس بالآخرة وتكون ذلك الكوهر  
بالنسبة الى تلك النفوس بالاب لها وهو الذي يهديها الى مصلحتها في المقطة على سبيل  
الالهام وفي النوم على سبيل الرويا ومن اقوي ما استدلت به على ابطال القول بالعقل النعال  
ان فيه اثبات المثل المنفي بقوله سبحانه وتعالى ليس مثله شيء اذ هو عندهم مشارك  
للرب في جميع الصفات الا في كونه ممكنا فانه عندهم قد تم ازلي اذ ان الرب قد تم ازلي بل  
تأثيره عندهم اتم من تأثير الرب سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا **تنبيه**  
وهذا هو العقل العاشر الموكل عندهم على عالم العناصر **الباب الثاني في الملائكة**  
والجن والشياطين وفيه مسلمان الاولي في اثباتها ما استدل به القرآن من انكر الملبدة والجن  
والشياطين والجميع عند المتكلمين اجسام لطيفة اعطاها رها قوه الشغل باسئال مختلفه  
كان جبريل عليه السلام باي رسول الله صلى الله عليه وسلم في صورته دحية الحلي وراه في صورته  
التي خلقه الله عز وجل عليها الملائكة المشرق والمغرب وممثل الروح لمريم بئرا سويا والمليكة  
سماوية كحرييل ومسايل واسرافيل وارضيه هلك الحار وملك الجبال والسماء به منزل  
بامر رها والارضيه لم يتم دليل على صعودها والجن منهم مومن ومنهم كافر والشياطين  
شركس ولا يعرف احد منهم اسم الا برس النبي صلى الله عليه وسلم على احدي الروايتين ولو  
قيل ان الشياطين كفار لجن لم يكن بعيدا وانكرا وابل المعتر له الجن والشياطين متمسكين  
بانها لو كانت لطيفة ممترله الهوا وجب ان لا يكون قويه على شيء من الانعال وان تفستد  
تراكيها مادني شيء وان كانت كثيفه وجب ان يشاهدها والاجاز ان يكون محض اجيال  
ومخ لا نشاهدها واجيب بانه لو لم يكن فيه الامعارضة للكتاب وما تواتر في الخبر والشياطين  
من الاجبار لم يسمع فكيف وانه يجوز ان يكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام  
والاجسام محوزطرها عن الالوان او انها لسيغه وجوب اصدار الكسف عند حضوره  
ممنوع واما متحرزوا النلاسفة فكجميع عندهم جواهر مجردة اي لا متحيزة ولا حاله في المتحيز اما  
المليكة فهي العقول النعال والنفوس السماوية واما الجن والشياطين فقد زعم اكثرهم انها  
ماهيات مخالفة بالنوع للارواح البشرية ومنهم من يقول الارواح البشرية التي فارقت ابدانها

ان كانت شره كانت شديده الانجذاب الي ما يشاكلها من النفوس البشرية فتعلق ضيا من  
التعلق بابه انا وتعاونها على افعال الشر وذلك هو الشيطان وان كانت خيره فان الامر بالعكس  
وكل ذلك قول بلا دليل فيلون مردود اعلي انه مخالف لمقتضى نص الكتاب واجماع ائم الانبياء  
عليهم الصلوة والسلام من ان الملبكه لجسام بوصف العروض والاطوال والتحرز والانتقال  
سال سائل بعذاب واقع للكافرين لس له دافع من الله ذي المعارج تعرج الملبكه والروح اليه  
في يوم كان مقداره خمسين الف سنة يوم يقوم الروح والملبكه صفا وجار بك والملاك صفا  
وما نزل الا برس ربك وافتد حيروم هذا خبر بل ايا لم يعلم دينكم وغير ذلك من البراهين  
المقاطعه والايات الساطعه لمن كان له قلب والمجرد لا يوصف بشي ما ذكر وايضا منكر المليك  
ليس بمؤمن والقابل بالناهي العقول الفعالة والنفوس السماويه منكر لها فان العقول الفعالة  
والنفوس السماويه لا وجود لها في الخارج مغاير الوجود روحانيات الافلاك بل هي هي الا انها  
من حيث لها قوه التأثير سمي عقولا فعالة ومن حيث لها قوه التحريك بالاحتيار العقلي سمي نفوسا  
ومن حيث انها وساطة بين الباري سبحانه وتعالى وبين الاجسام الارضيه سمي ملايكه ومن  
حيث ان الفلكيات انما صارت فلكيات بها سمي صور افان الصورة الجوهرية للشئ هي ما صير به  
الشئ ذلك الشئ بالطبيعه الناريه والنباتيه والنفوس الحيوانيه والانسانيه ولولا ان الاصطلاح  
حص العقل الفعال بالذي يعض لنفوس على الاجسام لسمينا النفس الساحره والعانيه  
عقلا فعلا من حيث ان لها قوه التأثير في المسحور والمعجون وقد اشرت لك في هذا الكلام الي  
شهم المكثوم وسياتك كرههم المكنون وما حلي الصدا عن فلكك في باب كيفيه صدور  
العالم عن الباري عز وجل ان شاء الله تعالى فخذ ما نيتك وكن من المشاكرين ولا تستعمل كلام  
من يوهمك انه جمع لك بين كلام الانبياء وبين كلام هؤلاء الطبابعين والالهيين من الاجتيا  
فانه صحك عليك وما قصدت الا ان سغلك بالنظر في كلامه الي ان يموت فيكون ذلك سببا  
لبقا ذكره والافلو اوضح لك الامر لبادرت الي تكفيره واعرضت عن النظر في كلامه وتترت  
الي الله عز وجل بالترهيد في مصنفاته والله يهدي من يشا الي صراط مستقيم **الكتاب**  
**الرابع** في الهيولي والصورة الاجسام انا بسبطه واما مركبه والمراد بالبسط هنا الاجسام

التي لا تنقسم إلى اجسام مختلفة الطبايع مثل السما والارض والماء والهوا والنار والمركبه هي التي  
يحل إلى اجسام مختلفه الصور مثل المعدن والنبات والحيوان وبدل على وجود البسيط انه  
لوم يوجد لان كل موجود مولف من طباع مختلفه وكل طبيعه من تلك الطبايع مولفه وهكذا  
إلى غير النهايه ويلزم اجتماع امور في الخارج غير متناهيه وهذا محال لا يجي في العلم الخلي وبعبارة  
اخرى انه لا شك في وجود موجود فان كان بسيطاً فذال وان كان مركباً فلا بد ان ينتهي إلى  
بسيط وقد نال المركب منه والالزم اجتماع امور في الخارج غير متناهيه وهذا محال وفي الباب  
مسائل الاولي زعم متاخر والفلاسفة ان الاجسام البسيطة متصله في نفسها لا هي متصله عند  
الحس فابله لا انفصامات لانهايه لها محسب الوهم لا معنى انه يقبل انفصامات غير متناهيه  
دفعه واحده بل معنى ان الجسم لا ينتهي في الصغر إلى حد الا يستقبل بعد الانفصام وان كان كل ما  
يخرج من الانفصامات إلى الفعل ابتدأ فهو متناه وهذا اننا نقول انه تعالى قادر على ما لا  
ينابه له لا معنى انه يمكن وجود اشياء غير متناهيه فان ذلك محال بل معنى انه تعالى لا يصل  
في الخلق والاعجاد إلى حد الا يمكنه بعد ذلك ان يوجد شيئاً آخر وان كل ما يخرج إلى الوجود  
فانه متناه وزعم جمع عظيم من القدماء ان العناصر الاربعه مركبه من اجزاء قابله للقسمة الوهميه  
دون القسمة الانكاسيه وهي في غاية الصغر وهي التي تسمى بالهيات ولاهدين المذهبين ليس  
يبعد وصفه الهيات مبنيه في باب حدوث الاجسام وذهب المتكلمون غير ابي الحسين إلى  
ان الاجسام البسيطة مركبه من اجزاء لا تحركي لا فعلا ولا فرضا ولا وهما وسموا تلك الاجزاء بالجواهر  
الفزده ثم اختلفوا في زعم النظام ان تلك الاجزاء غير متناهيه وزعم غيره انها متناهيه ووقف  
ابو الحسين في الجرا الذي لا تحركي والكل باطل لوجوه الاول ان كل ما كان متجزاً مختصاً به  
فان مسه عن سائر وقدامه غير خلفه وفوقه غير تحته وكل ما كان لذلك فهو مركب من هذه  
الجوانب الستة فلا يكون فرداً بل يكون منقسماً الثاني لركان الجسم مركباً من الجواهر الفزده  
لم يردعه على حجم الجوهرا الفرد وهذا باطل واما الملازمه فلان ملاقاته كل منها لغيره بلون بلسنه  
والاخرية اذ ليس له جز في داخل فلا يكون اجتماعها سبباً لازداً بالكم والمقدار الثالث قال  
ابن سينا والامام اذ اعرضنا خشبه في الارض فعند طلوع الشمس يقع لها ظل طويل ثم كلما

ازدادت الشمس ارتفاعاً ازداد الظل اسقاطاً فاذا فرضنا ان الشمس ارتفعت بمقدار جوهر  
فزدنا ما ان لا ينقص البتة من الظل شي وسقط والاول باطل اذ لو عقل ان يرتفع الشمس  
جوهر فزدنا ولا ينقص من الظل شي جاز ان يرتفع ما ساو ثانياً ولا ينقص من الظل شي ان  
نقص من الظل شي فاما ان يقال لهما ارتفعت الشمس جزءاً واحداً ينقص من الظل جزءاً واحداً  
وحيث يلزم ان يكون مقدار الظل مثل مقدار ربع الفلك وهو محال او يقال لهما ارتفعت  
الشمس جزءاً يسقط من الظل اقل من جزء وذلك بوجوب الانقسام وهذا الدليل عندي ليس  
بشي فان الظل الواقع للمحشاه عند طلوع الشمس لا يهايه له في نفس الامر حتى يوصف عند  
ارتفاعها بالنقصان وانما يربى له اخر لان محذب الارض يمنع من امتداده في حسنا واذا كان  
كذلك فعند طلوع الشمس لا بد ان يقع ظل المحشاه في نفس الامر على جزء من اجزاء الفلك مقابل  
للجزء الذي فيه الشمس من الجانب الآخر ولها ارتفعت بمقدار جوهر فزدنا مال هو ايضا بمقدار جوهر  
فزدنا من الجانب الآخر فاذا قطعت ربع الفلك قطع هو ايضا ربع الفلك من الجانب المقابل  
فما حصل عند ارتفاع الشمس انما هو ميل الظل لاسقاطه حتى اذا قطعت ربع الفلك صار  
ظل المحشاه تحتها من غير انعدام فاذا ما الت الي جهة المغرب مال هو الي جهة المشرق من غير  
ازدياد والله اعلم الوجه الرابع ان بان طول الحركة ليس لتحلل المسكنات بان الجسم قابلاً للفتحه  
ابداً لان الحركة السريعة لها تقطعت جزائياً زمان فان قطعت النطه مثله في ذلك الز  
مان  
بان السطح مثلاً للسرعة في السرعة والبطور وهذا محال وان لم يقطع مثله في ذلك الزمان  
ولم تحلها سكون لزم انقسام الجرم وهو المطلوب والمقدم حق فاما فرض فرضنا اننا اشديد  
العدو بحيث بعدوا من اول النهار الي وقت الظهر خمسين فرسخاً فهذه الحركة مع انها غايه  
في السرعة تكون اطول من الحركة اليومية فان الشمس تحركت من اول اليوم الي وقت الظهر  
ربع الفلك الاعظم واذا ثبت ذلك فنقول لو بان البطور لاحتحلل المسكنات لزم ان يكون  
نسبه مسكنات هذا الفرض المذكور الي حركاته كسببه زياده حركات الفلك الاعظم الي  
حركات الفرض لكن حركات الفلك ازيد من حركات هذا الفرض الف الف من فكون  
سكنات هذا الفرض ازيد من حركاته الف الف من ولو بان الامر كذلك لما ظهرت تلك

الحركات القليلة فمابين تلك السككات الكثرة لكن الامر بالصدفانا لاننا شاهد في حركات المفترس  
المذكور شيئا من السككات فعلمنا ان بطول الحركة ليس لاحاطة السككات فيكون الجسم قابلا  
للقسمة ابدأ الوجه الخامس اذا استدارت الرحي قال طرف الصغير القريب من القطب  
ان لم يتحرك كما يتحرك العظيم لزم تفكك اجزا الرحي وهو محال وان تحرك فان كان لها قطع  
العظيم حرا قطع هو ايضا حرا لزم ان يساوي الصغير العظيم وهذا ايضا محال وان  
انقطع اقل من جز لزم نفي الجوهر الفرد وهو المطلوب والتزم المتكلمون تفكك الرحي وقالوا  
انه سبحانه وتعالى فاعل بالاحتسار فهو تفكك اجزا الرحي حال استدارتها ثم بعد التاليف  
والتركيب اليها حال وقوعها واحيب عن التزامهم بوجهين احدهما الاستبعاد والثاني لو التصق  
انسان عقبه بالارض وادار نفسه وجب على هذا ان تفكك اجزا بدن الانسان في تلك  
احاله ومن المعلوم ان الانسان يعلم بالضرورة انه في هذه الاحاله لم تفكك اجزا بدنه بل بقيت  
متلاصقة فانت قل ذلك فنظير القول بالتفكك والله اعلم ويدل على بطلان مذهب  
النظام بخصوصه وجوه احدها ان زياده العدد اما ان يوجب زياده المقدار او لا يوجب  
فان لم يوجب لم يكن بالنها لزيادة المقدار فلم يكن المقادير حاصله البته منها هذا خلف  
وان كان لزيادة العدد موجبا لزيادة المقدار فان نسبة المقدار الي المقدار كنسبة العدد  
الي العدد واما ان بعضها ازيد من البعض في العدد والعدد الناقص متناه والزايد زائد عليه  
بقدر متناه فيكون زائدا على عدده بعدد متناه فيكون لعدد الزايد متناهيا ورضناه  
غير متناه هذا خلف الوجه الثاني ان المسافة لو كانت مركبة من اجزا غير متناهية لان  
لا يمكن الوصول الي نصفها الا بعد الوصول الي ربعها فلو كانت في اقسام غير متناهية لا تمتنع  
الوصول من ارجائها في ارجائها في مده متناهية ولما لم يكن ذلك ممتمنا علمنا ان المقاطع الحاصلة  
في المسافة متناهية الوجه الثالث لو كانت المقاطع الحاصلة في المسافة غير متناهية لا تمتنع  
ان يصل السرع الي البطي وذلك لانه اذا ابتدا البطي ثم ابتدا السرع بعده فالي ان وصل  
السرع الي الموضع الذي وصل اليه البطي يكون البطي قد قطع بعض الاجزا والي ان يصل  
السرع ايضا الي ذلك الموضع الثاني يكون قد وصل البطي الي موضع ثالث فلو حصل في الجسم

مقاطع غير متناهية لان لها وصل السريع الي موضع يكون البيطي قد بعداه فكان يجب ان لا يصل  
السريع الي البيطي حيث يصل اليه علمنا ان المقاطع الحاصلة في المسافة متناهية فزع ان  
لان الجسم متصلا في نفسه غير مركب من اجزا لا تحرك فمقاديره مقدر وجودها غير مركب من اجزا  
لا تحرك وكذلك حركته غير مركبة من امور متتالية كل واحد منها لا ينقسم وكذلك زمان  
ملك الحركة غير مركب من اوقات كل واحد منها لا ينقسم ولحج المتكلمون بوجوه احدها ان ثابت  
الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه كان  
الجسم مركبا من امور كل واحد منها لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه والمقدم حق لما سياتي في  
باب الحركة فالسابق مثله لان القدر الذي تقطع من المسافة بالجر الذي لا تحرك من الحركة يجب  
ان يكون غير منقسم والالات الحركة الي نصفه نصف الحركة الي اخره فيكون ذلك الجرم الحركة  
منقسما وقد فرضناه غير منقسم واذا كان القدر المقطوع من المسافة بكل واحد من اجزا  
الحركة غير منقسم وكانت الحركة مركبة من اجزائها متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة وجب  
ان يكون المسافر مركب من اجزائها متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة لطبيعتها وهو المطلوب  
الوجه الثاني ان الزمان مركب من ايات متتالية لما ياتي في مباحث الزمان فوجب  
ان يكون الجسم مركبا من بقط متتابعة بالثغر المذكور في الطريقة الاولى وجواب الوجهين  
ان انقسام الجسم المستلزم لانقسام الحركة والزمان علم بالبرهان الضروري فانا جازمون  
ضرورة ان يكون كل متحرك غير ساكن وفوقه غير تحته وقدمه غير ورايه وعدم انقسام اجزا  
الحركة والزمان المستلزم لعدم انقسام اجزا الجسم غير معلوم بالضرورة فكان دليلنا  
مقبولا وما ذكرتموه مردود الان الدليل اذا كان الملزوم فيه معلوما كان هو الحق والله اعلم  
الوجه الثالث المقطع موجود مسارا اليه لا ينقسم وهذا الموجود ان كان جوهر افهو  
المطلوب وان كان عرضا فان كان محله منقسما لزم انقسامه بانقسامه وذلك محال وان  
كان غير منقسم فان كان جوهر افهو المطلوب وان كان عرضا عاد التقسيم فيلزم انما  
التسلسل وهو محال او الالتهام الي جوهر غير قابل للقسمة وهو المطلوب وقد يمنع وجود  
المقطع سياتي فيكون الاجسام متناهية ومنع انقسام احوال بانقسام محله والالزوم تجرد

تجرد النفس وهم لا يقولون به مع ان ذلك كله شريك في الضروريات **المسئلة الثانية**  
اذا ثبت ان الموجود المشاعل للحيز الممتد في الجهات سبي واحد في نفسه لا هو عند الحس فنقول  
هو قائم بنفسه غير طال في محل ومرادنا بهذا انه غير مركب من الهيوولي والصورة وزعم ابن سينا  
وقوم من الفلاسفة قبله ان هذا الشيء الممتد في الجهات الحاصل في الخير هو كجبهه وهو الجسميه  
وهو الصورة وربما اطلقوا عليه الامتداد والاتصال وان محل هذه الكجبه هو الهيوولي ومجموعها  
هو الجسم واستدل بان الجسم السسط متصل اي هو في نفسه شيء واحد لا هو عند الحس ولا  
سك ايضا انه قابل للانفصال فتقابل هذا الانفصال اما ان يكون هو الاتصال او غيره والا  
باطل لان المقابل يجب ان سقى مع المقبول والاتصال لا سقى مع الانفصال فامتنع ان يكون  
القابل للانفصال هو الاتصال فلا بد من الاعتراف بوجود شيء سوي الاتصال يكون قابلا  
لهذا الانفصال الطاري ولذلك الاتصال الزايل وجنيد ويظهر ان الجسم مركب من الاتصال  
ومن شيء اخر يقبل ذلك الاتصال وذلك هو المطلوب واجيب بان الجسم قبل الانفصال  
بان موصوفا بالوحده وعند الانفصال زالت الموحده وتبدلت بالاسدييه فالزايل هو الموحده  
والطاري هو التعدد وهما عرضان متعاقدان علي الجسم وهذا الاستغنى كون الجسم مردبا في  
ذاته من قابل ومقبول والذي يؤكد هذا السؤال ان الجسم عند ورود الانفصال عليه ما بطل  
اتصاله لان كل واحد من الحيزين سبي متصلا كان انما الزايل هو الموحده فقط ثم مداركهم  
علي ان الواحد لا يكون مستلزما للشيء مع كونه قابلا للمعانده فهذا المادانت الكجبه مستلزمه  
للاتصال امتوا هيوولي لسكون قابله للانفصال الطاري والاتصال الزايل وهو وارد عليهم  
لان مذهبهم ان الهيوولي مستلزمه للجسميه وعندهم ان الجسميه مستلزمه للاتصال ومستلزم  
المستلزم مستلزم فالهيوولي مستلزمه للاتصال مع انها قابله للانفصال فلان الشيء الواحد  
مستلزم للشيء وقابلا للمناقضه ويدل علي بطلان القول بالهيوولي ان الجسم لو كان سبي ما هيبه  
مركب من جزين لان لكل واحد منهما حقيقه ووجود باعتبارها ممتاز عن الاخر وجنيد فانا  
ان يكون كل واحد منهما من حيث انه هجما وممتد في الحيز والجهه واما ان يكون لهما هجما دون  
الثاني واما ان لا يكون واحد منهما هجما والكل باطل فاقول يكون الجسم مركبا من الهيوولي والصورة



باطل اما الاول فلانها لما كانتا متلاظمتين لزم كون احد البعدين داخل في الثاني وذلك عند  
حال واما الثاني فان قلنا انها هوجم في ذاته هو المحل وما ليس حجابي ذاته هو الحال فهذا مسلم  
لانه يرجع حاصله الى قيام عرض بحسب وان قلنا ما ليس بحجم في ذاته هو المحل وما هوجم في ذاته  
هو الحال فهذا باطل لان ذلك الذي ليس بحجم في ذاته لا احتصاص له بل هو اصلا والذي هو  
حجم في ذاته فهو مختص بالحرف وطول ما له حصول في الحرف فما لا حصول له في الحرف حال واما  
القسم الثالث وهو ان لا يكون لواحد من الحرفين احتصاص بالحرف اصلا فعند اجتماعها ان لم يحدث  
زايد كان الحجم مجرد ما ليس بحجم هذا خلف وان حدث زايد وذلك الزايد حجم فحينئذ انما ان يكون  
بحجم حال في الحرفين وبالعكس وقد ابطالنا الكل فثبت ان القول بالهويي يقتضي هذه الالقسام  
الباطلة فلون باطلا وما يدل على بطلان الهويي ان الهويي هو الشيء الذي يقبل الاتصال  
والانفصال والاتصال عبارة عن كون الجسمين واقعين في حيز بحيث لا تحلها ثالث والاتصال  
عبارة عن وقوعهما في حيز من حيث تحللها ثالث فالانفصال والاتصال لا يعمل الا للشي  
الذي يكون مختصا بالحرف اصلا في المكان والجهد وكل ما كان لذلك فهو جسم ومتحيز فلو  
كان للجسم هويي كان ذلك الهويي عين للجسم وذلك محال فلان اثبات الهويي للجسم محال  
فان قبل فما الذي اوجدهم الى هذا القول الباطل قلنا امور منها القول تماثل الاجسام وذلك  
انهم لما قالوا بان الافلاك لا تحرق ورد عليهم ان الاجسام متماثلة منخرف لغيرها فحار ولو  
حينئذ وامتوا للاجسام مواد نسبها مختلف احوال الاجسام ثم قالوا في الجواب جاز ان  
تكون مادة تلك اي هيو لاه غير قابله للحرق فان قيل ولم قالوا تماثل الاجسام حتى اخرجوا  
الى هذا الخلف فانهم لو قالوا باختلاف الاجسام لم يرد عليهم حرق الافلاك الا ترى ان  
الكراميه لما قالوا سفا العالم لم يرد عليهم ذلك ولو ورد عليهم لقالوا لا يلزم من حرق غير  
الافلاك حرقها لا اختلاف الاجسام في الحقيقة قلت اوجدهم الى ذلك ما تلقوه عن شياطينهم  
من ان الرب سبحانه وتعالى غير متصف بالصفات كالحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع  
والبصر واليد والوجه وغير ذلك من الصفات التي وصفها بنفسه او يد تو ايرا ان سؤله  
وصفه بانهم لما تلقوا ذلك عن هؤلاء الشياطين من غير دليل ارادوا ان يقولوا سفسفه

للسواها على الجهال فقالوا لو كان كذلك اي منصفنا بشي من هذه الصفات لان جسماني المعني  
ولو كان جسماني عليه ما يجوز علي ساير الاجسام ما لا يليق بجلاله سبحانه وتعالى وحواروا في بيان  
هذه الملازمة فقالوا تماثل الاجسام في الجسميه حتى يكون كل جسم ما يجوز علي الاخر فلما اثبتوا للرب  
عز وجل ما ائتمه هو لنفسه وما ائتمه له من هو اعرف الخلق بربه لم يحتاجوا الي هذه اللف الاثري  
ان السلف لما اثبتوا له ما ائتمه لنفسه لو اورد عليهم انه يجوز عليه ما يجوز علي الذوات الموجوده  
في الخارج التي لها سمع وبصر ويد لا يطبوا بالمنع لاختلاف الموجودات في الحقايق هذا مع انما التجاوا  
اليه من تماثل الاجسام في الجسميه لا ينبغيهم شي لان الجسميه عبارة عن كون الموجود قابلا  
للابعاد الملازم من تماثل الاجسام في ذلك بما لها في الحقيقه لان كون الموجود قابلا  
للابعاد امر عرضي خارج عن حقيقته الموجود لانفس حقيقته ومنها القول بامتناع الكلا فانه يرد عليه  
دسائبي ما لا محصل عنده الا بالقول بالفضل والتعاقب المبني على القول بالهيولي فان قيل ولم  
قالوا بامتناع الكلا حتى احتجوا الي هذه التخلف قلنا لانهم لما احدوا عن شياطينهم من غير  
دليل انه ليس وراهدا العالم شي اخر لا مليكه ولا رب وان المليكه العلويه نسبتها الي الافلاك  
نسبه النفوس الناطقه الي ابدانها فصدوا ان يلبسوا ذلك علي الخصال ولم يمكنهم ذلك الا بامتناع  
الكلا فاثبتوا امتناعه نسبه واستوا ان العالم كره واحده مركبه من كرات محيط بعضها ببعض ثم  
قالوا لو كان وراهدا العالم عالم اخر ومليكه اورب لزم الكلا والكلا حال هذا مع ان القول بامتناع  
الكلا لا ينهدم ما زعموه من انه ليس وراهدا العالم عالم اخر كوا ان يكون وراه عالم اخر وهما  
جمعا في ثخن كره اخري دسائبي ومنها زعمهم احدوا عن سلفهم ان الرب عز وجل ليس بموجود في  
اكانج بذاته غير متعلق بشي من مخلوقاته لا تعلق النفوس بالابدان ولا تعلق الاعراض بالاجسام  
فانهم اذا سئلوا عن ذلك قالوا لو كان موجودا في اكانج قايما بالذات غير متعلق بشي من المخلوقات  
لان جسماني يكون مرادها من الهيولي والصورة ويستوا ان الهيولي لا تنفك عن الصورة والصورة  
لا تنفك عن الهيولي وان هذه الملازمة لا تعقل ثبوتها الا اذا وجد موجود مفارق لسسقي احداهما  
بالاخر وعند هذا تبين ان كل جسم انما يمكن الوجود بحسب ذاته وحسب جميع اجرامها صيته وانه  
معلول لموجود ليس بحسب ولا جسماني ومنها ملهم عن متبوعهم ان المعلول الاول ليس بحسب فانهم اذا

سئلوا عن ذلك قالوا لان الجسم مركب من الهوي والصوره فلا يكون واحدا فلا يصدر عن الواحد  
تفرغ على القول بالهوي لاعلم خلافا من القائلين بها في ان هوي الافلاك مخالف لهوي العنا  
ص بالذوق الاما جوز ابن سينا من اشتراك الكل في هوي واحدة بالتفرغ ولام خلاف في ان هوي  
العناصر مشتركه ام لا واستدل بنسبنا على اشتراكها مخرج كل منها صورته واستحالة الى الآخر  
قال فان ساء بعض العيون محررا والحجر جعله اصحاب الحبل ماء والهوا الملاصق للانا المراد بصير  
قطرا والما الغلي والسعله هو والهوا بالعم القوي نار انتهى القول في الهوي واما الصورة  
ويرادها هنا المطلقة وهي التي تكون بها الهوي جسميا وطبيعا ولسي صورة جسميه وهي كحجم الشاغل  
للحيز الممتد في الجهات وقد يقال لها الجسميه والجسميه والامتداد للجسماني والاصال الجسماني  
ايضا فاعلم انه لا شك في وجودها وانا المشكك بها قايه بنفسها لتكون هي الجسم او حاله في  
محل هو الهوي والمركب منهما هو الجسم لان تقدم **نبيه** الهوي جوهر اذا نظر الي ذاته غير  
مضاف الي شي وخطا لباي نفسه عن جميع الامور بالفعل ومن ساءه ان يتقبل صورته والصورة  
هي التي بكل هذا الجوهر بالفعل فروع قالوا المادة الجسمانيه لا تعارف هذه الصورة قال ابن  
سينا لان الهوي لو كانت تقتضي وجودا عاريا عن الوضع على نحو وجود المعقولات والصورة  
ايضا غير ذات وضع لنفسها لانه معقول من حيث هي صورة لان المؤلف مؤلفا من معنيين  
معقولين وكل جملة معقولين فهو معقول غير ذي وضع فاذا كان المادة الجسمانيه متعلق  
وجودها سبب معها ذات وضع دائما فلا يعري عن الصورة الجسميه قال الامام وهذا في غايه  
الخط والاضطراب اما اولافانه زعم ان الصورة الجسميه احادته في المادة غير ذات وضع  
وهذا فاسد فان الجسميه عيان عن الجسميه والامتداد في الجهات واي عاقل يقول ان هذا المعنى  
شي مجرد عن الوضع واما ما ساقا فان يقال له اخبرنا عن مذهبك في الهوي من حيث هي هل  
هي حجم وله امتداد في الجهات فان قال نعم فهو موافق في المعنى فانه سمي للجسم الهوي وان قال  
لي فيقال اخبرنا عن الصورة من حيث هي هي فان قال لها حجم وامتداد فقد اعترف بان الصورة  
الجسميه وامتداد في الجهات فكيف هنا انها ليست ذات حجم وامتداد وان قال ليست بحجم  
ولا ذات تمدد في الجهات فيقال له في الجسم عندك لا يعني له الا مجموع الهوي والصورة والهوي

لاحمية لها في نفسها والصورة ايضا لاحمية في نفسها فيكون الجسم على قولك مجموع امرين لاحمية  
لو احدهما وقد سلمت ان كل مجموع مركب من جزئين هذا شأنهما فانه لا يكون جمعا في نفسه فلزمك  
على قولك ان لا يكون الجسم جمعا ولا متجزا وذلك باطل الفرع الثاني قالوا الصورة لا تنفك عن  
الهيولى لانها لا تنفك عن الثنائي والشكل فالجواب ليس بالحمية العامة والاساوي الجراويل  
فيها ولا الفاعل والاستقلال الصورة بالانفعال وهو القابل مما فيه من الصفات وحيث يحوار  
انفعال الصورة بنفسها الفرع الثالث قال بن سينا في اجل كتبه قد يكن ان يوحد الهيولى على انها  
في ذاتها لها جنس لنوعين كل واحد منها مختص بقبول بعض الصور بعد الجسميه دون بعض فاحد  
النوعين مختص بقبول صور الافلاك والكواكب والثاني مختص بقبول صور الالينات الفاسدات  
وان يوخذ على انها بعينها هي مشتركة للمجموع فيكون بكليتها من شأنها ان يقبل كل هذه الصور بعضها  
لمجتمع غير متعاقبه وبعضها متعاقبه فقط الفرع الرابع وقال ايضا ان كان بصرف الاجسام  
في اللون والفساد فيما يكون ودا الصورة الجسميه ويكون الصورة الجسميه التي في الماسلا اذا  
اسمها هو ما بقية بعينها في الماديات هذه الصورة باقية مشتركة للطبيعات كلها واحده  
بالعدد ووجد لها بعد هذه الصورة مبادي خسر كل نوع منها واحد منها وان لم يكن لا يبرك ذلك  
بل اذا فسدت الماده فسدت الجسميه التي كانت له بولاه في جملة فساد المايه وحدث جسميه  
جزئي بالعدد موافقه في النوع فلا يكون للاجسام مثل هذا المبدأ الصوري المشترك  
**تنبيهان** احدهما الهيولى محتاج الى الصورة في بقاها ومحورها والصورة محتاج اليها في تعيينها  
وشكلها الثاني حل هذه الالامات منى على نفي الفاعل المختار والحق سوته **المسئله**  
**الثالثه** واما الاجسام المركبه فكثير من القدماء انما زعموا في تولدها واحد وثان عن امتزاج هذه  
الاجرام الاربعه فقال بعضهم ان ساسا من الطبايع لا يحدث البته بل هي باسرها موجوده فيها اجرا  
على طبيعه الحبر واجر على طبيعه اللحم واجر على طبيعه الفناح وكذا القول في سائر الاجسام  
الا ان تلك الاجزا احتلط بعضها ببعض ولأجل ذلك الاختلاط لا يظهر تلك الطبايع فاذا  
انضم بعض تلك الاجزا الى البعض ظهر جسم كبير محسوس على تلك الطبيعه فنظن ان اللحم والحبر  
قد حدث وليس الامر كذلك بل ذلك لان ما سبب صغر تلك الاجزا فلما اجتمعت ظهرت

وهؤلاء هم الذين يسمون أصحاب الكلط الذي لانها يه له والمذهب المختار عند ارسطاطاليس  
وحالينوس وجمهور المتأخرين من الفلاسفة والاطباء ان الذي لم يتولد عن غيره هو العناصر  
الاربعه واما ما سواها فمتولده عنها اما الاطباء فقالوا اننا شاهدنا الاجسام المعدنيه والنباتيه  
والحيوانيه متولده عن هذه الاربعه ولم يدل دليل على كون هذه الاربعه متولده عن غيرها  
فلا جرم تصابا بها هي الاستقصات اما ان المعادن والنبات والحيوان يتولد عن اختلاط  
العناصر الاربعه فالذي يدل عليه طريقه الترتيب والتحليل اما طريقه التركيب ان ابدان  
الحيوان متولده من المني ودم الطمث والمني انما يتولد من الدم فكانت الابدان متولده من  
الدم والدم انما يتولد من الغذاء والاعضايا اما حيواني واما نباتي اما الغذاء الحيواني فيكون المثلث  
عن كنهيه تولده بالمثلث عن تولد الحيوان الاول ولا يتسلسل بل ينتهي ما خرج الى الاعديه  
النباتيه فالحيوان يتولد من الدم والدم من الغذاء والاعضايا الابدان النباتيه الى النباتات والاسات  
انما يتولد من هذه العناصر الاربعه فانه اذا اخلط الماء بالارض ووصل اليه الهوا الموافق  
وتأثير الشمس وسائر الكواكب تولد النبات بهذا الطريق عرفنا ان تولد هذه الاجسام المعد  
والنباتيه والحيوانيه عن هذه الاربعه واما طريقه التحليل اني انا لو وضعنا قطعه من جسم  
حيواني او نباتي او معدني في فرج واسوس وسلطنا عليه النار انتقل من ذلك الجسم رطوبات  
ماسه وانفصل عنه جسم بحاري هوائي وتقى في اسفل المرع جسم ارضي وذلك يدل على  
ان ذلك الجسم كان مرتباً من هذه العناصر ولقابل ان يقول هذه الطريقه انما يتم بيان امرين  
امور احدهما ان محري في الكل ولا شك انها لم تجر الا في البعض فاننا لم نشاهد ان الذهب  
انما يتولد في معدنه بسبب اجتماع اجزا العناصر ولم نشاهد ان الذهب عند تسلط النار  
عليه يخل الى اجزا الاجسام العنصريه ولم نشاهد ذلك في الباقوت ولا شك ان اعتبار  
التركيب والتحليل في البعض لا يفيد احكام في الكل الاعلى سبيل الظن الضعيف وتأثيرهما  
ان يدل على ان حرم النار استقص هذه المراتب ولا شك انها لم تدل الاعلى تولد هذه المركبا  
من امتزاج الارض والماء والهوا انما يهل بتأثير الشمس وسائر الكواكب فانما ان تدل طريقه  
التركيب والتحليل على ان حرم النار يصير حراً من اجزائها للحيوان والنبات والمعادن فهذا

نيه

ت

قال ابو سفيان في كونه تولد الاجسام التي قدام هذه الاستقصات قال  
ابن سينا هذه الاستقصات منفعة بحسب فعل الموترات السماوية ويدل على تأثير  
الشمس ان سبب قرب الشمس وبعدها من سمت الراش حصل الفصول الاربعة وسبب  
اختلاف الفصول الاربعة مختلف لحوال هذا العالم ويدل على تأثير القمر بضح الفواكه والثمار واختلاف  
المد والجزر باختلاف زيادة نوره ونقصانه قال والموتر الظاهر قريبا هو الشمس فاذا اشرقت  
على صفحة الارض حلت وضعت فالمقل الرطب حار والمقل اليابس دخان وقال ابو  
الخير بن سوار في اول الكتاب الذي صنفه في الهاله وقوس قزح ان كل واحد من هذه الاستقصا  
ستحيل الي الآخر وان ذلك المستحيل يكون في حالة استحالة شيئا لثا غير ماسنه استحالة  
وشيء ما اليه مستحيل وهو الذي سموه حارا وهذا الكلام صرح بان الحار شي غير الماء وغير  
الهوا قال الامام وذلك باطل قطعا بل الحار اجزائه صغيرة مخلطة بحرا هو اشد صغيره  
حيث لا يميز في الحس شي من احد العنصرين عن شي من الثاني فلصغرا الاجزا لا يقوي احس على  
التمييز فبني هانه شي اخر مخالف للماء والهوامع انه في نفسه ليس الا الماء والهوا وعلى كل تقدير قال  
ابن سينا فاذا صعد احدت عن الحار الصاعد غيم وسحاب ومطر وتلج وبرد وما يسمى هاله  
وقوس قزح بسبب اتفاق امور ذكرت في غير هذا الكتاب وحدث عن الدخان الصاعد الكواكب  
ذوات الادباب والشهب وعلامات حمها يله في الجو والرياح وغير ذلك باسباب ايضا ذكر  
في غير هذا المكان وحدث عن الريح اذا احتبست تحت السحاب لشدة حركتها صوت الرعد وسفصل  
اي الريح مشتغله برقا او صاعقه ان كانت الريح غليظة كثيرة وهذه الاحمره والادخنة اذا  
احتبست في الارض ولم تحلل حدث منها امورا اما الاحمره فتفجر عيوننا واما الادخنة فنزل  
الارض وربما خسفت وربما خضت تلك الادخنة نارا مشتغله لشدة الحركة بالريح المحتبسة  
تحت السحاب حيث يحدث لشدة حركتها صفت وسفصل برقا او صاعقه واذا لم يبلغ قدر الاحمره  
والادخنة المحتبسة في الارض في القوة والكثرة ان سحر عيوننا او نزلت بقعه احتلطت على  
ضروب من الاختلاط مختلفة في الكم والكيف وذلك الكيف يسمى المزاج وحينئذ تولد منها الاجسام  
والارضيه واول ما تولد المعدنية فاما من ذوب ولا تشتعل مثل الذهب فالغالب

عليه الماسه وما كان منها يذوب ويستغل كالكبريت والزنج فالغالب عليه المايه والهوا  
وما كان منها لا يذوب فالغالب عليه الارضيه وما كان منها يتطرق ففيه ذهنيه لا عهد وما  
كان يذوب ولا يتطرق فاسه خالصه ولا ذهنيه فيه قال فاذا ركت الاستقصات تركها  
اقرب الي الاعتدال حدث النبات وهو سارك الحيوان سارك قوي القوي والتوليد وله  
نفس نباتيه هي مبتدا استبقا الشخص بالعدا ونميينه به واستبقا النوع بتوليد مثل  
ذلك الشخص **واعلم** انه سبق ان من الناس من يقول لا يعنى النفس النباتيه الا هذه الملاك  
قوي ومنهم من يقول بل النفس النباتيه وصورة موجوده في جنم النبات يتفرع عنها هذه  
القوي وقول ابن سينا له نفس نباتيه الى اخره محتمل الوجهين قال ثم ابتولد الحيوان  
باعتدال اكثر فيكون مزاجه مستحقا لان كل نفس دراهمه حركه بالاختيار وعلى هذا اللام  
سوال فانه لشعر بانه كلما كان الاعتدال في المزاج اكثر كان الاستعداد لقبول النفس اشده  
والمباحث الطبيه دلت على ان اشده الاعضاء اعتدالا هو جلد الامايل لاسيما جلد السبا  
والكثرها حراره هو القلب والروح فلو صح قولنا انه كلما كان اعتدال المزاج اكثر كان الاستعداد  
لقبول النفس اشده لوجب ان يكون المتعلق الاول للنفس هو جلد السبا به لا الروح  
والقلب وحيث كان التالي ذا ذبا ووجب ان يكون المقدم ايضا ذبا **واعلم** ان الخلق عظيم عموما  
انه لا يعنى هذه النفس الا المزاج المعتدل وابطله الامام بوجوه لا غلوا شي منها عن نظر وهمل  
النفس شي واحد وذلك البشي هو الموصوف بكونه مدركا ويكونه محركا قد سبق انه الحق  
قال ابن سينا ثم اختص الانسان بنفس ناطقه لان مزاجه اقرب الامزجه الى الاعتدال  
فاستوكرته النفس الناطقه ولها قوتان احدها معدة نحو العمل والثانيه معدة نحو النظر  
وخاصيتها تصور المعاني اليه سابق قال وهذه الاستقصات لا بد ان تكون موصوفه  
بليغيات بوجوب حصول الفعل والانفعال منها ثم ان المشاهده تدل على ان الاجسام البسيطه  
خالبه عن الكيفيات المطعومه والمزوقه والمسمومه واما الكيفيات المبصره فالبسيط خالبه  
عنها اما النار فنسقيم الدلاله على انه غير ملونه واما كونها كذلك فذلك ظاهر ولما  
الما فانها ان لا يكون له لون او يكون له لون ضعيف واما الارض فمن الناس من قال الارض

الخاصة ليس لها لون ومنهم من سلم ان لها لونا لكنها تعلم ان اللون لا يعين على الفعل والانفعال  
الذي يوجب حدوث الامرجه ثبت ان الكيفيات المحسوسة باحواس الاربعه لا تاثير لها في هذا  
الباب فمقي ان يكون الكيفيات التي يعين على هذا الباب هي الكيفيات المحسوسة وهي الحرارة والبرودة  
والرطوبة واليبوسة وما سوي هذه الاربع من الكيفيات المحسوسة فهي على ما بينه اقسام احدها ما  
هو كيفية حادثه بالمزاج وهي مثل اللزوجة والهشاشه وهذه الكيفيات انما تحدث بعد حصول  
الامتزاج وكلامنا في الكيفيات التي لا تطا يحدث المزاج وثانيها كيفيات حاصله في السايط  
لكنها تكون تابعه لتلك الاربعه المرئيه مثل التخلخل واللطافه فانها تابعان للحرارة ومثل  
الانقباض والكثافه فانها تابعان للبروده وثالثها الكيفيات المحسوسة الموجوده في الاجرام  
السيطة التي لا يكون تابعه لتلك الاربعه وهي مثل الثقل والخفة الا ان هاتين الكيفيتين  
لا يوجبان لفعل والانفعال والامتزاج وانما يوجبان التباعد واليقات فثبت بهذا البيان  
المبني على الاستقرا ان الكيفيات القايمه بالاستقصات الاول المعينه على الفعل والانفعال  
ليست الا هذه الاربع وهي الحرارة والبروده والرطوبة واليبوسة فثبت ان الاستقصات  
الاولى لا بد ان يكون حارة وبارده ورطبه وباسه فاذا بركت حصل التركيب من حار وباش  
وهو ان رطار رطب وهو الهوا وبارد رطب وهو الماء وبارد يابس وهو الارض **الفرد الثاني**  
اختلف القائلون بالمزاج مذهب ابن سينا الى ان هذه العناصر اذا امتزجت لم يفسد صورها  
المفومة لها التي ينبعث منها كيفياتها المحسوسة والا فلما مزاج بل اذا امتزجت استحال في  
كيفياتها المتضاده المنبعثه عن صورها متفاعله فيها حتى يكتفي لغيره متوسطه وهي المزاج وقد  
قوم منهم الى ان العناصر لا تستحيل لاني الكيفية ولا في الصورة المفومة وزعموا ان لما اذا  
سحق لم يستحيل في كيفيته بل يست فيه اجرائه دليته واحج الاولون المحلوك والمخفض  
حيث محي من غير وصول نار غرسه اليه واعترض بان النار كما منه سررها الحك والمخفضه ورد  
بانه لو كان كذلك كان جميع النار به المنفصلة عن الخشب موجوده فيه وذلك محال فانه لو لم  
يكن في الخشب من النار الا الباقي فيه عند الخمر لان لا يسعك ان صدق بكونه كونا لا يبرزه  
رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا يطر وكلا المذهبين ضعيف غير متعين فان من الكايزان العناصر



اذا اخلطت وتفاعلت في كَيْفِيَّاتِهَا فسدت صورها المقومه لانفسد كَيْفِيَّاتِهَا وتكونت صورها اخرى  
 للاجسام المعدنيه او النباتيه او الحيوانيه بحسب اختلاف تلك العناصر بالكميه وهذا ليس بعيد  
 فان ابن سينا فيما سبق حوز استحال بعض العناصر الي بعض بفساد الصورة المقدمه للهوا وسلاسه  
 وتكون صورها النار وبالعكس وكذلك بقية العناصر بل من اجاز ان العناصر اذا امتزجت فسدت  
 صورها النوعيه والجسميه وحدث صورها المعدن او النبات او الحيوان النوعيه والجسميه  
 وهذا ايضا ليس بعيد فان هذا الشيخ فيما سبق ايضا جوز انه اذا فسدت الصورة الماده فسدت  
 الجسميه الي ذات وحد جسميه اخرى بالعدد موافقه في النوع والله اعلم ولها في الباب  
 سهل ان قيل بالفاعل المختار **الكتاب الخامس** في الصور النوعيه لما سلم ابن سينا  
 واتبعه لاختلاف الاجسام بحقيقته وادعي تماثلها في الصورة الجسميه ابتداء الاجسام صور  
 جوهرية تقوم جسميه وبميزه عن غيره لسببها الي الصورة الجسميه نسبة الصورة الجسميه الي  
 الهولي وسموها نوعيه لشيخ الاجسام بالكاريه والهوايه والماسه والارضيه والنفسيه  
 النباتيه والحيوانيه وقالوا لولا ذلك لتساوت الاجسام في قبول الانفكاك والالتصاق واللين  
 والوضع تماثلها في الجسميه والحق ان الجسميه هي كون الجسم قابلا لا لبعاده وهو خارج عن حقيقته  
 فلا يلزم من اشتراك جميع الاجسام بينه اشتراكها في شي من العوارض فضلا عن كلها وان الصور  
 النوعيه التي استوها لكل جسم هي حقيقته التي هوها هو وهي غير مركبه من جوهرين احدهما صورة  
 جسميه والاخر صورة نوعيه بل هي شي واحد تتصف بصفتين ثم لو اوجب اختلاف الاجسام  
 بالان والوضع احتقاص كل جسم بطبيعته تماثلها في الصورة الجسميه لا وجبا احتقاص كل  
 جسم بطبيعته تقليله بطبيعته اخرى ويلزم التسلسل فان قيل الاحوال السابقه على حصول  
 هذه الطبيعه هي التي اعدت هذه الماده لقبول هذه الطبيعه بعينها بل والاحوال  
 السابقه على حصول هذا الجسم في هذا الجوهر هي التي اعدت هذا الجسم لان حصل في هذا الجوهر  
 المعين والذي يحقق هذا ان جماعه من الحكماء قالوا ان الفلك لما استدار علي ما في جوفه عرض  
 لما قرب منه ان صار جارا بسبب حره الفلك وعرض لما بعد منه ان صار باردا وعلى هذا  
 التقدير فاختلاف طبائع هذه الاجرام معلل باختلاف امكنتها وعند هذا السطح اختلاف امكنتها

لحيوله في جملتها والاسم

مغلل باختلاف طبائعها فما لم يبطل بالدليل ما قالوه لم يصح ما ذكره وايضا اما ان يقال حصل  
في النار صورة واحدة وبلك الصورة هي الموجبه لما فيها من الجزواليسر والحفه والابن والشكل  
او مستوا حسب كل واحد من هذه الاعراض المحسوسه صورة واحدة والاول باطل على قولهم  
لان مذهبهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والثاني ايضا باطل لان مذهبهم ان المادة  
الواحد لا تقوم بصورتين معاني درجه واحده واذا بطل القسمان فسد ما قالوه واحترزوا  
بدرجه واحده عن يقوم المادة بصورتين درجات الجسميه والنباتيه والحيوانيه والاطعمه  
والعلقيه واكثر احواله التخصيص على الفاعل المختار **الكتاب السادس** في احوال الجسم  
وفيه ابواب الباب الاول في تنامي الاجسام وفيه مسائل الاولي ذهب الحكماء والمتكلمين الى  
انه لا يجوز ان يكون جسم موجودا بالفعل بلاهايه وابتداه المند اجساما غير متناهيه واجمع  
الاولون بان كل غير متناه فانه يمكن ان يعرض في داخله حد ويفرض بعد منه في بعض الجهات  
صاخر فاذا توهمنا خطا يصل من احد من مختارا الي غير النهايه واخر متدي من احد الثاني  
لذلك لم يخل لما ان يكون ما يبتدي من احد الثاني اذا طبق في الوهم على ما سدي من احد  
الاول كما ذاه وساواه ولم يفضل احدهما عن الاخر وهو باطل والاساوي الزايد الناقص  
وان فضل هو متناه والنصل متناه فاجمله متناهيه واعترض على الحكماء بان النفوس الناطقه  
والخرات الماضيه غير متناهيه عند لم مع ان الموجود منها الي زماننا ريد من الموجود منها  
الي زمان الطوفان وعلى المتكلمين بان كلا عند لم غير متناه مع انه يمكن ان يتوهم في داخله بعد  
ان الي غير النهايه واحدهما ازيد من الاخر وعلى الفرقين بان استمرار وجود الله عز وجل غير  
متناه اجماعا مع انه من الازل الي هذا الزمان ازيد من استمرار وجوده من الازل الي زمان  
الطوفان ما بين زمان الطوفان الي هذا الزمان يسقط حجه التطبيق واكثر بعد  
بعد تسليم ان الوهم اجمليين والبعد من طرف في تحقق التطبيق انه لا يلزم النهايه الا اذا انتقع  
الناقص من الطرف الاخر عند التطبيق اما اذا كان الفرض عدم نهايه الناقص فلا يلزم من  
التطبيق وهو مقابله للجز الاول من الزايد بالجز الاول من الناقص والثاني بالثاني  
الا ان مقدار الناقص من الجملة الزايد ليس في مقابله شي من الناقصه واجمع المند بان الاجسام

اولاً متناهية فان الخارج عنها باسرها انما ان يكون مميزاً منده جانب عن جانب واما ان لا يتميز  
 فان يتميز لم يكن ذلك عدماً محضاً لان النفي المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف حصل الامتياز  
 بل لا بد ان يكون متراً وجودياً ولا شك في انه يكون مشاراً اليه فتكون مقداراً فيكون جسماً فلكم  
 عن كل الاجسام جسم هذا خلف واما ان لم يتميز جانب عن جانب فهذا محال لان العقل الصريح  
 شهد بان الطرف الذي القطب الشمالي غير الذي على القطب الجنوبي وانما ذلك بكاره في  
 البداهات اجاب الكلام بان احكام هذا التمييز هو الوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول وسلم  
 المتكلمون ان التمييز عن العقل لكن زعموا ان تلك الاحياز امور تقديرية غير موجودة فزوع  
 الاول اجسم منتهي مسبطه وهو السطح والسطح بالخط والخط بالقطعة الثاني النهايات لم يدخل  
 في حقيقة الاجسام فلجسم لا يتقوم بالملئيه ولهذا هم قوم اجسام ونازعوا في النهايات الثالث الشها  
 المقبول المقطع عدمية لان نهايه الشئ انقطاعه وانقطاعه كونه في ولم يبق منه شي البتة  
 وقال الامام وجوديه لان الخط متناه بالفعال فنهايته موجوده بالفعل ولا معنى للمقطعة لانها  
 الخط لا سيابتي ولامه في شرح عنون الجملة ستفي انها عدمية فتناقض الرابع المقطع لم يجمع  
 فحصل منها الخط والاقا لوسطا بينه بحج الطرفين فينقسم وهي لا تنقسم لانها طرف الخط ولو  
 انقسمت لرض فيهما حران فتكون الطرف هو القسم الثاني فقط لا المجموع فلا يكون الطرف  
 طرفاً هذا خلف **المسئلة الثانية** النفوس الناطقة متناهية عند المتكلمين فان الموجود  
 منها الي زمانا ازيد من الموجود منها الي زمان الطرفان في حجه التطبيق وقال الكلام ما  
 ليس له ترتيب في الطبع ولا في الوضع فالنفوس الناطقة فعدم النهايه بينه غير محال وحجه  
 التطبيق انما سابي فما له ترتيب في الوضع فالاجسام والابعاد او في الطبع فالعلل والمعال  
 لانه اذا قبل الشبر الاول من البعد الناقص بالشبر الاول من المقدار الزايد وجب ان  
 يقابل الثاني بالثاني ووجب انتها الناقص الي الانتضا والعدم والالساوي الزايد  
 الناقص ويلزم انتها الزايد لانه انما زاد ممتناه وكذلك العلل والمعالوات اذا قبل المعلو  
 الاخير من الجملة الناقصه بالمعلول الاخير من الجملة الزايد فان الامر كذلك باياتي في العلم  
 الحلي واما الدرره التي ليس فيها ترتيب في الوضع ولا في الطبع فهذا المعنى غير حاصل فيها والحق

لات

ل

ولكن انه لا فرق **المسئلة الثالثة** قال متاخر والفلاسفة لا دليل على نهايه العقول وذكروا  
دليلا على وجود عشرة منها ذكرناه في باب وحدانية الله عز وجل **الباب الثاني** فيما لا بد للجسم منه  
كل جسم فلا بد له من ابن ووضع وكيف وكم وذلك لعدم حقيقته لانه لو ترك وطباعه غير معسور  
لاختص بكم وشكل وكيف اما لخصيص الرب اما بذلك او لجعل الرب اما معصيا لذلك  
وفي الباب فصول **الاول** في الابن وفيه مسائل **الاولى** الابن عبارة عن نصبه الشيء الى مكانه  
والمكان يطلق على السطح الذي يستقر عليه المتكهن قال ارسطو هو السطح الباطن بين الحاوي  
الماس للسطح الظاهر من المحوي ولا خلاف في وجودها ويقال لابعاد مساوية لابعاد المتكهن  
يدخل فيها ابعاد المتكهن ولا يجوز ان لا تسعها جسم ولبعد يمكن ان يفرض فيه ابعاد ملته قائمه  
لا في ماده من شأنه ان يملأه الجسم وان مخلوا عنده وحاله بعضهم يهذب المعنيين لان الابعاد اما  
عدمية او وجودية **والاول باطل** **والاول** لما قبل الزيادة والنقصان **والثاني** لذلك لانه  
لو حصل جسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين وجوابها المذكور في الاخلا وفي تداخل الابعاد وجوزه  
افلاطون بالمعنى **الاول** للعلم البدهي ان من طرفي الطاس بعدا مخصوصا ومقدارا معينين عند جزم  
المائيه فاذا خرج الماس من الطاس واسفل هوا اليه فانه سفد بعد هوا في ذلك البعد الممتد  
من طرفي الطاس **ولجب** بانه بعد مفروض لا موجود وجوزه المتكلمون وليس من قدام الفلاسفة  
بالمعنى الثاني وهو اكلا وسياتي **المسئلة الثانية** تداخل الابعاد الموجوده محال لانه لو دخل  
بعد في بعد حصل في اجتماع بعدين متساويين بعد مثل احدهما وهو محال ان كون الحاصل من  
مجموع واحد من مثل احدهما او من مجموع عددين مثل عدد محال فان قبل المجموع من نقطتين ليس اكبر  
من نقطه قلنا لان النقطة لاحصه لها في الكبر بل في العدد والبعده احصه في الكبر والعدد  
له حصه في الكثره فان الحاصل من مجموعها از يد من احدهما ولذلك فان المجموع في حطين بجانب  
العرض ليس اكبر من احدهما والمجموع من سطحين في جانب العمق ليس اكبر من احدهما فان الخط في  
جانب العرض والسطح في جانب العمق لا مقدار له فرع لا يجوز تداخل الاجسام خلافا للنظام لان  
تداخل البعدين الموجودين محال لالاها متمايله فلو تداخلت لارتفع الامتياز بالذاتيات واللوازم  
والعوارض معضالي اتحاد الاثنين فانها تختلفه **المسئلة الثالث** الابعاد غير متناهيه

عند المتكلمين والهند خلافاً للمتأخرين الفلاسفة لانا لو فرضنا انفسنا وامرنا على طرف العالم  
اجسماني فان بدهاء عقولنا حكم كل اجزنا مانا في هذه الحالة مميزين قد انما وظفنا ومبينا ولساننا  
ولا يمكن ان نسلك انفسنا في هذه الحالة لانا لا يمكن ان نسلك انفسنا في سائر البدهيات ولو  
جاز الطعن في الحد الجرمين بجاز في البقية فلا يمكن الحكم بصحة البدهيات الا بالدليل لكن الدليل  
موقوف على البدهيات فيلزم الدور ارجح الفلسي باننا لو فرضنا خطا غير متناه وفرضنا اخر متنا  
نوارا للاول لم يكن ميل للساهي من الموازاة الى المسامته والثانيه اتفاق واما الاولى فلانه  
لو مال الى المسامته فلا بد من نقطه هي اول نقطه المسامته واه اول نقطه المسامته لان العرض  
ان الخط غير متناه فانقطه الا وفوقها نقطه وعروضه لو كانت لا بعد متناهيه كان اول نقطه  
المسامته طرف محور العالم اذ هو بعد الابعاد وليس لها لانه اذا صار طرف الخط الموازي مسامتا  
لطرف هذا المحور حدث زاويه ولا شك ان تلك الزاويه قابله للتقسيم فالحاج على زاويه  
اصبق منها يكون طرفه مسامتا لاحاله لنقطه فوق طرف محور العالم فلا يكون طرفه اول نقطه  
المسامته واستدلوا ايضا بحجج التطبيق وقد عرفت ضعفه واكثرت الشايعي في الابعاد المحو  
وعدمه في الابعاد المرهومه خلافاً للهند والفلاسفة وما ذكره الفلاسفة انما روي على الهند لا  
على المتكلمين فان الكلام في محض وعدم صرف فلا يوصف بالتطبيق ولا بالموازاة والمسامته  
على انا اذا عرضنا على عقولنا ما ذكرناه او لا من حرمنا بالتمييز عند فرض وقوفنا على طرف العالم  
اجسماني وعرضنا ايضا عليها هذه المقدمات التي ريسم منها هذين الدليلين وحدنا ما ذكرناه  
اقوي عند الفطره الاولى والعقل السليم الذي لم يتشوش بسبب اعتقاد المجادلات والالذ  
لكثير الشكوك والشبهات ولاجل ذلك كان الدين بقوا على الفطره الاولى حكمون بصحة  
هذه المقدمات ولا حادون حكمون بصحة تلك فعلمنا ان هذه المقدمات اولى بالقبول من  
تلك المقدمات **تنبيه** اذا كانت الابعاد متناهيه كانت اجبات وهي الحدود التي يقصد بالحركه  
الوصول اليها متناهيه وكان العالم متناهياً والام يكن بعد الا ووراه بعد اخر فلا يكون البعد  
متناهياً وقد فرضناه متناهياً هذا خلف **المسئله الرابعه** اكلا وهو بعد لكن ان مرض فينه  
ابجاد ملته قابله لاني ماده من شأنه ان يملأه اجسم وان يملأه عند جاز عند المتكلمين خلافاً للهند

ومتأخر في الفلاسفة ان الاجسام متناهية والابعاد المبروضه غير متناهية فيلزم وقوع  
الكلا واستدل ايضا بانه ان وقعت صحفة ملسا عن مثلها دفعه فان الوسط اول زمان الرفع  
خلاف زمان احداهما قبل الكلا موجود لما سبق ولانه لو لم يكن خلا لزم من حركه بعد تدافع جمله العالم  
قبل تخالف امامها وتخلخل ما وراها اجيب بانه فرع على الهبوطي وقد ابطالناه قالوا احتمل المقدر  
بالزيادة والنقصان فان الكلا بمقدار دراع يكون نصف الكلا الذي يكون دراعين وثلث الذي  
يكون ثلثة اذرع فيكون مقدارا وحيدين فاما ان يمنع من دخول جسم اخر فيه فيكون ملا لا خلا  
ولما ان لا يمنع فيلزم من اجتماع بعد من متساويين بعد مثل احدهما وذلك محال واجيب بان  
انما محتمله تقديرا لا تحقيفا فلا يلزم من اجتماع البعدين بعد مثل احدهما قالوا لو كان موجودا فرضنا  
زمان الحركه في فرسخ حلا ساعه مثلا وفي ملاء عشر ساعات لان ساعه الاخر قوامه عشر قوام الاول  
ساعه فيكون زمان ذي المعاق مثل زمان عدم المعاق وهذا خلف واجيب بالمنع بل زمان  
ذي المعاق يكون ساعه وعشر ساعات لان الحركه من حيث هي توجب زمانا والله اعلم  
الفصل الثاني اثفق المعترفون بالكلا على ان خارج العالم حلا ثم اختلفوا فقال المتكلمون  
وبعض متقدمي الفلاسفة لانهايه له وقال بعضهم ان خارج العالم من الكلا مقدار ما يتنفس  
السماء وما داخل العالم فقال بعضهم انه لا خلاف فيه الفصل الثاني في الوضع وهو الهيئة الحاصله  
للجسم بسبب ما من اجرايه من النسب وسبب ما بين تلك الاجزا وبين امور الخارجيه عنها  
من النسب وفي الفصل مسایل الاول ذهب اصحاب مساعورس الى ان الاشكال الاستقصا  
كره خلا النار الطي فانهم جعلوها في شكلها صنوبريا وقال متأخروا الفلاسفة شكل البسيط  
كري لان كل شكل يقتضيه طبيعه بسببه فاجراوه متشاداه ولاشيء باليسير يكره اجراوه  
متشاداه فلاشيء من الشكل الذي يقتضيه طبيعه بسببه ليس يكره قال الامام ولتقابل  
ان يقول قولكم ان كل شكل يقتضيه طبيعه بسيطه فاجراوه متشاداه منقوض بصور كبيرة  
الصورة الاول ان الشكل الكري يقتضيه الطبيعه البسيطة ثم ان الكره المجردة لها مقعر ومحزب  
ومقعرها مخالف مجزها في امور احدها المساحة فان مساحة محزب كل كره اعظم من مساحة مقعرها  
والثاني ان المحزب موصوف بالتحزب والمقعر موصوف بالثغر وهما امران مختلفان متضادان

والثالث ان كل فلک فانه ماس محده شيئا اخر على سبيل الرجوب وهذه احوال مختلفة الصورة  
الثانية ان كل فلک هو حرم لسيط واحد ثم ان حرم الكواكب مركز في بعض جوانب ذلك الفلک  
دون بعض فطبيعه ذلك الفلک واحد وقد اختلفت الامار الصورة الثالثة اذا انفصل الفلک  
الخارج المركز عن كلبه كل فلک وبقي منها من احداهما من داخل والاخر من خارج وكل متمم فانه يكون متمم  
الثن لا محالة فهنا الطبيعة واحد وقد اختلفت الاثار الصورة الرابعة المادة التي يولد منها بدن  
الحيوان اما ان يكون بسيط او مركبه فان كانت بسيطة فالقوة المصورة احواله فيجب ان يفقد  
اثر امتشائها فوجب ان يكون شكل الحيوان هو الكره هذا خلف وان كانت المادة مركبه والمركب  
مركب عن البسيطة وكل واحد من تلك البسيطة يجب ان يكون كره فلنزم ان يكون الحيوان كرات مضمومة  
بعضها الي بعض هذا خلف **المسئلة الثانية** قالوا اجمله العالم كره واحد لان بسيطة العالم كرات  
فجب ان يحتوي بعضها على بعض على وجه يحصل من مجموعها كره واحد لانه لو كانت متباينة لزم وقوع  
الخلا وذلك محال ولقائل ان يقول بعد تسليم ان بسيطة العالم كرات ان الحلالسين محال ثم ان  
سلمناه فلم لا يجوز ان يقال ان هذه الافلاك التسعة مع ما فيها من العناصر يكون مركزه في محفلك  
اخرها يكون كره التدوير مركزه في محفلك احوال ويكون سائر ذلك الفلک الفالف من  
الكرات كل واحدة منها مثل الفلک الذي سمي به بالفلک الاعظم بل يقول لم لا يجوز ان يكون ذلك  
الفلک الكبر ايضا مركزه في محفلك اخر قال الامام وعند ذلك يظهر ان الحق قوله تعالى  
وما يعلم جنود ربك الا هو **المسئلة الثالثة** الشئ زايد على الجسم لانا اذا جعلنا الشمعة له ازاد  
الثن واسقص الطول والعرض واذا جعلناها صنيحة انعكس الامر فالجسمية باقية والشئ  
غير باق فالجسمية غيره الفصل الثالث في الكيف وهو العرض الذي لا يقتضي شئ ولا نسبة  
وهو اما ان يكون من الاعراض المحسوسة بل جدا كواحد الخمس وهذا ان كان راسخا بطي الزوال  
سجي بالاشغالات وان كان ضعيفا سريع الزوال سجي بالاشغالات واما ان يكون من الاعراض  
المختصة بذوات الانفس وهذا ان كان راسخا سجي ملكه وان كان سريعا الزوال سجي حالا واما ان  
يكون استعدادا كوالقبول وهو اللاقوة او نحو الالاقوة وهو القوة واما ان يكون عرضا بخلاف هذه  
الاتسام وزعموا انه هو الكيفية المختصة بالكمية واما بالكمية المتصلة بالاستقامة والاختنا

او بالكمية المنفصلة فالزجيج والفضة والاسفنج والاسفنج  
وهي ينقسم بانقسام الحواس الخمس الطاهرة الى الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة  
وسمي كنهيات اول كنهيات البسائط بها اولاً والخفة والنقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة  
والى المبصرات وهي الالوان والاضواء الى المسموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي  
الطعوم والى المشومات وهي الروائح **القول** في الملموسات وفيه مسابيل الاربعة والبرودة من  
اظهر المحسوسات والحرارة مختص بتفرق المخلوقات وجمع التمايلات من حيث انها تصعد الالطف  
فالالطف ينضم كل جزي الى ما يشادله بمقتضى طبعه الا اذا كان الاتمام شديداً واللطيف الكيف  
قريب من الاعتدال فبعد حين يذوب سيلاناً ودوراناً لما بينهما من التلازم والتجاذب كما في الذهب  
ولسا ان كان الكيف غالباً كما في الحديد وتصعباً بالجليه ان كان اللطيف اكثر فابده قد يحدث احمرار  
بالحرارة ودليله التربة **المسئلة الثانية** منهم من جعل البرودة عدم الحرارة وهو خطأ لان احسن من  
البارد كنهية مخصوصه فذلك المحض ليس هو عدم الحرارة لان العدم لا يحس به ولا الجسم والال  
لان الاحساس بالجسم حال حرارته احساساً بالبرودة **الثالثة** الرطوبة عبارة عن اللامانع  
عند تآخر الفلاسفة ورد بان عدم والعدم لا يحس وقيل هو سهوله التشكيل والترتيب وقيل  
سهوله الالتصاق واليبوسة مقابلتها **المسئلة الرابعة** في النقل والخفة غنى الحركة لان الحجر المسكن  
في هواه يسرا احسن بنقله والزرق المفقج تحت الماء يسرا احسن بحينه مع عدم حرقتها وسميها الحكماً  
ملا والمظهر اعتماداً وهو لا يوجد في الجسم المتكسر بخبره الطبيعي لامتناع المدافع عنه  
والله **الخامسة** الصلابه مانعه العام واللين عدمها فاليلون وجودها **السادسة** الملاسه  
استواضع الاجرا واخشونه مقابلتها **القول** في المبصرات وفيه مسابيل الاربعة ذهب الفلاسفة  
الى ان المحسوس بالبصر احساساً اولياً هو الالوان والاضواء وذهب المتكلمون الى ان الاحساس  
مرسه لان زكي الطويل والطول ليس عرضاً والافتقار له اماجز واحد فيلون اكبر مقدارا  
فينقسم وهو محال لما سبق او بالكثر فنقوم الواحد متعدد وهو محال لما سبق واعتراض الفلاسفة  
بعد تسليم الجوهر الفرد يمنع ان الطول نفس الجوهر والالوان الجوهر الفرد طوبلاً فنعود الانقسام  
بل هو عبارة عن البصر الاحساس من جوهر من سميته مخصوص والتاليف عرض فلا يجبان



تكون الجسم هو المري واجاب الامام بان انزبي الطويل حاصل في الحيز وذلك لا يعقل في العرض  
فعلما ان المري هو الجوهر وشبهه ان يكون ذلك دلائل غير الاول **المسئلة الثانية** الالوان اظهر  
المحسوسات ماهيه واختلف في الخالص فقال الاولون هو السواد والبياض انما تحيل من اختلاط  
الهوا بالاجزا الصغار الشفافة في الثلج والرجاج المدقوت ومنهم من اعترف بالبياض في بياض  
البيض المسلوق ومنهم من قال الخالص هو السواد والبياض والحمرة والصفرة **المسئلة الثالثة** وانما  
الضوء فليل انه اجسام شفافه تفصل عن المضي قال الامام وهو حط لان الاجسام متساويه  
في الجسميه ومختلفه في كونها مضييه ومظله وما قاله ليس بشي لاختلاف الاجسام بالحقيقه والجسميه  
كونها قابله للاعجاب **المسئلة الرابعه** الضو شرط وجود اللون عند ابن سينا وشرط روينه عند الامام  
وقيل هو اللون ورتبانه قد يحسن به دون اللون كالبلور اذا كان في ظله **ثبته** الضو حاصل  
من مقابله المضي لذاته يسمى ضيا ان قوي وسعاعا ان ضعف والحاصل من مقابله المضي بالغير  
الحاصل من مقابله القمر سمي نورا والحاصل من مقابله الجسم المقابل للمضي سمي طلا ولا يحسن به في  
الهوا الضعف لونه والمترقق على الاجسام سمي لعانا فان كان ذاتا سمي شعاعا الشمس والادرتا  
بالمرآة **المسئلة الخامسة** قالت المعتزله شرط لون الشئ في الشاهد مر باثناينه امورا احدها  
سلامه الحاسه والثاني كون الشئ تحت يكون جازا الرويه والثالث ان لا يكون في غايه القرب  
والرابع ان لا يكون في غايه البعد والخامس ان يكون مقابلا للرأي او في حكم المقابل والسادس  
ان لا يكون في غايه الصغر والسابع ان لا يكون في غايه اللطافه والثامن ان لا يكون من المري  
والرأي حجاب وادعي ابو الحسن البصري العلم الضروري بان ما لا يكون مقابلا للرأي ولا في حكم  
المقابل ممتنع رويته وقوله في حكم المقابل احتراز عن ثلث صور احدها ان انزبي الاعراض وهي غير  
مقابله للرأي الا انها طاله في الاجسام المقابله للرأي فانت في حكم المقابله وثانيها ان انزبي وجوهنا  
في المرآه وتستحيل ان يكون الوجه مقابلا لنفسه الا ان الشعاع يخرج من العين الى المرآه ثم ينعكس  
من المرآة الى الوجه في هذا الطريق يكون الوجه جارا يجرى المقابل لنفسه وثالثها الشئ الذي  
يوضع في الرطوبة فانه وان لم يكن في مقابله العين الا ان الشعاع يعطف عليه وصبه فهو  
ايضا في حكم المقابل **المسئلة السادسه** قيل كل ما كان مر باثناين فلا بد وان يكون له لون وشكل ودليله

الاستقرار **المسألة السابعة** الظلمة منهم من قطع كونها سوسه قال الامام والاقرب انها عدم الضوء  
عن ما من شأنه ان يصير مضيقا لان القرب من النار لا يبري من بعد منها ونزى الهواء المتوسطه منه  
وبينه مظلمة والعديد يري الهواء المتوسط بينه وبين من قرب منها مضيقا ومراه فلوكانت وجوده  
لما اختلف الحال وفيه نظر يجوز ان يكون المانع ظلمة محيط بالمري لا بالراي القول

في المسموعات وفيه مسلتان الاولى الحروف كقبات اما عارضه للاصوات كالشبن والساين او  
حادثه في اخر زمان حشر النفس واول زمان اطلاقه كالتا والتا ومنه يظهر ان الحروف غير الصوت  
**المسألة الثانية** ماهية الصوت عينه عن التعريف والمشهور ان السبب الاكبري لوجوده تخرج

الهوائ عر او قلع اي باسساس عفيف او تفرق عفيف واما الصدي فهو صوت يحصل من انفراف  
هو امتوج عن جبل او جسم امس القول في المذوقات وهي تسعة احراره والمراره والملوحة  
والخلاوة والحموضة والدسومة والعفوصه والبض والفاهد وذلك لان القوة الفاعله لهذه

الطعوم اما الحرارة او البروده او الكيفيه المتوسطه بينهما والقابل لها اما الجسم اللطيف  
او الكثيف او المعتدل فالكاران عمل في الكثيف حدث المراره او في الكثيف حدث احراره  
او في المعتدل حدث الملوحه والباردان عمل في الكثيف حدث العفوصه او في اللطيف  
حدثت الحموضه او في المعتدل حدث القبض لانزي ان الفاعله التي تتولد يكون في اول

الامر عفا ثم قابض ثم طامض وذلك بسبب ان الماده تكون غليظة في اول الامر فتكون  
عفصه ثم لطف قليلا فنصير قاصه ثم نهل لطافتها فنصير طامضه ثم تستولي الحرارة عليها  
فنقل الي الخلاوة واما المعتدل فان عمل في اللطيف حدثت الدسومه او في الكثيف حدثت  
الخلاوة او في المعتدل حدثت الفاهه فالطعوم اذن تسعه حاصله من ضرب الثلاثه الفاعله

في الثلاثه القابله وقد يجمع طعمان كالمراره والبض في الحوض ويسمي الشاعه والمراره  
والملوحه في السخاه ويسمي الرعوفه ثم في الفضل مسلتان **المسألة الاولى** احراره تفعل بفرقا  
والعفوصه تضاف للمدرك بحس الذوق فله طعم او امر مركب من الطعم ومن يفرق الحاسه  
قال الامام هذا متوقف في **المسألة الثانية** واحصولها بهذا المحسوس يجوز ظهور الاجسام عين  
الالوان والطعوم قال الامام خلافا لاصحابنا لنا ان الهواء لالون له ولا طعم واحجوا بقياس

اللون على الكون وهو خال عن اجماع القول في المشهورات وفيه مسائل الاولي الرواح الموافقة  
للمزاج لسمي طبيبه والمخالفة تسمى منتته وليس لانواع الرواح اسما مخصصا وقد يقال رايحه طوره وخالصه  
وغير ذلك بحسب ما يفارها من الطعوم المسئلة الثانية ولا احتصاص لها بهذا الحسوس من القدماء  
من زعم ان هذه الحسوسات قد بقي بعد مفارقتها عما لها قابله بانفسها وابطالها بابطال الاعراض ثبتيه  
هل الادراك بالحواس غير العلم او نفسه جواب ذلك المذكور في اخر مسائل العلم القسم الثاني  
في الكيفيات المنخفضة بذوات الانفس وهي الحيوة والادراك والارادة والقدرة وانواعها واضدا  
القول في الحيوة وفيه مسائل الاولي الحيوة صفة لاجلها يصح على الذات ان يعلم ويقدر واستدل  
الجمهور على ذلك بانه لو لا امتياز الحي عن المادة صفة لاجلها يصح ان يعلم ويقدر لم يلزم اضافة الحي دون  
اجداد يصح ان يعلم ويقدر او يلمن العكس وقيل هي عند المذاهب النورية وقيل قوة الحس والحركة  
والحق هو الاول وهو ان لا يصح على الذات ان يعلم ويقدر لمحققا حيث لا مزاج انما قوا واجتج  
ابن سينا في القانون على انها ليست قوة الحس والحركة بان العضو المملوح حي وليست له قوة الحس والادراك  
حي وليست له قوة العديه والنبات متعدد وليس حي وهذا الاحتجاج انما يمنع ان يكون هو نفس  
الحس والحركة لا قوتها الجواز ان يكون القوه باقية وانما يفعل لما منع واما عادية النبات فيحوز ان يكون  
مخالفة لعادية الحيوان بالنوع والماهية والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الاحكام وزعم بعض الجسمه  
والصابية انها صفة تستلزم الحركة وهو سبب ومكافئه ان اراد للحركة الاختيارية فانه كان يعلم  
من نفسه انه حي في بعض اوقات كونه ساكنا ثبتيه اعتمد المزاج للحيوان لانه اعد جسمه لتعلق  
النفس به الذي هو ال حصل للحياه التي هي ال معد للادراك والحركة المسئلة الثانية القائلون  
بهذه الصفة منهم من اثبت الموت صفة وجودية محتجا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فعلى هذا  
هو حاله تحصل للبدن لمفارقة الروح وهي زمانه برول سببها الاستعداد للحس والحركة ومنهم  
من لم بوجوده وزعم انه عبارة عن عدم للحيوة كما من شأنه ان يكون حيا واجاب بأن الخلق  
هو التقدير ولا يجب ان يكون المقدر وجوديا المسئلة الثالثة البينه المخصوصه ليست شرطا لوجود  
الحياه خلافا للمعتزله ومتأخري الفلاسفة قال الامام لان القايم مجموع الاجزا ان كان حيوة  
واحدة لزم قيام العرض الواحد بالمال الكثرة وان قام بكل جز حيوة لزم من توقف قيام الحياه على

قيام الحيوه الاخرى بغيره ان يكون الامر من الجانب الآخر كذلك لتماثل الاجزاء ويلزم الدور **تنبيه**  
اذ لم يكن البينه شرطاً في الحيوه سهل اعتقاد عذاب القبر كواز تعلق النفس بحر من احرا البدن ك  
**القول** في الادراكات وهي امور عدهما الحي من نفسه ويدرك التفريقه بينها وبين غيرها بالضرورة  
والادراك الشئ ان يكون حقيقه ممثله عند المدرك والشئ قد يكون محسوسا عند ما يشاهد المحس  
وقد يكون متحلاً عند غيبته من المحس وقد يكون معقولا عند ما مجردة العقل عن الامس والوضع  
والكم والكيف وغيرها من الامور الزايدة على حقيقه والادراكات احسنه سبقت واما ان  
الادراكات المعنويه فان تعلق بنسبه امر اخر بالنفي او بالاثبات فتصديقات والافتصوات  
والتصديقات علم او جهل والجهل اعتقاد او ظن او شك او وهم لانه اذا حصل في الذهن ان الامر  
لذي ولم يحتمل النقيض في نفس الامر لحصوله علم وان احتمل لحصوله جهل ثم ان بعد حصول النقيض  
بالبال لعاده او غيرها فاعتقاد صحيح ان مطابق وفاسد ان لم يطابق وان قرب ولم يتبادر لحصول المتبادر  
ظن وحصول الآخر وهم وحصول المتساويين شك وفي هذا الفصل مسابيل الاربي هل العلم  
نفس الحكم الذهني او غيره قال الاشاعره لا وقالت المعتزله بل لعنهم الحلام النفسي فابده وافق  
المراب المعول المعتزله حيث قال في المعات العلم اما تصور وهو حصول صورة الشئ في  
العقل واما تصديق وهو الحكم على بعض التصورات سفي او اثبات **المسئله الثانيه** واما التصور  
وهو صرف من العلم يسمى معرفه وهو حصول صورة الشئ في العقل وصورة تحققته التي هوها هو  
**قال** الامام لو كان لذلك لزم ان يكون العالم بالحراره والبروده حاراً بارداً ورد بان المنطبع صورته  
ومثاله كالم رسم في المرآة قل الشئ قد تصور نفسه فلو حصل فيه مثله لزم اجتماع المثلين **اجيب**  
بان العاقل والمعقول والعقل **المسئله الثالثه** قل العلم سلبي وهذا ظاهر الفساد وقيل انه  
شئوي وعل هذا هو حصول صورة الشئ فقط في العقل او الصورة مع انه كذبي على وجه لا يحتمل  
النقيض وهذا صحيح كما سبق وابطله الامام بما تقدم وبان المعلوم لو كان تمام ما هيته حاضر في  
الذهن لكان من يحيل المحضر في ذهنه تمام ماهيه العر وذلك باطل وقد عرفت جوابه وقيل  
اضافه من العالم والمعلوم واختاره الامام لما انه لا يمكن ان يعقل كون الشئ عالماً الا اذا وضعنا  
في مقابلته معلوماً منهم من سمي هذه الاضافه بالتعلق وامت امر اخر ستفي هذا التعلق

ومنهم من قال العلم عرض لوجب العالميه والعالميه طاله لها تعلق بالمعلوم فهو لا استواء اموراً بلثه  
قال الامام وما زاد على الاضافه من العلم والعالميه لم يثبت بالدليل **تنبيه** هذه الصوره هي الحقيقه  
يجرد عن العواصي العريبه من الازن والوضع والكيف والمقدار والاقادراكها ليس يعلم بل يحل او  
احساس وكيفية هذا الادراك تقدمت في النفس الناطقه فابده ان قيل اي فرق بين الصور <sup>العقلية</sup>  
والخارجيه قل من وجهين احدهما ان الصور الخارجيه متمانعه ومحسوسه وممتعه الحلول في مادة  
اصغر منها علي القول بالماده ومن دفعه محدث ما هو اقوي منها الثاني الصور العقلية دلبيه لاغلي  
معنى انها طيبه في انفسها فانها صور حربه في نفوس حربه بل لان المعلوم بها طلي اولان نسبتها الي كل  
واحد من افراد ذلك النوع علي السواء **المسئله الرابعه** صور المعلومات قابله بذات العالم وهن  
مذهب ابن سينا او قابله بذواتها وهي الملل الانلاطونيه وقال المساوون صور المعلومات محدثات  
العاقل وهو باطل لان المحدس ان يساهما اسان وان يبي واحد وعدم الاجزا او عدما وجد  
الث فلا اتحاد لان المعدوم لا يتحد بغيره **تنبيه** من نفي صفات الرب عز وجل قال عليه هو صور  
المعلومات القايم بذاته او بذواتها علي اختلاف الراسن وفسره ابن سينا في بعض كتبه بتقرر اجلايا  
العقلية في ذات موجوده بقرشي في شئ آخر واعترض علي نفسه بلزوم الكره في واجب الوجود  
بما علي ان الصور العقلية لا يتحد بالعاقل ولا بعضهما مع بعض واحاب بان المذكره جات لازمه  
متحز لا داخله في الذات مقومه لان بعقل المذكره هو من لوازم بعقل فانه بذاته قال وكثره اللوا  
لا نسلم الواحده وان هذا منه حكما علي اجمال فانه كان مني علم لله تعالى باللبه بدليل يصرح بذلك  
في لب احزي حيث يقول انه عالم لا لانه مجتمع الماهيات بل لانه مبدا وها فجعل معنى كونه عالما  
كونه مبدا لوجودها قال الامام وهذا يصرح بان لله تعالى لا يعلم شيئا وهو مقاله منكره فان هذا  
المذهب وان كان منقولاً عن قراء الاوائل الا ان الذي انفق عليه المحققون منهم انه تعالى عالم  
بذاته وعالم بجميع الليات فلن ما ذكره ابن سينا هار جوعا الي تلك المقالة المنكره **المسئله الخامس**  
قبل محرز تعلق العلم الواحد بمعلومات وقيل لا وقال الامام ان منرا بالاضافه لم يحز وان فسر بما  
يوجب التعلق لم يمتنع لان العلم المتعلق بمضاده السواد للبياض ان لم يتعلق بهما لم يتعلق بالمضا  
المخصوصه وان تعلق بهما فهو المطلوب وقد تناقض كلام الامام حيث جعل العلم المتعلق بمضاده

زم

و

التواد للبياض متعلقا بها معا فان ذلك يفتي ان العلم ليس هو الاضافه وقد احتار قسلا ذلك  
ان ما زاد على الاضافه من العلم والعالميه لم يثبت بالدليل وقيل ان صح ان يعلم احد المعلمين مع  
الذهور عن الاجزاء امتنع تعلق العلم الواحد بها وان لم يصح العلم باحدها مع الذهور عن الآخر وجب  
ان يتعلق العلم الواحد بها وهذا المذهب باطل عند الامام ان نفس العلم بما يوجب التعلق  
**المسئلة السادسة** العلوم المتعلقة بالامور المختلفه مختلفه وبالمتضاده متضاده لان حصول

صورة الانسان في الذهن بحال حصول صوره غيره والعلم بان العالم موجود متضاد للعلم  
بانه معدوم وسواء ذلك اذ ان العلم اضافه ارضعه له اضافته الي المعلوم اما اذا كان اضافته  
مظاهر لان الاضافه الي المختلفه والمتضاده مختلفه او متضاده واما اذا كان صفة بلزمها الاضافه  
فلان بلزومات المختلفات مختلفه وبلزومات المتضاده متضاده وهذا بخلاف المقدره حيث  
قلنا تصلح للصدور فان اضافتها عارضه مفارقة فحوز ان مختلف وان كانت المقدره ولطه مدب

المنافاه بين اعتقادي الصدور لذاتيهما اولام يرجع الي صان قال الامام الاقرب ان المنافاه  
ذاتيه لان الخزم بالثبوت شرطه ان لا يكون لقيضه احتمال يستحيل حقيقه بدون هذا الشرط  
**المسئلة السابعة** ذهب جمهور مشايخ المتكلمين من اهل السنه ومن المعتزله الي ان العلم بان  
الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده اذا وجد واجتوا باننا اذا علمنا بان زيد سيدخل البلد  
عند اذا استمر هذا العلم الي الغدا الي ان دخل زيد البلد فاننا بهذا العلم نعلم ان زيدا دخل  
الآن البلد فعلمنا ان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد وانما يحتاج الواحد  
مننا الي علم اخر لطمان العفله علي العلم الاول وقال ابو الحسن البصري تمتع ان يكون العلم  
بان الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده حال ما يصير موجودا لان من علم ان زيدا سيدخل  
البلد عند انتم جلس البيت مظلم لا يميز بينه وبين الليل والنهار ونفى مسدما لذلك  
العلم حتى جاء النهار ودخل زيد البلد عد الاصير عالما باننا دخل الان في البلد فثبت بهذا  
ان العلم بان الشيء سيوجد لا يكون نفس العلم بوجوده اذا وجد بل من علم ان زيدا سيدخل  
البلد عند انتم علم حضور الغد فانه يتولد من هذين العلمين علم ثالث وهو العلم بان زيدا دخل  
البلد عند انتم فثبت تعلق العلم احالي سعلق باور متعدده باعتبار شامل لها وتفصيلي سعلق بها باعتبار

كل واحد منها وفعل مثل ان صورت شيئا ففعلته وانفعالي مثل ان شأهت فتعقلته والتقسيم  
الاول صحيح والثاني ايضا ان اريد بالفعل معنى زائد على الفعل وان اريد بالفعل نفس الفعل كما  
هو رأي ابن سينا فان العلم الفعلي عنده هو علم الله تعالى وهو عنده ليس زائدا على تأثيره في الحا  
فهو كذب وكفر لاستلزامه ان يكون الرب سبحانه وتعالى تاما محادا وكيف يكون العلم نفس الفعل  
والفعل تابع للارادة التابعه للعلم **واعلم** ان تقسيم العلم الي فاعلي وانفعالي بهذا المعنى هو من  
دسائس ابن سينا الخبيثه فانه اذا تقررت في ذهن المشتغل في هذا العلم الطبيعي ان من العلم  
ما هو نفس الفعل لم يستبشع في العلم الالهي الانتصار عليه في حق الرب عز وجل وبني صغره زائده  
على التأثير **المسئلة الثامنة** العلوم الحاصله لنا كلها اما ضرورية او لازمة للضرورة واللا  
لزم الدور او التسلسل فلا يحصل العلم واللازمة لا بد ان يكون لزوما ضروريا لانه ان يبي  
احتمال عدم اللزوم ولو على بعد الوجوه لم يكن علما فالعلوم باسرها ضرورية وتوقف اللازم  
على تذكر الملزوم لا يقدح في كونه ضروريا وقالت السمينه النظر لا يفيد العلم فان ارادوا  
بالنظر تذكر الملزوم الذي هو احد الاوسط او ما يقوم مقامه ثم ذهبهم باطل والا لما يذكر  
ما سائر الضروريات **المسئلة التاسعة** المنتمية غير معلوم لان كل معلوم متميز وكل متميز  
ثابت فكل معلوم ثابت فاليس يات لا يكون معلوما **العاشرة** المعدوم الممكن معلوم  
لانه ثابت ومعني بالثابت ماله حقيقة متميزة عن غيرها هو بها هو خلاف ما يميز عن المعتزله  
وهذه نوع ان المعدوم شي **المسئلة الحادية عشر** العقل الذي هو مناط التكليف عرس  
لزمها العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وقيل هو هولان هذا العقل  
من قبل العلوم والاصح انك انك احدهما عن الآخر وذلك كحال الاستحالة ما قبل لا يعلم  
شيئا او عالم بجميع الاشياء غير عاقل ثم انه ليس علما بالمحسوسات كصولة في اليهايم والمخائيل  
فهو عبارة عن العلم بالامور الخلية وليس من العلوم النظرية لانه مشروطه بالعقل  
فلو كان العقل عبارة عنها لزم استراطه التي بنفسه وهو محال فهو من العلوم الخلية البدائية  
وهو المطلوب والحق انه عرس وهو ما حصل للنفس ان طاقته عند البلوغ عالمها من الاستعداد  
والتهيؤ للعلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات والتغاير لا يقتضي جواز

يات

د

الافتكالك فان الجوهر والعرض متلازمان وكذلك العله والمعلول وان سلم فالعقل قد ينفك  
عن العلم بالحق النائم والمقتضيان الذي لا يكون مستحضرا لشي من وجوب الراجبات استحاله  
المستحيلات **المسئلة الثانية عشر** نسب الي الاشعرك ان ادراك الحواس نفس العلم وذهب  
الامام الي انه غيره محجبا باننا بنصر الشئ ثم لعب عنا فندرك برفقه بين الحالين مع حصول العلم  
فيهما فالابصار غير العلم وزعم متأخرو الفلاسفة وابو الحسن الكعبي ان الشئ والبصر في العباب  
هو العلم بالمسموعات والمبصرات وهذا باطل والالمان الواحد منا اذا علم بصوت مسموع اولون  
ببصر الصادق او غيره وجب ان يكون سامعا راسا فيكون الاعمي بصيرا والاصم  
سميعا وذلك محال فرج اختلف القائلون بان ادراك الحواس غير العلم فزعم الفلاسفة وابو  
الحسن الكعبي انها عابده الي تاثيرها كاسته بصوره المري او غيره والمتعلمون محتاجون الي التذرع  
في مثل هذا الاحتمال بلكنهم ان الله سميع بصير فرج بان اختلف القائلون بتاثيرها كاسته فمنهم  
من قال الابصار مخرج الشعاع عن العين قال الامام وهو باطل والالوجب تشويش  
الابصار عند هبوب الرياح ولا تمنع ان يرى نضت السماء لا تمنع ان يخرج من جدها ما ينقل  
بكل هذه الاشياء او يوثق في جميع الاجسام المتصلة من جدها وسنها ومنهم من قال  
بالانطباع قال الامام وهو باطل والالما ادركنا العظيم في الصغير ثم قال وهذا انما يلزم  
من قال المري هو الصورة المنطبعة فقط اما من جعل انطباع الصورة الصغير في الحدة  
شرطا لادراك المري الكبير في الخانج فلا يرد عليه ذلك واما ادراك الشئ فحتمل ان  
يكون لتكليف الهواء المتصل بالخشوم كيفية ذي الراحه وحتمل ان يكون لانفصال اجزا  
لطيفه منه ووصولها الي خيشومنا لاني البصرات وحتمل ان يكون لتعلق القوة المدركة  
بالرايحده وهي هناك قال الامام وهذا اضعف الاحتمالات القول في الاراده وهي في  
حقنا ميل بعقب اعتقاد النفع فان كان النفع حسنا او هميا سميت شهوه وان كان  
دفعا لافه او شر سميت غصبا واما في حق الخالق لاني صفة مغايرة لكونه تعالى عالما وفاعلا  
وامر ابرحده لبعض مقدوراته علي بعض محصده له بوقت حدوثه وهذا مذهب جمهور البصرين  
من المعتزلة وقال ابو القاسم البلخي ارادته لافعال نفسه اجاده لها وارادته لافعال غيره



امرؤها وقال ابو الحسين البصري معنى كونه مريدا الافعال بنفسه انه دعاه الداعي الى اجادها  
ومعنى كونه مريدا الافعال غيره انه دعاه الداعي اليها والترغيب فيطو سياقي تفسير الداعي  
قال الامام ولعل مذهب ابي القاسم هو هذا وقال قوم من محققي المعتزلة الارادة لا يريد على الداعي  
وفسروه في الحاق حصول العلم والظن او الاعتقاد باستمال الفعل على نفع زائد وفي الحالين العلم  
باستماله على المصلحة اذا الظن والاعتقاد فيه ممنوع وقال النظام والعداديون من المعتزلة لا  
يوصف الرب باحقيقته بل مجازا ومعناها في فعل نفسه انه غير مكره ولا ساه وفي فعل غيره  
انه امر به لنا في حقنا انا نجد من انفسنا ميلا مرتبنا على العلم فيتعارف ان بحق الحالق ان يخصيص  
بعض مقدوراته بالتقدم وبعضها بالتأخير مع ايمان تقدم المتأخر وتأخير المتقدم لا بد له  
من مخصص وليس ذات المباركي لان نسبة الذات الى كل الصفات على السواء لا العلم لان العلم  
بالمصلحة سابق والعلم بالواقع مابع ولا القدرة ولا التكون لان شأهما التاخير واثبات  
الارادة المخصص ولان نسبة القدرة الى المتغيرات كلها على السواء ولا الحياه ولا السمع ولا  
البصر وذلك ظاهر ولان الامر على طلب الفعل على وجه الاستغناء المحققها بدون مطلوب  
منه وامتناع الطلب بدون مطلوب منه ولا يصح فعله لان السلطان لو انكره من غير عداوة  
سد عبده فادعي مخالفته وقصد تمهيد عنده فانه يقول لعبده افعل ولا يريد لان العاقل  
لا يريد هلاك نفسه ولو وقعت المأمورات كلها لقوله تعالى ولو شاربك لامن من في الارض  
ظلم جميعا فان المشبه هي الارادة كما هي ولا كون الباركي غير مكره ولا ساه واللازم ان يكون  
الاعراض والمجادات مريدا لانه ليست بمكرهه ولا ساهية وفي الفضل مسابيل **الاولى**  
قتل الارادة كراهه الضد ورد بان المريد قد يفعل عنه وهي مثل قولهم الامر بالشيء نهي للضد  
**المسئلة الثانية** مذهب المتكلمين ان الارادة هي عينها المشبه لم يفرق بينهما احد منهم الا  
الكرامية فانهم يزعمون ان المشبه صفة واحدة ازليه ساوول ما شاء الله تعالى والارادة حادثه  
في باب التقدم تعدد بتعدد المرادات وعندى انه لانزاع في المعنى فان المتكلمين يمتنون  
لعلقا حادثا بتعدد المرادات فجاز ان يكون مراد الكرامية بالارادة الحادثه هذا التعلق  
وبالمشبه القديم هو الارادة الان يقال ان التعلق غير متصل في ذات التقدم بل هو حاصل بين

الارادة والمراد فتكون النزاع حينئذ معنويا **تنبيه** المتفاه بين ارادتي الصدين هل هي ذاتية  
او للصارف فيه ما سبق في باب الاعتقاد **المسئلة الثالثة** العزم ارادة حازمه حصلت بعد  
التردد ولحبه اراده شديد والعشق لفرطها والرضا بحبه وزعم الاشعري ان المحبه والرضي  
معني الارادة يعان كل موجودا نعم الاراده وقتل الرضا ترك الاعتراض وقتل عديم الكراهه  
**المسئلة الرابعة** الكراهة باز الاراده وهي نغم بعقب اعتقاد الصرهي مبدا الغضب والشحظ والبعض  
كراهة **الخامسة** قال الامام الارادات ينهي الي اراده ضروريه دفعا للتسلسل قال وذلك  
يوجب الاعتراف باسناد الحل الي قضاء الله تعالى القول في كلام النفس والمراد به  
طلب الفعل او طلب الترك او الحكم بنفي او اثبات ابته الاشعري ونفاه المعترله والكراميه  
وغيرها وليس النزاع في ثبوت هذه المعاني فان الانسان قبل ان تلفظ بقوله اسعي بحدي  
نفسه طلبا واما لذلك الفعل وكذلك قبل التلفظ بقوله لا تضرب بحدي نفسه  
طلبا لترك الفعل وفي قوله زيد قايم او ليس بقايم بحدي نفسه حكما بالنفي او الاثبات ولا  
خلاف ايضا في كون هذه المعاني مغاير للالفاظ لان هذه الامور لا تختلف باختلاف الازمه  
والامكنه والالفاظ الداله على هذه المعاني تختلف باختلاف الازمه والامكنه واما النزاع  
في ان هذه المعاني مغاير للعلم والاراده والكراهه ام لا فقال الاشعري ليس الطلب عباره  
عن الاراده لمحققه بدونها فان الله تعالى امر بايمان من علم انه لا مؤمن وخلاف المعلوم لا يكون  
مرادا الوقوع للكونه ممتنع الوقوع ولتحقق الاراده بدون الامر فان الانسان قد صرح بذلك  
ويقول اريد منك ان تفعل هذا الا اني لا امرك به واذا تحقق كل واحد منهما بدون الاخر  
كان الطلب القايم بالنفس والاثنا الموجود لهما امر مغاير للارادة وايضا لما اخبر عن ابي  
جهل وابي لهب انهما ممتان على الكفر استحال ان يكون الرسول عليه السلام مريدا للايمان  
منها لان من لوازم صدور الايمان منها دخول الكذب في كلام الله تعالى ومريدا لشيء مريب  
لما هو من لوازمه مع ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يامرهما بالايمان وليس الطلب ايضا عبارة  
عن تحيل المرفوع لان تحيلها تابع له ويختلف باختلافه ولا عن العلم بعصيه ابي لهب واما الحكم  
الذهني فهو ايضا مغاير للعلم والاعتقاد لانهما انتعال والحكم فعل وهل يمكن انفكاك هذا

وتبدل

الحكم عن العلم والاعتقاد قال الامام نعم لان الذهن لا يمكنه تركيب القضايا الصادقة بل يمكنه ايضا  
تركيب القضايا الاذية والقضايا الاذية هي ان يكون ذلك الحكم الاذي حاصل في الذهن  
والعلم بها والاعتقاد غير حاصل وفيما قاله نظر فزع انفق القائلون باللام النفسى على انه واحد  
ومع لونه واحدا فهو امر ونهي وخبر قالوا لان اللام كله خبر فان الامر عبارة عن تعريف الغير  
انه لو اذنا فعله بان سحقتا المدح واذا تركه صار مسحقتا للذم وكذا القول في النهي واذا بان  
المرجع بالحل الي شي واحد وهو الخبر صح ان يقال للام النفس واحد ومع كونه واحدا فهو امر ونهي  
وخبر وفي هذا نظر لان الخبر مستلزم الصدق والكذب والامر والنهي بانها ولو قيل لان  
اللام نسبة بين مفردين قائمه بالمسكلم فان كانت طلبا للفعل كانت امرا وان كانت طلبا لترك  
كانت نهيا وان كانت حكما سمي او باثبات كانت خبرا ونهي شي واحدا وانما تعدد محسب تعلقاتها  
والتعدد محسب التعلقات لا يوجب تعددا في الذات لان حسنا وهذا لكون الحيوان واحدا  
ومع كونه واحدا فهو انسان ورس وغيرهما ولكون الانسان واحدا ومع كونه شيئا واحدا فهو  
عربي وتركي وفارسي القول في اللذة واللام اما اللام فلا نزاع في كونه وجوديا واما اللذة  
فقد قال محمد بن زكريا هي عبارة عن الخلاص عن الالم قال الامام وهو باطل بما اذا وقع نصر  
الانسان على صورة حسنة فانه يمتد بابصارها مع انه لم يكن له شعورها قبل ذلك حتى يجعل  
ذلك خلاصا عن الالم المشوق اليها قلت وعلى كل حال فهما عندي بدهما التصور عينان عن  
التعريف ومن قال اللذة ادراك الملام واللام ادراك المنافع والذم ادراك ونبيل  
لوصول ما هو عند المدرك بال وخير واللام ادراك وسيل لوصول ما هو عند المدرك افه  
وشر فهو فاسد لان اللذة واللام ليسا نفس الادراك والنيل وانما هما امران مترتبان  
عليهما ويتسبان عنهما وفي الفضل نجات لاولي اللذة كيفية يتبع وصول ما هو عند المدرك  
بال وخير والسعور به من حيث هو بال وحسرو الالم كيفية يتبع وصول ما هو عند المدرك افه  
وشرو الشعور به من حيث هو كذلك وقول والشعور به من حيث هو لذلك لان اللذة  
قد يصل فلا استلذ به بل قد يكره اما لانه ليس بخبر في تلك الحال او لانه لم يشعر به لكرهه  
بعض المرضى للحلو النعجة الثانية والامالات والكلمات مختلف باختلاف المدرك لما فكر

عند القوة السهوية ان مكف الان احسن بكيفية المحسوسات الملاية والخير عند الغضبية ان  
مكف بكيفية الغلبة او بكيفية الشعور باذي يصل الي المعضوب عليه وكال الجوهر العاقل  
ان تمثل فيه من حال الحق الاول وحاله قدر ما يمكنه ان ينال مثله باستعداده الذي يخصه بمثل  
فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ في التمثيل بعد الحق الاول بالجواهر القدسية  
والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك فهذا هو الال للذي بصيرته النفس الناطقة عقلا بالفعل وما سلف  
هو الال الحيواني والادراك العقلي خالص عن الشوب وكفي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي  
لا حد تناسلي وكفي محصوره النفحة الثالثة نسبة الله الى الله نسبة المدرك الى المدرك  
والادراك الى الادراك فنسبه الله العقليه الى الشوانيه نسبة جليه للحق الاول وما يتلوه  
الي مثل كيفية اكلاوه ونسبه الادراك الى الادراك فخرج فاجل مبتدع بشي هو الحق الاول عز وجل  
بذاته لانه اشد الاشيا ادراكا لاشد الاشيا لا ويتلوه المبتهجون به ومدواهم من حيث هم  
مبتهجون به وهم لجواهر القدسية الذين هم عند ربك يسبحون بالليل والنهار وهم لاسامون  
وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين وهو لامر حيث هم عشاق فدناوا نيل ما هم ملتذون  
ومن حيث هم مشتاقون قد يكون لهم اذبي ما غير ان ذلك الاذي لما كان من قبله فان اذبي لذيذا  
النفحة الرابعة العشق الحقيقي هو الالتهاج يتصور الال ما واما الشوق فهو الحركة الي تميم  
هذا الالتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه غير متمثلة من وجه للحركة اذا كانت الصورة  
متمثلة في الحال غير متمثلة في الخس الي ان يحصل تمام التمثيل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه  
قد نال شيئا ما وفاته شي وليس نسبيا للحق الاول ولا الي السالمين من خلاص اوليائه النفحة  
الخامسة النفوس البشرية اذا نالت الله العليا في حياتها الدنيا فان اجل احوالها ان يكون عاقبة  
مشتاقه ولا خلاص عن علاقه الشوق ان خلصت الا في الحياة الاخرى وتتلو هذه النفوس نفوس  
بشرية مقردة بين جهتي الال الاعلي والسفاليه ثم تتلوها النفوس المعنوية في عالم الطبيعة  
المخوسه النفحة السادسة اذا نظرت في الامور وتاملت وجدت احد شي من الاشيا لا يحص  
وعشقا ارادها او طبيعيا لذلك الال وشوقا ارادها وطبيعا اليه اذا فارقه رحمه الله والله  
ذو رحمة واسعد النفحة السابعة كونك لاساق اليك الال من يملك حليمه الحق الاول

والاسلم حصول ضده وهو منك لامنه وسببه كونك في سواغل البدن وعواقبه الا برى النفوس  
السليمة التي على الفطرة ولم يلد رها مباشرة الامور الارضية اذا سمعت ذكر اوطاننا سيرالي  
احوال عالم الغيب كيف نعاها ما نعتنا من الوجد المبرج المصاحب للذة المفرحة المفضي  
الي حيرة ودهش وقد حرب هذا كثيرا التفخمة الثامنة هذه الشواغل التي هي انفعالات هيات  
لمحقق لمجاورة البدن ان يملك منك الي المفارقة لت بعدها انت قتلها بموت ابن ادم علي ما  
عاش عليه وحشر علي ما مات عليه ولكنها تكون بالام متمكنة كان تمنع من ادراكها مانع فزال ذلك  
المانع فادركت من حيث هي منافية وهذا هو الالم المقابل لتلك اللذة الموصوفة وهو الالم النار الرضا  
وهو فوق الالم الجسامينه فلا انهم عن رهم هو سيندلمجوبون التفخمة التاسعة العارزون اذا وضع  
عزهم نقل مقارنه البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الي عالم القدس والسعادة واسعشوا بالاله  
الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفنا بشري للمؤمنين هذا الالتهاد ليس يفقد من كل  
وجه والنفوس في البدن بل المتغمرون في الفكر في ملكوت السموات والارض وما خلق للبدن  
شي والمعرضون عن المتواغل يصيبون من هذه اللذة حظا وامراتي يمكن منهم شغلهم عن كل  
شي ابني انت عند ربي بطعني ولسقتني التفخمة العاشرة في كيفية السلوك علي وجه الاحتصار  
لمن يروم نيل ما يمكن حصوله من هذه اللذة في هذه الدار **اعلم** اعانك الله ان المشيبر القلب بالبرهان  
والمؤمن باجابة القرآن قد عبره مثل الي مشاهد ما سبقه واعقده يستحرك باطنه الي عالم  
الحق لسنال من الاله الاعلى واللذات العلاما سر له فادام في هذه الدرجة فهو يريد واحتاج  
الي الرياضة والرياضه ما بعد المراد وبوهله الي السل حكمه بالغه والله علي دل شي قد بر وهي بلت  
الزهد الحقيقي وهو الاعراض عن متاع الدنيا ولذاتها والعرض من هذه الرياضة معه مادون  
اكن ما شغلهم عن الحق الثانية العبادة المسفوعة بالفكر وهي العمل الصالح الخالص والعرض  
من هذه تطويج النفس الامارة للنفس المطمئنة لتحدث قوي الحمل والوهم الي التوهامات  
المناسبة للامر القدي متصرفه عن التوهامات المناسبة للامر السفلي الثالثة الفكر المنبه للنفس  
وهو استغاله بعالم القدس عن عالم الحس والعرض من هذه تلطف بالسر وجلواه واستعداده  
لشروق نور الحق عليه فاذا واض بالمراد علي ذلك رجوت ان يحصل له مشرات ثم الالات فاول

البشرات ما يسمونه اوثانا وهي خلقات من اطلاق نور الحق عليه ليدركها نور بومض اليه ثم  
مخز عنه وسمي المرید حينئذ صاحب وقت ولذلك لما حصلت مبشره تجدد له اسم بحسبها كصاحب  
السكينة وصاحب الكمال وغير ذلك ما ليس في تعدده لمد فابده مع اسحاب اسم المرید عليه فاذا  
عبر الرياضه الي النيل صار من مره مجلوه محاديها شطر الحق وتجدد له اسم الواصل وقد لا  
يقال له حينئذ مرید وفي هذا المقام يدور عليه الذات العلي ومفرح بنفسه لما به من اثر الحق وان  
له نظر الي الحق ونظر الي نفسه ثم انه ليعتد عن نفسه فتلحظ حساب الحق فقط وان يحظ نفسه  
لمن حيث هي لاحظه لاس حيث هي مرتبته وهناك بحق الوصول وهذا المقام يسمي الفناء ولعل  
وراه من الحالات ما لا يمكن التعبير عنه بعبارة فهمه والله اعلم القول في القدر وهي  
تطلق على سلامة الاعضاء والاتزان في صفة نور علي وفق الارادة وسماها الحرية في العبد  
والمعتزله ومتأخره والفلاسفة في الرب وقال هو لا معنى لكون الرب قادرا انه مبداء عالم بوجود  
المقدور وقدرته نفس عليه لانه اذا لم يحتمل وجود تلك الحقيقه الي شئ غير نفس التصور يكون  
المعلم نفسه قدره فردا والقدر الي العلم كما اردوا الارادة اليه وردوا عمله بالاشياء الي كونه  
مبداءها لا سبق فما قدروا الله حق قدره اذ فهو صفاته وجعلوا فعله كفعل النار بلا قصد ولا احبار  
تعالى الله يقول الظالمون واجاحدون علوا كبيرا وهذه مستوفاه في باب الصفات واحتج  
الاشاعره والمعتزله والفلاسفة علي قدره العبد بانما يميز بين حركه المختار وحركه المرتعش ضرورة  
واعترض علي الاشاعره بان هذا التمييز ان كان قتل الاضاف بالفعل فباطل علي قولكم لانكم  
لاستون القدره قبل الفعل وان كان حال الاضاف بالفعل فمنوع لان المرتعش لا يستلزم  
من ترك الحركه حال وجودها لذلك المختار لا يمكن من تركها حال وجودها لاستحاله كون  
الشيء معدوما موجودا في زمان واحد وايضا هذا الامتياز حال ما خلق الله الحركه باطل لان  
حصولها حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقبل ان خلقها الله تعالى محال واجيب عن الاول بان الممتنع  
هو كون الشيء مقربا سادنا لا العدول من الحركه الي السكون والمختار حال الحركه متمكن من تركها الي  
السكون بخلاف المرتعش فثبت الامتياز واما الثاني فنصوريه الفعل عند ارتقاع الموانع واجتماع  
الشرايط التي من جملة الاحتيار لا يباين كونه مختارا والامكن المبارك تعالى مختارا في الفعل

واعترض على المعتزله بان الامتياز عند استواء الدواعي الى الفعل والترك محال لان عند الاستواء  
ممتنع الفعل فلا تثبت المكته وعند حصول الترجيح بحسب الزام وممتنع الرجوع فلا تثبت المكته ورد بان  
وجوب الراجح اذا كان الترجيح بالاختيار لا ينافي المكته والالزام فعل البارى عز وجل وفي الفضل مسائل  
**الاولى** سلامه الاعضاء سابقه على الفعل فلا خلاف واما القدره الحقيقيه فقد ذهب الاشاعره الى  
انها حدثت عند التمسك بالفعل لا قبله لانه عرض فلا يكون ناقيه فلو تقدمت على الفعل لا بعدت  
وقت الفعل وصار حصول الفعل حال وجود القدره مستحيلا وفي حال انعدامها واحبا وهذا  
محال وذهب المعتزله والفراربه وكثير من الكراميه الى انها سابقه على الفعل قالوا لان الحائر  
حال كفه مكلف بالايان فلو لم يكن قادرا على الايمان حال لونه كافر لزم تليف ما لا يطاق وكان  
الحاجه الى القدره لانه ان يخرج الفعل من العدم الى الوجود وطال حدوث الفعل صار الفعل موجودا  
فلا حاجه الى القدره ولانه لو وجب ان يكون القدره مع الفعل لزم تقدم العالم او حدوث قدره  
الله تعالى واحيب عن الاول بانه مشترك الالزام لان توجه التليف ان كان حال استواء الدواعي  
على الفعل والترك فهو تليف ما لا يطاق لان الاستواء الرحمان متناقضان فلو تلف حال  
الاستواء بالترجح كان تليفها باجمع بين النقيضين وان كان حال رحمان احد الداعين على  
الآخر فهو ايضا تليف ما لا يطاق لانه ان تلف بالراجح فالراجح واجب الوقوع بنفسه فستحيل  
ان يكون وقوعه بايقاع موقع منفصل يكون امره بايقاع امره بما ليس به وسعه وان تلف بالرجوع  
فالمرجوع ممتنع والتليف به مكلف ما لا يطاق فان قيل انه حال الاستواء ما مور بايقاع الترجيح في  
باني الحال لا يفي اكان فلا يكون تليفها باجمع بين النقيضين **احيب** بان الايقاع ان كان نفس الترجيح  
فحال في اكال وان كان غيره عاد الكلام اليه ويتسلسل وعن الثاني بانه منقوض بل لعله والمعلول  
والشرط والمشرط وعن الثالث يمنع تقدم العالم او حدوث القدره فان وجود العالم لا بد فيه  
من تعلق قدره الله تعالى به زمان حدوثه والتعلق حادث **المسئله الثانيه** قالت المعتزله القدره  
تصلح للصدق وقال الامام لان القدره عبارة عن التمكن ومفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن  
من ذلك وحبب بان اضافته الى احد متعلقته لا يوجب غيرتيه ولو سلم فلا يلزم ان لا يصلح  
**المسئله الثالثه** احد قول القاضى ابي بكر من الاشاعره ان الاعدام بالقدره جازم وهو قول ابي الحسن

امام  
عبي

الخط من قدام المعتزله وقول محمود الخوارزمي من متأجري المعتزله ومن الناس من أنك ذلك وقال  
القدر صفة موثقة تستدعي ابراء العدم نفي محض فاستفاد العدم الى القدرة محال **المسئلة**  
**الرابعة** اتفق المعتزله والكثيره علي ان دخول مقدور واحد تحت قدره قادرين محال قالوا لان  
مقدور القادر لا يبدان يحصل عندما يدعوه الداعي الي فعله وان لا يحصل عندما يضره الصارف عن  
فعله فلو فرضنا مقدورا واحدا من قادرين وحصل الداعي الي الفعل في حق احدهما وحصل الصارف  
عن الفعل في حق الآخر لزم ان يوجد ذلك الفعل وان لا يوجد وهذا محال وجوز ذلك اهل  
السنة واجابوا منع انه يلزم من تحقق الصارف في حق احد القادرين عن الفعل ان لا يوجد الفعل  
لا احتمال ان يكون تصديقه الي ايجاد الفعل سببا لوجوده **تنبيه** القدرة صفة موصولة علي وفق  
الارادة لا سبق وقيل هي مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدره وفاقا والفلكية عند  
من جعله ساعرا علي الاول والنباتية علي الثاني والمعدنية والعنصرية ليست قدره وفاقا وربما  
قبل القدرة مبدأ الفعل مطلقا وهذا قول الشياطين ابياع ابن سينا احرعه لئلا يسواها علي  
من يكفرهم بنفيهم حقيقة القدرة عن الرب عز وجل وجعلهم فعله كعمل النار في الخطب تعالي  
اسم يقول الظالمون علوا كبيرا **المسئلة الخامسة** ولا خصوصية لها بالقدرة قال ابو هاشم ومن  
تبعه والقاضي ابو بكر ومن تبعه اذا اصبحت ذات بصفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك  
من الكيفيات حصل للملك الذات صفة لم يكن ابيت في نفسها موجوده ولا معدومة غير واعنها  
بالعالمية والقادوية والحمدية وسموها ما كمال لانها **هي** والهيبة حال ومع غيرهم من ازايد علي  
العلم والقدرة والحياة وغيرها لعدم الدليل **فرعان** علي القول باكمال احدهما انها امر زايد علي  
الذات والا لوجب ان من علم الذات علم انها عالمة قادره ولوجب ان من علم كونها عالمة قادره  
علم الذات **لقط** الثاني اختلف القائلون باكمال فجوز ابو هاشم سوته للذات من غير صفات  
وانت لله عز وجل موجوده وحمده وعالمية وقادرية ملاحيوه ولا علم ولا قدرة وعلها بالالهية  
وقال هي صفة مستضي لذاتها هذه الاحوال **الرابعة** وقال القاضي ابو بكر شرط ثبوت اكمال للذات  
اتصافها بالصفات فلا قادرية ولا عالمية ولا حسة الا علم وقدرة وحيوة **القسم الثالث** القوة  
بالصلاية واللاقوة وسمي صغفا للبين **تنبيه** قبل القوة مبدأ النخبر مطلقا فالطبايع والنفوس



والقدر على هذا النفس قوي وساسها ساين الاخصين تحت الاعم **الرابع** الكيفيات المختصة بالكميات  
وقد عرفنا الفصل الرابع في الكم وهو ما يقبل القسمة لذاته بالاعداد والمقادير والزمان وفي الفصل  
مسائل **الاولى** العدد لا يختص بالاجسام بخلاف المقادير **الثانية** المقادير متناهية لانها تابعة  
للجسم وهو متناه لا سبق **المسئلة الثالثة** قالوا العدد امر ثبوتي لانه مجموع الوحدات والوحدة  
ثبوتيه ومنعه المتكلمون لان الوحدة لو كانت ثبوتيه لكان جميع الوحدات متشابهة في ذلك  
المفهوم وتكون كل وحدة مخالفة للوحدة الاخرى بتعيينها وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم  
افتقار كل وحدة الى واحدة اخرى وهو محال **الرابعة** قالوا المقادير عرض قابل للقسمة في الجهات  
الثلاث لوجهين احدهما ان الاجسام متساوية وفي الجسميه ومتفاوتة في المقادير وما به المشار  
غير ما به الماخالفه فالمقدار مغاير لذات الجسم ولتقابل ان يقول المقادير متساوية في مابهيته  
المقدار ومختلفة في الضغ والكبر فلزم ان يكون للمقدار مقدار اخر ولزم التسلسل الوجه  
الثاني قالوا اذا احذنا قطعه من الشمع فان جعلنا هاديه ازداد الثخن وانقص الطول والعرض  
وان جعلناها صفيحة ازداد الطول والعرض وانقص الثخن فاجسميه باقية والمقدار به  
غير باقية فاجسميه غير المقدار ولتقابل ان يقول المقادير الواحد باق لا يقد ر ما ينقص من  
الطول والعرض يزداد في الثخن والسمك وبالصدل الشكل مختلف وخن نسلم ان الشكل زائد  
على الجسم انما التراجع في المقدار وما ذكرتموه لا ينفذ ذلك ويرد عليهم امران احدهما ان السطح مقطع  
الجسم ومقطع الشيء معناه انه لم سبق ذلك الشيء وهذا عدم والعدم لا يكون وجودا الثاني ان  
السطح لو كان عرضا كان محله هو الجسم واجسم منقسم في الجهات الثلاث واما ان ينقسم بانقسام للحل  
حكم البديه العقلية وكلم انفاق القوم على جملة هذه المقدمه وعليها بنوا مذاهبهم المشهورة في  
اثبات تجرد النفس وحينئذ يلزم ان ينقسم السطح في الجهات الثلاث فالسطح جسم لا سطح هذا  
طف فان قالوا محل السطح من الجسم امر لا يقبل القسمة الا في جهتين قلنا فاصل هذا الكلام ان  
محل السطح سطح اخر ويعود الكلام الاول فيه ويلزم التسلسل في اثبات السطوح للجسم الواحد  
وهذين الوجهين يظهر ايضا ان الخط لا وجود له **تنبيه** هذا الحكم الممتد في الجهات هو الجسم والاصول  
والامقدار ولي راي هو لا المتأخرين من الفلاسفة هو مشتمل على صورة وهو ولي ومقدار **تنبيه**

اخر على بقدر وجود المقادير ليست مركبه من اجزا لا تتحرك والالات الاجسام مركبه من اجزا لا  
تتحرك **المسلة الخامسة** قالوا النقطه عرض وهو باطل لانها مسقط الخط وهو عدم ولاها نهايه  
الخط لفي غير منقسمه والالات نهايه الخط احد قسمها لا هي واذا ثبت انها غير منقسمه فنقول هذا  
الشي ان كان عرضا فلها ان انقسم لزم انقسامها لسبب انقسام محلها هذا خلف وان لم ينقسم عاد  
التقسيم الاول فينه فان كان عرضا لزم التسلسل واما ان كان ذلك الشي جوهر فلا معنى للجوهر  
الزاد الا ذلك وحيد يكون الجسم مرتبا من الاجزا الذي لا تتحرك ومتى ثبت هذا بطل ان يكون النقطه  
والخط والسطح والمقدار عرضا **السادسه** في الزمان وللناس في ثبوت قولان والمثبتون فريقان  
منهم من زعم ان اظهر العلوم العلم بوجود الزمان ولا حجه فيه البتة الى الاستدلال ومنهم من  
زعم انه لا يمكن اثباته الا بالدليل والبرهان واما العاقل فقالوا الزمان من جنس الامور التي لا وجود  
لها الا في الازهارم وذلك لان الجسم لا يوجد في الاعيان الا في حد واحد من حدود المسافه الا ان  
الانسان يشاهد الجسم في ذلك الحد ثم في الحد الثاني ثم في الحد الثالث الى اخر حدود المسافه فهذه  
الحصولات مجتمع في الازهارم وان كان لا يجمع في الاعيان فهذا السبب يحصل للذهن شعور بامر  
ممتد من اول المسافه الى اخرها ويجعل ذلك الامر الممتد فالظرف لهذه الحوادث والحركات ومن  
المعلوم بالضرورة ان ذلك الامر الممتد لا حصول له البتة في الاعيان اجمع المثبتون بوجوه الاول  
وهو لان سبينا فانه لا شك ان هاهنا اشيا يحكم علي بعضها بانه قبل غيره وعلي بعضها بانه مع غيره  
وعلي بعضها بانه بعد غيره والمفهوم من هذه القبليه والمعيه والبعديه امر مغاير للذاتين لوجوه  
الاول ان الذات التي يحكم عليها بالقبليه قد يحكم بعد ذلك عليها بالمعيه ثم يحكم عليها بالبعديه  
فلما راي القبليه بتدلت بالمعيه والمعيه بتدلت بالبعديه مع ان الذات المحكوم عليها بهذه  
الامور باقده علمنا ان هذه الاحوال امور مغايره لتلك الذات **الوجه الثاني** ان الشي المحكوم  
عليه بالقبليه قد يكون حقيقته انه انسان او حركه او سكنون والمعقول من كونه انسانا وحركه  
وسكونا غير المعقول من كونه قبل وبعد الثالث ان الاشيا المشتركه في القبليه والبعديه  
قد يكون مختلفه في الماهيه والاشيا المختلفه في القبليه قد يكون مشتركه في الماهيه فالمفهوم  
من القبليه والبعديه امور مغايره لماهيه تلك الكفايق فثبت ان كون الشي قبل غيره وبعد غيره

او مع غيره امور زائده على الذاتين اللتين حكمتا عليهما هذه القبليه والمعيه والبعديه واذا كان  
لذلك فهذه المعنومات اما ان يكون علميه وهو باطل لان لعدم من حيث انه عدم طبيعيه  
ولطه وهذه المعنومات امور مختلفه فوجب ان يكون امور وجوديه وظاهرها ليست امور مستقله  
بانفسط مستنده بذواتها بل هي نسب واضافات فلا بد لها من امر يكون عارضه له وهذا الشيء  
الذي هو معروض قد يكون معروضها بالذات وقد يكون معروضها بالتبع والعرض فاننا اذا قلنا  
هذه الحركه حصلت قبل هذه الحركه الاخرى يعنى صرح العقل باها اوصفت بالقبليه لاجل انها حصلت  
في زمان متقدم على حصول هذه الحركه المتأخره حتى انا لو فرضنا ان هذه الحركه المتأخره حصلت  
في ذلك الزمان المتقدم وتلك الحركه المتقدمه حصلت في الزمان المتأخره لكنا نعنى على تلك  
الحركه المتقدمه بانها متأخره وبالعكس ثبت ان الذي يحكم عليه بكونه متقدما ومتأخرا قد يكون  
لذلك تبعا لغيره ولا يجوز ان يكون كل ما كان متقدما ومتأخرا فانه يكون كذلك تبعا لغيره  
والالزم الدور والقلسل فلا بد من الاثبات الى امر موجود بلون مثلا لذاته وبعده لذاته وان  
الذي يكون مستع عقلا ان يصير بعد وبالعكس وذلك هو الزمان وعورض بانه لو كان  
موجودا في الاعيان فان كان الذات اجمع الحاضر والماضي يكون احداث اليوم احداث  
يوم الطوقان وهو محال وان لم يكن لزم تقدم بعض اجزائه على بعض بقدمنا لا يحقق الاعم الزمان  
وتسلسل فوجوده في الاوهام لا في الاعيان ثم تتعلق بعد ذلك بالمسئله الكاثر الاول ذهب  
متأخره والفلاسفه الى ان الزمان لم متصل اي غير مركب من ايات متتاليه كل واحد منها  
لا يقبل نفسه فقالوا هذه العلويات والبعديات والمعيات يستحيل ان يكون ايات متعاقبه  
متواليه كل واحد منها لا ينقسم لان الزمان لو كان مركبا من ايات متتاليه لوجب ان يكون  
الحركه مركبه من امور متتاليه كل واحد منها لا يقبل نفسه لان الواقع من الحركه في الان الوا  
لو انقسم كان وقوع النصف الاول منه متقدما على وقوع النصف الثاني منه وحينئذ يكون  
الان الذي وقع فيه ذلك القدر من الحركه منقسما وقد فرضنا ان الان غير منقسم فثبت ان  
القدر الحاصل من الحركه في الان الواحد غير منقسم فثبت ان القدر الحاصل من الحركه في  
الان الواحد غير منقسم فلو كان الزمان مركبا من الالات المتتاليه لانت الحركه مركبه



من العبر المنصه ولو بان الامر كذلك كان الجسم مرديا من الاجزاء التي لا تخربها سبباتي في  
مباحث الحركة وهو باطل فالقبليات لا يمكن ان يكون دفعات وايات متتاليه غير منقسمه فوجب  
ان يكون متصله اتصال المقادير فالزمان كم متصل غير قار الذات والا اجتمع الحاضر والماضي  
فكادش اليوم هو كادش يوم الطوفان وعورض بوجهه مدك علي ان الزمان عبارة عن ايات  
متتاليه منها ان هذا الامر الذي هو نايه الماضي وبدايه المستقبل يمتنع ان يكون قابلا للقسمة  
والا لان احد جزيه متقدما علي الآخر ولو كان كذلك لكان عند حضور النصف منه لا يكون  
النصف الثاني حاضرا وعند مجي النصف الثاني منه يكون النصف فانيا فثبت ان كل ما كان  
منقسما يمتنع ان يكون حاضرا وهذا انعكاس انعكاس التقيض الي ان كل ما كان حاضرا فانه يمتنع ان  
يكون منقسما فثبت ان هذا الان الحاضر غير منقسم واذا كان كذلك فنقول ان عدمه يكون  
دفعه لانه لو كان المدرج لكان منقسما وقد بينا انه غير منقسم واذا كان عدمه دفعه فالان  
الذي هو اول عدمه يكون متصلا بوجوده فقد توالاهذان الامان ثم اللام في الان الثاني  
ثاني الاول قال الامام وهذا يقضي القطع بتوالي الابات ابداء ومنها ان احد طرفي الان  
الحاضر هو الماضي وهو معدوم والطرف الاخر منه هو المستقبل وهو ايضا معدوم فلو  
قلنا بان هذا الان الحاضر يوجب اتصال احد جزئي الزمان بالجزء الاخر لكان هذا القول  
معناه ان احد المعدومين متصل بالمعدوم الاخر بواسطة طرف موجود وهذا لا يقوله عاقل  
ومنها ان كل جزين عرضان في الزمان فلن احدهما لا بد ان يكون متقدما علي الآخر ولا يجوز  
ان يكون تقدم الجزر المتقدم علي الجزر المتأخر امتراست بسبب غيره والا لزم الدور او التسلسل  
علي ما قررناه فلا بد ان يكون الجزر المحكوم عليه بكونه متقدما لكون متقدما لذاته واجز المحكوم  
عليه بكونه متأخرا يكون متأخرا لذاته فثبت ان كل جزين عرضان في الزمان فان لكل  
واحد منهما لازما يلزمه وذلك اللازم ممتنع الثبوت في حق الاخر لكن اختلاف اللوازم  
يدل علي اختلاف الملزومات في الماهيه فوجب ان يكون الاجرا المفروضه في الزمان مختلفه  
لذواتها ولما هيئاتها ومشي بان الامر كذلك لم يجعل من اتصالها الا بوالها وبعادها بحيث يكون  
كل واحد منها منفصلا في نفسه عن الآخر ولا يعني لتوالي الايات الا ذلك واذا بطل هذه

الدلائل كون الزمان متصلا بتات غير منقسمه ودفعات غير منقسمه **ننبية** الفايولون  
بان الزمان متصل في نفسه غير مركب من ايات متتالية قالوا لان فضل الزمان وطرف  
اجزائه المفروضه فيه مفصل فيه كل جز ويتصل بغيره اما انه فاصل فلان يستحصل الان كحاضر  
مفصل الماضي عن المستقبل فيكون هو فضلا للزمان واما انه طرف اجزائه المفروضه فلان  
جز الزمان اما الماضي او المستقبل وهذا الان كحاضر هو بعينه نهاية الماضي وهو بعينه بذاته  
المستقبل فيه مفصل كل جز في حده وبتصل كل جز بغيره وهو فاصل باعتبار وواصل باعتبار  
آخر **المبحث الثاني** مذهب ارسطو ان الزمان مقدار للحركة ومع ابن سينا وحقان القليله  
تبدل بالمعيه ثم المعيه بالبعديه وهذا لا يعقل الا اذا حدث امر لم يكن اوزال امر كان وقد  
دلنا على ان هذا الحدوث وهذا الزوال امير على سبيل توالي الالات المتعاقبه بل لا بد ان يكون  
على سبيل الاتصال المستمر ولا معنى للحركة الا ذلك اسيا تي فاذن هذا الشيء المتصل متعلق  
بالحركة واعترض بان تعاقب القليات والمعيات والبعديات لو كان بوجوب العبر والحركة  
في الشيء المحكوم عليه هذه الاحوال لزم وقوع التغير في ذات واجب الوجود لان بدية العقل حاكمه  
بازاله العالم بان موجودا قبل حدوث هذا الحادث البوي وانه الان موجود معه وانه سببي  
بعده واللامر باطل لا نقوله عاقل فان قلتم التغير هنا واقع في هذه الاحوال ولو لا ذلك لاستنع  
وصف الله تعالى بالقلبيد والبعديه قيل فقد جوزتم حينئذ ان يكون الشيء محلوما عليه بالقلبيد  
والمعيه والبعديه سبب وقوع التغير في شيء اخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك وهذا  
هو قول افلاطون فانه ان يقول المده لم يقع فيها شيء من التغيرات والحركات ولم يحصل فيها  
الا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والشريد واما ان حصلت فيها الحركات والتغيرا  
ت  
محدث عرض لها قليات هل بعديات وبعديات بعد قليات لا لاجل وقوع التغير في تلك  
المده والزمان بل لاجل وقوع التغير في تلك الاشياء المتحركة المتغيره وارجح من منع ان  
يكون الزمان مقدار الحركة بامور منها ان بدية العقل لا حكمت بصدق ان يقال الجسم محرك من هذه  
الساعه الى الساعه الفلانيه فكذلك حكمت صحة ان يقال الجسم مسكن من هذه الساعه الى الساعه  
الفلانيه فلو ان سببه الزمان الي الحركة والي السلوك على السويه واذا كان كذلك امتنع ان

يقال الزمان مقدار الحركة ومنها انا احكمنا بان هذه الحركة وجدت في هذا الزمان فكذلك يحكم  
بان هذا الجسم وجد في هذا الزمان ولا يجد في العقل بغاوتنا من قولنا حصلت هذه الحركة  
في هذا الزمان ومن قولنا حصل هذا الجسم في هذا الزمان واذا كان كذلك كان نسبة الزمان  
الي الحركة كنسبة الزمان الي الجسم وذلك يمنع من كون الزمان مقدار الحركة ومنها ان الحركة  
عبارة عن التعبير من حال الي حال والعقل مالم يترص زمان يحصل في احدهما الامر المنقول عنه  
وحصل في الثاني الامد المسئل اليه فانه لا يمكن ان يعقل معنى الحركة والتعبير فنت انما هي  
الحركة موقوف على عقل الزمان فلو كان الزمان من عوارض الحركة لان يعقله موقوف على عقل  
الحركة ولزم الدور **واعلم** ان للربيعين اعني العالمين بانه مقدار الحركة والاشياء حركات  
لهن وان النافين اقرب الي الحق وان الحق هو ان تصور الزمان من الضروريات ونسبه على  
ذلك انا لو فرضنا شخصا عافلا عن وجود الافلاك والكواكب عن طلوعها وغروبها بان كان اعني  
اولها ان الساعات وقد رنا انه بالغ في سلك الحركات بانها حتى الطرف والنفس فان  
هذا الانسان محال له امر مستمر ابدا والعلم بذلك ضروري وهذا يدرك على ان الزمان  
حاصل سواء كان الحاصل هو الحركة والسكون وذلك يتضح في كون الزمان من عوارض الحركة  
**تنبيه** الزمان المعلوم بالبداهة وليس بعارض للحركة هو المذهب اليه افلاطون وليس في  
تغييرات في نفسها ليس فيطه الا الدوام والاستمرار وليس فيطه قبلات ولا بعدات نعم اذا  
حصلت فيطه حررات وتغيرات عرض لها قبلات قبل بعدات وبعدات بعد قبلات لا اجل  
وقوع التغيير في تلك المدة والزمان بل لاجل وقوع التغيير في تلك الاشياء مثلا اذا  
تحرك الفلك دوره في حروم فرض من المدة سمي ذلك يوما وليله والموازي لكون الشمس  
فوق الارض نارا والموازي لكونها تحت الارض ليلا والحرموازي لسبع دورات اسبوعا  
والموازي ليلتين دوره شرا والموازي ليلتين وسنتين دوره سنة وعاما والموازي للمستم  
من الدورات مالا والحاضر ميعا والمتاخر بعدا وفي هذا القدر هذا يد لمن يريد ان يهديه  
ومن يضل فلن يهديه وليا مرشدا **تنبيه** اخذه المدة المعلومه بالبداهة هي الزمان الدهر  
والسنة في راي افلاطون وقد خص بعضهم اسم الزمان باسم تغيير في نفسه معلول بحركة الفلك

واسم الدهر بالمد بالنيه بالنسبة الى هذا المتغير واسم السرمد بالمد الثابتة بالنسبة الى البا  
ب  
بمعها لانه ومعنى ذلك والله اعلم ان المدد المعلومه بالبداهه بانه في نفسها لا يعتبر فيها ليس  
فيظ الا الدوام وواجب الوجود ثابت ازلا وابد مع تلك المدد لانفسها واكاد متغير وكذلك  
العبل والمع والبعد فنسبه المتغير الى المتغير هو الزمان هو نسبه الثابت الى الثابت  
هو السرمد ونسبه الثابت اعني المدد الى المعبر اعني محل القبل والمع والبعد هو الدهر  
ولعل هذا هو رأي ابن سينا والاول اولي وهو ان الزمان والدهر والسرمد اسم المدد المعلومه  
بالبداهه ولكن باعتبارات وذلك ان الموجودات علي قسمين احدهما دائم الوجود فوجوده ليس  
في المدد وان كان معها والساني متغير حادث فوجوده بعد عدمه في المدد وسبب بعده الوا  
قع  
في المدد الثابتة في نفسها عرض لها تغير سابق بل لام انلاظن فانه عرض لها قليات  
قل بعديات وبعديات بعد قليات لاجل وقوع التغير في تلك المدد والزمان بل  
لاجل وقوع المعبر في تلك الاسيا اذا عرف ذلك فنقول تلك المدد من حيث هي هي دهر  
وبالقياس الي ما هو معها سرمد وبالقياس الي ما وقع فيها زمان وهذا القول خير من  
قول ابن سينا فانه امت حقيقه احزبي غير المدد سهاها بالزمان وجعل تلك الحقيقه مقدار  
الحركة القلک هو مذهب ارسطو وقد عرفت بالدلائل القاهره فساده واما مذهب انلاظن  
فهو الى العلوم المقينيه اقرب وعن ظلمات الشبهات اجد والله سبحانه وتعالى اعلم المبحث  
الثالث القايلون بان الزمان يتعلق بالتغير وحصوله معلول له قالوا ولا يل بعد بل المعبر  
الذي من شأنه ان يتصل وهو الحركة المستدره الاولى لوجوبها ان كل حركه مبتدئه في  
العالم هي بعد ما لم يكن فلها قبل والقبل زمان فالزمان اقدم من الحركة المبتدئه وهو اذن اقدم  
من التغير الذي في الكم والكيف والابن المستقيم فلا يتعلق به الثاني المتغيرات التي في  
الكم وهي انتقال من الصغر الي الكبر وبالعكس والتي في الكيف وهي انتقال احد الصدين الي الا  
خر  
والتي في الابن وهي حركه من كان الي مكان اخر بينهما غايه المباينه ليس شي منها ازليا والزمان  
ازلي فالغير الذي يتعلق به الزمان هو اذن الذي يكون في الوضع المستدر الذي يصح ان  
يتصل اي اتصال مثبت الباب الثالث الاجسام اما متحركه او ساكنه والمتعددها

اما مجتمعه او مفترقه لان الجسم لا بد له من ابن باسبق وسميه المتكلمون كونه وهو عندهم عبارة عن  
لون الشيء في المكان بالكون في السوق والبيت وكون المائي الكوز فان حصل الجسم في حيز بغداد  
ان حاصله في غيره فهو الحركة وان حصل في حيز مع انه ان حاصله قبل ذلك في نفس ذلك الحيز  
فهو السلون وان حصل جسمان في حيزين بحيث قاطبتهما ثلث فهو الافتراق وان كان لا تحلها  
ماث فهو الاجتماع وهذه الحصوات هي الاكوان وفي الباب فصول **الاول** في اللون من حيث هو  
هو وفيه مسائل الاولي منه حقيقي وهو كون الشيء في مكانه المخصص به الذي لا يسكن فيه غيره  
لكون المائي الكوز ومنه غير حقيقي لكونه في البيت اذ من المعلوم ان البيت لا يكون  
مشغولا به بحيث ماس طاهر جميع جوانب البيت وابعده عن الدار وابعده عن البلد بل الانليم  
بل المعمور بل الارض بل العالم فمكانه الحقيقي من هذه الامكنة هو حيزه الذي هو فيه بحيث  
ماس طاهره جميع جوانبه وما عداه غير حقيقي **المسئلة الثانية** اتفقوا على ان حصول الجوهر  
في الحيز امر شوي فتقبل هذا الحيز ان كان معدوما فكيف يعقل حصول الجوهر فيه وان كان  
موجودا فلا شك انه مشار اليه فهو اما جوهر او عرض فان كان جوهر اذ ان الجوهر حاصل  
في الجوهر وهو قول بالمدخل وهو محال وان كان عرضا فهو حاصل في الجوهر فكيف يعقل  
حصول الجوهر فيه وجوابه انه جوهر ولا ندخل لان المراد حصوله فيه ماسه له او عرض  
والحصول معقول لان المراد ماسه لما هو قائم به **المسئلة الثالثة** اختلفوا في ان ذلك الحصول  
هل هو معلل بمعنى آخر فالمشهور عند جمهور المتكلمين ان ذلك الحصول منه معلل بمعنى قائم بالجوهر  
وذلك المعنى لوجب كونه حاصل في ذلك الحيز ثم انهم سمو ذلك الحصول بالاسمه وسموا  
المعنى الموجب بالاسمه بالكون وقالوا الكون علة للاسمه قال الامام والقول بمعنى زائد  
على الحصول باطل لان ذلك المعنى الذي يوجب حصول الجوهر في ذلك الحيز اما ان يصح  
وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز او لا فان صح فاما ان يتحقق حصوله في ذلك الحيز او لا  
ستفي فان اتضح فهو الاعتماد والاراع فيه وان لم يتصل لم يلزم حصوله بسبب ذلك المعنى  
في حيز اذ لم يكن حصوله في غيره الاسباب منفصل ثم يعود الالام فيه وان لم يصح وجوده الا  
بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز فان وجوده متوقفا على حصول الجوهر فيه فلو كان حصول



لجوهرية محتاجا اليه لزم الدور وهو محال **الفصل الثاني** في الحركة ولو احتقنا وفيه مسائل  
الاولى في ماهية الحركة قال قدمام الحركة خروج الشيء بامر من الامور من القوة الى الفعل سيرا  
سرا على التدرج لا دفعة وتقرر ذلك ان الشيء اما ان يكون بالفعل من كل الوجوه او بالقوة  
من كل الوجوه او بالفعل من وجهه وبالقوة من وجهه اخر اما الاول فهو الله سبحانه وتعالى فانه  
متره عن طبيعته الامكان **قال** الامام وضرب من الملايكة واما الثاني فهو محال لانه في  
كونه بالقوة ليس بالقوة بل بالفعل واما الثالث وهو الذي بالفعل من وجهه وبالقوة من وجهه  
اخر فانه لا يمنع خروجه الى الفعل ثم ان خروجه الى الفعل اما ان يكون دفعة واما ان يكون  
على التدرج والاول سمي كونا لما حدث وبسبب المازال وبطل والثاني هو الحركة قال بعض الحكماء  
لا يمكن تعريف قولنا سراسرا وقولنا على التدرج الا بالزمان الذي لا يمكن تعريفه الا بالحركة  
فيلزم الدور وكذلك قولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعروفة بالان المعروف بالزمان  
المعروف بالحركة فيلزم الدور **واجب** بان يكون الزمان لا يعرف الا بالحركة بسبب ان الزمان  
مقدار الحركة وهو باطل ما سبق تقريره وايضا فان تصور المدة وتصور الماضي والحاضر والمستقبل  
تصورات بدئية عنيفة عن التعريف بدليل انه حاصل لعل العقلا ولمن لا يعلم شيئا من  
مباحث الحكماء **وقال** ارسطاطاليس الحركة بالاول لما بالقوة من حيث هو بالقوة  
وهو ترتيب ما قاله قدمامهم وتقريره ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم والشيء اذا كان يمكن ان  
صار موجودا فذلك الوجود دليل له فالحركة اذن من الحالات لكنها تفارق سائر الحالات  
من حيث انه لا حقيقة لها الا التادى الى الغير وما كان كذلك فله خاصتان احداهما انه  
لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول لكون هذا التادى تاديا اليه والثانية ان ذلك  
التادى مادام باقيا فانه سمي بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل  
الى المقصود ومادام كذلك فقد سمي من كونه متحركا امر بالقوة فثبت ان هويته الحركة متعلقة  
بان سمي منه شيء بالقوة وبان لا يكون ما هو المطلوب من الحركة حاصل بالفعل واما سائر الحالات  
فلا يحصل فيها واحد من هذين الوصفين فان الشيء اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل  
فالحصول المربعه من حيث هو هو لا لوجوب ان يستعقب شيئا اخر حتى يكون الحصول تاديا اليه

وعند حصولها لا يبقى منها شيء بالقوة واما انها مال اول فان الجسم اذا كان في مكان وهو يمكن  
الحصول في مكان اخر فسيبده امان امرين احدهما امكن حصوله في ذلك المكان الاخر والباقي  
امكان التوجه اليه فهذان امران اذا حصلتا ناديا لغير لكن التوجه مقدم على الوصول اليه  
والا لان ذلك الوصول دفعه لاعلى التدرج فثبت ان هذا التوجه مال اول للشيء الذي  
هو بالقوة لكن لا من كل وجه فان الحركة تكون مالا للجسم لا من حيث انه جسم ولا من حيث  
انه انسان وانما هي مال له من الجهة التي هو باعتبارها فان بالقوة فالحركة مال اول لما هو بالقوة  
من حيث هو بالقوة واعتراض الامام بان الجسم حال كونه متحركا ان لم يكن في مكان مع انه جسم متحرك  
فذلك محال وان كان في المكان فعمل هو في المكان الذي استقل عنه ارضي مكان آخر فان كان الاول  
فهو بعد لم يتحرك وان كان الثاني فحينئذ لا معنى لكونه متحركا الا انه حصل في مكان بعد ان كان  
حاصل في مكان آخر فترجع حاصل القول الى انه عبارة عن حصولات متواليه في احوار متلاصقة  
ما هو مقتضى كلام المتكلمين وحينئذ لا يكون الحركة مالا او لا يتبعه مال ثان بل هو عن ذلك  
الذي سميتوه بالمال الثاني ولا يبقى لهذا الذي سميتوه بالمال الاول محمول ومحمول اليه  
وفما قاله الامام نظر بل هو ليس بشي وقوله لا معنى لكونه متحركا الا انه حصل في مكان بعد ان  
كان حاصل في مكان آخر باطل بل معنى لونه متحركا انه خارج ومنشقل عن المال الاول ويلزم  
ذلك حصوله في مكان آخر ولزوم حصوله في مكان اخر كوجه وانتقاله عن المكان الاول لا ينتهي  
ان يكون هو حتى يكون الحركة عبارة عن حصولات متواليه في احوار متلاصقة بل هي عبارة  
عن اسقالات متواليه يلزمها حصولات متواليه **المسئلة الثانية** في انواع الحركة **واعلم** ان  
الحركة قد تكون في الاين وقد يكون في الكيف وقد يكون في الوضع وقد يكون في الكم النوع الاول  
الحركة في الاين هي اسقال من احوال الاول الى احوال الثاني وقال الامام هي حصولات متعاقبة  
في احوال متلاصقة وورد بان حصول الجسم في احوال الثاني بها به الحركة ومقطعا وانما هي الشئ غير  
وانما الحركة اسقاله من احوال الاول الى احوال الثاني وايضا لو كانت الحركة عبارة عن هذه الحركات  
المتعاقبة فكل واحد منها لا يقبل القسمة ولو كان الامر كذلك لوجب ان يكون الجسم مركبا  
من اجزائل واحد منها لا يقبل القسمة وذلك بوجوب القول بالجوهر المفرد وقد يلزم الامام

هذا النوع الثاني الحركة في الكم وهي خروج من كم الي كم وسيحركه نوا وكحل ان كان ان  
زياد وحوله دبول او كفاف ان كان الي نقصان وطريق الحضر ان الكم يقبل الزيادة والنقصان  
فزيادته اما ان يكون بسبب انضمام شئ من الخارج اليه وهو حوله النوا ولا هذا السبب ولا  
محدث شئ من الفرج داخله وهو حركة التخلخل ونقصانه اما ان يكون بسبب انفصال شئ عنه  
وهو الذبول او لاهذا السبب ولا يحدث شئ من الاكسان باطنه وهو التكايف وانكر  
المتكلمون التخلخل والتكايف واجح متاخر والافلاسفة صحة مذهبهم فيها بوجوهين احدهما  
انه ثبت ان المقدار حال في محل وان ذلك المحل من حيث هو هو لا بمقدار له ولا حميه واذا  
كان كذلك كانت نسبة ذلك المحل الي جميع القادر علي السويه فلا يقبل القدر الكبير وحيث  
ان يكون هو بعينه قابلا للقدر الصغير وبالعكس واجيب بمنع ان المقدار حال في محل ودلا  
علي ذلك قد سبق اربطها سلمنا ذلك لكن لا يلزم من هذا القدر صحة مطلوبكم وذلك  
لان مقدار الفلك المعين حال في هوي لا بمقدار لها في حد ذاتها مع ان توارد القادر المختلف  
علي الفلك ممتمتع فكذا ههنا الوجه الثاني قالوا اما اذا سخن في الآينه المسدوده الرا  
فانها تنشق وما زال الا ان مقدار الماء الذي كان في داخل الآينه ازداد فانشتت الآينه  
وللمتكلم ان يقول لانسلم ان السبب ما ذكرتم ولم لا يجوز ان يكون السبب فيه شئيا  
اخر محروكا عندنا وعندكم او يقول لم لا يجوز ان يكون احرا النارية والهوايه معدت في  
جرم الماء فزاد جرم الماء لهذا السبب فهذا المعنى استت الآينه او يقول لم لا يجوز ان  
يكون احرا الماء لما سحنت تصاعدت وذهب كل جزء منها الي جانب اخر فلما قوي هذا  
المعنى عرض السفاق الآينه ثم تسددت علي فساد مذهبهم بوجوه احدها اننا بينا انه ممتمتع  
ان يكون المقدار حال في محل هو جوهه قائم بنفسه فلو انه يكون بنا لذلك الجسم المخصوص  
الثاني ان الآينه اذا كانت ضعفت الراس ثم مصصناها وبالفن في المص فانها انكسرت  
الي داخل ومذهبكم انها انما انكسرت لان المص خرج بعض ما كان فيها من الهوايه الي ان  
صار حيث لو خرجت السه لزم اخلا ولوان التخلخل علي الوجه الذي ذكرتم به لنا لوجب  
ان لا تنكسر القارورة البتة لانا اذا مصصناها بعض ما كان فيها من الهوايه فبقينا باقي ينسبط

بكم

س

ويصير داخل القارورة بذلك المنبسط مملوا فاذا مصنا مره اخرى بعض ذلك المنبسط  
صارت السعة منبسطه مره اخرى وعلى هذا التقدير لا يلزم الكلا البتة فوجب ان لا ينكسر  
القارورة البتة الثالث ان نسبة المادة الى المقادير الصغير والكبير لما كانت على السوية  
كان بقا الجسم على مقدار المخصوص ممكنا متساويا وللممكن المتساوي لا يكون دايما ولا الكريا  
فيلزم ان يكون بقا جسم على مقداره المعين غير دايما ولا لاثيري والواقع خلافه **ثنيته**  
قد عرفت انهم انما قالوا بالتحلل والخاصة لتتفعوا به في امتناع الكلا وانهم انما منعوا الكلا  
لستفعوا به في انه ليس ورا العالم شي فعليه ام الاربعين النوع الثالث الحركة في الكيف  
وهي الخروج من كيف الى كيف سمي اسقاه بالاسوداد والابيضاض لاداء لسواد والبياض  
فانه من معوله الكيف والاسوداد والابيضاض هو الحركة ومثاله ايضا ان ياخذ الخضم  
من الحموضة الى الكلاوة قليلا قليلا الى ان حصل الكلاوة الكاملة قال الامام هذا وان  
كان ما قالوه في ظاهر الامر الا انه في الحقيقة عبارة عن كينيات متعاقبة في ايات  
متعاقبة كل واحد منها هو في نفسه لا يتقل الاسد والاضعف وبرهانه ان الصواد اذا ازداد  
فان لم يحصل عند الازدياد شي فهو عند الازدياد هو قبل الازدياد وهذا خلف وان  
حصل امر زائد فهذا الذي حصل الان ان كان هو الذي كان حاصل قبل ذلك لزم ان يصدق  
على الشي الواحد انه كان حاصل قبل ذلك وانه ما كان حاصل قبل ذلك وهذا محال وان  
كان هذا الذي حدث الآن شيئا مغايرا لما كان حاصل قبل ذلك فهذا الذي حدث لان  
له ماهية مخصوصة والذي كان حاصل قبل ذلك له ايضا ماهية مخصوصة لهما ماهيتان  
حدثتا وعاشا فثبت ان هذا الذي يظن به فالظاهر انه متزايد ويتماثل قليلا قليلا معناه  
في الحقيقة يرجع الى تعاقب ماهيات مختلفة في ايات متعاقبة ثم قال وذلك ايضا  
يوجب القول بالجوهر المفرد **واعلم** ان مما قاله من ان الحركة في الكيف لا حقيقة لها وان  
معناها يرجع الى كينيات متعاقبة نظرا بل هو باطل فاننا نقطع بان السلاج الاحضر  
عن احضره ولعنته بالصفراء او بالحمر غير الصفرة وغير الاحمر وان السلاج من الكيف  
الاول غير المتكف بالثاني وان كانت هذه الامور متلازمة النوع الرابع الحركة الوضعية

الخروج من وضع إلى وضع والجسم في مكانه الواحد مثل الاستدارة على نفسه فإن الوضع كما  
سبق عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين اجزائه الحاصلة فيه من النسب وسبب  
ما بين تلك الاجزاء الامور الخارجة عنه فاذا استدارت بدلت النسب الحاصلة من الاجزاء  
ومن الامور الخارجة وان دانت النسب الحاصلة من دل حروبه من بقية الاجزاء باقية فتبدل  
الوضع لانه لا معنى له الا لجهة الحاصلة لسبب مجموع ما بين النسبتين **ثاني** كل تغير دفعه  
فانه لا يسمي حركه بل لو ما حدث ونسبها المتاعدم **المسألة الثالثة** ذهب ابن سينا في عمود اكله  
إلى ان كل حركه تصدر عن محرك في محرك لبي بالقياس إلى ما فيه محرك وبالقياس للماعنه  
تحريك وبالقياس إلى نفسها حركه وانسد ذلك في السفا واستدل الامام علي افساده بان  
التحريك موثر به الفاعل في وجود الحركه فهي الاثر والموثر به مغايره لنفس الاثر لوجوه الاول  
ان الموثر به صفه للموثر والاثر قد لا يكون صفه للموثر الثاني انه يصح ان يعقل ذات الاثر مع  
الشك في ان ذلك الموثر هل اثر فيه ام لا والمعلوم غير المشكوك الثالث ان موثر به  
الشي في الشيء نسبة مخصوصه بين ذات الموثر وذات الاثر والنسبه بين الشيئين مغا  
لها الرابع ان الموثر به في السواد والموثر به في البياض والموثر به في الجوهر متساويه في  
كون الدل موثر به وخصوص كون الاثر سوادا وبياضا وجوهر اغير مشترك فالموثر به  
مغايره للاثر فاكره غير التحريك وهذا الدليل يظهر ايضا ان حركه غير المحرك ثم قال  
وهذه المسله صعبه وطاولا يرجع إلى ان كون الموثر موثرا في الاثر وكون الفاعل قابلا للاثر  
هو نفس ذلك الاثر ام لا فان كان نفسه فالحلق هو التاثير وهو الاثر والكسر هو الانكسار  
والعمل الماير والار والادل الماير والاثرو على هذا المعنى قيام المفعول المطلق بالفاعل  
هو وجوده لا اوصاف الفاعل به فالعقل موجود بالفاعل واقع على المفعول به وفي المفعول  
فيه وان لم يكن اياه فالحلق التاثير وهو قائم بالفاعل او نسبه بين القدره وبين الار ولا اثر  
غيرها وكذلك الكسر قائم بالاثرو والانكسار قائم بالمتكسر وكذلك القول في القتل والادل  
وغيرهما من الافعال المتقدمه فقيام المفعول المطلق بالفاعل على هذا هو اوصافه به ويلزم من  
هذا قيام التغير بالفاعل لان التاثير القائم بالفاعل تغير في متغير وذهب ابو هاشم

الى ان المتحركه غير الحركة وان الحركة معني بوجوب المتحركه ولم يثبت ابو الحسين الا المتحركه  
**المسئله الرابعه** كل حركه فطامحرك لان الجسم اما ان تحرك لانه جسم او لا لانه جسم فان تحرك لانه  
جسم وجب ان يكون كل جسم متحركا وليس فليس فاذن كل حركه محب عن سبب اخر وذلك السبب  
اما موجود في نفس الجسم او خارج عنه وهذا هو التحريك السرعي والادل اما ان تحرك باراده  
اولا فان حرك باراده على نهج واحد هو النفس الفلكيه وسببها في علي مناهج مختلفه هو النفس  
لحيوانيه وان حرك لا باراده على نهج واحد هو الطبيعه وعلى مناهج هو النفس النباتيه وقد سبقت  
اللائه وتسميه النباتيه بالطبيعه اولى من تسميتها بالنفس والامشاحه في الاصطلاح  
والسرعي اما طمع الفاسر او ارادته فلحركه اما طبيعيه او اراديه **المسئله الخامسه** الحركه غير  
المحرك وغير المتحرك شواذات هي التحريك والمحرك اولم يكن خلافا لجماعه منهم الاصم زعموا ان  
الفعل هو الفاعل بنا على ان الاعراض ليست لها حقيقه والدليل على فسار قولهم انه لو كان  
الفعل هو الفاعل لوجب ان كل من عرف الذات عرف انها فعل هي به فاعله ولوجب ان يبطل  
الذات بطلان الفعل وارتقاعه وهما معلوما الفساد بالبداهه **المسئله السادسه** انفق  
الناس الا الاشاعره على ان كل محرك بالاختيار فاندل بفعل الا لطلب شي ان يكون هو اولى  
واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقه او بالظن او بالخيال لان الترجوع من غير مرجح حال ذلك  
الطبيعه لا تحرك الا الى نحو شي محدود والامكن بان تحرك نحو كفيه اولى بان لا تحرك او بان  
تحرك نحو كفيه اخري فاذن كل حركه هي نحو غايه فان قيل سكل ما قلتم حركه العاش فان فعله  
حركه اختياريه وليس له فيه غايه وعرض اجيب بالمنع فان العاش يحمل عرضا للعبث هو ارحه  
او غيرهما فتاقر اليه من حيث الخيل حتى ان النائم من ع في نومه ليرع او ليرعه فيما يرك  
في نومه فحركه العاش لغايه بالخيال لا بالحقيقه والظن **تنبيه** العرض قد يكون لها وقد يكون  
جزئيا فالمعني اكسي الى مثله توجهه الاراده اكسيه وقد يحج الى ارادات جزئيه فالمشي الى  
موضع معين فانه يحج الى ارادات خطوات والمعني العقلي الى مثله توجهه الاراده العقليه  
وقد يحج الى ارادات جزئيه فانها تصدنا فصالحا من مقدمات طيه فيما يجب ان يفعل ثم  
ابتغاه قضا حرا سبقت منه شوق واراده متعبد من ضربا من التعيين الوهي وينبعث

القوة المحركة إلى حركات جزئية بصير هي مراده لاجل المراد الاول **الفصل الثالث** في حركة الفلك  
وفيه مسائل **الاولى** قالوا حركة الفلك مستدرة لان المستقيمة منقطعته لتناهي الابعاد وحركة  
الفلك دائره لانه اعلم حصول الزمان الدائم سابق وسياقي للجواب عن هذه وما بعدها في آخر  
**الفصل المسئلة الثانية** ولا يجوز ان يكون مركبه من حركتين مستقيمتين لان كل حركتين  
مستقيمتين لا بد ان تحلل بينهما ساكنون لان الميل المحرك للجسم لا بد ان يكون حاصله الى  
ان يصل الى الحد المعين وذلك الوصول في ان والحركة عن هذا الحد لا بد ان يكون عمل اخر  
وحدوث هذا الميل في ان اخر لاستحالة الميل الى الشيء مع الميل عنه ويكون بينهما زمان والالزم  
سالي الايات يكون الجسم في ذلك الزمان **المسئلة الثالثة** قالوا المحرك للفلك على  
الاستدارة ليست حركته طبيعته لانه يقصد كل نقطه وفارقها ويستحيل ان يكون الشيء  
مرغوباً فيه وعن طبيعته واحده والافسده لان العسر على خلاف الطبع لبي نفساينه عنه  
فسرده قالوا ولست لداع سهواني او عصي لان الحاصل الصرف لا يتبعه حركات دائره باقيه  
على نظام واحد فهي ارادته وذلك من جهة ان للفلك اراده وسوقا الى التسبيه بالعقل  
المفارقة للماده والعرض من هذه الحركة هو التشبيه المذكور **المسئلة الرابعة** قالوا ويجب  
ان يكون القوة المحركة للفلك غير متناهيه لاستحالة كون المتناهي علمه لغير المتناهي والقوه  
اجساميه دل واحده في غير متناهيه لانه تقسم بانقسام محلها السابق الى النفس الناطقه فلو  
فرضاها غير متناهيه لكانت قوه كل جز اما ان يقوى على ما يقوى عليه الل وهو محال والا  
لزم ان يكون الل مساوياً للجز وهو محال او على اقل ما يقوى عليه المل فان على متناه فليجمع  
تكون على متناه لان الل ضعف للجز وضعف المتناهي متناه واجب بعد تسليم ان القوه  
اجساميه منفسه بان قوه كل جز يقوى على ما يقوى عليه الل وليس محال كوا ان يحصل القوا  
ويظهر يكون فعل للجز ابطا ولون فعل الل اسرع مع كون كل واحد منها باقيا ولم قلتم ان عدم  
المساواه لا يحصل الا اذا كان فعل للجز منقطعاً قالوا ولا يجوز ان يحرك جسم حتما زمانا  
غير متناه ولا ان يحرك جسم زمانا غير متناه قوه متناهيه لما سبق فالمحرك فالحرك اذن  
ليس بجسم ولا جسماني **المسئلة الخامسة** قالوا ولعل واحد من الاجرام النلكيه عقل مفارق خاص

ساق الى النسبه ولا يجوز ان يكون شوق الجميع الي شي واحد من جنس واحد والاشباهت  
حركاتها نعم الحل مشتركون في المعشوق الاول **المسلة السادسة** قالوا وليست هذه الحركات  
المجردة هي المبادي الغريبه للتحريك فان الحركات الحريه مسعته عن ارادات جزيه تابعه  
لارادات جزيه لا ملون للمجردات بل لقوي جسمانيه قابضه عنها شهيه بالقوه الحيوانيه  
القابضه عن نفوسنا علي ابداننا ولسي نفوسنا حزيه والمشهور من مذاهبهم انها عاريه عن  
الحواس الظاهره والباطنه لانها عاريه عن الشهوه والعصب اذا المقصود منها جلب المنافع  
ودفع المضار وما يحال ان عليهما **نتيجه** مسائل هذا الفصل لها الا الثانيه مبنيه علي ان الرمان  
مقدار الحركة علي ان الابعاد متناهيه وقد سبق لنا دهما علي ان الدوريه اراديه وفيه نظر  
كجواز ان يكون سريره ومفتحي طبع المتحرك وضع خاص لها وصل اليه اخرج عنه قسرا في الذهب  
المذروب **نتيجه** كل جسم فانه لا تخلو عن طبيعته من مبتداه حركه فان كان قابلا للنقل عن  
موضعه الطبيعي ففيه مبتداه حركه مستقيمه وان لم يكن قابلا للنقل عن موضعه ففيه مبتداه  
حركه وضعيه مستديره نكل جسم ففيه مبتداه حركه اما مستقيمه واما مستديره **دليله**  
قالوا الوسط الذي في طباعه مثل مستقيم مستحيل ان يكون في طباعه ميل مستدير لان  
الطبيعه الواحد لا تتغير بوجها رصفا عنه فاذن الجسم الطبيعي اما مخصوص بمبتداه حركه مستقيمه  
او مخصوص بمبتداه حركه مستديره **السابعه** قالوا هل حركه مستقيمه هي متخذه بالمتحرك  
بالحركه المستديره وتحدد القرب منه بمحطه والبعد عنه بمركزه وهذا مبني علي ان الجهات  
محدد او علي ان المحدد لا يكون الاجسام واحدا ولا برهان لهم به تفريع قالوا لكل حركه مستقيمه  
فاما الي المرير والوسط واما علي المركز الي المستدير واما المستديره فهي حول المركز فكل  
حركه بسنطه فاما علي الوسط او من الوسط الصاعده او الي الوسط الهابطه والتي علي الوسط  
لا ينسب الي خفه ولا الي ثقل فان ارسطوا يقولون الفلك لا يتحرك الي الوسط ولا عن الوسط  
وكل ما هو كذلك فهو لا يعمل ولا يخفيف والتي من الوسط فينسب الي الخفه التي الي الوسط  
تنسب الي الثقل وكل واحد من الخفيف والثقل اما غايه واما دون غايه فالثقل المطلق  
بالغايه هو الذي الي حاق الوسط وهو الارض وبلبه الماء والخفيف المطلق هو الذي الي



خاف المحيطة وهو النار وبله الهواء **ثبته** وابت تعلم ان الارض ترسب في الماء في الهواء كما  
سفلان لكن الارض اثقل والهوا اذا حصل في الماطي وضعد فالهوا خفيف والنار لا ترسب  
في الهواء بل تطفو الي فوق فالنار اخف من الهواء وقال بعضهم هذه العناصر الاربعه لها طابله  
للمركز الا ان الجسم الذي يكون اقل سيق الي المركز معرض لغيره ان يطفوا عليه ومنهم من  
مكس الامر فقال انها باسرها طابله للمحيط لكن الاخف لسق فيصل الي المحيط فنعرض لغيره ان  
سقى تحتد ويبطل القولين انه لو كان طفوسي من ذلك او رسوبه لدفع وضغط او جذب وبالحمله  
فسر لان الاعظم ابطا لان الجسم كلما كان اعظم كانت حركته العسريه ابطا فلزم ان كلما كان جسم  
الهوا او جسم النار اكب كانت حركته الصاعده ابطا وبالعكس في الماء والارض لو كان اللطالب  
للمحيط لان كلما كان جسمها اكبر كان حركتها الهابطه ابطا وليس كذلك الفصل الرابع في السكو  
وهو عدي وبتلك قال الفلاسفه لان الحركه وجود فلا حرم عدم وهذا من المعلومات وذهب  
المتكلمون الي انه وجودي قالوا لان تري الجسم الواحد نصرا سادنا بعد ان كان متحررا وبالعكس  
وتبدل هاتين الحالتين مع بقا الذات ستفي لكون احدي هاتين الحالتين مرآ وجوديا واز اثبت  
ذلك لزم كون كل واحده منهما مرآ وجوديا وذلك لان الحركه عبارة عن حصول الجسم في الحر بعد ان  
كان في حيز آخر والسكون عبارة عن حصول الجسم في الحيز بعد ان كان في نفس ذلك الحيز فالحركه  
والسكون يتساويان في تمام الماهيه وانما الاختلاف بينهما في كون الحركه مسبوقه كاله اجزي وكون  
السكون ليس كذلك وكون الشئ مسبوقا بغيره وصف عرضي والاصاف العرضيه لا تدح الي  
اتحاد تمام الماهيه فثبت ان الحركه والسكون يتساويان في تمام الماهيه والحقيقه فاذا كان احدهما  
وصفا ثبوتيا كان الآخر ثبوتيا قطعا و**احيب** بان يتبدل احدي الحالتين بالآخر لا يوجب  
كون احدي الحالتين امرآ ثبوتيا بل ان الحوادث عندكم ممتعه احدث في الازل لم انقلب  
مكن احدث في الازل فقد تبدل الامتناع بالامكان مع ان الامتناع والامكان لساويين  
ولان قبل حصول الحادث المعين لا يصدق ان الله تعالى عالم بحصوله في هذا الوقت المعين  
لان ذلك حصل ثم اذا حصل ذلك الحادث فانه تصدق على الله تعالى انه عالم بحصوله في ذلك  
الوقت المعين مع ان عندكم لم يتحدد امر لم يكن والالكان محلا للحوادث ولان الجسم قبل حصول

العرض المعين ليه ما كان محلا لذلك العرض ثم اذا حصل ذلك العرض فقد صار محلا لذلك  
مع انه لم يتحدد عندكم شي بالجسم والا لان كونه محلا لذلك العرض عرضا اخر ثم انه على هذا  
التقدير يصير محلا لذلك العرض الاخر بعد انه ما كان كذلك فيلزم ان يكون كونه محلا لذلك  
المحل عرضا اخر ويلزم التسلسل فقد ناقضت هلاكم سلمنا ان صدق قولنا لم يكن ثم ان يتقضي  
كون احد كالتين امر اثبوتيا لكن لا يلزم ان يكون كالحال الاخر كى امر اثبوتيا ولم لا يجوز ان  
يكون الحركة امر اثبوتيا وان يكون السلكون عبارة عن عدم الحركة عما من سانه ان تحرك وقولكم  
للكركة والسلكون كل واحد منهما عبارة عن الحصول احيىز و لا تفاوت بينهما الا في وصف عرضي ممنوع  
فان الحركة ليست عبارة عن الحصول في الحيز الثاني لانهما متي حصل الجسم في الحيز الثاني فقد  
انقطعت و انتهت و ناهيه التي لا يكون نفس ذلك الشيء بل الحركة عبارة عن كونه منتقلا من  
احيز الاول الى الحيز الثاني وذلك النقل متقدم على الحصول في الحيز الثاني والله اعلم ٥

**الباب الرابع** الجسم قد يحيط به غيره بحث مستقل المحسط ما يقاله و يسمى ملا واحده  
وقد لا مستقل باسقاله وهو الاين وهذا قد سبق وانما الملك فكا لللبس فالملك والابن كالمعين  
لشي واحد وهو كون الشيء محاطا لغيره ولعل هذا هو السبب في قول ابن سينا انه قد عسر علي  
فهم هذه المقوله **الباب الخامس** الجسم في الظاهر اما ان ينقل وهو الماثير مثل ما يقال  
هذا حرق هذا يتقطع واما ان ينقل وهو الماثير مثلما يقال هذا حترق هذا يتقطع وفي  
**الباب** مسايل **الاولي** كون الشيء موثرا في غيره متصور تصور ابدى لان ابتداءه العقول تعلم  
معنى قولنا قطعت اللحم وكسرت العظم والتقطيع والتكسير تاثير مخصوص ولما كان هذا بداهيا  
كان مطلقا للتاثير اولى ان يكون بداهيا فان قيل الماثير اما ان يوثر في الاثر حال وجود الاثر  
او حال عدمه والاول باطل لاسيما له ايجاد الموجود والثاني كذلك لان حال عدم الاثر  
فلا تاثير اوجب لم لا يجوز ان يقال تاثير الماثير في الوجود حصل مع الوجود لا قبله ولا بعده كتاثير  
الكسر في الانكسار والحركة في الاصبع في حرله الحاتم وقول الشايل هذا مفتي ايجاد الموجود وهو  
محال جوابه ان ايجاد موجودا كان موجودا قبل ذلك اليجاد محال فاما ايجاد موجودا ما كان موجودا  
قبل ذلك اليجاد وانما حصل بذلك اليجاد فلم قلتم انه محال قالوا الماثير به اما عدي وهو باطل

لانه سفل الاموثرية والمقول على المعدوم معدوم او شوني اما في الخارج فلكون نفس الموتر او الاثر  
وهو باطل ايضا لما سبق في باب الحركة ولا يانسب بينهما ولا يان تصورهما دونها قال الامام فاننا  
نعقل الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته وبعقل هذا العالم ثم لسك في ان الموتر في وجود  
هذا العالم هو ذلك الواجب ام واجب آخر ام شيء من معلومات واجب الوجود والمعلوم غير  
ما هو غير معلوم فهذه الموترية التي هي غير معلومة مغاير لذات الموتر ولذات الاثر الذي  
هو معلوم قالوا التاثير ان كان في ماهية الاركان الماهية لاما هيده وان كان في الوجود او في  
اتصافها به فلكذلك والى مجال الاستحالة خروج السواد عن كونه سوادا او اجيب عن الجميع با  
تسميات مدفع ما علم وجوده بالضرورة كوجودي في هذه الساعة وحدث هذا الصوت  
فاما ما ذكر بعينه قائم فيه وفي امثاله بان يقال لو تحدد امر او حدث كان المتحدد اما الماهية  
او الوجود او موصوفيه الماهية بالوجود والى مجال فوجب ان لا يحصل التحدد اصلا او يقال  
لو حصل شيء في هذه الساعة كان حصوله في هذه الساعة اما ان يكون نفس ذاته او زائدا على  
ذاته والقسمان باطلاق ينطلي القول بالحصول في هذه الساعة **المسئلة الثانية** على القول  
فالتاثير لختلفوا هل يجوز قلب الجواهر حتى يجعل الانسان كحديد ذهبا والرصاص والنحاس فضة  
فقال قوم ان شيئا من هذا لا يجوز ان يقدر الانسان عليه ولو جاز ذلك كما ان قلب الطير انسانا  
وحيوانا وقال قوم ذلك كله جائز ان يقدر عليه وقد يقدر على بغضه في هذا الوقت فاننا نقبل الكحي زججا  
الاما قام الدليل على استحالة وقوعه من الحيوه والقدرة **وقال** اخرون بمثل ذلك ومنعوا من  
احداث اللون والطعم والرائحة فانهم قالوا لا يجوز ذلك ولا ان يقدر على الحيوة والقدرة غير ان  
قد يجوز ان يحال للنحاس ويحل حتى يصير ذهبا فيكون اللون الطاهر غير حادث بل يكون موجودا  
ومغورا في زوال غامره عند العلاج فيظهر وقال قوم بمثل قول هؤلاء الا انهم قالوا ليس يجوز ان  
سقلب الحجر كما ودما وعظا وقد يجوز ان قلبه ذهبا وفضه **ننبية** من معنى النولد يقولون انما يحدث  
من الاعراض هو فعل عمر يا والدين يثبتونه يقولون هو فعلنا **واعلم** انه ليس يجوز قلب شيء من الجواهر  
على اصل من قال ان الجواهر في الاصل احناس مختلفة وان كان احد منهم قد قال بذلك فقد ناقض  
وهو لا اذا سيلوا عن الرجح قالوا ان هذا ليس جوهر او ليس له اصل ولن يكون الاعمال فلذلك

حاز فيه ما استحال في غيره **المسألة الثالثة** واختلفوا ايضا فذلك قوم من المعتزلة وقوم من الاشاعرة  
المؤثرية معنى غير التأثير تمت للمؤثرية اتصافه بالتأثير وسوا ذلك المعنى بحال قالوا وهو امر  
زائد على الذات والا لوجب ان من علم الذات علم انه مؤثر ولو جب ان من علم انها مؤثر علم الذات فقط  
وتحال احزون بل المؤثرية نفس التأثير للقطع بانه ليس الا التأثير والذات التي قام بها واما امر زايد  
عليها فلم يعم عليه دليل فرج على القول فالمؤثرية قال الاشعري والمعتزلة يجوز ان ثبت لذات او لتأثير  
غير قائم بها فانهم اعموا الخالق لله عز وجل والخلق عندهم غير قائم به ومنع ذلك عندهم **المسألة**  
**الرابعة** قال الامام ليس من شرط هذه النسبة ان يكون التأثير تأثيرا متبدل الحال متغير النعت  
دائمي القطيع والمحروق مثل شرا اذا ان لذلك اودان ما يربا بقيا مستمرا ساير قدره الله تعالى في وجود  
العالم فانه من باب مقوله ان يفعل **المسألة الخامسة** ذهب القاضي ابو بكر من الاشاعرة في احد  
قوليه الى ان الاعداد بالقدرة طائر وهو قول ابي الحسن الكناط من المعتزلة وقول محمود الخوارزمي  
من متاخري المعتزلة ومن الناس من انكر ذلك وقال القدرة صفة مؤثره ليستدعي اثره قطعاً والعدم  
بمعنى محض فاسناده الى القدرة محال **المسألة السادسة** شرط ان يفعل ان لا يكون المفعول دائم  
الوجود ازل ولا ابد الا ان المقصد الى ايجاد شي لم يزل موجوداً محال خلافاً لما حرمي الفلاسفة حيث  
قالوا يجوز ان يكون المفعول دائم الوجود قدما ازل بيا وهو حسنة منهم بوصولها الى القول  
بعدم العالم وحكوا بها على من لم يكن على نور من ربه ولم يجعل الله نورا يعرفه سايس المنافقين  
ويترق منهم وبين المؤمنين ومن محهم المعتمد عليها في ذلك ان المحتاج الى العدم السابق اما  
ان يكون هو وجود الفعل واما ان يكون هو تأثير الفاعل فبینه ومحال ان يكون المقتصر الى العدم  
السابق هو وجود الفعل لان الفعل لو اقتصر في وجوده الى العدم لان ذلك العدم مقارن  
له والعدم المقارن للمنافي لذلك الوجود ومحال ان يكون المقتصر اليه ما به الفاعل لان تأثير  
الفاعل يجب ان يكون مقارنا للتأثير ووجود الاثر سابق في عهده والمنافي لما يجب ان يكون مقارنا  
بجب ان يكون سابقا والمنافي لا يكون شرطا فاذن لا الفعل في لونه موجودا ولا الفاعل في  
كونه مؤثرا مقتصر الى العدم السابق **واعلم** ان العلم بطلان هذه العهدة لا سوقف الاصل فيهما  
ولكننا نشيرع باجواب وهو منع الملازمة فانه ليس المراد بلون الفعل او تأثير الفاعل مقتصر الى العدم

ان العدم موثر فيه او شرط له حتى يجب ان يكون مقارنا له بل المراد انه لا يكون الا بعد العدم وهذا كما  
قالوا هم ان العدم من جملة المبادي اما المطلق الفاعل او الحركة او التعيين او الاستعمال وارا ادوا  
ان ذلك لا يكون الا بعد عدم شئ ومعلوم انه اذا كان المراد ذلك لم يجب ان يكون العدم مقارنا فانه  
اذا قيل ان الحركة لا يكون الا شيا بعد شئ فان الحادث موقوف فاعلي وجود ما قبله وان لم يكن مقارنا له  
واضاف ان الشئ المعدوم اذا عدم بعد وجوده فان هذا العدم الحادث مقتضا الى ذلك الوجود السا  
ولم يكن مقارنا له وايضا فهذا الذي قالوه يلزمهم في كل حادث فان كل حادث فاما حدث بعد عدمه  
في وقت يتوقف على عدمه السابق لوجوده مع ان ذلك العدم ليس مقارنا له فان طردوا حجتهم يلزمهم  
ان لا يحدث حادث اصلا وهو محال به وسياتي لهذه المسئلة بآده بيان ما يحدث الاجسام  
**الباب السادس** يستحيل تحقق الذات مجردا عن الصفات قالوا لان الذات من حيث  
انها ذات ان كانت مستقلة بنفسها في المحقق عنده عن الصفات اي غير متوقفه المحقق على  
الصفات لزم ان تطلب ذات السواد بياضا وذات البياض سوادا وذات الحجر عرضا لا في  
محل وبالعكس وكل ذلك محال وان لم يكن الذات من حيث انها ذات مستقلة الامع الصفات  
فلا يحقق بدون شئ من الصفات وهو المطلوب **الباب السابع** الاجسام ممكنة الوجود وفاقا  
لاكثر الفرق وقال قوم ان هذا الشئ المحسوس موجودا لذاته واجب لنفسه لانها محدثة لما  
سابق وكل محدث فهو ممكن والالان واجبا فلا سبقة عدم او محتغا فلا يوجد ولاها للذات  
واجبه لذاتها لزم تعدد الواجب لذاته وهو باطل بدليل التوحيد فان قيل العقول بالامكان  
باطل لما ياتي في العلم الخلي رد بالمنع لما سبقتي وفي **الباب** مسابيل الاولي القايلون  
بان الاجسام ممكنة افرقوا فقال الشرار باب الملل وهم المسلمون واليهود والنصارى والمجوس  
هي محدثة بذواتها وصفاتها وقال ارسطو واتباعه الاجسام الفلكية قد يه بذواتها وصفاتها  
المعينة لآحدها فان كل واحد من حركاتها مسبوقه بحركة اخرى لا الي بدايه واما الاجسام  
العنصرية فان هولاها قد يه ولما صورها واعراضها فكل واحد منها مسبوق بلخر لا الي بدايه  
وذهب اكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو الى ان الاجسام قد يه بذواتها محدثة  
بصفاتهما افرقوا الفرقين فرقة قالت تلك الذوات كانت اجساما وهذه الفرقة من قال

اصل الاشياء هو التراب وتكون العناصر الثلاثة عنه باللطيف ومنها من قال اصل الاشياء هو النار  
وتكون العناصر الثلاثة الباقية بالعاقف ومنها من قال اصل الاشياء هو الحركة الحارة وتكون العناصر  
اللطيفة عنه باللطيف وتكون العناصر المكسفة عنه بالتكثيف ومنها من قال اصل الاشياء  
الماء ان الماء يتحرك فاجتحت حركته سخونة فتصاعد على وجه الماء من تلك السخونة زبد فارتفع منه  
دخان فتلونت الارضون من ذلك الزبد والسماوات من ذلك الدخان ومنها من قال اصل الاشياء  
اجزائهما منه لانه اصله ولما كانت احرا اكلت من اشياها لم يكن يقابل واحد من تلك الاجزاء الى غير معين  
من ذلك الخلا اول من حصوله في غير آخر فلا جرم وحسب فيها ان يكون متحركة من الازل الى الابد ثم انفق  
للك الاجزاء ان تصادمت على شكل خاص فباعت سبب حرارتها المتدافعة فتكونت السماوات بهذا  
الطريق ثم انما استدارت ودان باطنها ملو من الاجسام عرض لما كان في غايه القرب من السماوات  
ان سخن جدا وهو النار وعرض لما كان في غايه البعد من السماوات ان يثقف وبرد جدا وهو الارض  
والذي كان قريبا من النار هو الهواء والذي كان البعد سطح هو الماء لان الهواء اللطيف واسخن من الماء  
ثم اخلطت هذه العناصر الاربعه بسبب حرارت الاجرام الفلكية فتولدت المربعات من المعادن  
والنبات والحيوان وفرقة قالت تلك الذوات القديمة ما كانت اجساما ثم هو لا يثقف طوائف  
الطائفة الاولى قالت الاجسام مركبة من الهبولى والصورة وقد سبق بطلان الطائفة الثانية  
قالوا العالم تولد من امتزاج النور والظلمة واما الانوار والظلمات فانها قديمه وهذا قول السويه  
الطائفة الثالثة الذين قالوا اصل الاجسام الوحدات وذلك لان الوحدة اذا كانت مجردة عن الوضع  
والاشاره كانت مجرد وحدات واذا صارت الوحدة مشارا اليها صارت نقطه فاذا تركبت نقطتان  
صار حطما صار سطحا فاذا تركبت سطحان صار جسما فاصل الاجسام الوحدات وهي امور قد به  
قايه بذواتها وهذا القول لا يثبت لان النقطه والخط وما يالف منها اعراض او اعدام كما سبق  
والاجسام الطبيعية جواهر وزعم جمع عظيم من القدماء ان الاسفص الاول قابله للقسمة  
الوهمية دون القسمة الانفدائية وهي في غايه الصغر وهي التي تسمى بالهيات وزعموا ان هذه العناصر  
الاربعه انما تولدت عنها ثم اختلفوا فزعم بعضهم ان تلك الاجزاء مختلفة في الاشكال فالاجزاء التي  
تكون شكلها مثل الحروط تكون مفاضة براسها كما يقولون من اجتماعها النار والاجزاء التي تكون شكلها

شكل للمكب يكون غليظه وتولد من اجتماعها الارض وذكروا اشكالاً اخرى للماء والهوا والافلاك  
ومنهم من زعم ان تلك الاجزا اذا اختلطت بها خلا لمرات تلك الاجزا لطيفه مضطربه خفيفه  
ولون لاجل اطافتها ناره في العرصر طره لانه لا معنى للحراة الا للفرق فتولد عنها النار  
فان كان الحلا المختلط بها اقل فتولد عنها الهوا ثم لا يزال ينقص هذه الاحوال الي ان ينقل احلاط  
الكلاها جراً فتولد عنها جسم كبير الاجزا جدا لولون بقيلاً لاسان اجزائه فتكون ظلماناً لاجل ان  
الحلا لا تخللها ويكون بارداً لاجل انها لا تقوي على العوض والنفود وقد ذكرت اقاويل اخرى في صفات  
ملك الهيات شوي هذين القولين ركبها هنا لان الاستقصاء في نقلها لا يليق بهذا الكتاب  
وللمتكلمين في اثبات حدوث الاجسام ثلاث طرق احدها ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث وما  
لاخلو عن الحوادث فهو حادث اما الاولي فلانها لا تخلو عن حره او سلون او اجتماع او افتراق  
والثاني لانه لا تخلو عن القدم والقدم لا تنعدم لانه اما ان يكون واحداً لنفسه او معلولاً لما يكون اجباً  
لذاته لاستحالة كون القدم معلولاً للحادث وعلمي القدرين يلزم امتناع العدم عليه ولا حقيقة الحركة  
انتقال من حال الى حال والانتقال من حال الى حال لا بد ان يكون مسبوقاً بحصول الحال المنقل عنها  
فاذن حقيقة الحركة من حيث انها تلك الحقيقة تنفي المسبوقية بالغير والموجود في الازل  
ينافي المسبوقية بالغير لان حقيقة الازل تنافي المسبوقية بالغير واما الكبرى فلاستحالة  
سبق الاجسام عليها لما في السبق من الخلو وما لا سبق الحوادث فهو حادث ضرورة الطريق  
الثاني بحدوث الاجسام هي انها متناهية في المقدار لما سبق وكل ما كان كذلك فهو محدث  
لان كل ما كان متناهياً في المقدار فانه لا يمتنع في العقل فرض وجوده ازدياً من ذلك المقدار  
بذره وانقص منه بذره والعلم بذلك ضروري واذا استوت المتأثير الثلاثة اعني حصول ذلك  
المقدار وحصول الازدياد منه وحصول الانقاص استحالة رجحان ذلك القدر على ما هو ازدياد منه  
او انقص منه الا تخصص مخصوص واما قادر لاستحالة ترجح احد طرفي الممكن على الاخر من غير  
مرج وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدث لان الفاعل المختار انما يفعل بواسطة القصد والا  
والقصد الي تلويح الشيء لا يحقق الا عند عدمه او حال حدوثه فاذا كان كل جسم محدث الطريق الثالث  
هو ان كل ما شوي الله عز وجل فانه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فانه محدث فما شوي الله سبحانه وتعالى

فهو محدث اما الاولي فلانا لو فرضنا واحبين لذاتهما لتساردا في الوجوب الذاتي وتباينا في المعنى  
وما به المشاركة غير ما به المباينة فيكون كل واحد منهما مرببا من الوجوب الذاتي الذي حصلت  
به المشاركة ومن المعنى الذي به حصلت المباينة لكن كل مركب فانه مفترق في ماهيته فيحققه  
الي كل واحد من مفرداته وكل واحد من مفرداته مغاير له لان الكل مغاير لكل واحد من اجزائه  
فاذن كل مركب فانه مفترق في تحققه الي غيره وكل مفترق في تحققه الي غيره فهو ممكن لذاته  
فاذن كل مركب فهو ممكن لذاته فاذن لو فرضنا موجودين واحي الوجود لكان كل واحد منهما ممكنا  
لذاته والتالي باطل فرض موجودين هذه الصفة محال فثبت ان ما سوي الواجب الواحد يجب  
ان يكون ممكنا لذاته واما المقدمة الثانية فلان كل ما كان ممكنا فانه مفترق في رحمان وجوده  
علي عدمه الي موثر وكل ما كان مفترقا في وجوده الي الموثر فانه يجب ان يكون محدثا بيان الاولي  
ان الممكن ما يكون ماهيته قابله للعدم والوجود علي البديل وكل ما كان كذلك استع رحمان احد  
الطرفين علي الاخر الا لمرح واما الثانية فلان الافتقار الي الموثر اما ان يحصل حال الوجود او حال العدم  
فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال البقاء او حال الحدوث لا جاز ان يحصل حال البقاء والا  
لزم ان يكون للشي حال بقاءه مفترقا الي موجد بوجهه والي يكون يكونه وذلك محال لان اتحاد الموجود  
وحصل حال البقاء محال في مداه العقول فلم يبق الا ان يكون افتقار الاثر الي الموثر اما حاصل حال  
الحدوث او حال العدم وعلي المقدرين فانه يلزم ان يكون كل مفترق في وجوده الي الموثر فانه  
ممكن محدثا فثبت ان ما سوي الواجب الواحد ممكن لذاته وان كل ما كان ممكنا لذاته فهو مفترق في  
وجوده الي الموثر وان كل ما كان مفترقا الي الموثر فهو محدث فيلزم ان كل ما سوي الواحد محدث  
**واعلم** ان علماء المسلمين ممن ذم علم اللام عابوا هذه الطرق علي المتكلمين لتوقفها علي مقدمات <sup>بظلمة</sup>  
والبراهين يجب ان يكون مقدماتها جلية اما طريقه احوادث فانها متوقفة علي ان الشكوك  
امر شوقي وان ما ثبت قدمه استحال عدمه وعلي ان كل شكوك فانه يمكن زواله علي امتناع حوادث  
لا اول لها وجميع مظلم اما الشكوك فانه محتمل ان يكون عدمها زعمت الفلاسفة من انه عدم  
احركه مما من سانه ان يكون متحررا وهذا القدر لا يصح قولنا لو كان الشكوك ازليا لما حاز زواله  
لان زوال العدم الا في جاز بالانفاق اذ لو لم يحز زوال العدم الا في بطل القول بحدوث



العالم بان يقال لو كان العالم محدثا لان عدمه ازليا ولو كان عدمه ازليا لما زال بسبب طريقت  
الوجود واذا وجد العالم علمنا ان عدمه مادان ازليا واذا لم يكن عدمه ازليا فان وجوده ازليا  
وكان العالم قد تأسست انه لا يمتنع ان نقول بل مادان ازليا مطلقا امتنع زواله بل يجب تخصيص  
هذه الدعوى فنقول بل مادان موجودا في الازل امتنع زواله واذا كان كذلك اقمنا الى بيان  
لون السلكون شويتا حتى يستقيم الكلام ولكن بان كون السلكون شويتا اما عسرا وعسر طي و لذلك  
ماست قدمه استحالة عدمه ليس محلي فان للمقابل ان يقول انتم سلمتم ان عدم الازلي جاز  
للزوال ولا يمتنع ايضا ان يكون تأثير العلم في معلولها موقوف فاعلي شرط عددي ازلي وحينئذ فلم لا  
يجوز ان يكون الواجب لذاته علمه لوجود ذلك الازلي بل ان تأثيره في اجارده بان موقوف فاعلي شرط عددي  
ازلي ثم ان ذلك الشرط العددي الازلي زال ولما زال شرط التأثير لاجرم زال الاثر وحينئذ  
لا يلزم من كون السلكون شويتا ازليا امتناع زواله فالكلام امام وهذا سوال قوي ثم قال وقولكم  
الازلي لا يرول مقوص بامور احدها انه تعالى بان عالما في الازل بان العالم سيوجد فاذا اوجده لم  
سوقه بان العالم سيوجد والالان ذلك جهلا فاذن علمه بان العالم سيوجد امر ازلي مع انه قد  
زال وتأثيرها انه تعالى بان موصوف في الازل بانه صح منه احاد العالم ابتدا فاذا اوجده لم يبق تلك  
الصحة والالان ذلك اجادا للموجود وانه محال فنلك الصحة حكم ازلي وقد زال وتأثيرها ان النسخ عندكم  
عبارة عن رفع الحكم فذلك الحكم المرفوع ان كان حادثا كانت ذات الله تعالى محلا للحوادث وان كان  
قدما بان ارتفاعه زوالا لازلي واما ان كل سلكون فانه يمكن زواله فليس محلي ايضا لانا وان شاهدنا  
بعض الاجسام متخربا بعد ان كان سادنا لكن لم لا يجوز ان يكون بعض الاجسام مختصا بالحياة معتبه  
على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجها عن تلك الاجياز فانكم ما لم تبطلوا هذا الاحتمال لاسم لكم  
اثبات ان كل جسم محدث واما امتناع حوادث لا اول لها فقد خالف فيه خلق كثير ممن ان يكون  
طيا واما طريقه الاحتصاص فانها موقوفة على ان اجاز لا تخصص الاحتصاص خارج عن محله ولكن  
لقابل ان يقول ليس ذلك بشرط فانه يجوز ان يكون المحخص لاحد الكار من هو الحقيقة التي قام  
به ذلك اجاز بان المحخص للمعدن نحو اصد دون ساير الاجسام والمحخص للنبات نحو اصد  
والمحخص للحيوان نحو اصد هو حقايتها وبالجملة فليست بحالة عن طله واما طريقه التركيب فانها

موقوفه على ان المعين امر شئوتى وهو ممنوع وان كل مركب ممكن وهو ليس محلي لما ياتي في العلم الطبي  
بل هو دسيسه للزنادقة فان القائلين بذلك وهم متأخروا الفلاسفة يوقعون التركيب على  
خمسة انواع احدها تركيب الموجود من الماهيه والوجود وثانيها تركيب الحقيقه من الامور  
العامة والخاصة فالوجود العام والوجوب الخاص وثالثها تركيب الذات الموصوفه من الذات  
والصفات ورابعها تركيب الذات القابله بنفسها المباشرة لغيرها المشار اليها من الجواهر المفردة  
التي يقال ان تلك الذات مركبه منها وخامسها تركيبها من المادة والصورة التي يقال انها مركبه  
منها ووجه كونه دسيسه ان مقصودهم التوصل بذلك الى نفي صفات واجب الوجود معتقدين  
انهم موجودون لذاته فقالوا هو متره عن التركيب لانفكار المركب الى حربه او الى صفته وهم  
يكفرون بذلك لسهم الصفات التي استألفتها نفسه وعلم بالضرورة ثبوتها له ولما يلزمهم من  
نفي واجب الوجود بالهليه فانه تمتع وجود موجود قائم بنفسه سوا كان واحدا او ممكنا بدون  
شي من هذه المعاني التي سموها تركيبا والعلم بذلك بداهي واذ قد علمت حال هذه الطرق  
فأعلم ان النور المبين والحبل المتين الذي جابه القرآن ووردت الاخبار ان الاجسام مفعوله  
بالاختيار فان القصد الى ايجاد الدائم الوجود محال وايضا العالم او شي منه اما ان لا يكون عن  
فاعل او يكون فاعله موجبا بالذات او قادرا مختارا ايقارنه مراده او قادرا مختارا يتأخر عنه  
مراده والاول باطل لما سيأتي في اثبات العلم بالصانع والثاني والثالث كذلك لما سيأتي  
في اثبات كونه تعالى فاعلا بالاختيار فتعين الرابع وهو ان يكون الفاعل مختارا يتأخر عنه  
مراده فلا يكون شي من العالم قد يابل بلون حادثا لوجوب تأخره عن فاعله والقديم لا يتأخر  
لان دايما الوجود واجه من قال بدوام وجود الاجسام بوجوه منها ما سبق في مقوله ان يفعل  
وثانيها ان الفعل ممكن الوجود في الازل لوجوه احدها انه لو لم يكن كذلك لان مستغائمه صار  
ممكنا فكان الممتنع لذاته قد انقلب ممكنا لذاته وهذا يرفع الوجود بالقضايا العقلية وثانيها  
انه ممكن فيما لا يزال فان كان امكانه لذاته اولعله دايما لزم دوام الامكان وان كان لعله  
حادثه فان باطلا لان الحلام في امكان تلك العله باللام في امكان حدوث غيرها فيلزم  
دوام امكان الفعل وثالثها ان امتناع الفعل ان كان لذاته اولسبب واجب لذاته لزم

دوام الامتناع وهو باطل بحسب الضرورة واجماع العقلاء لوجود الممكنات وان كان لسبب غير  
واجب امتنع كونه قديماً فان ما وجب قدمه امتنع عليه ثم الكلام في امتناعه باللام في الاول  
وكونه ممنوعاً في الازل لعله حادثه ظاهر البطلان فان لعدم لابلون لعله حادثه ثبت انه  
لا يمكن دعوي امتناع حصول الممكنات في الازل ولا يمكن ان يقال الموثر ما كان يمكن ان يؤثر  
فيه ثم صار يمكن فان القول في امتناع التأثير وامكانه بالقول في امتناع وجود الاثر وامكانه  
قالوا ثبت ان اسناد الممكنات الي الموثر لا يستلزم تقدم العدم عليها قال الامام علي هذه  
الطريقة اسكال لاننا نقول احداث اذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقاً بالعدم فهو مع هذا  
الشرط لا يمكن ان يقال بان امكانه مخصص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الادله فاذن  
امكانه ثابت دائماً لا يلزم من دوام امكانه خروجه عن الحدوث لاننا لما اخذناه من حيث كونه  
مسبوقاً بالعدم كانت مسبوقة بالعدم جزاً ذاتياً له والجزء الذاتي لا يرتفع واذا لم يلزم من  
امكان حدوث الاحداث من حيث انه حادث خروجه عن كونه حادثاً فقد بطلت هذه الحجة  
قال ابن تيمية وهذا الشك هو المعارضة التي اعتمد عليها في كتبه الكلامية لا ريب واعتمد  
عليها الامدي في دقائق الحقايق وغيره ثم قال رضي باطله ولكن الجواب عن هذه الحجة انها لا تستلزم  
امكان تقدم شي بعينه قلت وهذا الرجل اعني ابن تيمية كان قد ظهر في اوائل المائة الثامنة وعلم  
انه مظهر للسنه ناصر لاهلها مخف للبدعة قاصع لاهلها ولعمري انه كان كذلك ولكنه كان مخلو  
عن كامل على ساير الطوائف حتى علي كبر من اصحاب الامام احمد من جنبل ان النفس لامارة بالسوء  
الامار هم ربي وكان اكثر تحامله ربه لله على الاشاعر والغزالي واتباعه ومشايخه وكان  
يقصد الرد عليهم في جميع ما احدثوه من الادله وان كان حقاً في نفسه فاسيظهر لك وكان  
ذلك من اسباب نفير القلوب عنه لتوهمها انه متعصب جاهل وكان من ادلتهم التي يتوهمها  
مذهبهم في كون الباري سبحانه وتعالى فاعلاباً لا اختياراً لا موجباً بالذات وفي ان الاجسام محدثه  
امتناع الاحداث لا اول لها ومعصدها الرجل رد ذلك عليهم باثبات حوادث لا اول لها  
فلزمه ما لزم القائلين بذلك باين سببنا واتباعه من القول بقدم العالم لمنع ذلك وقصد  
ان يسند منعهم فان مثله اذا كان مثل صيد وقع في شباكها تحرك لخاص ازداد تشكلاً وذكر

مجال التفسير

لام

اشياء ان ثبتت قلت جميعها هذيان وان ثبتت قلت حاصلها امران احدهما اللاديم كحوادث  
لا اول لها انما هو قدم النوع وقال لا يلزم من قدم النوع احوادث قدم شي من افراده والثاني  
انه شبه النوع باجماله المركبه من اجزائه انه لا يلزم من احكام عليها بشي احكام على شي من اجزائها  
بذلك الشيء بالانسان والبيت والسحره فانه ليس شي من الاجزاء منا ولا انسانا ولا سحره وبالطول  
والعريض وهذا التشبيه محسوط فان النوع كلي والجملة كل وابن الخليل ومعلوم ان العلي وجود  
له الا في جري فمضى بان قد بالزم من قدمه قدم واحدا من جزئياته وقصد بذلك كله ان  
مميزين مذهبه وبين مذهب ابن سينا واتباعه الذي هو القول بقدم العقل الفعال وانت  
ودل من لسخن ان مخاطب يعلم انه ان اراد ان ذلك النوع قد تم في حال تحرده عن جميع احوادث  
فهو قول بوجود العلي في الخارج من حيث هو كلي وهو محال لا يقول به عاقل واضح به هو في غير  
موضع وان اراد ان ذلك النوع قد تم في فرد غير معين من افراده فلا فرق بين مذهبه وبين  
مذهب ابن سينا الا في تعيين ذلك القديم وعدم تعيينه فان ابن سينا عينه في العقل الفعال  
وهو لم يعينه فان كان الكفر لازما لابن سينا في هذه المسله فالظاهر انه يلزم هذا الرجل  
ايضا لان احدا لم يكفر ابن سينا بتعيينه قد بما عر الله عز وجل وانما كفروه باعتقاده قد بما عر الله  
وان كان هذا الرجل لا يكفر باعتقاده قد بما عر الله فلا يكفر ابن سينا باعتقاده قد بما عينا  
غير الله هذا مع ان حوادث لا اول لها مستحيل عقلا فانه يقال ان لم يحصل في الازل شي  
من هذه الحركات والحوادث وجب ان يكون لمجموع هذه الحركات والحوادث بدايه واول هو  
المطلوب وان حصل في الازل شي من هذه الحركات والحوادث فملك الحركه الحاصله في  
الازل ان لم يكن مسبوقه بغيرها كانت تلك الحركه اول الحركات وهو المطلوب وان كانت  
مسبوقه بغيرها لزم ان يكون لازلي مسبوقا بغيره وهو محال والمقصود بيان ان جواب هذا  
الرجل مبني على هذا الاعتقاد وسقط جوابه انما اها الفلاسفه ان اردتم بالنقل فعل مبني  
فلا نسلم وجوب امكانه في الازل لجواز ان يكون مشروطا بشرط ينافي ازليته كما يعلم ذلك في  
كثير من الحوادث فان ما هو مخلوق من ماده ممتنع قبل وجود المادة وان اردتم به فعل نوع  
الاشياء المسلم ولكن لا يلزم منه امكان قدم شي يعينه فاندعونه في العقل الفعال انتهى

**واعلم** ان الجواب الحق عن شبهة الفلاسفة بعد تسليم ان العالم ممكن في الازل هو القول بالموجب وهو تسليم محتم مع بقاء النزاع فانه لا يلزم من كونه ممكنا في الازل وجوده في الازل الا اذا كان الفاعل موجبا بالذات غير فاعل بالاختيار وهو باطل حاسيا تي اما اذا كان فاعلا بالاختيار فلا يلزم من كون المفعول ممكنا والفاعل متمكنا وجود الفعل في الازل اما لان الموجود في الازل لم يزل موجودا والقصد الى ايجاد شي لم يزل موجودا محال واما لان المراد بكون الفعل ممكنا بالذات كونه ما يتاتي فعله عند اجتماع شرائط التأثير وكذلك المراد بكون الفاعل متمكنا كونه قادرا على الفعل واذا كان المراد ذلك لم يلزم من حصول الامكان والتكبر في الازل وجود الفعل في الازل لاحتمال امتناع بعض شرائط وقوع التأثير في الازل الم تراى الى الحوادث النومية كيف هي ممكنة في الازل بهذا المعنى والباري تعالى قادر في الازل على ايجادها اي متصرف بصفه لوثرها على وفق ارادته ومع ذلك لم يوجد تلك الحوادث في الازل الا لتختلف بعض شرائط التأثير عن الازل فان التأثير عبارة عن تعلق القدره بالخلق حاله احدث وهو متوقف على الارادة التي هي حاله يتبع العلم بما في الفعل من المصلحة التي علم ان منها وبين ذلك الوقت مناسبه بحيث لو قدم الفعل على ذلك الوقت لم يحصل تلك المصلحة وذلك لم يكن وجوده في الازل وبالتحتم وهو عمله ابن سينا في اشاراته ان تعلق وجود الممكن بفعل الفاعل وجعل الجاعل انما هو من حيث انه وجود مالم ليس بواجب الوجود لاس من حيث انه سبق وجوده لعدم لان مفهوم لونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره وسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم واما مسبوق العدم فليس له الاوجه واحده هو في مفهومه احض من مفهوم الاول والمفهوم الثاني جميعا عمل عليها التعلق بالغير واذا كان مفهومان احدهما اعم من الآخر وعمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته اولا وللأخص بعد لان ذلك المعنى لا يلحق بالأخص الا وفذلق الأعم من غير عكس حتى لو جازهما ان لا يكون مسبوق العدم بحج وجوده بغيره ولكن له في حد نفسه لم يوجد هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو سبب الوجه الآخر قال ولاجل

ان هذه الصفة داهية لطلال على المغلولات ليس بحال الحدوث فقط فهذا التعلق جائز دائما  
وجوابه لان سلم ان مفهوم ما ليس بواجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد القسمين  
احدهما واجب الوجود بعدد داهيا والثاني واجب الوجود بغيره وقاما بل تمتع ان يكون الاعلى  
الثاني فان ما ليس بواجب الوجود بذاته هو الممكن والممكن يقبل العدم والدام لا يقبل العدم  
لانه لو جاز عدمه فاما حال الوجود وهو تمتع واما قبل الوجود فلا يكون ازليا واما بعد الوجود  
فلا يكون ابديا والدام هو الازلي لا يبدى فالممكن ليس بدائم الوجود فهو الوجود بعد ان لم يكن  
فان قالوا هو باعتبار ذاته مقبل الامر من وباعتبار غيره يقبل الوجود فقط قل ان اريد  
بذاته ما هو موجود في الخارج فذاك لا يقبل الامر لمحاذا كراهه وان اريد ان ذاته التي يقبل  
الوجود والعدم شي غير الموجود في الخارج فذاك ليس بذاته وان قيل يريد به ان ما صوره  
في النفس يمكن ان يصير موجودا في الخارج ومعدوما بصورة اللاتمام في نفسه من الامور  
قبل هذا ايضا من ان الامكان مستلزم للعدم لان ما ذكرتموه انها هو شي تصور الفاعل في  
نفسه يمكن ان يجعله موجودا في الخارج ويمكن ان يبقى معدوما وهذا انما يعقل فيما عدم تارة  
ويوجد اخرى واما ما لم يزل موجودا واجبا بغيره فهذا لا يعقل فيه الامكان اصلا **واعلم** ان  
هذا الجواب مبني على الاستقلال على استحالة دوام الممكن سواء كان الموتر في وجوده فاعلا  
بالاختيار او موجبا بالذات وعندني فيما اذا كان الموتر موجبا بالذات نظر فانه يمكن ان يقال  
اذا كان الموتر موجبا بالذات كان الاثر لازما له فاللازم لا ينفك عن الملزوم فاذا كان الموتر  
دائم الوجود كان الاثر دائما الوجود ولا ينافي ذلك كونه ممكنا بالذات قابلا للعدم بالذات  
معنى انه لو لا الموتر لما وجد ولا يلزم من قوله للعدم وجود العدم حتى يقال لو جاز عدمه فاما  
حال الوجود واما قبل الوجود واما بعد الوجود الى اخره اجواب الثاني عن شبهة ابن سينا  
سلمنا ان مفهوم ما ليس بواجب الوجود بذاته لا يمنع ان يكون على احد القسمين المذكورين  
لكنه لا يجب ان يكون لكل واحد من القسمين وجود في الخارج بل قد تمتع احدهما بالمانع فان  
النوع قد يخصص في شخصه بالمانع من الكثرة كما فرر هو ذلك في طسعات اساراته حيث قال  
كل نوع يجهل ان يكون له اشخاص لغيره فغاق عن ذلك عما سبق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص

المحملة ان يكون لذلك النوع اسمه ولاكثره يعرض بل يكون بوجه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع  
الاختصاصا واحدا وكيف يوجد منفيه اوكثره لاشخاص ذلك النوع والعائق عنها لازم طبيعي واذالم  
بحسب وجود هذا القسم في الخارج بل جاز ان يكون ممتنعا لما منع فان قام دليل السمع على ان ما شوي الحق لم يكن  
ثم كان اسع ولم يجب تعيين المانع وان لم يقيم فان اراد مريدا ان من ذلك المانع املته ذلك من وجوه  
لحدها ما تقدم من ان الممكن يقبل العدم والعدم الوجود لا يتقبل العدم والثاني ان الامكان يخرج  
الي تاثير الموتر في اضل وجود الممكن ودوام الوجود مع من ذلك لان الموتر ان كان فاعلا لا اختيار  
لا هو الحق فالقصد الي اجاد شي لم ترك وجوده بحال وان كان موجبا بالذات فلا بد من تقدمه بالوجوب  
د  
على معلوله لان حال المعلول مع وجود العلة هو الامكان فاما الوجود والوجوب فيبعد وجود العلة  
وقولهم ان العلة تقدم على المعلول بالذات لا بالزمان تمويه باطل فان مقارنة المعلول لعلته في  
الزمان ممتنع عقلا مستتبا في مباحث العلل من هذا الباب ان شاء الله تعالى وما يذكر وانه  
من قولهم حرلت يدي فحرك ظمى او كفى او المصاح او نحو ذلك ليس فيه حجه لهم فان حركه اليد ليست  
هي العلة التامة ولا الفاعل لحركه الحاتم بل الحاتم مع الاصبع والاصبع مع الكف فكاتم متصل بالاصبع  
لان الاصبع متصل بالكف غير ان الحاتم يمكن ترعه بلا الم بخلاف الاصبع فحركه الاصبع شرط في حركه  
الحاتم لاعله لان حركه الكف شرط في حركه الاصبع لاعله ومقارنه الشرط للمشروط في الزمان مع قوله  
ورابع حجهم لو كان الباركي موجبا للعالم بعد ان لم يكن موجبا له لان فاعلا لا اختيار وهذا محال  
فذلك محال اما الملازمه فنسبه بذاتها ومنفوق عليها واما ان الثاني محال فلان من قصد الي اجاد شي  
فاما ان يكون ذلك الاجاد اولى بالنسبه اليه من ترك الاجاد فاما ان يكونا مستويين والاول  
محال لان قبل ذلك الاجاد ما كانت تلك الاولويه حاصله عند الاجاد حصلت تلك الاولويه  
فيلزم ان يكون ناقصا بذاته مستكلا بغيره وهو محال فاما ان لم يكن الفعل اولى بالنسبه اليه من  
الترك فانه ممتنع ان ترجح الفعل على الترك لان الترجيح والاستواضدان والجمع بينهما محال  
لابتقال الفعل وان لم يكن اولى من الترك بالنسبه الي ذات الفاعل الا انه اولى بالنسبه الي غيره  
لان الاجاد احسان الي الغير وهذا القدر كاف في ترجيح الفعل على الترك لانا نقول اتصال  
الاحسان الي الغير ان كان اولى بالنسبه اليه من عدمه عما صيغ النقص الذاتي وان لم يكن

اولي ما حدث الاستواء وجواب هذه الشبهة سيأتي في باب ان الفاعل مختار الخامس وهو عندكم  
الكبرى لا شك ان الممكنات متى في سلسلة الحاجة الي واجبت لسياتي فنقول بل لا بد منه  
في لونه سبحانه وتعالى موثرا في امانه سوا ان موحيا بالذات او فاعلا بالاختيار حاصل له في  
الازل لان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله فيلزم من دوامه دوام  
اثره والالزم تعطيل واجب الوجود عن افاضه الخير والجرود والحواب لوصح ما ذكرتم لزم ان لا يحصل  
في العالم شي من التغييرات فانه يلزم من دوام واجب الوجود ان لا وابداد دوام المعلول الاول  
ومن دوام المعلول الاول دوام المعلول الثاني وهلم جرا الي اخر المراتب فيلزم ان لا يحصل في  
العالم شي من التغييرات وانه خلاف الحس فان قيل لا يلزم من كون واجب الوجود عايم  
القبض ان لا يحصل في العالم تغيير كما ان توقف حدوثه على استعداد القوابل وحدث  
هذه الاستعدادات المختلفة في القوابل متوقف على الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية  
وكل حادث منها مسبوق بلح لا الي اول فلذا السبب حصل التغيير في هذا العالم قلنا هذا كلام  
باطل فان هذا انما يتصور اذا كان الفاعل الدائم العوض ليس هو المحدث لاستعداد القوابل  
لا مدعونه في العقل الفاعل فيقولون انه دائم العوض ولكن استعداد القوابل يحدث حدوث  
الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وتلك الاستعدادات ليست صادرة عن العقل  
الفعال واما اذا كان المبدع الاول هو المبدع لول ما شواه فان مبدعا للاستعداد والقبول  
فالقابل والمقبول فاذا كان موجبا بالذات وقضه لا متوقف على شي من غيره لزم ان يكون كل ما  
يصدر عنه توسط او عبر توسط لازماله قدما بقدمه اذ يلزم من دوامه دوام المعلول الاول  
ومن دوام المعلول الاول الذي هو توسط بينه وبين المعلول الثاني دوام المعلول الثاني ويلزم  
من دوامها دوام المعلول الثالث وهلم جرا فيلزم ان يكون كلما شواه قدما ازليا وهذا محال  
لحس وسياتي لهذا زيادة بيان في باب لونه تعالى قادرا السادس لو كانت محرثة لان  
محصص احداتها بالوقت المعين بلا محصص وهو محال ورد بان المحصص هو الارادة السابع  
المادة تدبه لما سياتي قريبا وهي لا مخلو اعن الصورة لما سبق فالصورة ايضا قد به فكجسم قد نيم  
ورد بان مبنى على الهيولي وعلى ان كل حادث فله مادة وبها غير مسلمين ولا مبرهنين الثامن قالوا



الزمان قدم لما سياتي وهو مقدار الحركة القايمه بالجسم فيكون الجسم قد ما ورد بان مقدار الحركة وهو  
الليل والنهار حادث وما ليس بحادث وهو المدة المفروضة ليس مقدار الحركة **المسألة الثانية**  
اتفق المسلمون على ان النفوس محدثة لا تفانهم على ان ما سوي الواحد الواجب لذاته فهو محدث  
وخالف بعض الناس في حدوثها واطنوا فلابن ومن تبعه لنا انها مخلوقة لاها شي ولا ياتي من القدم  
مخلوق وهذا بدعي واستدل بانها لو كانت ازليه لكانت اما ان يكون واحده او كثير فان  
كانت واحده فعند التعلق الابدان ان بقيت واحده فكل ما علمه واحد علمه دل واحد وذلك  
بحال وان لم يبق لمحال لان الجرد لا ينقسم ولان الهوشين اللذين حصلتا بعد الانقسام ان كانتا  
حاصلتين قبل ذلك فقد كانت الكثرة حاصله قبل حصولها هذا حلف وان لم يكونا حاصلتين قبل  
ذلك فقد حدثتا الآن هاتان النفسان قد حدثتا الا ان النفس التي كانت موجودة قبل  
قد است و ان كانت كسره فلا بد من الاختيار با موروحي اما الذاتات او لوازمها وهما محالان  
لان النفوس البشرية متحد بال نوع واما العوارض وهو محال لان الاختلاف بالعوارض اتما  
محقق عند تغاير المواد وقبل البدن فلاماده لان مادته النفس البدن واعترض بعد تسليم انها  
متحد بال نوع كوا ان متعدد قبل هذه الابدان اخر على سبيل الشاسخ ورد بطلان الشاسخ  
داسياتي فرع اختلف القائلون بحدوث النفس فحوز قوم حدوثها قبل البدن لما روي في الاخبار  
ان الله عز وجل خلق الارواح قبل الاجساد بال نوع عام ومنعه اخر من لقوله تعالى ثم انشأناه خلقا  
اخر يعني الروح وخالف ارسطو من قبله وشرط حدوثها بعد وث البدن واحتمح نحو ما تقدم من  
انها متحد بال نوع فلو وجدت قبل البدن لكانت واحده لان تعدد افراد النوع انما يكون بال ماده  
وقبل البدن لاماده لان مادته النفس البدن ويرد عليه احتمال تعددها قبل هذه الابدان  
مادان اخر لحدوث النفس بحدوث البدن حينئذ موقوف على ابطال الشاسخ لكن عهدتهم  
الروي في ابطال الشاسخ مبنيه على حدوث النفس بحدوث البدن كما هي فيكون دورا ٥  
**المسألة الثالثة** ذهب متاخر والفلاسفة الى قدم ماده هذا العالم وقالوا ان كل حادث  
فله ماده لا ياتي في سلسله العلل فلو كانت الماده حادثه لكانت لها ماده اخرى وتسلسل واجب  
بمع الماده والله عز وجل محور خلق سببا لامن شي هياتي بيانه ان شاء الله تعالى والترجم ابن تيميه التسلسل

فلزمه ان لا يكون للعالم اول كمال الدهرية **المسئلة الرابعة** ذهبوا ايضا الى قدم الزمان واحتجوا  
بان كل محدث فهو مسبوق بزمانه لما سبق في باب الحركة فلو كان الزمان حادثا لكان له زمان والزمان  
زمان لا الى تهايه والحق ان الزمان ان اريد به اليوم والليلة واجزائها وما يتاقت منها فلا شك  
في حدوثه لان ذلك بعدم عدم الحركة المدبره الشمس وان اريد به المدة التي لا يفك استمرار  
وجودها ولا العلم به عن العلم بها في امر اعتباري لا يوصف بالحدوث ولا بالقدم وايضا ليست  
هاينة بعد ان لم يكن فلا يوصف بالحدوث ولا دايمه الوجود الخارجي فلا يوصف بالقدم نعم قد  
يوصف بالقدم مجازا لدوامها في الاعتبار ولا يحدور في ذلك فرع قالوا ويلزم من قدم الزمان  
قدم الحركة والمحرك لان الزمان عبارة عما يقسم الى الماضي والى المستقبل فمالم يكن هناك شيء  
تعيّن من حاله الى حاله اخرى لم يصدق انه مضي امر مضي اخر فثبت ان الزمان لا يعقل حصوله  
الا عند حصول التغيير ولا يعنى بالحركة الا هذا المعنى فليزم من قدم الزمان قدم الحركة .

**المسئلة الخامسة** الخان ان اريد به السطح الباطن من الحاوي او ما استقر عليه المتمكن او البعد  
المجرد الموجود من حوادث لا نه مخلوق والقدم ليس مخلوق وان اريد به البعد المفروض فاللام  
فيه فاللام في المدة **المسئلة السادسة** امت الحراميون خمسة من القدماء الباري والنفس  
والهيولى والدهر والعصا والارل حق والنفس والهيولى والدهر قدمت واما المعصافان  
اريد به الابعاد المفروضة فاللام فيه فاللام في المدة **المسئلة السابعة** اختلف القائلون  
بحدث العالم فقال بعضهم يازال سعل ولم يتعطل عن الفعل اصلا وجوز حوادث لا اول لها  
ونسب بعض من اتهم بهذا القول بان تسميه رحمه الله الى القول بعدم العالم ولم يكن يعتقد قدم  
شيء معين من العالم وانما كان يعتقد دوام الفعل وربما وقع في كلامه بدل دوام الفعل قدم نوع  
الحوادث وما كان اعتناؤه عنه فانه مع كونه محال في نفسه لوجوب سبق الفعل والمنعول لوجود  
العلم والارادة لزمه قدم واحد لا بعينه لزم ما بيننا وقال الاشرعون انه لم يزل ولا وجود  
لشيء عنه ثم انهدا و اراد وجود شيء عنه قالوا لولا هذا كانت احوال متحدده من اصناف شتى  
في الماضي لا تهايه لها موجود بالفعل لان كل واحد منها وجد فالل وجد وهذا حال لوجوه احدها  
انه يلزم ان يكون لها لا تهايه له كلية محصورة في الوجود وان لم تكن كلية حاضرة لاجزائها معا فانها

في حكم ذلك لان كل واحد منها وجد فالله وجد الثالثي انه يلزم انقطاع ما لانهايه له لان ذلك  
من هذه الاحوال تكون بوصف ما لا يكون الا بعد ما لانهايه له فيكون موقفا على ما لانهايه له  
ستقطع اليه ما لانهايه له الثالث ان كل وقت يتجدد بزاد عدد تلك الاحوال فمرداد ما لانهايه  
له واللوازم كلها مستحبة فزع ثم اختلف هو لا فمنهم من قال ان العالم واحد حين كان اصلح  
لوجوده ومنهم من قال لم يكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا سعلق وجوده بحيز وحي  
آخر بل بالفاعل ولا يسئل عما يفعل **نبيه** الممكن عند متحرك الفلاسفة اعم من المحدث والقدم  
اعم من الواجب لا عندهم محوز ان يكون الممكن قديما واما عند المتكلمين فالممكن مرادف للمحدث  
والقدم مرادف للواجب لان عندهم لا يجوز ان يكون الممكن دايم الوجود **المسئلة الثامنة**  
قال الاشعري وابو الحسن البصري من المعتزلة للحوادث قبل وجودها في محض وعدم صرف  
وليست باسباب ولا ذوات وذهب اكثر شيوخ المعتزلة داني يعقوب الشحام وابي علي الجباري  
وابنه ابي هاشم وابي الحسين الخياط وابي القاسم البجلي وابي عبد الله البصري وابي اسحاق بن  
عياش والقاضي عبد الجبار بن احمد وتلامذته الى ان المعدومات الممكنة قبل وجودها في الوجود  
ذوات واعيان وحقايق وان ما في الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات  
موجوده وانفقوا على ان الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه وانفقوا  
على ان تلك الذوات المعدومة باسرها متساوية في كونها ذوات وان لا اختلاف بينها ليس الا  
بالصفات ثم ذهب الجمهور منهم الى انها موصوفة بصفات الاجناس **قال** الامام ومرا  
ان ذات الجوه موصوفة بالجوهريه وذات السواد موصوفة بالسواديه وهلم جرا وخالف بن  
عياش فزعم ان تلك الذوات عارية عن جميع الصفات وان الصفات لا تحصل الا زمان  
الوجود ثم انفق ابو يعقوب الشحام وابي عبد الله البصري وابي اسحاق بن عياش على ان  
الجوهريه هي الحيز ثم اختلفوا بعد ذلك فزعم ابن عياش ان الجوه حال العدم لا يمتنع اتصافه  
بالحيز يمنع اتصافه بالجوهريه فلذا ثبتت الذوات خالیه عن الصفات وزعم الشحام وابي عبد الله  
ان ذات الجوه حالها انها موصوفة بالجوهريه وفي موصوفة بالتحيز ثم اختلفا فذهب الشحام الى ان الجوه  
حال عدمه حاصل في الحيز وذهب ابو عبد الله الى ان الشرط في كون المتحيز حاصل في الحيز

هو الوجود فاجزؤه قبل وجوده موصوف بالتحيز لكنه غير حاصل في اكير ثم اختلف القائلون  
بالصنات في مواضع منها اختلفوا في ان المعدوم هل له كونه معلوما صفة فالحل انكروه الا ابا  
عبد الله البصري وثاينها قال الامام انفقوا على ان الجوهر المعدوم لا يوصف بانها اجسام حال  
العدم الا ابا الحسن الخياط فانه قال به وصرح صاحب الهادي بان المعدومات توصف عند  
الكثر بها اجسام وهواهر وثالثها انفقوا على ان بعد العلم بان العالم صانعا لما قدر احكامها  
مرشلا للرشل بمكتنا المشك في انه هل هو موجود ام لا الي ان يعرف ذلك بالذليل لانهم لما  
جوزوا التصان المعدوم بالصفه لم يلزم من اقصاف ذات الله تعالى بصفه العالميه والتادريه  
لونه موجودا فلا بد من دلاله منفصله وانفق الباقون من العقلاء على ان ذلك جهاله ولا يلزم  
ان لا يعرف وجود الاجسام المتحركه والساكنه الا بدليل وفي هذا الالزام نظر لان المعدوم  
لا يوصف عندهم بالجسميه فلا يوصف عندهم بالمحركيه نعم يلزم ابا الحسن الخياط ومن قال  
بقوله هذا تفصيل مذاهب المعتزله في هذه المسله واما سائر الفلاسفه فقد اختلفوا  
على ان الممكنات ماهياتها غير وجوداتها وانفقوا على انه يجوز تعري تلك الماهيات عن صفه  
الوجود الخارجي فانا قد يعقل المثلث وان لم يكن له وجود في الخارج وهل يجوز تعريها عن الوجود من  
معا الخارجي والذهني رضي ان سينا في مقاله الاربي من الهيات السفا على انه لا يجوز ومنهم  
من جوزوه ولعل هذا هو القول بالمثل الا فلاطونيه فانها صور المعلومات القايه بذواتها  
وانفقوا على ان تلك الماهيات لا يوصف بانها واحده او كثيره لان المفهوم من الواحد والكثير  
مغاير للمفهوم من السواد فاذا اعتبرنا السواد فقط فبني هذه الاحاله لا يمكن احكام عليه بالوحده  
والكثيره والافتد اعتبرنا مع السواد غيره وذلك يناقض قولنا اننا لم نعتبر الا السواد بلي  
الماهيه لا سفا عن الواحد والكثير وانفقوا على ان الماهيات غير معلوله قالوا لان كل  
ما بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع الغير فلا يبقى السواد سوادا لكن القول بان السواد  
لا يبقى سوادا محال لان المحكوم عليه هو السواد والمحكوم به هو انه ليس بسواد والمحكوم عليه لا بد من  
تقرره عند حصول المحكوم به فيلزم ان يكون السواد سوادا حتى ما لا يكون سوادا وهو محال  
**واعلم** ان هذا القول هو لقول المعتزله الماهيات غير مجعوله وانها ليست محل الحبا على

واحج الامام لن قال المعدوم ليس بشي بوجوده احدها ان الماهيات لو كانت متحققه في الخارج  
حال عراها عن الوجود لكانت متساويه في كونها متحققه خارج الذهن ومتباينه بخصوصياتها  
المعيينه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم ان يكون محقق كل ماهيه ويقرر هازايدا  
على خصوصيتها ولا معنى للوجود الا هذا التحقق والتقرر فيلزم كونها موجوده حال كونها معدوم  
وذلك محال وانما يدعى على ان كونها متحققه خارج الذهن امر زايد على ماهياتها المخصوصه هو انا اذا  
قلنا السواد متقرر حال العدم فحين ندرك بفرقة بديهيه من ذلك التصور وهذا التصديق  
ولولا ان التقرر خارج الذهن حال عدمها امر زايد على ماهياتها والالم يكن فرق بين التصور وهذا  
التصديق قلت وهذا الدليل انما يلزم لو سلموا له ان التقرر والثبوت زايد على الماهيه اما  
اذا اعتقدوا ان الثبوت نفس الماهيه لا بقوله هو في الوجود فلا وما استدلاله على ان الثبوت  
امر زايد على الماهيه بالفرقة البديهيه بين تصور السواد وبين التصديق بكونه متقرا فهو قائم  
لاعترافة خطابه فانه يحد تفرقة بديهيه بين التصور والتصديق كما قولنا السواد موجود مع  
ان الوجود عند نفس الماهيه لا سيأتي ولانا اذا قلنا السواد ثابت او السواد موجود فان معناه  
ان السواد ليس بمعنى او السواد ليس بمعدوم وحسب ذلك لا يلزم من الفرقة المذكوره ان يكون  
الثبوت زايد على الماهيه لا يلزم عنده ان يكون الوجود زائدا على الماهيه لان الحكم على الماهيه  
واحاله هذه ليس حكما بصفه سويه بل الحكم انما هو على الماهيه التي هي الثبوت بانها ليست  
بمعنيه وهذا ما يقال الثبوت ليس بمعنى او الوجود ليس بعدم فانا نجد في هذين الحكمين تفرقه  
بديهيه بين التصور والتصديق مع انه لم يلزم ان يكون المحلوم عليه موصوفا بصفه ثبوتيه زائده على  
ماهيته الوجه الثاني ان الذوات الثابته في العدم اما ان يكون متناهيه وهو باطل  
بالاساق واما ان يكون غير متناهيه وهذا ايضا باطل لان مجموع الذوات المعدومه حين  
ما لم يخرج منها شي الى الوجود كانت السر ما يمي منها في العدم بعد خروج بعضها الى الوجود والايان  
الشي مع غيره كهو لا مع غيره وذلك محال واذا كان كذلك كانت الذوات التي بقيت لان  
في العدم اقل من مجموع الذوات التي كانت معدومه عند ما لم يخرج شي منها الى الوجود وما  
كان اقل من غيره فهو متناه فالذوات التي بقيت لان في العدم متناهيه والتي خرج منها الى الوجود

متناهيه ومجموع المتناهي مع المتناهي يكون متناهيًا ثبت ان القول بكون الذوات غير متناهيه محال  
قلت جميع مقدمات هذا الدليل لا تكاد تقبل المنع الا قوله وما كان اقل من غيره فهو متناه فان لهم  
ان يمنعوا ذلك ويسندون منهم بان افراد الـهلي اذا انتطعت منها جمله متناهيه فان الباقي بعد  
انتطاع تلك الجمله اقل من مجموع الافراد عند ما لم يقطع منها شي والالان التي مع اعتبار غيره هو لا  
مع اعتبار غيره وذلك محال مع ان افراد الـهلي غير متناهيه فاعلمنا هذا ان كون الشيء اقل من غيره لا يدل  
على تناهيه مطلقًا وانما يدل ان لو كان الاكثر متناهيًا اما اذا كان الاكثر غير متناه فلا يلزم ان يكون  
الاقل منه متناهيًا الا ترى ان تضعيف المائة الى ما لا يتناهي اقل من تضعيف الالف الى ما لا  
يتناهي مع ان الاقل غير منتهى ونحن اذا فرضنا الذوات المعدومه غير متناهيه فانها اذا خرج منها  
شي غير متناهيه واذا لم يخرج منها شي غير متناهيه فان افراد الـهلي مع الانتطاع غير متناهيه وبدون  
الانتطاع غير متناهيه وان كانت مع الاخراج اقل منها بدون الاخراج والله اعلم الوجه الثالث  
ان هذه الماهيات من حيث انها هي ممكنة لذواتها وكل ممكن فهو محدث لهذه الماهيات من حيث هي هي  
محدثه فيلزم ان يكون هذه الماهيات منسوبة بالنفي المحض والعدم الصرف وذلك هو المطلوب  
وانما قلنا ان هذه الماهيات ممكنة لذواتها لانه لو كانت واجبه الثقرر لذواتها في الاعيان لكانت واجبه  
الثقرر في الخارج ممتنع الزوال ولا معنى لواجب الوجود الا ذلك وجبئيد يكون واجب الوجود  
التر من واحد وذلك محال واذا ثبت انها في كونها متقرر في الاعيان ممكنه وبت ان كل ممكن فهو  
محدث ثبت انها من حيث انها ماهيات محدثه وذلك بسطل القول بان المعدوم شي قلت اما ان  
كل ممكن محدث فمتسلم لما ثبت في المسئلة السابقه واما ان هذه الماهيات ممكنة في ثقررها فلهم ان  
يمنعوا ذلك قوله لانه لو كانت واجبه الثقرر لذواتها لكانت واجبه الثقرر في الخارج ممتنع  
الذوال قلنا مسلم قوله يكون واجبه الوجود اذا لا معنى لواجب الوجود الا ذلك قلنا هذا  
مبني على ان الثقرر والثبوت هو الوجود وهذا اصل المسئلة نعم يلزم ان يكون تلك الذوات قد  
الثبوت محدث الوجود فكون واجب الثبوت التزم من واحد ولا يكون واجب الوجود الا واحدا  
الوجه الرابع قوله تعالى والله على كل شي قدير قال ووجه الاستدلال بالايه ان اسم الشيء يناول  
الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى قديرًا على تلك الماهيات وانما يكون قادرًا عليها او قادرًا

صلاحه ان يؤثر في تلك الماهيات تقريرا وابطالا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله تعالى متقدما على  
تقرير تلك الماهيات لوجوب تقدم المؤثر على الاثر ومتى كان كذلك ثبت ان الماهيات باسرها ينبغي محض  
وعدم صرف في الازل وذلك هو المطلوب لان الماهيات واحاله هذه تكون مجعوله قلت ان  
ان المراد بالشيء المنفي في الآيه الاخرى والله على ما يشاء قدير في الاستدلال بالآيه نظر وان كان  
المراد بالشيء الذات فقد يقولون ان الآيه لنا لالكم فانها تقتضي ان يكون متعلق القدر شيئا والشيء  
المحض والمعدوم ليس بشي فان قيل لهم اذا كان متعلق القدر قبل تعلفها به شيئا فانا نأبرها  
فيه قالوا تابرها في اجاده واعدامه لا في اثباته ونفيه والله اعلم واحتج بعض المناخرين ان المعدوم  
ان كان مساويا للمنفى او اخص منه وكل منفي ليس بثابت فالمعدوم ليس بالشيء ثابت وان كان اعم منه  
لم يكن بغيره فالاماني مفرق من العام والخاص فان ثابتا وهو مقول على المنفي فالمنفي ثابت وحواله  
ان محل التقسيم ان كان هو المعدوم المكن فهو متباين للمنفى والغيبه ليست حاضره وان كان هو  
المعدوم من حيث هو فهو اعم من المنفي وقوله فان ثابتا الى آخره باطل اذ لا يلزم من ان العام ليس  
لحد اخاصين ان يكون هو الخاص الاخر الا ترى انه لا يلزم من ان الحيوان ليس هو العرس ان يكون  
هو الناطق ولا شيئا من انواعه والمعدوم من حيث هو هو اعم من المنفي الصنف ومن الثابت و  
المنفي عن الثابت بانه لا يتقبل الوجود وبتميز الثابت عنه بانه يتقبل الوجود فلا يلزم من انه ليس  
المنفي الصنف ان يكون هو الثابت حتى يلزم من كونه مقولا على المنفي ان يكون المنفي ثابتا والله  
اعلم واحتج القائلون بان المعدوم شيء الارب ان المعدومات متميزه من انفسها ودل متميزات  
بعضها عن بعض فلا بد ان يكون لها انفسها حقائق متعينه ولا معنى لقولنا المعدوم شيء الا ذلك  
اما ان المعدومات متميزه بعضها عن بعض حال عدمها فلوجه الاول هو اننا نعلم ان عند اطلع  
الشمس من المشرق ولا تطلع من المغرب وهذان العلومان معدومان في الحال ونحن الان نعلم  
امتياز كل واحد منها عن الآخر وهذا يدل على وقوع الامتياز في المعدومات الثاني هو اننا قادرين  
على الحركة منه ورسه ولسنا قادرين على الطيران في السماء فقد تميز احد المعدومين عن الآخر  
من حيث ان احدهما مقدور لنا والآخر غير مقدور لنا وهذا الامتياز واقع حال عدمه فثبت وقوع  
الامتياز في المعدومات الثالث هو ان نجد من انفسنا اننا نريد ان نحدث لنا اموال واولاد وحيوات

تميز

وسعادات وان لا يحدث لنا انواع الامراض والافات مع كون كل واحد من هذين القسمين معدوماً  
فلولا تميز احد المعدومين عن الاخر حال كونه معدوماً بما هيته المعينه وحقيقته المحضه والا  
لا تمتنع كون احدهما من ادالوقوع وكون الاخر مكره الوقوع الرابع هو ان المعدوم فسان ممتنع وجائز  
ولذلك قال القادر المختار لا يملكه ايجاد الممتنعات ويمكنه ايجاد المهدئات ولولا امتياز الممكن  
عن الممتنع في نفسه والامساح ذلك فثبت هذه الوجوه الاربعه تميز بعض المعدومات  
عن البعض حال كونها معدومه واذا ثبت هذا فنقول امتياز احد الامرين عن الاخر يتوقف  
على كون كل واحد منهما في نفسه حقيقه معينه وما هيته معينه فان تميز البعض عن البعض  
حکم من احكام تلك الحقايق وصفه من صفاتها وثبوت الصفه والحكم بدون تقرر الموصوف  
محال فثبت ان المعدومات متميزه وبتان المتميز لا يحقق الا عند كون الحقايق والماهيات  
متفرقه وهذا يوجب القطع بكون المعدومات ذوات وماهيات وحقايق وذلك هو  
المطلوب واعترض الامام على هذه الحجه بانها منقوضه فاننا نجد من انفسنا شعورا وادراكا  
في صورته كسر مع حصول الاتفاق بيننا وبينكم على انها ليست ماهيات ولا حقايق بل هي نفي  
محض وعدم صرف فالصوره الاولى العلم بالممتنعات وذلك لاننا نعلم بان شريك الله تعالى  
ممتنع ونقيم الدلاله على ذلك ولولا اننا تصور شريك الاله والا لاستحال منا الحكم عليه  
بالامتناع لان التصديق بدون الصور محال ولانا نقول شريك الاله محال واجمع بين العدم  
والوجود محال وحصول الجسم الواحد في ان واحد في مكانين محال وبتان كل واحد من هذه  
التصديقات ومن الاخر فالشعور الذهني والامتياز العقلي حاصل في هذه الصور مع حصول  
الاتفاق بين جميع العقلاء على ان هذه الممتنعات ليست ذوات ولا حقايق ولا ماهيات  
الصورة الثابته العلم بالمربيات با اننا اذا تصورنا محرمان رسق وجبلا من باقوت فان الحجر الجبل  
عبارة عن حوام موصوفه بالتركيب والتالف وموصوفه بالوان مخصوصه واشكال مخصوصه  
وعندكم الثابت في العدم انها هذوات الاعراض وذوات الجواهر فاللون الجوهر موصوفه  
بالعرض فذلك غير ثابت في العدم البتة والحبل انما يكون جبلا بلون الجوهر موصوفه بالاعراض  
والترسبات فاذا الشعور الذهني حاصل في هذه الصور مع ان المشعوره غير حاصل البتة



لا في العدم ولا في الوجود المصوره الثالثه العلم بالنسب والاضافات مثل علمنا بحصول هذا  
الجسم في هذا الحيز دون ذلك الحيز وطلوع الشمس غدا من المشرق لاسيما المغرب ولا معنى لطلوع  
الشمس من المشرق الا حصول داتها في ذلك الحيز دون هذا الحيز ولا شك ولا نزاع ان هذه  
النسب غير يابته في العدم لان كون الشمس المعدومه حاصله في المكان المعدوم محال في يدهه  
العقل الصوره الرابعه انا نعلم امتياز العدم عن الوجود وامتنار النفي المحض والسلب الصرف  
عن الثبوت لمسمى النفي الصرف والسلب المحض محكوم عليه متمرا عن الثبوت مع انه يستحيل  
ان يكون مسمى النفي المحض ثبوتيا لان المراد من النفي المحض ما هو مقابل لمسمى الثبوت ومناف له  
فان كان له ثبوت بوجه ما كان منافي للشيء ومناقضه نفس ذلك المسمى وهو محال الصوره الخامسه  
انا نحكم على الماهيه المعدومه بانها غير موجوده بسبب اضافة تلك الماهيه بالوجود نحن ننصو رما هي  
الوجود ومميز في اذها تسمى الوجود ومن مسمى الجوهر والسواد ولذلك فان الخصم يقول  
مسمى الجوهر والسواد ثابت في العدم ومسمى الوجود غير ثابت في العدم فثبت انا ننصو رما هي  
الوجود وحقيقته قبل صيرورة الماهيه موصوفه بالوجود فلو لم يجر هذا التمييز الذهني  
والشعور العقلي لوز المشعوره حاصل في العدم لزم كون ماهيه الوجود متقرره في العدم وذلك  
محال لان العدم نقض الوجود والنقضان لا يجتمعان الصوره السادسه نحن نعقل ماهيه  
الموثره وما هي المناثره ومميز بين كل واحد منها ومن الآخر وبينها وبين غيرها مع ان الخصم يساعد  
علي ان المعدوم لا يكون موثرا ولا مناثرا ولا سقرا مع حال مسمى الموثره ومسمى المناثره والشعور  
الذهني والادراك العقلي حاصل مع ان المشعوره غير حاصل ولذا كون الشيء فوق غيره وتحت  
غيره وبمينا وشمالا ويدخل فيه جميع النسب والاضافات واذا عرفت ذلك فنقول يعني بلون  
المعدوم معلوما هذا القدر من التمييز الذهني الحاصل في هذه الصور او يعني به امر او هذا القدر  
فان عمت الاول بعد الاستدلال بلونه معلوما على كونه شيئا لان هذا القدر من المعلوماتيه  
حاصل في هذه الصور مع انها ليست ماهيات ولا ذات ولا حقائق بالاساق ومها بان جوابك  
فهو جوابنا وان عنت بلون المعدوم معلوما امرا اخر ورا هذا القدر فلا بد من تفسير كون المعدوم  
معلوما ثم من اقامه الدلاله على كونه معلوما بذلك التفسير فان من ورا المنع في المقامين

قال واعلم انك متى اوردت هذا السؤال علي الوجه فان اللام على الحضم قلت هذا الاعتراض  
من الامام يقتضي لضعفه انه لو انهم مرادهم لقال بقولهم **واعلم** ان مرادهم بالكفاية والماهيات  
والذوات هو ما يطلب بما هو المشرح بالقول الشارح لحيثه الجوهر مثلا وما هيته وذاته  
هو الذي بحيث لو وجد كان وجوده لا في موضع والعرض هو الذي بحيث لو وجد كان وجوده  
في موضع والجسم هو القابل للانعقاد بالسلاطه الطول والعرض والعق والحيوان هو الجسم الثاني  
احساس المتحرك بالاراده والانسان هو الحيوان الناطق ولا شك ان الحيوان الناطق مثلا  
لا يمكن ان يكون ناطق والجسم الثاني احساس المتحرك بالاراده لا يمكن ان يكون غير جسم ولا  
جسم غير متحرك ولا متحركا ولا بالاراده وهلم جرا وكذلك الاعراض لحيثه البياض مثلا هو اللون  
المفروق للبصر والسواد هو اللون الجامع للبصر ولا شك ان اللون الجامع للبصر لا يمكن ان يكون  
غير لون ولا لونا غير جامع للبصر واللون المفروق للبصر لا يمكن ان يكون غير لون ولا لونا غير مفروق  
للبصر وكذلك جميع الحقايق وليس مرادهم بلون المعدوم شيئا انه ذات في الخارج تمنع المزاج  
لها في حيزها فان هذا باطل لا يتوله عاقل واذا كان مرادهم بالحقايق والماهيات والذوات ما  
ذكرناه لم يصلح ما ذكره الامام ان يكون بعضا عليهم فان ما ذكره الامام ان كان ممثعا فليس بمعلوم  
اذ لا حقيقته له فتعلم وما توهمه علما فليس بعلم وانما هو وهم انتزع من بعض الحقايق الممكنه مثلا  
وحكم العقل باسنادا تراعه من اجمع من المختلفات ما لا يحكم العقل بانساقه عن الصديقين  
ولا يلزم من احكم بلونه منفي عن الصديقين احكم بكونه مثبتا لهما وان كان ما ذكره ممكنا فله حقيقته  
معلومه لا يمكن ان يكون ذلك للحقيقه الا كذلك الاعتراض الثاني ان تميز بعض المعدومات  
عن البعض من حيث انه لهما مقدور والآخر ليس بمقدور لا يقتضي كون المعدوم ثابتا ومحققا  
بل يقتضي بقاءه وذلك لان المقدور هو الذي يكون للقادر فيه تاثيرا بالتحقيق واما  
بالابطال والماهيات اذا كانت ثابتة في العدم فلا اثر للقادر فيها البته قلت وهذا الذي  
قاله من ان الماهيات اذا كانت ثابتة في العدم لا يكون للقادر تاثير فيها فاشد لانه انما يكون  
الاول ذلك ان لو كان تاثير القادر في ثبوتها ومحققها وهذا عين المسئله فكيف جعل مقدمه في  
الدليل اما اذا كان تاثير القادر في اعطائها صفة الوجود فلا يلزم من كونها ثابتة في العدم ان لا يكون

للقادر باير فيها والله اعلم الاعتراض الثالث المقدور هو الذي يكون للقادر تاثير فيه اما بالتحقيق  
واما بالابطال والماهيات عند لم ثابتة في العدم فلا باير للقادر فيها البته فلا يكون مقدور  
وانما المقدور هو اعطاؤها صفه الوجود فالماهية غير المقدور والمقدور غير الماهية فلا استدلال  
بالمقدور به على ثبوت الماهية وجوابه ان مراد المعتزله بلون الماهية مقدور انهم يكن جعلها موجود  
وهذا القدر فان لم يميز بعض الماهيات المعدومة عن بعض الاعتراض الرابع الماهيات يمنع  
عليها التبدل والتغير فتمنع كونها متعلق الارادة والكراهة بل متعلق الارادة والكراهة صيرورتها  
موجوده وذلك لا يتقرر حال العدم فعاد ما ذكرنا من ان الذي يكن جعله متعلق الارادة والكرا  
لا يكن القول بثبوته في العدم والذي يكن القول بثبوته في العدم لا يكن جعله متعلق الارادة  
والكراهة وجوابه ايضا ان مرادهم بكونها مراد انه براد كخصيتها واجادها وهذا كاف في الاستدلال  
على تمييز بعضا عن بعض والله اعلم الاعتراض الخامس المعدومات الممتنعة كغيره مثل شريك  
الاله واجمع بين الضدين وحصول الجسم الواحد في الان الواحد في جانين وكل واحد من هذه  
الاقسام متميز عن الآخر في الذهن لم يلزم من ذلك كونها ثابتة في العدم فلذا انقسام المعدوم  
الي الممكن والممتنع لا يلزم منه كونه ثابتا في العدم وجوابه مبني على مقدمه وهي ان الشيء الممكن الوجود  
بالنسبة الي سبي قد يكون ممتنع الوجود بالنسبة الي اخر فتصور من حيث كونه ممكنا ومحل  
بنفيه عن الشيء الاخر باجمع الممكن بالنسبة الي المختلفات فانه ممتنع بالنسبة الي الضدين فاذا  
قلنا اجمع بين الضدين محال معناه حقيقة اجمع الممكن الوجود بالنسبة الي المختلفات ممتنع بين  
الضدين واذا قلنا شريك الباري محال فان معناه ان حقيقته الشريك الممكن الوجود في حق  
غيره ممتنع في حق الله واذا قلنا حصول الجسم الواحد في الان الواحد في محال فان معناه ان  
حصول الجسم الواحد في محال واحد محال بالنسبة الي الجسم الواحد في جانين واذا عرفت ذلك  
فقوله المعدومات الممتنعة متكررة ان اراد ان المعدومات الممكنة بالنسبة الي شيء الممتنع البتة  
لشيء اخر متكررة فمسلم ولكن لا ينبغي لان التكرر في الذات وهي ممكنة الوجود والممتنع هو ثبوتها  
بالنسبة الي الاشياء الاخر ولا تعدد في نفسه وان اراد ان الحقائق الممتنعة ممكنة في شريك  
الباري وحصول الجسم الواحد في الان الواحد في جانين واجمع بين الضدين من حيث هي كذلك

ده

هه

لال

كان

لا تقدر فيها اذ لا حقايق لها وانما المتعدد شريك غير الله مع حصول الجسم الواحد في مكان واحد  
رفع اجمع من المختلفات المحكوم بنفيها عن الهاري وعن الحائرين بان واحد وعن المضدين ولا  
يلزم من تصورهما منفيه عن هذه الاشياء تصورهما مثبتته لها والله اعلم الحجة الثانية للمعتزلة  
هي انه لا نزاع في وجود موجودات ممكنة الوجود لذواتها ولا معنى للممكن الا الذي يصح عليه الوجود  
والعدم وكل ما كان لذلك كانت ماهيته ممكنة المقر مع الوجود تارة ومع العدم اخرى واذا  
عمل بقر ما هيته مع العدم يمت ان المعدوم شي الحجة الثالثة للمعتزلة ان كل محدث فانه  
قبل حدوثه اما ان يكون ممكنا او واجبا او مستغافا فان كان واجبا ان يكون موجودا وهذا  
محال وان كان مستغافا ثم انقلب ممكنا لزم ان ينقلب الممتنع لذاته ممكنا وهو محال ولما بطل القسمان  
لم يبق الا الثالث وهو ان المحدث قبل حدوثه كان ممكن الوجود فنقول الامكان اما ان يكون صفة  
سلبية او ثبوتية والاول باطل لان الامكان يقتض الامتناع والامتناع يفي اذ لو كان ثبوتيا  
لان الممتنع الموصوف به ما يتا ضروره امتناع قيام الصفة الثابتة بالنفي المحض والعدم الصرف  
وحينئذ يلزم ان يكون ممتنع الوجود ثابتا وهو محال فثبت ان امتناع الوجود ليس صفة ثبوتية  
فوجب ان يكون تصور الوجود صفة ثبوتية ضروره ان المقيضين لا بد ان يكون احدهما ثبوتيا  
فنقول هذا الامكان اما ان يكون عبارة عن كون القادر متمكنا من اجابه واما ان يكون وصفا  
راجعا الي ذات الممكن والاول باطل لان القادر يمكنه اجاد الممكنات ولا يمكنه اجاد المحالات  
فلولا امتياز الممكن عن المحال بوصف عايد اليه والام يمكن اقتداره على اجاد الممكنات او على من اقتداره  
على المحالات فثبت ان كل محدث فهو قبل حدوثه ممكن لذاته وان كان الامكان صفة ثابتة وانهما عايد  
الي ذات الممكن ومن المعارم ان الصفة الثابتة ليست عجي موصوفا ثابتا فاذا لا بد وان يكون الماهية  
مقترنة قبل حدوثها حتى يكون موصوفا بهذا الامكان واعتراض الامام بان الامكان لا يمكن  
ان يكون صفة موجودة لوجوه احدها انك سلمت ان الشئ قبل حدوثه ممكن الوجود فلو كان الامكان  
صفة موجودة لان اما ان يكون قائما به او بغيره لا جاز ان يقوم به والا لزم قيام الموجود  
بالمعدوم ولا جاز ان يقوم بغيره لان صفة الشئ لا يعقل قيامها بغيره وان الحركة التي يكون الجسم  
موصوفاها ممتنع ان يكون قائم بغير ذلك الجسم وثابتا ان اتصاف الماهية بما كان الوجود

سابق على اتصافها بالوجود فلوان لا يمكن وصفه موجوده لزم ان يكون اتصاف الماهيه موجود  
شي سابقا على اتصافها بوجود نفسها وثالثها ان لا يمكن لو كان موجودا لان مساويا لسائر الموجودات  
في الوجود ومخالفا لها في ماهيته المحصيه فاذا ماهيته غير وجوده فانصاف ماهيته بوجوده  
ان كان على سبيل الوجوب فان موجودا واجبا لذاته فنلزم ان يكون الصفة المفتقره لذاتها  
الي ما يكون محال لذاته واجبه لذاتها وذلك محال وان كان ذلك الاتصاف على سبيل الامكان  
لزم ان يكون للامكان ايمان آخر ونفسي الي التسلسل قلت ولهم ان يجسوا عن الاول بانه ليس محل  
التراجع ولا يستلزمه فان لوجود غير الثبوت ولا يلزم من نفي موجوديه الامكان نفي ثبوتيه  
فهو صفة ثابتة غير موجوده قايه بالماهيه الثابته المعدومه وعن الثاني بانه انما يلزم ان  
يكون اتصافها بوجود شي اخر سابقا على اتصافها بوجود نفسها ان لو كان الامكان صفة موجوده  
اما اذا كان الامكان صفة ثابتة معدومه فلا يلزم من اتصاف الماهيه به قبل وجودها ان يكون  
اتصافها بوجود شي اخر سابقا على اتصافها بوجود نفسها وانما يلزم من ذلك ان يكون اتصافها بثبوت  
شي اخر لها سابقا على اتصافها بوجود نفسها ودليلك لا ينافيه وعن الثالث بانه لو كان الامكان  
موجودا لزم ما قاله بنا على ان اشتراك الموجودات في الوجود معنوي لا لفظي اما لو كان الامكان  
ثابتا غير موجود وهذا محل التراجع فلا يلزم لان ثبوت نفس ماهيته وكذلك لو كان الامكان  
موجودا وقلنا ان وجوده نفس ماهيته وبالحمله فالوارد على جميع ما ذكره هو القول بالموجب  
لاستنتاجه تلك الاعتراضات ما توهم انه محل التراجع والله اعلم الحجج الرابعه لو كانت الماهيات  
متجدده لان محادثها بلحادث محدث وابتاع قادر وهذا محال فذلك محال لان الملازميه  
ان كل حادث بعد ما لم يكن فلا بد له من ملون ومحقق واما انه يمنع ان يكون محقق تلك الماهيات  
ويقررها باحداث محدث فلان كل ما كان محققه سبب غيره لزم من فرض عدم ذلك الغير عدم  
ذلك الاثر فلوان كون الجوهر جوهر او كون السواد سوادا لاجل سبب منفصل لزم عند عدم ذلك  
السبب المنفصل ان يخرج الجوهر عن كونه جوهر او السواد عن كونه سوادا وذلك محال والاصح قولنا  
السواد خرج عن كونه سوادا وبطل عن كونه سوادا وهو لا يصح ان من شرطه صحة القصيه احاط  
اجتماع موضوعها وعمولها معا ومعلوم ان اجتماع التقيضين محال واذا استحال قولنا السواد خرج

عن كونه سوادا وبطل عن كونه سوادا امتنع اسناد تقرر الماهية وكونها الى ايجاد موجد وابقاع  
فاعل واعترض الامام علي هذه بان القادر لا يجعل الماهية موجودة فهو يجعل الماهية ماهية  
قال ولتحة التي تمسكواها في امتناع وقوع الماهية بالفاعل هي بعينها مقتضى امتناع وقوع  
الوجود بالفاعل فانه لو وقع الوجود بالفاعل لزم عند تقدير عدم ذلك الفاعل ان يخرج الوجود  
عن كونه وجودا وهو محال فان زعموا ان الوجود لا يقع بالفاعل وزعموا ان الواقع بالفاعل  
هو موصوفية الماهية بالوجود اورثنا عليهم ذلك الكلام في نفس تلك الموصوفية وذلك  
صحتي ان لا يقع بالفاعل لا الماهية ولا الوجود ولا موصوفية الماهية بالوجود وذلك لوجب  
ان لا يكون للموثر اثر البتة وهو يوجب بي الصانع نسبت ان هذه التحة ساقطة قلت جميع هذا الكلام  
عندم هذين ولم ان يلزموا ان ماهية الوجود وماهية الموصوفية لتسنا يجعل فاعل  
بل وكل ماهية وقوله وذلك يوجب ان لا يكون للموثر اثر البتة الى اخره ممنوع فان باثير الموثر  
هو جعل الماهية موصوفة بالوجود مثلا والاثر هو اتصاف الماهية بالوجود وهو حدوث الموصوفية  
للماهية اما ماهية الوجود ولما ماهية الموصوفية فليستا مجموعتين ولكن لما حصل الوجود  
للماهية جعل الفاعل حاب الموصوفية ضرورة الاستساق عند قيام المعاني بالذوات والله  
اعلم بحقه الخامسة قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا سمي الامر الذي سيفعله غدا  
في الحال باسم الشيء وذلك يقتضي ان يكون للمعدم شيئا واعترض الامام بوجهين احدهما ان هذا  
انما يقتضي اطلاق اسم الشيء على المعدوم ولا يقتضي ان المعدوم ذاتا ماهية وحقيقته والثاني  
قوله تعالى والله على كل شيء قدير فانه مقتضى وقوع الماهيات بالقادر وذلك بتدني كون  
الذوات والماهيات متحقق في الازل ثم قال لا اله الا الله التي عول عليها انحصار لا يبيد الا مجرد اللفظ  
والا اله التي عول عليها بتدني المعنى فكان قولنا اولى واجيب عن الاول بان ذلك يقتضي  
كون المعدوم ذاتا ماهية وحقيقته ضرورة استدعاء الاسماء الموصوفة المسمايات كما سبق  
هذا مثل قولك الجمع من الضدين محال وشريك الباري محال من حيث ان الجمع والشريك اسم  
والباري مسمى لان التدمير الجمع المتصور من المتخالفات مستحيل من الضدين والشريك المتصور  
في حق الله مستحيل في حق الله مسمى كما سبق ايضا لفظ المستحيل لذاته لانه ليس بموضوع

وعن البايني بان المراد بالشيء المشي في الآيه الاخرى والله على ما يشاء قدير فلا معارضة والله اعلم  
**نبيه** وبما فرغ الامام مذهبهم في هذه المسئلة على ان وجود الشيء عنده فقال وجود الشيء عنده ووجود  
الشيء الموجود في الذهن عنده فيلزم نفي الشيء الموجود في الخارج عنده ووجوده ونفي الشيء الموجود في  
الذهن عنده ووجوده واما الماهية من حيث هي فليس لها وجود حتى يلزم نفيها عنده واما لما  
حقق وتقرر وشئت لم يعدم قط فلم ينتفع والله اعلم **فصرح** انفق اهل السنة على ان المعدوم يستحيل  
ان يرى ولم يصر الى ان المعدوم يرى الا اصحاب ابي الحسن بن ابن سالم من اهل البصرة فقال ان الباركي  
سخانه يرى المعدوم الذي موجود قال صاحب الهادي وهو باطل لما سياتي ان الرواية  
تعلق بالوجود الباب السابع ما لا يد للحادث في حدوثه منه وفيه مسائل الاولى كل جسم  
حادث وكل يعرفه سبب لانه يرى لما استوي اليه طرفاه لكونه ممكنا امتنع ترجمه من غير مرجح  
لما سياتي في الالهيات **نبيه** كل يعرفه نسبه انا ما بين الجسم والعرف فسي واما داخل  
في نفس الجسم وهو اما طبيعه او نفس لان التغيير ان كان على نيج واحد من غير شعور من السبب  
فهو الطبيعه وان كان مع شعور منه فنفس فلكيه وان كان على مناج مختلفة من غير شعور فنفس  
ساسة ومع الشعور نفس حيوانيه فتفاعل الحركة الداخل اما طبيعه او نفس وحدت الطبيعه بانها  
مبدأ اول حركه ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ومعنى قولنا مبدأ اول الحركه قريب لا واسطه  
بينه وبين التحريك فان النفس بهذا البعض حركات الاجسام التي هي فيها ولكن بوساطه تحريكها حركه  
الايما والاستحالة ولكن باستخدام الطبايع والكيفيات ومعنى قولنا ما هو فيه فرق بين الطبيعه  
والقائرات وقولنا بالذات محتمل معنيين صحفهما ان يكون راجعا الى الطبيعه ويكون  
معناه ان الطبيعه محركه لذاتها ويستحيل ان لا تحرك ان لم يكن مانع والمانع ان يكون راجعا  
الى المحرك ويكون معناه ان الطبيعه تحرك لما تحرك عن ذاته لا عن خارج وقولنا لا بالعرض  
محتمل ان يكون بالقياس الى الطبيعه ويكون معناه ان الطبيعه مبدأ لما كان حركته بالحقيقه  
لا بالعرض ومحتمل ان يكون بالقياس الى المحرك ويكون معناه ان الصنم اذا تحرك فحركه بالعرض  
لان المحرك بالذات مثلا العماس لا الصنم من حيث هو صنم وقولنا مبدأ الحركه والسكون  
اي جميع اصناف الحركات والسكنات اما التي في الكم فالطبيعه الموجبه لتخلل وانساط في الجسم

جود

ص

وكائف وانقباض فيه والموجبه للنمو والذبول واما التي في الكيف فكل طبيعه لما التي برده الى  
سنته اذا عرض له استقاده كقبحه غرسه ليست مفتحي طبيعته مثل ما يرد الى برودته من  
الحراة العرسه اذا زال العائق ومثل ما يرد الابدان اذا سأت امرجهتا الى المزاج الموافق واما  
التي في المكان فكل طبيعه كجر الحركة الى اسفل واما التي في الجوهر على القول بوقوع الحركة فيه فكل طبيعه  
التي تحرك الظاهر الى الصورة ابي صلحها وتبينها وتعددها باصلاح الكيف واما المصوره فكل طبيعه لا  
تلون بقية اماها بل يكون هيئه والصورة مستفاده من شئ اخر لا سببتي **واعلم** ان طبيعه التي  
قد يكون هي بعينها صورته وقد لا يكون لها في البسائط فان الطبيعه هي الصورة بعينها فان طبيعه الماء  
هي بعينها الماهية التي بها الماهوما هو لكننا نسمي طبيعه باعتبار صدور الحركات والافعال عنها  
وسمي صوره باعتبار يقومها النوع الما واما في الاجسام المركبه فكل طبيعه شئ من الصورة ولا يكون  
هي كنه الصورة فان الاجسام المركبه لا تصير هي ما هي بالمعنى الحركي لها بالذات وان كان لا بد  
لها ان يكون هي ما هي من ذلك فانه جز من صورتها وان صورتها مجتمع من عدة معان تجدها لانسانه  
فانما تتخمن قوتي الطبيعه وقوتي النفس واذا اجتمعت هذه كلها فتوعا من الاجتماع حصلت الما  
هيئه الانسانه وربما قيل اسم الطبيعه على كل قوه صدر عنها فعلها بلا اراده فكل من ان النفس  
النايته طبيعه وربما قيل اسم الطبيعه على كل قوه يصدر عنها فعلها من غير رويه وان كان اراده  
ونكون النفس الحيوانيه ايضا طبيعه **واعلم** ايضا ان الطبيعه تقال على وجه جري على وجه كلي  
فالتى تقال على وجه جزى هي الطبيعه الخاصة بشخص شخص والتي تقال على وجه كلي فربما كانت  
كلية حسب نوع وربما كانت كلية على الاطلاق ودلالتها لا وجود له في الاعيان قال ابن سينا بل  
لا وجود في الاعيان الا للحري واول هذين الحليين هو ما يعقله من مبداء شتى التدبير الواجب  
في استخفاف نوع والباقي ما يعقله من مبداء شتى التدبير الواجب في استخفاف الكل على  
نظامه **المسئله الثانيه** العله الموجد شوا ان قادرا او موجبا بالذات او قيل هو قادر بوجوب  
مشيئه وقدرته لا بد ان يكون موجودا حال وجود المعاول لا يجوز ان يكون معدوما عند  
وجود المفعول اذ المعدوم لا يفعل موجودا ولانه اذا كان وجود هذا الاثر مستقلا بوجود ذلك  
للوثر استحالة ان يحصل ذلك الاثر والعله غير موجوده فانه لو حصل حال عدم العله لم يكن حصوله



لاجل وجود تلك العلة وقد فرضناه لاجله هذا خلف فان قيل لم لا يجوز ان يقال العلة في حال  
وجودها بوجوب وجود المعلول بعد انقضاء العلة وعلية هذا المقدر يكون وجود المعلول معللا  
بتلك العلة التي كانت موجودة قبل ذلك اجيب بان هذه العلة لما صدق عليها في هذه الساعة  
انها اوجبت ذلك المعلول فوجوب ذلك المعلول اما ان يكون عبارة عن حدوث ذلك المعلول  
او عن شي اخر مرتب عليه حدوث ذلك المعلول فان كان الاول يلزم حدوث ذلك المعلول في  
هذه الساعة لا بعد ذلك لانه لما صدق على تلك العلة انها اوجبت في هذه الساعة ذلك المعلول  
وكان هذا الاجاب عبارة عن حدوث ذلك المعلول فلما وجد ذلك الاجاب في هذه الساعة لزيم  
حصول ذلك المعلول في هذه الساعة فالقول بان ذلك المعلول حصل لاني هذه الساعة بل في  
الساعة الثانية قول يناقض الكلام الاول واما ان كان اجاب العلة لذلك المعلول عبارة عن شي  
اخر مغاير لذلك المعلول مرتب عليه ذلك المعلول فهذا باطل لان ذلك المغاير لا بد ان يصد  
عليه انه يوجب في هذه الساعة ذلك المعلول في الساعة الثانية فيكون اجابه لذلك المعلول  
زائدا على ذاته ويلزم التسلسل في الاجابات وذلك محال فثبت ان الموتر لا بد ان يكون محدودا  
حال وجود الاثر وهذه المسئلة عليها مدار البرهان في اثبات واجب الوجود على راي من  
يقول بحدوث الاول لها **المسئلة الثالثة** ويجب تقدمها بالزمان على المعلول خلافا لما حري المغلا  
ومن تبهم حيث جوزوا مقارنة المعلول لعلته في الزمان لكان حال المعلول مع وجود العلة هو  
الامكان فاما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة وقولهم ان للتاثير لا يتوقف على سبق العدم  
انما يصح اذا اردت بالتاثير الاستلزام اما اذا ارادته الابداع او الفعل او جعل الشيء موجودا فهو  
باطل اذ لا شيء قط ادع سببا وهو مقارن له بحيث يكونان متقارنين في الزمان لم يسبق احدهما  
الاخر بل من المعلوم نصح العقل ان السبب الذي هو ادع الشيء وحلقته وجعله موجودا لا يكون  
الا بعد عدمه فان قالوا الوازم الماهية معلولة لها وهي غير متاخرة عنها زمانا فان كون المثلث  
متساوي الزوايا القائمة ليس الالانه مثلث وهذا الاقتضاض لوازم المثلث وايضا الاسباب  
مقارنه لمسبباتها مثل الاحراق يكون مقارنا للاحتراق والام عقيب سوا المزاج او يفرق الاجال  
وايضا العلم للعالمية والقدرة للتاثيرية عند من يقول به وكل هذه توجد مقارنه لامارها غير

ق

سند

مقدمه عليها فعلمنا ان مقارنته الاثر والمورث في الزمان لا سطرجه الاستناد اجيب ان اريد بالماهيه  
ما هو موجود في الخارج من الملمات الموجوده بصفات تلك اللازمه لها ليست صادره عنها بل  
الفاعل الملزوم هو الفاعل للمصفه اللازمه له القايم به ويمتنع فعله لاحدهما بدون الاخر ومن  
قال ان الموصوف عليه اللازمه فان اراد بالعله انه ملزوم فلا حجه فيه وان اراد انه فاعل او مدعى  
او عله فاعله فقوله معلوم الفساد يهدى العقل فان الصفات القايمه بالموصوف اللازمه له انما  
يفعلها من فعل الموصوف فانه ممتنع فعله للموصوف بدون فعله لصفيه اللازمه له وان اريد بالماهيه  
ما تقدر في الذهن فتلك صور علميه والعلام فيها كالعلام في الخارجيه فالفاعل للملزوم هو الفاعل  
للازمه وليس الملزوم عله فاعله للازم وقولهم هذا الاقتصار من لوازم الملمات ان اراد وبلاقتضا  
والتعليل الاستلزام نهج ولا حجه فيه وان ارادوا انه عله فاعله فهذا معلوم الفساد وانما  
الاسباب والمسببات الموجوده في الخارج كافي سواء المزاج والالم فلا نسلم ان زمانها واحد والمسببات  
انفسهم قد قالوا في محتم ان وجود الالم عقب سوا المزاج وما يوجب عقب الشيء بلون وجوده بعقد  
لكن غايته ان يكون بلا فصل لكن لا يكون معه في الزمان فان ما مع الشيء في الزمان لا يقال انه  
انما يوجب عقبه وهكذا القول في كل الاسباب لان نسلم ان زمان وجودها كلها هو زمان وجود  
المسببات بل لا بد من حصول تقدم زمانها وكذلك الكسر والانكسار والاحراق والاحراق  
فان الكسر هو فعل الحاسه الذي يقوم به مثل الحركه القايمه بالانسان والانكسار هو انفراق  
الحاصل بالمشور وذلك يحصل بحركه في زمان ومعلوم ان زمان تلك الحركه قبل زمان هذه  
لكن قد متصل الزمان بالزمان والمتصل يقال انه معه للفرق بين ما يكون زمانها واحدا  
وما يكون زمانها متعاقبا من الاسباب ما يقتضى سببه شيئا فشيئا فاذا اهل السبب كل سببه  
مثل الال و الشرب مع الشبع والري والكسر فلما حصل بعض الال حصل جز من الشبع لا  
حصل المسبب الا بعد حصول السبب لامعه وهذا قول جماهير العقلاء من اهل الكلام والفقاه  
والفلسفه وغيرهم فانهم يقولون ان المسبب يحصل عقب السبب ولهذا كان ابيه الفقهه وجاهلهم  
على انه اذا قال اذا مات ابي فانت حره لو طالق او غيرها انه انما يحصل المسبب عقب الموت لامع  
الموت وشذ بعض المتأخرين فطر حصول الجز مع السبب وقال ان هذا يمتزله العله مع المعاول

وان المعلول يحصل زمن العلة ولا شك ان لفظ العلة محمل براديه المؤثر في الوجود و براديه الملزوم  
فاذا سلم الافتراض في الثاني لم يلزم تسليم الاقتران في الاول فلا يعرف في الوجود مؤثر في وجود  
غيره مقارنة له في الزمان من كل وجه بل لا بد ان تقدم عليه زمانا ولا بد ان يحصل وجود بعد  
عدم ولهذا جعل الفلاسفة العدم من جملة المسادي سياتي وما يمثلون به حصول الصوت مع  
الحركة بالظن مع العدم ويقولون ان المسبب هنا مع السبب وهذا ايضا ممنوع فان وجود  
الحركة التي هي سبب الصوت مقدم وجود الصوت وان كان وجود الصوت يتصل بوجود الحركة لا يفضل  
عنده لكن المعقود انه لا يكون الا بعدة وليس اول زمن الحركة بل يكون اول زمن الصوت بل لا بد من  
وجود الحركة والصوت معها ولهذا عطف المسبب على السبب بحرف الفاء الدالة على التعقب فيقال  
كسرتة فانكسر وقطعته فانقطع ويقال ضربته بالسيف فمات او نقلته وادل فشيع وشرب فزوي  
والحل حتى شبع وشرب حتى روي ونحو ذلك فانكسر والقطع فعمل يقوم بالفاعل مثل ان يضربه بيده او  
ياله معه فاذا وصل اليه الاثر انكسر وانقطع فاحدهما يعقب الاخر لا يكون اول زمان هذا اول  
زمان هذا ولا اخر زمان هذا بل تقدم زمان السبب و يتاخر زمان المسبب وكيف  
يكون معه والسبب حاصل في العبد في محل قدرته وحركته والمسبب حاصل في غير محل قدرته وحركته  
ومن هذا الباب حركة الكرم مع حركة اليد وحركة الخرا كحبل مع حركه اوله ونظاير كثيره فاعلم انهم لم يجدوا  
في الوجود منعولا بل يكون زمانه زمان فاعله بلا اخر اصلا لامع الانتقال ولا مع الانفصال والله اعلم  
وهذه المسئلة من اعظم المسابيل واقرب الوثابيل الى ابطال قول من يقول بعدم العالم وقد صار الحق  
فيها كالنور الساطع والسيف القاطع فلا ريب ولا حش والله الموفق للصواب **المسئلة الرابعة**  
العلل والمعلولات محب فيها النهاية خلافا لمن عساه ان يخالف في ذلك من الدهرية حيث قالوا ان  
اكيوان مثلا مركب من اجرام الماكول والماكول من التراب على سبيل التعليل والتوليد وهكذا الى غير النهاية  
لان العلة الموجبه محب ان يكون موجوز مع وجود المعلول فلو تسلسلت الاسباب والمسببات  
الى غير النهاية لان هذا الجموع موجودا دفعه واحد وذلك محال بالدليل التطبيقي وهو ان يعذر حذف  
عشره مثلا من الوسط وتوصل الطرفين توصيلا عقليا فاما ان يكون التسلسله مع العشره مساويا  
للتسلسله دوريا وهو محال او يتبع التفاوت ولا بد ان يقع في الاخير فنسأله في ما حرف عنه العشره والاخر

زايد على المتناهي بمنزلة فبينا هي **المسألة الخامسة** يستحيل بحلف المعلول عن علته التامة وهي وجود  
الفاعل والشروط وانفا الموانع والالان نسبة صدور عنها كنسبه لاصدوره عنها فان لم ينفقر صدور  
عنها الى مرجح منفصل فقد ترجح الممكن عن غير سبب وذلك محال وان انفق لم يكن العلة التامة علة تامة  
هذالظن **المسألة السادسة** المعلول الواحد بالشخص الواحد يستحيل ان يمتنع عليه علنان مستقلتان  
وفاقا للحرية والقدرية والالان كل واحد منهما واجب الوقوع ليمنع اسناده الى الاخرى فيستعني  
بكل واحد منهما على كل واحد منهما وذلك محال بل ولا يجوز ان يكون له علنان لانه ان يوقف على كل  
واحد فكل واحد العلة او يوقف على واحد فقط فهو العلة لا غير نعم يجوز ان يكون لا يمر على علنان في الحركة  
وعبرها للحران **المسألة السابعة** العلة الواحدة يجوز ان يصد ر عنها اكثر من معلول واحد خلافا للمعتزلة  
ومتاخرى الفلاسفة لان اجمعه يقتضي الحصول في المكان وقول الاعراض بالوا مفهوم كونه مصدرًا  
لاحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدرًا للاخر فالمفهومان المتغايران انا داخلين في ماهية المصدر  
لم يكن المصدر مفردا لكن مرديا وان كانا خارجين انا معلولين فكون اللام في لفيه صدورها عنه  
باللام في الاول معنى الى التسلسل وان كان احدها داخلا والاخر خارجا كانت الماهية مركبة لان  
الداخل هو جز الماهية وما له جزان مرديا وان المعلول ايضا واحدا لان الداخل لا يكون معلولا  
واجب بان الوثوق به ليست صفة ثبوته ما سيأتي واذا كان كذلك بطل ان يقال انه جز الماهية  
او خارج وبطل عليه ان مفهوم النقطة محادة لهذه النقطة من المداير غير مفهوم كونها محاذية  
للاخرى ولم يلزم من تغاير المفهومين كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون الالف مغاير لمفهوم  
انديس جيم ولم يلزم من تغاير هذه السلوب ونوع الكثرة في الماهية **المسألة الثامنة** قبل الشيء الواحد  
لا يكون فاعلا وفاعلا لان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم القبول والفاعل من حيث هو فاعل  
لا يستلزمه ولان القبول غير الفاعل فلا يكون مصدر احدها مصدر الآخر واجيب عن الاول  
بان عدم استلزام الشيء باعتبار الينا في استلزامه باعتبار اخر وعن الثاني بالمنع فان البسيط متعد  
اثنان سابق **المسألة التاسعة** العلة العقلية يجوز ان يتوقف اجابها الاثر على شرط منفصل خلافا لمن  
منع لنا ان الجوهرية توجب قبول الاعراض بانها لكن صحه كل عرض مشروطه ما سفاضة عن المحل  
**المسألة العاشرة** العلة العقلية يجوز ان يكون مركبة خلافا لمن منع لان العلم واحد من المقدمتين

لا يوجب العلم بالنتيجة والعلم بها يوجب العلم بالنتيجة وكذلك كل واحد من اجاد العشر لا يوجب  
صفه العشره ومجموع تلك الاحاديث يوجب هذه الصفه اجتمعا بان كل واحد لما لم يوجب فالمجموع  
لا يوجب لان ما هيده كل واحد باقته ثابتة وهذا مع فساد منقوص بما ذكرناه **ثبته** الفرق بين  
جر المؤثر والشرط ان الجزم موقوف عليه ذات المؤثر والشرط يتوقف عليه ما يره لاحقق ذاته كالبيوسه  
**المسئله الحاديه عشره** العدم لا يعجل ولا يعجل به لاننا جعلنا العلم والمعلوليه وصفين شرسين  
استحال كون العدم علما او معلولا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم وان لم يقل به فالس ان التأثير  
عبارة عن حصول الاثر عن المؤثر مستدعي اضل الحصول والعدم لا يصلح ان يكون ابر الماسبق  
في باب ان يفعل وقال متاخر والفلاسفة عدم العله علم العدم لان الممكن داير بين الوجود والعدم  
نكا استدعي رجحان الوجود علمه وجوديه مستدعي رجحان العدم علمه عدميه **واجب** بان العدم  
نفي محض فستقبل وصفه بالرجحان وايضا لو بان عدم علمته هو الذي جعله معدوما في الخارج لكان  
عدم العله معلولا لعدم علمتها مفضي الي التسلسل في العلل والمعلولات وهو باطل **المسئله الثانيه**  
**عشره** زعم متاخر والفلاسفة ان لكل جسم حادث اسبابا اربعة مبدء الحركة وهو الفاعل والحار  
للشبر والماده بالحسب للشبر والصورة هيئه الشبر والغايه بالاستقرار للشبر فاما الفاعل  
وهو الموجد وهو الذي يعطي الصورة التي للاقسام او يطبعها في مادته المخرجت الطبيعه لانها لا يفيد  
الصورة بل عنها ان تهي الماده وبعدها لقبول الصورة وسببها في تعيين الفاعل في باب اثبات  
الصانع وباب استناد الل الى الله عز وجل واما الماده فهي بها الهيولي المطلقة وقد سبق الكلام  
عليها تحقيقا وابطالا في الباب الخامس وقد رادها كل جسم من سانه ان يقبل لا ليس فيه كالمي  
والدم لصورة الحيوان والخبث للشبر فنكون بالقياس الي ما ليس فيه هيولي وماده وبالقياس  
الي ما فيه موضوعا فان الموضوع كل شي من شأنه ان يكون له دل وقد بان له والماده بهذا المعنى هي  
المقصوده هنا واستدلوا على اثباتها لكل محدث بان كل محدث له محدثه مسبوق بالامكان وهو  
صغره وجوديه مغايره لعهة افتدار القادر عليه لان صحة افتدار القادر عليه موقوفه على كونه  
ممكنا في نفسه فلو بان ابطاله بنفس صحة افتدار القادر عليه لزم توقف الشيء على نفسه **ثبت** ان الامكان  
صغره وجوديه وهي سابقه على وجود الممكن مستدعي محلا موجودا وهو الماده **واجب** بانها لو بان

صفه وجوديه لان الشئ حال عدمه موصوفا بالصفه الموجوديه لان الحدوث قبل وجوده موصوف  
بالامكان وذلك بحال الفزع ينقل عن الفلاسفة في تعين مبدا هذا العالم اقول لا حاد كصر  
سوق بعضها في هذا الكتاب في باب حدوث الاجسام وغيره وكلها رحم الغيب ليس لاحد منهم علم  
شيئها برهان وكل هو لا طبنا يعيون منسبون النادر الى الطبيعة وربما امت بعضهم شيئا  
اخر وسماه العقول وربما غير عنه بالاله وبالله عز وجل واخى في هذا الباب ان الله عز وجل قد خلق  
شيئا لا من شي خلافا للدهرية وبعض متأخري المسلمين والالزم قدم مادته دار سطو واتباعه  
او ان لا يكون للعالم اول لها لدهرية وقد خلق شيئا من شي وذلك الشئ من شي لكن لا بد من شي  
لا من شي وعلي هذا فالمبدا المادي اما قرب مثل الاعتقاد للبدن واما بعد مثل الاطلاط بل  
الاركان واما بعد الهوي عند قوم والجواهر المفردة عند اخرين والوحدات وغيرها عند من  
يقول بذلك واما الصورة فقد يراد بها الجمية على القول بالهوي المطلقة وقد سبق الكلام على هذه  
في الباب الخامس وقد يراد بها الامر الحاصل للجسم فنحصل منهما امر وسي المقصوده هنا وهذه قد تكون  
جوهرية كالساربه والهواسه والماسه وقد يكون عرضيه لهبه الشرير واما العله العابده وهي ما  
لاجله وجد الحادث فلا بد منها في فعل غير الله وبقاها متأخر و الفلاسفة واخرون عن افعال الله  
واحكامه الباب الثامن الاجسام باقته وزعم النمام اما متحد طال ووجود ما في ذلك  
اني اعلم بالصدوق ابي انا الذي كتبت بلائس وان محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب روحه وحده  
الذي نزل عليه جبريل بعد ستين سنه من عمره هو الذي نزل عليه سنه احدى واربعين من عمره  
ولاكن الاعتماد في هذا الباب على مجرد الاستمرار في الحسن لان سعاقب الامثال بطنا الحسن  
واحد مستمر و لانه منقوص بالالوان و على الاشاعره بالاعراض واحسج الامام بانه يصح وجود  
الاجسام في الزمان الاول فيصح في الثاني لاستناع الانقلاب من الامكان الذاتي الى الاستناع  
الذاتي وهذا منقوص على قول الاشاعره بالاعراض الباب التاسع في هلاك كل شي الاوجه  
الله عز وجل وفي الباب مسأله الاولى يجوز هلاك الاجسام عمومها والافلاك احصوا بدليل  
قوله عز وجل كل شي هالك الا وجهه ولا نه محدثه وما لا يكون اذ ليا لا يكون ابديا لان نهايته قابله  
للعدم والامكان اذ ليا قالت الكراميه العالم ابدك واحتجوا بان عدم الاجسام بعد وجودها

اما اعدام المعدوم او بطلان الضد او بزوال الشرط والاول باطل لان القدر صفة موثرة بمعنى اثرها  
والعدم نفي محض فلا تقع بالقدر والثاني ايضا باطل لان المصادم حاصله من الجانبين فليس عدم الباقي  
لوجود المطاري اولى من اندفاع الطاري لوجود الباقي وكذلك الثالث لان ذلك الشرط ان كان باقيا  
كان الحرام في كونه عدمه بالحرام في كونه عدم الاجسام بمعنى ابي التسلسل وان لم يكن باقيا فهو  
ايضا محال لان الباقي ممنوع ان يكون مشروطا بما لا يكون باقيا واذا كانت الانقسام لها باطلة مت ان  
العدم على الاجسام ممنوع واجيب بان ما ذكرتم قائم في الصور والاعراض مع اننا نشاهد انها توجد  
بعد ان كانت معدومة وعدم بعد ان كانت موجودة فما كان حواكم في الصور والاعراض فهو حواسنا  
في الاجسام وقالت الفلاسفة الاحرام الفلكية لا محروا واحتجوا بوجود احدها ان الحركة ازليته لما  
سبق ابدية لما سياتي فالمتحرك وهو الجسم ازلي ابدى واجيب بان دوام الحركة مبني على ان الزمان  
ازلي ابدى وانه لا يحصل الا بالحركة وبما ممنوعان لما سيجي وما ياتي الوجه الثاني لهم ان الحركة المستقيمة  
ممتنعة على الفلك المحرد للجهات واذا كان كذلك فان الحرق والالتيام ممتنعان عليه لانهما لا يحصلان  
الاها واجيب بوجود احدها ان ذلك مبني على تنافي الابعاد وعلى ان تحدد الجهات لا يكون الا بالمرکز  
والحيط الثاني اغماضته ان معنى ان الحركة المستقيمة ممتنعة على هذا المحرد لان عدم ممتنع عليه  
بجواز ان بعدم دفعه الثالث انه بقدر صحة لاسمي الا في الفلك الذي هو الجسم المحرد للجهات وهو  
الفلك الاقصى ولفي بكتبي في اثبات المدعوي العامة وهي امتناع الحرق والالتيام على سائر الافلاك  
بالدليل الخاص على انه قد جاعل علماء التفسير وعلماء الشريعة ان وقت القيمة يحرق الافلاك وتهدم  
الكواكب الا ان العرش لا يحرق والفلك الاقصى هو العرش عندهم فان كان كذلك لم يكن من ما قالوه  
ان صح ومن ما ورد في القرآن ساف اذ لم يلزم ما قالوه قدح في خلق السموات والعناصر ثم ان دليلهم معا  
ما استجني حوار الحرق والالتيام على احرام الافلاك من وجهين احدهما ان كل واحد من هذه الافلاك  
اما ان يكون بسيطاً او مركباً من البسيطات وكل ما كان بسيطاً فان كل واحد من حاسبيه مساو في تمام  
الماهية للجانب الاخر اذ لو لم يكن كذلك لان البسيط مركباً هذا خلف واذا كان كذلك فكل ما صح  
على احد الجانبين صح على الآخر فلما ان فلك القمر يبرح ان يماس بمنع النار ويحده كره عطار دوج  
ان يكون مكسبه مكناً ومبني كان ذلك ممكناً ان الحرق والالتيام حارين على الافلاك الوجه الثاني

رض

من المعاضد الاجسام متساوية في الجسميه وتام الماهيه فاذا صح الحرق والالتيام على بعضها وجب  
ان يصح على كل واحد منها لان الاشياء المتساويه في تمام الماهيه يجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح  
على الآخر وللشاعه ان يقولوا الاجسام عندنا موفد من الهوي والصوره فلا تمتنع ان يكون  
هوي كل فلك مخالفاً للماهيه لهوي الفلك الاخر ثم ان هوي هذا الفلك معتلده لذاتها لذلك  
الشكل وذلك المقدار فلا جرم تمتنع زوال ذلك الشكل وذلك المقدار ثم يقولون فان منعت  
الهوي معاساوي الاجسام في تمام الماهيه فزع اختلف القايلون بهلاك الاجسام وهم علماء  
الاسلام فقال قوم ان الله تعالى بعدم الذوات والاجزاء وقال آخرون انه تعالى لا يعدمها بل يفرق  
اجزاء السموات والارض ويحررها واحتج الاولون بايات منها قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه وكل شي  
لفظ عام يتناول الكل والهلاك عبارة عن العدم والسايد دليل قوله تعالى ان امره هلك اي فني  
ولم يبق واذا تفرقت اجزاء الاجسام لكن ما عدت الاجزاء وما عدت لصدق ان بعض الاشياء  
لم يهلك وهو محال لانه مناب لقوله تعالى كل شي هالك واعترض بان الهلاك عبارة عن خروج الشيء  
عن لونه منتعابه واذا تفرقت اجزاء السموات والارض فقد خرجت عن كونها مسغها واجيب بعد  
تسليم هذا التفسير بانه اذا تفرقت الاجزاء تفرقت السموات عن كونها منتعها اما ملك  
الاجزاء فانها اذا لم يعدم لم يخرج عن كونها منتعها لان تتركبها السموات والعناصر  
والجنه والنار وصلحه لان استدلالها على الصانع القديم فلم يصدق عليها انها هلكه والقزان دل  
على ان الكل يصبرها كما توجب القطع بان الاجزاء يعني ومنها قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعينه  
ولفظ اخلق متناول بحله الخلق والضمير في قوله يعيد عائد الى اخلق فدللت هذه الاية على انه تعالى  
يعيد عمله مخارقاته والاعاده لا يعمل الا بعد تقدم الاما نذل هذا على انه تعالى يفتي جميع مخلوقاته  
ومنها قوله تعالى هو الاول والاخر ومعنى كونه اولها وان كان موجودا في الازل مع انه كان ليس معه غيره  
فكذلك معني الاخر انه تعالى يفتي في الابد مع انه لا يكون معه غيره وهذا يقتضي انه تعالى يعدم جميع المخلوقات  
حتى يحقق كونه اخرها ومنها قوله تعالى لا بد اننا اول خلق يعيده حكم بان الاعاده على وفق الابدان ولما كان  
الابتداء عبارة عن خلق الذوات وخلق التركيب والتاليف فيها وجب ان يكون وقت الاعاده خلق  
الذوات وخلق التركيب والتاليف فيها حتى يكون وقت الاعاده مشابها لوقت الابدان والله اعلم بالصواب



من قال ان الله تعالى يفرق الاجزاء ولا يعدها بان اعاده المعدوم متمنعه فلو ان الله تعالى اعدم الاجزاء  
لان الذي يوجد بعد ذلك مغاير لتلك الاشياء التي عدت او لا وعلى هذا المقدر لا يكون الثواب  
واصل الى المطيع ولا يكون العقاب واصل الى العاصي وذلك غير جائز فوجب ان الله تعالى يفرق الاجزاء  
ويزيل التاليف عنها ولا يعدها فاذا اعاد التاليف اليها وخلق الحيوة مرة اخرى فان هذا الشخص هو  
الشخص الاول بعينه الذي كان موجودا قبل ذلك وحينئذ ينصل الثواب الى المطيع والعقاب الى  
العاصي **واحيب** ان كانت اعاده المعدوم جائزة فلا اشكال اعدم الاجزاء او فرقها وان كانت متمنعه  
فلا اشكال لازم فرقها او اعدمها وذلك لان المشار اليه في كل احد بقوله انا ليس هو مجرد تلك  
الاجزاء فانا لو قدرنا ان تلك الاجزاء افرقت وصارت ترابا ريبا من غير حياه ولا مزاج ولا ترتيب  
ولا تاليف كان كل احد يعلم ان ذلك القدر من التراب ليس عبارة عن زيد بل الانسان  
المعبر انما يكون موجودا اذا ترتبت تلك الاجزاء وتالفت على وجه مخصوص بم قام بها حيوة وعلم  
وقدر وعقل وفهم فثبت ان الشخص المعبر ليس عبارة عن مجرد تلك الاجزاء والذوات بل هو عبارة  
عن تلك الاجزاء الموصوفة بالصفات المحصورة واذا كان كذلك كانت تلك الصفات احد اجزاء  
ماهية ذلك الشخص من حيث انه ذلك الشخص وعند يفرق اجزاء سطل تلك وسني فان  
امتعت الاعادة على المعدوم امتنعت الاعادة على تلك الصفات فتكون العايد صفات اخرى لا  
تلك الصفات التي باعتبارها فان ذلك الشخص على هذا التقدير لم يكن العايد ما يبا هو الذي  
كان موجودا اولاً فلم يكن زيد الثاني عين زيد الاول بل غيره فثبت **بما ذكرنا** اننا ان جوزنا اعادة  
المعدوم فلا حاجة الى وجوب اعتقاد تفرق الاجزاء وان منعنا اعاده المعدوم فان الاشكال  
باقيا سواء قلنا انه تعالى بمعنى الذوات او قلنا انه تعالى ما عسها والله اعلم **المسئلة الثانية** قالت  
الغلاشقة لانه لزمان لانا لو فرضنا له نهاية لانت تلك النهاية ملحقة بالعدم فذلك العدم  
متاخر عنه بالزمان فقد وجد بعد آخر الزمان شي آخر متاخر عنه بالزمان هذا خلف فاذن يمنع  
ان يكون للزمان نهاية ثم قالوا والحركة ايضا كذلك لان الزمان عبارة عما قسم الى الماضي والى  
المستقبل فمالم يكن هناك شي تعبر من حاله الى حاله اخرى لم يصدق انه معنى امر وسجي اخرى فثبت  
ان الزمان لا يجعل حصوله الا عند حصول التغيير ولا يعنى بالحركة الا هذا التغيير فيلزم من دوام

الزمان دوام الحركة واجيب عن الاول بانه ان عني بالزمان المد الاعتباريه لاني لا وصف  
لا بالقدم ولا بالدوام وان عني به الايام والليالي واجراوها ومايتلف منها من الشهور والاعوام  
فهاسه ما بعد هلاك الاجسام وبتاخر العدم عنه به من الزمان هو المد المفروضه التي لا  
كلوا عنها بقدوم ولا تاخر وذلك ليس بحال وعن الثاني بانه مبني على ان الزمان لا يحصل الا بتغير  
ومتغير وقد سبق بطلانه والله اعلم **المسئلة الثالثة** ان عني بالنفس المناطقة هذا الهيكل ما هو  
راي المتكلمين فلا شك في هلاكها ومن قال انها غير بل هي جوهر مجرد ما هو راي بعض الحكماء  
او هي جسم نوراني مناسب في هذا البدن فانفتحت البدن انفصلت تلك الاجسام الشفاه  
التورانية وزجعت الى عالم الافلاك والاضواء ان كان من السعداء والى الهاوية والظلمات ان  
كان من الاشقياء قال بطلك يموت البدن لقوله عز وجل ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله  
امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فزحين ما اناهم لله من فضله وقوله تعالى النار يعرصون  
عليها غدا وواعشيا الآيه **فروع** يجوز هلاكها بعد ذلك لقوله تعالى كل شي هالك الا وجهه وقالت  
الفلاسفة النفوس المناطقة وان كانت محدثة هي ابدية غير قابلة للعدم لانها غير مادية وكل  
قابل للعدم مادي والصغري سبقت واما الكبرى فلان كل ما كان قابلا لشي فان القابل  
ملون متقرر مع المقبول فلو كان الموصوف بقابلية العدم هو الموجود لزم ان يكون الموجود متقرا  
مع العدم وهذا محال واجيب بمنع الصغري بان الكبرى سبقت على ان الامكان اي القابلية  
سنة موجوده فلا بد لها من محل موجود وهو ممنوع لا سند لرد في العلم الخلي ان شاء الله تعالى  
**المسئلة الرابعة** الملكية وهي عندهم العقول الفلكية والنفوس الفلكية هالكه ولذلك اجروا الشياطين  
لان كل شي هالك وقالت الفلاسفة العقول للفلكية والنفوس ابدية غير قابلة للعدم  
لانها مجردة وكل قابل للعدم مادي وقد سبق تقريرها وجوابا واما الجن والشياطين فهي عندهم  
نفوس البشر اسبق فحكمها حكمها والله اعلم **الباب العاشر** في الجوهر والمعرض وفي الباب  
متسايل **الاول** الجسم والمختر والجوهر متساويه اذ لا فرد ولا مجرد وعند المتكلمين المختر  
اهم لانتباههم مختر السن جسم وهو المسمى عندهم بالجوهر الفرد وعند متاخري الفلاسفة الجوهر  
اهم لان الهولي والصوره والنفس والعقل عندهم جواهر وليست باجسام ورسموا الجوهر بانه

هو الوجود لا في موضوع اي لا في محل يقوم ما حل فيه فدخلت الصوة لانها تقوم محلها ورحم العرض  
لان محله يقوم الثانيه الجوهر لفظ مشترك وليس بجنس للجواهر وزعم ابن سينا انه جنس ثم قال  
الموجود لا في موضوع محتمل معنيين احدهما ان الجوهر موجود حاصل لا في موضوع والثاني انه الشيء  
الذي وجوده ليس في موضوع والفرق بين المعنى ظاهر فان الجوهر بالمعنى الاول لا يكون الا  
موجودا بالانعكاس لانه اذا كان شيئا ماهيته انه موجود ثم ذلك الوجود ليس في موضوع فان  
الوجود شرط في كونه جوهر فيلزم نفيه عندم الوجود بخلاف المعنى الثاني فانك قد حكمت بالجوهريه  
بالمعنى الثاني على الشيء الذي يجوز ان يكون معدوما لانك جعلت الجوهر به ماهيه يكون وجودها  
اذا وجدت لا في موضوع وهذا المعنى صدق على الموجود بالفعل لا في موضوع وعلى المعدوم الذي  
لو وجد كان وجوده لا في موضوع ثم قال والجوهر بالمعنى الاول لا يكون جنسا لان الجوهر قد لا يكون  
وجوده في ماهيته الا ترى انك تدري ان الانسان هو الذي وجوده يكون لا في موضوع فحكمت  
عليه بالجوهريه وان كنت تشك في وجوده والجوهر بالمعنى الاول يجب ان يكون وجوده في ماهيه  
فلا يتناول سايرا الاشياء التي ليس وجودها في ماهيتها فلا يكون جنسا لها ولغيرها **واعلم**  
ان هذا قول بان المعدوم شيء لانه جعل الشاك في وجود الانسان عالم بانه جوهر قبل دخوله  
في الوجود مع ان هذا الشيخ المسكين لما ذكر هذا المذهب في اول الاهيات السفا استبعده  
جدا وحكم على اصحابه بالجهل وقله العقل فكيف التزمه في هذا المقام ثم هنا دلائل تدل على  
ان الموجود لا في موضوع بالنفس الثاني لان يكون ايضا جنسا لما تحته الاول ان الجوهر هنا  
المعنى لو كان جنسا لما تحته لان امتياز كل واحد من انواعه عن الاخر ينصل متمنع ذلك الفضل  
ان يكون عرضا لامتناع كون العرض مقوما للجوهر فوجب ان يكون جوهر المحييد بلون الجنس  
حز من ماهيه الفضل فيفيد كون الفضل مشاركا للنوع في طبيعته الجنس فوجب ان يكون امتيا  
الفضل عن النوع ينصل اخر ولزم التسلسل وهو محال الثاني ان قولنا ماهيته اذا وجدت  
دات لا في موضوع يفيد امورا الله احدها سلب الكون في موضوع وثانيها كون تلك الماهيه مقتضيه  
لذلك السلب وثالثها تلك الماهيه التي عرض لها ذلك الاقتضا ولا يجوز ان يكون الطبيعته  
اكتسبه هي ذلك السلب لان الجنس جز من ماهيه النوع والسلب المحض لا يكون جزا من ماهيته

ز

النوع ولا يكون الطبعه اجنسيه هي ذلك الاقنضا لما سياتي من ان اقنضا العله لعلوها لا  
حوز ان يكون امرًا ثبوتيا واذا لم يكن ثبوتيا امتنع كونه داخل في ماهيه ذلك النوع فستمتع كونه جنسًا  
لذلك النوع وايضا فنقدر ان يكون هذا الاقنضا امرًا ثابتا الا انه نسبة من ذات الموشرو الاثر  
فيكون خارجا عن ماهيه فلا يكون جنسًا ولما بطل هذا ان القسمان ثبت ان الذي يحمل جعله جنسًا  
لما تحته هو تلك الماهيه التي عرض لها هذا الاقنضا الا ان هذا ايضا باطل لان اقل مراتب اجنيس  
ان يكون موقوفاً منشتر كافيته من الانواع وهذا المعنى غير معلوم لان الاشياء المختلفه في تمام الماهيه  
لا تمتنع اشتراكها في اللوازم فلا سعدان يقال مجرد لهما هيه والجسم له ماهيه واخري وهاتان  
الماهيتان متشاركتان في سلب الكون في الموضوع بشرط الوجود مع انه لا يكون بينهما مشاركه في  
شي من الذاتيات اضلا واذان الامر كذلك ثبت ان الموجود لا في موضوع هذا التفسير لا يجوز  
جعله مقولا على ما تحته قول الجبسن على الانواع الثالث اودان الجوهر جنسًا لان العقل مركبا  
من الجبسن والفضل فكون الصادر الاول عن الله تعالى اكثر من واحد وذلك عندهم محال  
الرابع دل ما صدق عليه انه جوهر فاما ان يكون بسيطاً في ماهيته او يكون مركبا في ماهيته  
فان كان بسيطاً في ماهيته فذلك البسيط يصدق عليه انه جوهر ويمتنع عليه انه داخل  
تحت شي من الاجناس لان الداخل تحت اجنيس يكون مركبا والبسيط لا يكون مركبا وهذا ينح  
ان الجوهر ليس بجنس واما ان كان مركبا وحب ان يكون له بساط فضل واحد من تلك البسايط يكون  
جوهر الامتناع ان يكون العرض جزا مقوماً لماهيه الجوهر وحينئذ يعود اللام الاول في دل واحد  
من تلك البسايط فنبت هذه البراهين ان الجوهر في التفسير الثاني تمتنع ان يكون جنسًا لما تحته  
وثبت ما لبرهان الذي ذكره ابن سينا انه بالتفسير الاول لا يكون جنسًا فبطل ان يكون جنسًا  
على كل تقدير وقد اورد على طرد الحد انه تعالى موجود لا في موضوع مع انه ليس جوهرًا والالان  
الجوهر جنسًا له ولزم كونه تعالى مركبا من اجنيس والفضل وذلك محال واجيب بانه ليس المراد  
من قولنا الموجود لا في موضوع هو ان يكون موجودا بالفعل بشرط ان يكون لا في موضوع سبل  
المراد انه ماهيه بي وحدث في الاعيان كانت لا في موضوع فلا يلزم ان الباري تعالى جوهر لان  
وجوده نفس حقيقته وقد شرطنا في كونه جوهرًا ان يكون وجوده مغايرًا لماهيته **المسألة الثالثة**

قالوا والعرض هذا الموجود في موضوع اي محل يقوم ما حل فيه لم يقولوا في محل لطرده فان الصورة  
عندهم في محل وهي جوهر وهو محتمل ايضا معنيين احدهما انه موجود حاصل في موضوع والثاني  
انه الشيء الذي وجوده في موضوع وواضح انه بالمعنى الاول ليس جنسا لما تحته لما سبق في الجوهر  
وانما اشك في المعنى الثاني قال ابن سينا وهو ايضا ليس بجنس لما تحته من الاعراض لانه  
ليس داخلا في ماهيتها والالوان بصورك الناض بياض بلون مشتقلا على تصورك انه في  
موضوع لتوقف تصور الذات على تصور حرها ولذلك يقول في اللم لكنه ليس الامر كذلك  
فانا بعد ان لعقل ماهية اللم والكف سمي ساكن في انه هل هو جوهر او عرض وذلك يدل  
على ان العرض لا يجوز ان يكون جنسا لما تحته من الاعراض قال الامام وهذه الحجة تدل على  
هذا المطالب يدل ايضا على ان الجوهر لا يمكن ان يكون جنسا لما تحته من وجهين احدهما ان قد  
تصور معنى حال في جوهر الارض يقتضى حصول البرد واليبس والكفاية والحصول في مركز  
العالم مع ان بعد ذلك سمي ساكن في ان ذلك المعنى يقوم لمحل او مستقوم لمحل وهذا المعنى صو  
والصوره عندكم جوهر فقد عقلنا حقيقة الصورة حالها كون ساكن في انها جوهر ام لا فان  
دل دلام هذا الرجل هناك على ان العرض ليس بجنس وحب ان يدل هنا ايضا على ان الجوهر  
ليس بجنس ولهم ان يقولوا انا لا نعقل هنا من الصور ماهيتها المحصورة بل لا نعقل منها الا انها  
امر ما محمول من شأنه اجاب هذه الالوان والماهية اذا كانت معلومة على هذا الوجه لم يلزم  
من العلم بها العلم بجنسها وفضلها بخلاف الالوان والمقادير فاننا نعقلها بمقاييرها المحصورة فلو  
كانت العرضية مقومة لها لزم ما ذكرناه وظهر الفرق الوجه الثاني ان الكون في موضوع مفهوم  
ثبوتي وقولنا ليس في موضوع اشاره الى سلبه فان كان اقتضا الكون في موضع ليس بجنس  
وان يكون اقتضا سلب هذا المعنى لم يكن جنسا فان ادبي الباب الحادي عشر في الموجود  
وفيه مسائل اولي الموجود وهو ما ليس بمفقود ليس جنسا لما تحته لوجه احدها ان  
الموجود واقع على الجوهر والعرض بالتشكيك احاصل بسبب التقدم والتأخر وكل ما كان  
واقعا على ما تحته على هذا النحو لم يكن جنسا لما الصغرى فسنتاتي واما الكبرى وهي ان كل  
ما كان كذلك فانه لا يكون جنسا فلان الجنس جزا الماهية وحصول التقاوت في جزا الماهية

بحال فان قال قابل ليس ان العدد ناقص بالاسن حزمه اعداد الزايد بالثلاثة والجزء  
متقدم على الكل فيلزم ان يكون متقدماً لرسه على العدد الزايد فيكون قول العدد عليها بالشك  
فوجب ان لا يكون العدد مقولاً على ما تحته قول الجنس احيب بان يقدم الاثنان على الثلاثة  
ليس من حيث العدد بل من حيث الوجود فيكون متقدماً في المعنى المفهوم من الوجود ولا  
يكون متقدماً في المعنى المفهوم من العدد فلا يكون الوجود بينهما بالسوية و يكون العدد بينهما  
بالسوية فالعدد جنس والوجود ليس بجنس الحجة الثانية لو كان الموجود جنساً لما تحته لان واجب  
الوجود لذاته داخل تحت الجنس وكل ما كان داخل تحت الجنس كانت حقيقة مركبه فلو كان الوجود  
جنساً كانت حقيقة واجب الوجود لذاته مركبه وذلك محال وهذا مبني على ان كل مركب ممكن  
الثالث لو كان الموجود جنساً لما تحته لان امتياز كل واحد من تلك الانواع عن غيره بفصل وذلك  
الفصل يكون موجوداً لان الفصل جزء من ماهية النوع والعدم لا يكون جزءاً من ماهية النوع  
فالفضل لا يكون معدوماً فيكون موجوداً فيكون الجنس جزءاً من ماهية الفصل فنفتقر امتياز  
ذلك الفصل عن النوع الى فضل آخر ويلزم التسلسل وهو محال الحجة الرابعة المفهوم من الوجود  
ان كان مفقوداً الى الموضوع فان عرضاً فاذا كان جنساً لما تحته لزم كون العرض مقوماً للجوهر وهو محال  
وان كان غنياً عن الموضوع ثم كان جنساً لما تحته لزم كون الجوهر جزءاً من ماهية العرض وذلك محال  
لان المجمع الحاصل من الجوهر والعرض لا يحصل في الموضوع بل الحاصل في الموضوع هو احد جزئيه  
فاما الجزء الثاني وهو الجوهر فانه لا يكون موجوداً في الموضوع ولو كان جزءاً من ماهية العرض لكان  
حاصلاً في الموضوع فيكون العرض هو ذلك الجزء فقط الحجة الخامسة لو كان الموجود جنساً لما تحته  
لوجب ان لا يعقل الماهية مع الشك في الوجود بها وحيث لم يكن الامر كذلك لم يجر ان يكون جنساً  
لما تحته **تنبيه** قد علمت ان الجسميه هي كون الشيء قابلاً للابعاد فلزم ان الجسم ليس بجنس لما تحته  
لان المقابلة نسبه وكذلك الجسم النائي ليس جنساً لان الاشتراك في كونها عامية وهو ايضا  
نسبه وكذلك الحيوان ليس جنساً لما تحته لان الاشتراك انما هو في الحيوانيه وهي كونها حساساً متحركاً  
بالارادة وهي اعراض فعموم الالفاظ حينئذ اما للاشتراك في اوضاع اغوته او في نسب واضافات  
وهي امور اعتباريه وان قدر مدلول واحد مشترك فيهما فهو صوره ذهنيه **المسألة الثانية** من

الناس من قال لفظ الموجود واقع على الواجب وعلى الممكن وعلى الجوهر وعلى كل واحد من الاعراض بالاشتراك  
اللفظي فقط وليس هناك مفهوم مشترك لانه لو كان كذلك لكان الوجود وصفا لا سحاله كونه  
جنسا اتفاقا فيكون الوجود قائما ليس بموجود قال الامام ومخبره بمعنى الى الشك في وجود  
الاجسام وقولهم يقوم بالماهية من حيث هي ليس بشي فان الماهية من حيث هي وان لم يوصف  
بالوجود ولا بالعدم لا يخلو عنهما اياها لا يخلو عن الوحدة والكثرة وان كانت من حيث هي لا يوصف  
بشي منها وانفق متاخروا الفلاسفة وجمهور المعتزلة وجمع من الاشاعرة على ان لفظ الموجود يبيد  
معنى واحد في جميع اقسام الموجودات لوجوه الاول ان بدية العقل حاله بان مقابل السلب  
شي واحد وهو الاحباب فلو لم يكن الاحباب مفهوما واحدا لما كان الامر كذلك واحسب بان مقابل  
كل سلب احباب واحد فاذا كان السلب متعددا ان الاحباب متعددا الثاني ان الموجود موزد  
التقسيم الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك فالوجود امر مشترك بين الواجب  
والممكن واحسب بانه مشترك لفظي والعن المقسم الى الحاربه والباريه فلا يلزم ان يكون  
الموجود وصفا مشتركا او بان المقسم هو الماهية اي الماهية اما ان لا يقبل العدم او يقبله الوجه  
الثالث المفهوم من الموجودات باق مع تغير الاعتقاد في لونه واحبا او ممكنا وكل ما كان باقيا  
مع قسمين فهو مشترك منها فالوجود مشترك بين الواجب والممكن واحسب بان المفهوم  
الماضي مع تغير الاعتقاد هو انه ليس بمفقود لان الموجود لوجه هو ما ليس بمفقود والفعل منه  
وحد ومضدك الوجدان لا الوجود الذي الذي وقع النزاع في انه بدئي او نظري رابدا وليس  
بزايد فان هذا محصل يقينا مع الجهل بالحقيقة فضلا عن ان سمي مع تغير الاعتقاد وانما  
تقبل فقط وهذا بتغير تغير الاعتقاد الرابع ان بدية العقل حاله بان المعقول من  
الجوهرية والعرضية والجسمية والسواديه والبياضية مفهوم واحد فلذلك هي حاله بان  
المعقول من الموجود به مفهوم واحد فان جاز تكذب البديه في هذا الحكم فلجرتكذبه في الحكم  
الاول واحسب بان المعقول من الموجودات الذي حكمت لبديه بانه مفهوم واحد هو انها  
ليست بمفقوده وهذا الحكم لا يجوز تكذبه فيه واما شي اخر غير هذا المفهوم لسترك فيثبه  
الموجودات تغير معلوم بالنظر فضلا عن الضرورة وانما هو شي توهمته المعتزلة ومتاخروا

الفلاسفة فوضعوا له لفظه الوجود اصطلاحاً وما يقوي هذا عندك ان لفظه الوجود لا يعرف  
في اللغة ولهذا قال **الاشعري** لا معنى للوجود عندك الا الماهية الخامسة لو كان لفظ الوجود  
لا سبب فابده واحده بل يفيد فوايد مختلفة لنا اذا قلنا السواد موجود واجب ان سقى الشك في  
انه موجود باي المعاني ولما لم يقع الشك علمنا ان المفهوم من كونه موجوداً امر واحد واجب  
انما لم يقع الشك لان المراد من كونه موجوداً انه ليس بمفقود وهو امر واحد سلبى مشترك فيه  
جميع الموجودات من غير تفاوت فلماذا لم يقع الشك **المسألة الثالثة** اتفق القائلون بالاشترال  
المعنوي على ان الموجود يقال بمعنى التشكيك على الموجود لاني موضوع وعلى الذي وجوده في  
موضوع لان الوجود للشي الذي يكون في موضوع لان الوجود للشي الذي يكون في موضوع اما  
ان يكون مع وجود موضوعه بالطبع او بعدد واما وجوده ما ليس في موضوع فانه لا يكون مع وجود  
الشي الذي في الموضوع وهذا يدل على ان الوجود لما ليس في موضوع متقدم على الوجود لما هو في  
موضوع فثبت ان للوجود مقول على الجوهر والعرض بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم  
والتاخر **المسألة الرابعة** ذهب القائلون بالاشترال اللفظي باي الحسن الاشعري واي  
الحسن البصري الى ان الوجود ليس بزائد مطلقاً بل الوجود الذهني نفس الوجود في الذهن  
والوجود الخارجي نفس الموجود في الخارج واختلف القائلون بالمعنوي فقالت المعتزلة هو زائد  
مطلقاً وقال متأخرو الفلاسفة مقول السمع في الواجب ويقول المعتزلة في الممكن واجتواني  
الممكنات بوجوه احدها ان تصور وشك في وجودها حتى يبرهن عليه البرهان **واحتبان**  
المتصور هو الموجود في الذهن ووجوده عنده ولا شك فيه والمشكوك في وجوده هو الحقيقي  
الخارجيه وهي غير متصوره فالمشكوك في وجوده غير متصور والمتصور لا شك في وجوده  
ووجود كل منهما عينه الوجه الثاني ان الخلق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجوداتها لا  
تقبلها فهي ليست بوجودها **واجيب** ان كل المراد الخلق من حيث هي هي فقولها للعدم هو  
استمرارها على العدم لا ما وهما وتقبلها للوجود معناه ان يوجد ما يطابقها في الذهن او في الخارج  
الا انها تتصرف بالوجود وتقوم بها وان كان المراد الخلق الموجود في الخارج فقولها للوجود  
استمرارها بوجوده وكذلك وجودها مثل الوجود هذا المعنى لا يسميها وتقبلها للعدم



هن

فتاوها بالقلية وليس في الخارج شي مغاير للوجود وللعدم تقويمه هذانان وهذا اخري وهو في  
 الكالين مفرد معها والحقائق التي محل فيها القول هي الحقائق من حيث هي وقد عرفت انها لا  
 قبل هذا الوجود ولا هذا العدم وان كان المراد للحقائق الموجودة في الذهن فوجودها في الذ  
 عينها وعدمها الذهني مساو وتوابعها للوجود الخارجي ان يوجد في الخارج ما يطاها وللعدم  
 الخارجي ان لا يوجد ان معنى تعد وجود الثالث الماهيات متخالفة والوجود مشترك فلا يكون  
 نفسها وهذا ظاهر ولا جزامها والالات فصولها اشار لها في مفهوم الوجود ويكون لها فصول  
 اخري ويتسلسل ورد بان الوجود غير مشترك واحج الشخ ومن وافقه بانه لو زاد لظاهر  
 بالمعدوم قالوا بل بالماهية من حيث هي ورد ما سبق في ان مشترك الوجود لفظي وانما  
 الواجب فقد احجوا على ان ماهية نفس ائمة اي نفس وجوده لا ماهية بعض لها الوجود بانه  
 لو زاد لا فتر الى موثر اما ما من فكون الواجب ممكنا وهو محال او ملق وهو ذاته ويكون اجاده  
 اما طاله وجودها فيكون موجودا مرتين وبعود اللام ويتسلسل او طاله عدمها فيكون المعدوم  
 موثر هذا خلف واعترض بان ذاته من حيث هي هي بوجبه الوجود كما ان الماهية الممكنة يقبله  
 من غير اعتبار وجود ولا عدم واجب بالفرق بان العقل يحرم بان ما لم يوجد لم يؤثر بخلاف  
 القابل وايضا لو جاز ما ليس بموجود لم يطل الدور فلا يتم برهانهم على وجود الباري عز وجل  
 لانه ينفى على ابطال الدور المبني على ان الماهية ما لم يوجد لم يؤثر واحج المعتزلة ومن وافقهم  
 في الواجب بانه لو كان وجوده مجرد الان مجردة اما لذاته متناهي لو ازم الوجود للزوم العرض  
 لغايته واما لغايته فيكون ممكنا واجب اولان مجردة لغايته وهو عدم المرجب لغرضه فلا  
 ساقى ولا ايمان ورد بانه غير ممكن محتج الى عدم المرجب لغرضه وبانيا بان الوجود مشكك  
 فتناهي اللوازم غير محال ورد بمنع التشكك وان سلم له لا يمتنع المساواة في تمام الحقيقه  
 فالشأن في محال واحجوا ايضا بان مبداء الاليات ان كان الوجود وحده شاركه في الوجود وال  
 فالسلب اي مجرد من ذاته واجب بان الوجود شرط تأثير لا حرو ورد بانه يلزم ان يكون  
 في وجوده سببا الا ان لا يتركب عنه لانه شرطه الممكن حصوله **واعلم** ان حجة المعتزلة مبنيه  
 على ان الوجود ماهوم واحد واما على الاشتراك اللفظي فلا يلزم من مجردة لذاته ساقى اللوازم ولا

من كون وجوده المردمبدا للجانبات او شاركه فل موجود لاختلاف الموجودات في الحقيقة والله  
اعلم واحقوا ايضا بان وجوده معلوم وذاته غير معلومه فوجوده غير ذاته وجوابه ان المعلوم هو  
انه موجود اي ليس بمفقود لاحتماله الوجود الذي وقع النزاع في انه ذاته او صفه له فزع علي  
القول بان الوجود صفه زائده قبل لا يجوز ان يكون اتصاف الشيء بالوجود لاجل صفه قابله به  
لان قيام الصفه به فزع علي كونه موجودا فلو تعلل كونه موجودا بالزم الدور والمعتزله يجوزين  
اتصاف المعدوم بالصفات ان منعوا ذلك **تنبيه** ان كل الوجود نفس الماهيه فهو وطعامه  
بسيط ومنه مركب لما سبق في الباب الخامس من ان الماهيه منها بسيط ومنها مركب **الباب**  
**الثاني عشر في الحلي والجزئي** لا شك انه يمكن ان يقع في الذهن معنى واحد وان ثبت قلت طبيعه  
وان ثبت قلت حقيقته وواحد لسترك فيه كبرون فالمعنى الموصوف بالمحسن والحركة والاراد  
فانه صورة معقوله وواحد لسترك فيها الانسان والفرس وغيرهما فان من هذا القبيل  
فانه يسمى طيا وما لا مشترك فيه كبرون لو يد هذا هو الجزئي احييتي وفي الباب مسابيل  
الاولي الحلي اي تلك الطبيعه من حيث انه واحد مشترك فيه ليس الا في الذهن لا يقع  
في الوجود قال السهاب المعتبر لا يصدر له هويه ليست لغيره فلا يكون كليا وقال ابن سينا  
لانه لو وجد الحلي من حيث انه واحد مشترك فيه الاعيان لكانت الانسانيه الواحد بعينها  
مقارنه للاضداد فان زيد موصوف بالعلم وعمر موصوف بالجهل فلو كانت الانسانيه المشتركه  
موجوده فيهما من حيث انها واحد لزم اتصاف الشيء الواحد بعينه بالعلم والجهل وذلك  
حال فان قيل هي واحد وانما صح مقارنتها للاضداد لتغايرها بالاعتبار فانها مع المشخصات  
التي في زيد مغايره لها مع مشخصات عمر وقيل الاضداد انما تمتنع اجتماعها لاجل وحد الموضوع  
فلا عبره بتعدد الاعتبار ولو كان التغاير بالاعتبار مسوغا لاجتماع الاضداد لكان الشيء الواحد  
يقارن السواد والبياض فان اعتباره مع السواد غير اعتباره مع البياض لكنها افترتا  
مع ذلك فاجتمعا مستحيل لانه ليس يجوز ان يكون الواحد موصوفها بالشيء آخر فاذا  
الحلي اعني المعنى المشترك فيه انما هو واحد بحيث الحد ووجود احد هو في الدهن وليست  
الانسانيه واحدا موجودا في امرين وكل واحد انه انسانيه تامه لانقره عدم الاخرين

ليست لي عنبر **المسئلة الثانية** معني لون الحلي واحدا في الذهن ان يكون معني معقول واحد  
 بالعدد من حيث هو في النفس له اضافات كثيره الي امور كثيره من خارج ليس هو اولي بان  
 يطابق بعضا دون بعض ومعني المطابقيه ان يكون لو كان هو بعينه في اي ماده كانت من  
 تلك المواد لان هو ذلك الواحد اوي منها جرد عن شخصاته وسبق الي الذهن قبل الاخر  
 اثر ذلك الاثر كما حصل في النفس **المسئلة الثالثه** هذه الطبيعه محور تجرد ها عن الوجود الخارجي  
 وهل محور تجرد ها عن الوجودين معاينه ما سبق في ان المعدوم شي الرابعه هذه الصور المعقوله  
 الواحده بحسب الحد المطابقيه لكثيرين اذا اخذت من حيث هي غير مفيده مكله ولا جرنه ولا  
 وحده ولا اكثره ولا شي اصلا كانت هي الحلي الطبيعي ولا وجود له في الاعيان لانها مطلقة وكل  
 موجود في الخارج مفيد وقال بعض المفردين هو موجود لان الحيوان من حيث هو هو جز  
 من هذا الحيوان الموجود وجز الموجود يجب ان يكون موجودا وهذا غلط لما سبق ولان الحيوان  
 من حيث هو ان كان عرضا فكيف يتصور ان يكون جزا من هذا الحيوان وهو جوهر وان كان جوهر  
 فان كان له تحقق في نفسه فهو القول بان المعدوم ثابت وهم يحملون قابليه على انه مطلق  
 والموجود مفيد وان لم يكن له تحقق فهو نفي محض والنفي المحض كيف يكون جزا من الموجود  
**المسئلة الخامس**ه وبك الحقيقه التي هي واحد بحسب الحد اذا وجدت في الاعيان لسه فكثر تعا  
 ليست لكونها تلك الطبيعه والالزم ان يحصل الكثره في كل شخص لانه انسان فاذا الكثره  
 تعرض لها بسبب زياده وهذا المعني في الجنس اظهر لانه ليس يمكن ان يحصل هذا المعني الجسدي بالفعل  
 الا وتصار نوعا وانما صار نوعا للذات بل لزياده او رتب به هذه الزياده معلومه بالبداهه  
 خلاف زياده النوع وهي النعين فان زياده النعين على الماهيه فيها سوالات صعبه **واعلم**  
 ان هذا المعني الذي به ممتاز احد النوعين عن الآخر متمنع ان يكون عدما لان الفصل جزين  
 ماهيه النوع والعدم لا يكون جزا من ماهيه الوجود **نبيته** قولنا تلك الطبيعه تكثر في  
 الخارج بزياده الفصل او النعين بينه محور والمزاد ان ما يطابق به الانواع او الاشخاص لو  
 تجردت عن الفضول او السعات تلك الحقيقه العلميه ما يشاهد في احض صفاتها لا بعدد الا  
 بزياده لان تلك الطبيعه العلميه بعينها تتعدد فان تلك الطبيعه لا توجد في الاعيان لا واحده



ولا كونه وانما لوحد في الاعيان ما يشابهها فالباقي من الفرس والانسان لو تجردا عن فصلها ما بطلت اعيانها  
الحوان الحلي فان ذلك الباقي عند تجريد العقل نوع الانسان والفرس عن فصلها يشابه الحيوان  
الكلي فيما لا ينفك عنه من الصفات بالحس والحركة بالارادة وغيرها مما يتوهم انه داخل في الحقيقة  
وهو ليس بداخل وانما زعم هذا من توهم ان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان لتقبله ان الحيوانية  
التي في الانواع والانسانية التي في الاشخاص هي الكلي الطبيعي بعينه وكيف يتوهم هذا مع انضمام  
الشخصين او النوعين بضد تعلم وجهل ورحلن ولا رحلين وبغابر الاعتبار لا لسوء اجتماع  
الصدين مع وحدة الموضوع كما سبق علي ان كل موجود في الخارج مفيد والطبيعي ليس بمفيد ما عرفت  
**المسألة السادسة** الزيادة التي هي الفصل يجب ان يكون خارجا عن ماهية الجنس والالوان مشتركة  
فيها قالوا والفصل مقوم لما في النوع من الجنس وخارج عنه الحق ان كل واحد منها شرط لتحصل الاخر  
لا ينفك احدهما في وجوده في الاعيان عن الاخر لانهما فردان من طين لا يتسحق كل منهما الا بزيادة  
ولذلك قبل النوع اخض طين قالوا والفصل جزء من ماهية النوع لانه معنى للنوع المجموع الفصل  
والجنس وسبب لوجود النوع لان الفصل جار مجري الصورة والصورة هي الجزء الذي يلزم من  
وجودها وجود تلك الماهية المركبة من تلك المادة وتلك الصورة ونسب هذا القول واضح عن  
رب ان شاء الله تعالى هداية وتذكير اذا كان الحلي لا وجود له الا في النفس كما سبق فلا وجود  
للجنس ولا للنوع في الاعيان ولا وجود في الاعيان الا للمتعينات واذا كان في كل متعين  
حقيقته ليست في غيره كما سبق فلا اشتراك بين المتعينات الا في النسب كما شرنا ان كل واحد من  
الاجسام المتشخصه في كونها قابله للابعاد وهاشتراك كل واحد من السات والحيوانات الموجودة  
في كونها نامية وهاشتراك كل من الافراد الموجودة للحيوان في كونها حساسة ومتحركة بالارادة  
وهاشتراك الافراد الموجودة للانسان في كونها حساسة ومتحركة ناطقة وهاشتراك الافراد  
الموجودة للفرس في كونها صاهلة ولذلك افراد كل نوع وبذلك على صحت ذلك قولهم في حد الانسان  
هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة الناطق الماس وقولهم في حد الفرس هو الجسم النامي  
المتحرك بالارادة الضاهل وقولهم في حد الحيوان هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة وقولهم  
في حد النبات هو الجسم النامي نجعلون المشترك الجسمية التي هي قبول الابعاد الثلاثة كما سبق

وهي عرض مبرزون غير الحاد عنه بالنمو وهي عرض ثم مبرزون غير النبات عنه بالحس والحركة  
الاختار به وهما عرضان ثم مبرزون الانسان عن غير من الحيوانات بالطق الذي هو العقل  
بالقوة وهي عرض ومبرزون الفرس بالصاهلية وهي عرض وكذلك الى آخر الحيوانات الاشتراك  
والتميز انما هو بالاعراض ومن قال ان هذه الامور المذكورة في الحدا حرا لاصفات فقد تابروكف  
سوع لعاقل ان يقول العقل جزو النجب او الضحك صفة وانما حملهم على ذلك غلظهم في التمييز  
من الصفات اللازمة للذات التي لا ينفك الموصوف عنها لاني الذهن ولا في الخارج ومن احرا  
الذات حيث اشترت الصفات المذكورة والاحرا في هذا القدر واذا قال لك احد ليس النمو  
او الحركة او النطق بفصل هو النامي والحساس والناطق وهي جواهر فان النطق ذات متصفة  
بالنطق وكذا النبواتي فاعلم انه ممن لعب بعقله فان انطق الذي جعله فصلا ان كان هو الذي  
فلا وجود له فضلا عن ان يكون حرا من الانسان وان كان هو الجزئي فهو الانسان وكيف يكون  
الشيء جرا لنفسه او مميزا لنفسه وابن قال ان نطق الجزئي للانسان لانفسه فيصلح ان  
يكون مميزا له لزم ان يكون لانسان مركبا من ذائين احدهما ناطقه والاخرى متحركة ويلزم  
ان يكون المدرك من الانسان غير المحرك وبالعكس وقد بان فساده في باب النفس وان  
المدرك المتحرك شيء واحد فالذات الناطقة من الانسان هي عينها الذات الحساسة المتحركة  
بالارادة فالميز لها عن الذوات المشاركة لها في كونها حساسة متحركة هو كونها ناطقة لاذات  
ناطقه والله اعلم فرعان نسبة هذا الزايد الى تلك الطبيعة نسبة الصورة الى الهيولى  
فلا عين لها بدونه ولا انفكاك لاحدهما عن الاخر في الوجود فاحيوانيته التي في الانسان لا  
توجد الا لله وكذلك ناطقته الفرع الثاني ليس في الخفايق البسيطة جعلان بل جعل اجتم  
جوهرا هو جعله جسما وجعل الحيوان جسما تاما هو جعله حساسا متحركا بالارادة وجعل  
الانسان حيوانا هو جعله ناطقا فلم يجعل جوهرا ثم جسما ولا جسما تاما ثم حساسا متحركا بالارادة  
ولا حيوانا ثم ناطقا بل هو في الوجود شيء واحد يفصله العقل والله اعلم

قال ابو الازر ايد الله هو العلم الالهي وهو علم ما بعد الطبيعة وهو الفلسفة الاولى

وموضوعه الموجود من حيث هو موجود فانه بحث فيه عن عوارض الموجود الازاتيه التي لمحقه  
 لما هو موجود كاللهيه والجرية والوحد والكثرة والعلية والمعلوليه وما يجري مجرى هذه الا  
 الموجود من حيث هو موجود مخصوص ككونه باوجها طبيعيا فان الموجود من احسنه الاولي  
 موضوع للعلم الرياضي فانه بحث فيه عن عوارض الكم ككونه مساويا لشي ومن احسنه الثانيه  
 موضوع للعلم الطبيعي فانه بحث فيه عن عوارض الجسم الطبيعي ككونه متحررا او سادنا او غير ذلك  
 ولندكر هنا اقسام العلوم فنقول الحكمه هي استعمال النفس الانسانيه بصور الامور وبالصدق  
 باكتساب النظرية والعملية على قدر الطاقة البشريه فالحكمه المتعلقة بالامور النظرية التي لنا  
 ان نعلمها وليس لنا ان نعملها سمي حله نظريه تعلمنا بان العالم حادث وان العالم له صانع وان الصانع  
 قديم قادر عالم وان السما كره وان النفس باقية والمتعلقه بالامور التي لنا ان نعلمها ونعملها تسمى حكمه  
 عملية والعلم بانه كيف يكون للشباب الملمات المفاضله النفسانيه وازالة الملكات احسنه  
 النفسانيه وكيف يمكن ازالة المرض وكسب الصحة وكل منهما يقسم بلثه اقسام فالعملية تقسم الى  
 حكمه مدنيه وحكمه منزليه وحكمه خلقية لان الحكيم لا بد له في عمله من عرض وذلك اما ان يكون  
 مختصا به فالحكمه على الاخلاق واما ان يكون مختصا به مع خواصه واهل منزله وهي علم تدبير المنزل  
 واما ان يكون عابدا الى ذلك الانسان مع عامه الخلق وهي علم السياسة وعلم تدبير المدنيه ومبادئ  
 هذه الدلائل مستفاد من جهد الشريعة الالهيه وتصرف فيها بعد ذلك القوه النظرية من البشر  
 معرفة القوانين والقوه العملية منهم باستعمال تلك القوانين في الحريات وقابله المدنيه تعلم  
 كيفية المشاركة التي يقع فيها من اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاوع الانس  
 وقابله الحكمه المنزليه معرفة الاحوال التي يكون من زوج وزوجه وولد ووالد وما لك وعبد واما  
 الحكمه الخلقية فنابذتها تعلم الفضائل ولغنها اساسها لركوبها النفس واما الحكمه النظرية  
 فاقسامها ايضا لثلاثه تتعلق بما هو في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة والتغير وليس حكمه  
 طبيعية وتسمى ايضا العلم الاثفل وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث هو متحرك او ساكن اعني من حيث  
 له قوه التغير والثبات وحله تتعلق بامتن شانه ان يرد الذهب عن التغير وان كان في وجوده  
 انا حارجي محتاجا الى الجسم فالحال للتغير وليس حكمه رياسته والعلم الاول وسط وحكمه تتعلق باوجده

سها

الذهني واخراجي مستغن عن مخالطة الغير وهي الفلسفة الاولي والفلسفة الالهيه وهي معرفة  
 الربوبيه ومباركي هذه الاقسام الثلاثة مستفاد من ارباب الملله الالهيه ويتم في تخصصها  
 على الال القوه العقلية على سبيل الحكه ومن اوتي استمال نفسه بها بين الحكمين اعني النظرية  
 والعملية واوتي العمل نقدا وتي خبر الكبر اول ترجع الى المقصود مقول الفلسفة الاولي هي الحكه  
 المتعلقة باوجوده مستغن عن مخالطة الغير وموضوعها الموجود لما هو موجود والفلسفة الالهيه جز  
 وهي معرفة الربوبيه وقد يقال لها العلم الالهي ونحن نختار الاصطلاح الاول فنخص الالهي بالعلم الباحث  
 عن ما لا يخالط المارة اصلا واما يقال انه يكون في المارة تارة بمجرد اعينها اخرى فالوجه والكرة  
 واللبه والحريه والعلة والمعلوليه والمال والنقصان وغير ذلك من المعاني التي توجد تارة في  
 المحردات وتارة في المجسمات فاناسمه بالعلم الالهي ومن ثم انقسم القسم الثالث من الكتاب  
 قسمين احدهما العلم الالهي وهو الباحث عن المرحه والكثرة وما يجري مجراها وفيه مسائل الاولي في  
 تفسير الكلول المذكور في حصر الموجود جمهور الناس انه عيان عن كون الشيء شائعا في غيره لا  
 على سبيل الحريه فخرج عنه الكون في الخصب والحان وكون اللوبيه في السواد وكون الحيوانيه  
 في الانسان والانسانيه في وبدود دخل في الكلول هذا المعنى حلول الصورة في الجوهر عند من  
 يقولها وحلول العرض في الجوهر ومن الناس من حل طول العرض بكونه حاصل في الحيز تبعا  
 لحصول محله فيه وقالوا لانه ثبت ان المتحيز حاصل في الحيز المعين ولاشك ان العرض كمال في  
 ذلك الجسم يكون ايضا كمالا في ذلك الحيز فان ادرك بفرقة بدهيه بين البياض القايم بهذا  
 الجسم والبياض القايم بذلك الجسم ونعلم ان هذا البياض حصل في هذا الحيز الذي حصل  
 الجسم فيه فاجسم والعرض يصدق على كل واحد منهما انه مختص بذلك الحيز المعين الا ان  
 الجسم حصل في ذلك الاختصاص والعرض تابع لهذا المعنى قالوا كون العرض كمالا في المحل معناه  
 كون ذلك العرض حاصل في ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه ونبوا على هذا التفسير ان كل ما كان  
 مجردا عن الوضع والحيز فانه متمتع لونه موصوفا بشي من الصفات ثم اعتبروا هذه المقدمه طورا  
 وعكسا اما الطرد فان المعتزله والمجتمه قالوا لاشك ان نفس الانسان موصوفه بالعلوم والاخلا  
 وقد ثبت ان كل ما كان محلا لغيره كان جسما محتضا بالحيز فالنفس جسم وايضا اذا ثبت انه سبحانه

ق

موصوف بصفات وكل موصوف بصفته هو جسم ومختص بحيز مع انه سبحانه لذلك واما العكس  
فان معناه الصفات قالوا بت ان ذاته سبحانه متردد عن الوضع والحيز وكل ما كان كذلك امتنع  
كونه موصوفا بشي من الصفات مع انه سبحانه غير موصوف بشي من الصفات قال الامام  
تفسير الكلول بما ذكره باطل لوجوه الاول ان كون الجسم حاصل في الحيز صفة من صفات الجسم  
فلو كان الكلول مفسرا بما ذكره لكان معناه ان حصول ذلك الجسم في ذلك الحيز حاصل في ذلك  
الحيز سبعا كحصول محله فيه وذلك محال لانه بوجوب التسلسل الوجه الثاني ان يدهه العقل  
حاكم بان السلافة فرد والاربعه زوج وبيده العقل حاكم بان كون السلافة بلاهه وكون الاربعه  
اربعه ليس له وضع وحيز حتى يفسر كونه موصوفا بالفردية والزوجيه بما ذكر الوجه الثالث  
ان ذات الاله موصوف بالصفات الاضافيه بالاتفاق وهذا العذر يكفي في ابطال قولهم الرابع  
ان الاجسام قد يكون موصوفه بالاضافات مثل وصف الانسان بالابوه والبنوه ولا يلزم  
ان يقال معنى كون الجسم موصوفا بهذه الاضافات هو ان الاضافة طاصله في هذا الحيز بتعاكصول  
محلها فيه فثبت ان هذا التفسير الذي ذكره باطل **المسلة الثانية** في حصر الموجود السببه  
والكراميه الموجود اما حال او محل ولا يثبت لها الاشاعره الموجود اما متغير او حال فيه او لا  
متغير ولا حال فيه والثالث هو السعز وحل والثاني العرض الاول ان يقسم هو الجسم والا  
فهي الجوهر العزدي والمعتزله لذلك الا انهم شرطوا في الجسم ان يكون طويلا عرضيا عمتان  
متاخرا والفلاسفة الموجود اما حال او محل او لا حال ولا محل والثالث ان كان واجبا لذاته  
وهو الحق سبحانه وتعالى والاهو للجواهر المنفردة النفوس والعقول والمحل ان يستغنى في قوامه  
عن احوال فهو الموضوع والاحال العرض والاهو الهولي والاحال الصور والمركب منها الجسم  
فالجوهر هو الموجود لا في موضوعه بان يدخل في المحل او لمحل والعرض هو الموجود فيه  
والعرض لا يتغير جواب ما هو تغيره بخلاف الصورة والمحل اعم من الموضوع والاحال اعم من  
العرض والموضوع مرادف للجسم والجوهر اعم من الهولي ومن الصور ومن النفوس ومن العقول  
فرع الاحناس العالميه عند متاخري الفلاسفة عشره ولسي المقولات احدها الجوهر وقد عرفته  
الثاني الكم وهو هيد في الجسم وهي لذاتها قابله للتفري والمساواه والتفاوت والنهايه لمنه



المتصل وهو الذي يوجد لأجزائه حد مشترك سلا في عنده ويحد به ومنه المنفصل وهو الذي لا يوجد  
فيه ذلك ونقسم المتصل إلى غير فالذات فالزمان وإلى فالر وقسم إلى ثلاثة طول مجرد وهو الخط  
وطول مع عرض لمخسب وهو الشطح وطول وعرض وعمق وهو الجسم التعليمي الثالث الكيفية وهي  
هيء وان غير محجج لصورها إلى امر خارج عنها وحاملها فيها ما يختص بالحيات كالزوجية للعدد  
والاستقامة للخط ونحوها ومنها الات اما محسوسه سريعة الزوال لحمم الوجع وسمى انفعال  
لانها عن انفعال النفس او ثابتة لحمم الورد وملوحة البحر وسمى انفعال نبات لان النفس تتفعل  
عنها ومنها غير محسوسه اما ثابتة وسمى ملكة وليس من شرطها الوجود بالفعال في الاصطلاح  
بل القدرة على الاحضار من غير فكر ولعب واما غير ثابتة لغضب الحكيم وسمى حال ومنها الاستعداد  
اما للقبول فاللذات والالتفات عن القبول فالصلاه الرابع الاضافه وهي هيء للشي لا يعقل الا  
بالقياس إلى غيره وهي لمحق جميع المقولات بحسب اشده او مساواه او مشابهة ونحوها للجواهر  
بالاب والكم بالعظم والكيف والآخر والابن والاعلى والمضاف بالاقرب والملك بالاسم  
والفعل بالانقطع والانفعال بالاشد نقطعا والاضافات في تشخيصها ونوعيتها وجنسها وتضادها  
تابعه لغرضها بديت تطلق المضاف على الاضافه بالابوه وهو المضاف الحقيقي وعلى معروضها  
بالاب وعليها جميعا وهو المشهور ومن خواصها التخالفي لزوم الوجود وجوب الانعكاس كما  
نقول ان الابن وابن الاب وابنا اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف فان في الطرف الاخر كذلك  
اما لو تحصل موضوع احدهما لم يلزم تحصل موضوع الآخر الخامس الوضع وهو هيء يحصل من نسبه  
أخر الجسم بعضها إلى بعض كالقيام والقعود السادس ان يفعل قالوا وهو تأثير الجوهر في غيره  
تأثير اعرف فالذات وهذا التفسير دسسته والحق هو تأثير الفاعل في غيره ما ير اعرف فالذات  
الذات السابع ان يفعل قالوا وهو تأثير الجوهر من غيره ما ير اعرف فالذات الثامن الابن  
وهو كون الجسم في المكان التاسع متى وهو كون الجسم في الزمان العاشر الملك وهو كون الجسم  
في محط حله او بعضه مستقل بنقله بالنقص والعتم ويرد عليهم سوالات الاول انهم قالوا الا  
موجود في الممكنات الا وهو داخل تحت هذه الاحناس العشر وفيه نظر لان الموجود اما ان يكون  
بسيطاً او مركباً فان كان بسيطاً وجب ان يكون غير داخل تحت هذه المقولات او داخل تحتها

الا ان هذه المقولات لا تكون اجناساً اذ لو كان ذلك تحت هذه المقولات وكانت هذه المقولات  
اجناساً كانت البسائط داخله تحت الاجناس وكل ما كان داخل تحت الجنس كانت حقيقته  
مركبه من الجنس والفضل فحينئذ يلزم ان يكون البسيط مركباً هذا خلف وان كان الموجود  
مركباً فالمركب انما يكون مركباً من البسائط فحينئذ يعود السؤال المذكور السؤال الثاني طلب الدليل  
على كون كل واحد من هذه المقولات العشر جنساً فانه لا يمكن اثبات كونها اجناساً الا بان  
كون كل واحد منها مفهوماً مشتركاً من ما يجعل انواعه له وبهوتها ومقوله على ما تحتها بالتواطى وذاتاً  
وكالذاتي المشترك واثبات هذه في كل واحد من هذه العشر بالمتعذر فحينئذ غير معلومه  
لاحتمال ان يكون كل واحد منها مقولاً على ما تحتها فولا عرضاً السؤال الثالث اذا قسمنا كل  
واحد من هذه العشر الى انواعه فلا يدري هل ذلك التقسيم بالفضول او العوارض فان كان  
التقسيم بالعوارض فهل التقسيم مطابق للتقسيم بالفضول ام لا وسقدر ان يكون بالفضول  
فهل هو بالفضول القريبه او البعيده وهذه الاشياء لما لم يتضح القول بها لم يصح القول بان  
هذه العشر اجناس ولم يصح القول بان تقسيمها الى الاقسام المشهوره تقسيم الاجناس الى  
انواعها القريبه وبالجملة فحينئذ غير معلومه الرابع الجوهر ليس جنساً لما تحتها لما سبق في  
الطبيعي السؤال الخامس الاضافات لا وجود لها في الاعيان وبدل عليه رجوه الاول لو كانت  
موجوده في الاعيان لزم ان يكون ذات لله تعالى محلاً للحوادث المتعاقبه من الازل الى الابد  
لان كل حادث فقد كان الله تعالى موجوداً قبل حدوثه ثم يصير موجوداً مع حدوثه ثم يكون موجوداً  
بعد حدوثه فهذه القليات والبعديات اضافات ومحلا هو ذات لله تعالى فلو كانت هذه  
الاضافات اموراً موجودة لزم ان يكون ذات لله تعالى محلاً للحوادث وانتم لا تقولون به الوجه  
الثاني قال الامام لو كانت الاضافه صفة موجوده لكان حصولها في ذلك المحل زائداً عليها  
ثم ذلك الزائد ايضا يكون حاصل في ذلك المحل فيلزم التسلسل ثم قال ولا يقال لم لا يجوز  
ان يكون حصولها في ذلك المحل هو غير وجودها لانا نقول حصولها في ذلك المحل بسببه بين  
ما بينها الموجوده وبين ذلك المحل والنسبه بين السببين متغايره لهما **واعلم** ان في ذلك لالهذا  
الوجه على ان الاضافه ليست موجوده بنظرنا وان كان حصولها في المحل زائداً عليها الوجه

الثالث لو ان الشيء قبل شي آخر اضافة بينهما والاضافة لا توجد الا عند وجود المضافين فلو كانت  
الاضافة لهما وجودا لزم من وجودها حصول المضافين معا فيلزم ان يكون القبل حاصل مع البعد  
وذلك يناهض كون القبل قبلا وكون البعد بعدا السؤال السادس لو ان الشيء في الزمان لا يجوز  
ان يكون عرضا زائدا والافات ذلك الزايد حاصل في الزمان فنكون حصوله زائدا عليه ولزم  
التسلسل السؤال السابع لا نسلم ان الزمان كم متصل ويبدل عليه وجوه الاول ان الكم المنقلب  
هو المنقسم الي حرتين ملاقتان على حد واحد وهما الزمان وهما الماضي والمستقبل وهما معدوم  
والحد المشترك هو الآن الحاضر وهو موجود فيلزم ان يقال احد المعدومين متصل بالمعدوم  
الباقي بطرف موجود وهذا لا يعوله عاقل الوجه الثاني ان عدم الزمان يكون دفعه يكون  
ان عدم متصلا بان الوجود وكذلك القول في الان الثاني والثالث فيكون الزمان مرتباً  
من ايات متناهيه فيكون الزمان على هذا التقدير منفصلا لا متصلا الثالث ان الوجود  
بالفعل ابد ليس ليس الا الآن الواحد الذي لا يقبل القسمة فهذا الان الموجود لما لم يكن  
قابلا للقسمة لم يكن فيه انفصال ولما لم يوجد معه غيره لم يكن له اتصال بغيره وذلك يدل على  
ان الزمان ممتنع ان يكون متصلا في ذاته واما السؤال على مقوله ان يفعل وان يفعل  
فقد سبق في كون الجسم يفعل او يفعل وكذلك القول في المقطع والمقدار سبق في  
الطبيعي واما حجة المستبين لهذه الاعراض التشبيهية فهي في الالشي واحد وهو ان المفهوم  
من كون الشيء موثرا في الغير وقابلا للغير ومن كونه ابا وابنا مغاير للمفهوم من تلك الذوات  
المخصوصه بدليل انه يمكن ان يفعل تلك الذوات المخصوصه مع الذهول عن هذه النسب  
المخصوصه واما ضد ذلك المفهوم المغاير ليس سلبا محضا لان قولنا موثر يقتض لمقولنا  
ليس موثرا الذي هو سلب في الحقيقة ورافع السلب ثبوت هذه المفهومات امور ثبوتية  
ناهية عن الذات ثم قالوا ان حجة المخالفين ليس الا الزام التسلسلات ونحن نلتزمها والحجاب  
الاولون بان قالوا اما ابطال التسلسل فسياتي بطريق التطبيق المذكور في فصل  
تأهلي الاجسام وايضا ننبأ ان الترميم هذه التسلسلات الا ان الحال لازم مع ذلك فان  
التسلسل انما يعقل في امور يلتصق كل واحد منها بغيره لا الى نهايه الا ان القول يكون النسب

امرار وجوديا زابدا اذ يمنع من هذا الاصلان لان كل شيئين برصان ملتصقين فالصفاهما  
متوسط بينهما فالملتصقان غير ملتصقين هذا حلف **المسئلة الثالثة** في حصر العرض متأخرا  
الفلاسفة الموجود في موضوع اما استغنى قسمه او نسبته او لا قسمه ولا نسبته والاول هو الكم بانواعه  
والثاني سبعة وهي الابن والمي والاضافة وان يفعل وللحده والوضع والثالث الكيف بانواعه  
وقد سبق شرحها لهارون باقالوا الموجودات التي في موضوع منها ما لها قرار في الموضوع ومنها ما وجودها  
لا على سبيل الاستقرار ويدخل في القار جميع اقسام الكمية الا الزمان عند من يقول الزمان  
مقدار الحركة وجميع اقسام الكيفية الا الصوت وجميع الاضافات الى الامور الباقية وذلك لان قار  
الذات اما ان يتوقف بعقله على غيره وهو الاضافة او لا وهذا اما موجب لذاته المتحرك والنهاية  
والمساواة وهو الكم او غير موجب لهذه الاشياء اصلا وهو الكيف ويدخل في غير القار الزمان  
عند من يقول انه مقدار الحركة والصوت والحركة ومقوله ان يفعل ومقوله ان يفعل قال المقبول  
لانه حركة اصيقت تارة الى الفاعل واخرى الى القابل وشرط الامام في دخولها في غير القار ان  
يكونا في الامور الجسمانية وهذا بنا على ما قرره من انه ليس من شرط النابذ النابذ واما الابن  
ومتي والوضع والملك فلا يعقل الا بالاضافة ولم في الحصر وجه آخر وهو ان العرض اما ان  
يكون للموضوع فقط اي بالقياس الى غيره وهو الصفة الحقيقية المعارية عن الاضافة بالبيان  
واما ان يكون له بالقياس الى غيره وهذا اما ان يكون نفس وجود ذلك الغير فقط وهو الاضافة  
المحصنة بالاجزء فانها بمعنى وجود الاضاح او لا يكون وهو الصفة الحقيقية التي لها اضافة بالابن فانه  
عبارة عن حصول الموضوع في المكان فهو له بالقياس الى المكان ولكنه ليس نفس وجود المكان  
واما المتكلمون فقد حصروا العرض في قسمين احدهما الذي يمكن قيامه بعراكي وهو الحسوس  
باجد الحواس الخمس والالوان الاربعة احركه والسكون والاحتماع والافتراق والثاني الذي لا  
يمكن قيامه الا باكي وهو الكيفيات المختصة بذوات الانفس الحسوية والعلم والقدرة والارادة وغيرها  
ومناسوي ذلك فامور اعتبارية لا وجود لها في الاعيان **المسئلة الرابعة** هذه الامور التي عدنا  
غير الجوهر حقيقة ما مغايرة حقيقة الموضوع ويعرف ذلك من تبدلها وبقا حقيقة ذاتها وذهب  
جماعه منهم الاصح الى ان الاعراض ليست لها حقيقة وبدل على فساد قولهم انه لو كان الجسم اعراضه

لأن الجسم حركه وسكونا وبياضا وسوادا وقبانا وتعودا وذلك معلوم الفسناد بالبدنه واجتج  
الاصم بان ثبات الاعراض يودي في حق الله تعالى الي التعجيز وهو محال اتفاقا وذلك لان الجوهر  
الموجوده لاسنك عن خلق الله اياها وخلق الله فعل والفعل عرض فالجواهر حاله الاجاد لاسنك  
عن الاعراض وذلك يودي الي انه يستحيل في قدرة الله عز وجل افراد احد الشئتين عن الآخر  
في الاجاد وهذا باطل لانه يودي الي التعجيز والجواب لا نسلم انه اذا لم ينك وجود احدهما  
عن الآخر يودي الي التعجيز وانما يلزم ذلك ان لو كان ما يدخل تحت القدرة وهو ممنوع فعليكم  
بيان دخوله تحت القدرة واجتج ايضا بان الاراده والفعل محدث وبالاتفق وصف الله بانه  
مريد فاما ان يكون فاعلا للاراده في نفسه فيكون محلا للحوادث او في غيره الذي هو المراد  
وهو محال اذ يلزم ان يكون المريد هو المراد او لا في محل وهو محال لان الاعراض لا يقوم بانفسها  
واذا بطلت هذه الاقسام وحب ان يكون المراد بما هو الاراده والفعل هو الفاعل **واعلم** ان  
لناس عن هذا مله اجوبه احدها لان سلم ان الاراده محدثه ولا انها فعل بل هي صفة لله عز وجل  
قد هم من صفات ذاته تعالى لاسنك صفات الفعل وهو جواب الاشاعره **الاسياتي الثاني**  
التزام القسم الاول وهو جواب من يقول بانهم نزل عز وجل فاعلا ويجوز ان يقوم به حوادث  
لا اول لها **الثالث** جواب بعض المعتزله القائلين بان ارادته محدثه لا في محل وكل ذات سياتي  
ان شا الله عز وجل **فروع** الاول اختلف القائلون بالاعراض في استمرار الذات فقال قومه  
انه مفهوم زايد لان الذات كانت حاصله في الزمان الاول فلما حصل في الزمان الثاني حصلت  
الذات وحصل استمرار الذات وهذا يقتضي ان يكون استمرار الذات مغايرا لنفس الذات  
وعرض بان الذات كانت مجردة في الزمان الاول ثم في الزمان الثاني صارت غير محدثه  
فيلزم ان يكون حدوثها ومحدثها صفة زايد على ذاتها وهذا محال **الاسياتي** وقال اخرون ان  
استمرار الذات ليس صفة زايد على الذات وذلك لان العدم بوصفها لاستمرار فلو كان الاستمرار  
وصفا با بتا لزم اتصاف المنفى بالصفة النابته وذلك محال **الفرع الثاني** هل يحتاج الجوهر الموجود  
في الزمان الثاني الي معنى يقتضي وجوده في ذلك الزمان ام لاسنك الناس من اثبتته وسماه بالبقا  
**قال** الامام واكثر انه محال لوجوده الاول ان وجود الجوهر في الزمان الثاني نفس وجود

في الزمان الاول لكن وجوده في الاول كان عيناً عن هذا العرض بوجوده في الزمان الثاني يجب  
ايضاً ان يكون عيناً عنه لان حكم الشيء الواحد تمتع ان يتبدل باكواجه والاستغناء الوجه  
الثاني وجود الجوهر في الزمان الثاني لو كان معللاً بهذا العرض لان هذا العرض موثر في إيجاد  
الموجود وهو محال الوجه الثالث لما كان العرض محتاجاً الى عمقه واثباته الى الجوهر امتنع  
لون الجوهر محتاجاً في وجوده الي شيء من الاعراض والاربع الدور الوجه الرابع شرط قيام  
البقاء بالجهر حصول الجوهر في الزمان الثاني فلو كان حصوله في الزمان الثاني معللاً بالبقاء  
لزم الدور وهو محال واحتج متبوتوا البقاء بهذا التفسير بان الجوهر حصل في الزمان الثاني مع وجود  
ان يصير معدوماً والكارز مقتراً الى المحصر وسخيل ان يكون ذلك المحض الا البقاء فان  
القول بوجود البقاء اما ان الجوهر حصل في الزمان الثاني فقد سبق والخلاف فيه مع  
النظام فان زعم ان الجسم يتخذ حالاً بعد حال واما ان الجوهر جاز البقاء في الزمان الثاني فلان  
بقول ماهيته للوجود من لوازم الذات فنكون هذه التابلية حاصله ابدًا واذا كان لذلك  
كان جاز الوجود في الزمان الثاني والثالث وذلك يستلزم ان الجسم جاز البقاء وهذا  
اللام مسر الانه يلزم علمه صحة بقا الاعراض لا سبق واما الجوهر في الزمان الثاني جاز  
العدم فلما سبق ايضاً الخلاف فيه مع الكرامية واما ان الكارز مقتراً الى المحض فمعلوم بدهيه  
وعورض مما تقدم ومحواز اسناد وجوده في الزمان الثاني الى الفاعل المختار الفرع الثالث  
اختلف القائلون باثبات معنى معنى وجود الجوهر في الزمان الثاني على اربعة اقسام فان  
ذلك المفنى اما ان يكون عديمياً او وجودياً وعلى القدرين فاما ان يكون مختاراً او موجباً  
**القسم الاول** ان يقال انه انما يعي لان الفاعل المختار ما اعدمه وهذا قول من قال للاعدام  
بالفدك جاز وهو احد قول القاضي ابي بكر من الاشاعره وقول ابي الحسن الكينا ط من قدم  
المعتزله وقول محمود الخوارزمي من متاخري المعتزله لا سبق في الطبيعيات **القسم الثاني**  
قالوا انما يعي لان له ضداً متي وجد لزم من وجوده عدمه فاذا لم يوجد ذلك للضد لزم بقاوه  
وهذا مذهب ابي علي واهي هاشم والقاضي عبد الجبار من احمد من المعتزله وجمهور الاصحاب اطلبوا  
هذا القول بما سياتي من انه لا يجوز ان يكون نوال الضد الباقي معللاً بظهور الضد الحارث

واعلم ان البتاعلي هذين القولين عدمي **القسم الثالث** قالوا انما بقى الجوهر لان الفاعل المختار  
بنفسه فعل له بقا ما قالوا وهذا ايضا محال لان ايجاد الموجود وكسبيل الحاصل محال  
**القسم الرابع** انه انما بقى لان الجوهر في الزمان الثاني اعراض مقصده لتفادلك الجوهر ثم قالوا  
وذلك العرض اما ان يكون هو الاعراض المشهورة هي الالوان والاكوان والطعوم والرواح  
والقدر والارادات وامثالها واما ان يكون عرضا زائدا عليها مغايرا لها ولما لا يطل لوجهين  
احدهما ان لكل واحد من هذه الاعراض حكما خاصا فالحركة توجب المنقرليه والعلم بوجوب العالميه  
فلو امتصت ايضا لكون الجوهر باقيا لزم ان يصدر عن العلة الواحد مكان مختلفان وذلك  
محال والثاني هو انه ليس تعليل بقا الجوهر ببعض هذه الاعراض اول من تعليل بقائه بالثاني  
فيلزم ان يكون بقاوه معللا بل هذه الاعراض فليعلم تعليل الحكم الواحد بالعلل الكبيره  
وهذا محال قالوا ولما بطل كل هذه الاقسام ولم يبق الا ان تعلل استمرار الجوهر بعرض زائد  
علي هذه الاعراض وجب الاعتراف به وذلك هو البقا **واعلم** انه معارض بالوجوه الداله  
علي نفي هذا العرض الزايد مع جواز اسناد الوجود في الزمان الثاني الي الفاعل المختار والله  
اعلم **الفرع الرابع** ذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين من الاشاعره وجمهور معتزله البصره  
الي ان كون الباقي باقيا ليس صفة زائده علي الذات وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واكبر  
اتباعه وجمهور معتزله بعد ادالي انه صفة زائده علي الذات فان ارادوا بالبقا استمرار الذات  
فقد عرفت ما فيه وان ارادوا به معنى مقتضيا لوجود الجوهر في الزمان الثاني فلذلك وان  
ارادوا به نفس وجوده في الزمان الثاني لاشعريه دلام فخر الدين في الاربعين هو في الحقيقة  
خلاف في ان الوجود زائد علي الذات او هو نفس الذات وهذه المسئلة سبقت في الطبيعي  
**المسئلة الخامسة** في احكام الجوهر والعرض الاول من حاصه الجوهر انه يقصد بالاشارة وي  
منعكسه خلافا لما حركي الفلاسفة فان مجردات لا تقصد بالاشارة الثاني اعني الاشاعره  
علي امتناع بقا الاعراض لان البقا صفة فلو بقى لزم قيام العرض بالعرض ولانه لو صح بقاوه  
لاستنع عدمه لان عدمه بعد البقا لا يجوز ان يكون واجبا والا لا يقبل الشيء من الامكان الذاتي  
الي الامتناع الذاتي فوجب ان يكون جابرا فله سبب وذلك السبب اما وجودي او عدمي

تمام

اما الوجودي فاما موجب لا يقال انه معي بطرمان الضد على المحل وهو محال لان طرمان الضد على  
المحل مشروط بعدم الضد الاول عنه فلو علل ذلك بعدم طرمانه لزم الدور وهو محال واما محيا  
ولا يقال الله تعالى بعبده وهو محال لان المعدوم عند الاعدام اما ان يكون قد صدر عنه اثر  
ولم يصدر فان صدر عنه اثر فثابته في تحصيل امر وجودي فنكون اجازة الاعدام وان لم يصدر  
عنه اثر فهو محال لان القادر لا بد له من اثر واما العدي فان سفي ما نشأ شرطه لكن شرطه الجوهر  
وهو باق لا محي فثبت انه لو صح بقاءه لامتنع عدمه لكنه قد يعدم فامتنع بقاءه فقتيل على الاول لان سلم  
ان البقاء عرض سلماه لكن لم لا يجوز ان محب عدمه بعد بقاءه في زمان معين وهذا لان عند لم انه  
لان جاز الوجود في الزمان الاول ثم انقلب ممتعا في الثاني فلم لا يجوز ان سفي ازمنه لغيره ثم سفي  
الي زمان بصيرته ممتنع الوجود بنفسه وحسد سفي لاسبب سلماه انه لا بد من سبب لكن لم لا  
يجوز ان سفي لا نشأ شرطه وهو ان يكون الاعراض الباقية مشروطه باعراض لاسي فعند انقطاعها  
بغني الباقي قال الامام ولا يعارض هذا الاحتمال الا الاستقرا الذي لا يفيد الا الظن واحجوا  
على حوار بقاءها باهانات ممكنة الوجود في الزمان الاول فيكون كذلك في الثاني اذ لو جاز ان  
ينقلب الممكن لذاته في زمان ممتعا في زمان آخر جاز ان ينقلب الممتنع في زمان واجبا في زمان آخر  
وعلى هذا يجوز ان يكون العالم قبل وجوده ممتنع الوجود لعينه ثم انقلب واجبا الوجود لعينه وعلى  
هذا القدر يلزم في الصانع تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الحكم الثالث انفق جمهورا اعتقادا انه  
بممتنع الانتقال عليها لان سخص افرادها ليس لنفسها ولا للوازمها والا انحصر انواعها في اشخاصها  
ولا لعوارضها الحالية ليطر والالزم الدور لان حلولها متوقف على تعينها فهو لها فلا ينقل عنها  
مخلاف الجسم فانه غير محتاج في شخصه الى الخبر بل في محيزه وهو حاصل باعتبار الحزن الحكم الرابع  
منع المتكلمون قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى بالقيام هو حصوله في الحيز بتبع الحصول  
مجمله وذلك المستوع لا يكون الاجوهر او رد ممتنع هذا التفسير فان صفات الله تعالى قايده بذاته  
مع امتناع محيزه وان سلم فلم لا يجوز ان يكون محله العرض ومحصله في محيزها محيز اخر وهو الجوهر  
واحتج الحكماء بان الشرع والبطو عرضان قايما بالحركة فاما المعوتها دون الجسم الحكم الخامس  
انفقوا على ان الواحد لا محل في محلين الا اباها شتم فانه قال التاليف عرض واحد طال في محلين وواقنا



علي انه يستحيل قيامه باكثر من محلين والاعمق من قدما الفلاسفة فانهم زعموا ان الاضافه عرضي احد  
قائم محلين للحواز والترب احجج الاولون بانه لو جاز في العقل ان يكون الحاله في هذا المحل هو الحاله  
في ذلك المحل كما ان يكون الحاصل في هذا الحان هو الحاصل في ذلك الحان فيكون الجسم الواحد  
حاصلا في مكانين ولان اباهاشم وافق علي امتناع الكل في السلاه فطالب بالفرق قالوا واحاله  
معويه الفعيلك علي الفاعل المتحال اولى من التزام هذا الحاله تقسيم آخر للموجود من حيث هو  
موجود الموجود اما دلي واما جزئي وقد سبقا تقسيم اخر وفيه مسلتان الاولى الموجود اما واحد  
او كثر والواحد علي انما الاول ما لا ينقسم بالقوه ولا بالفعل الثاني الواحد بالارتباط بالخط  
الواحد والما الواحد وهذا ينقسم في الكم الي اجرام متساويه الثالث الواحد بالاجتماع بالكري  
من الخلفات ومن الواحد ما هو غير حقيقي وهو اما محسب شركه في محمول والمحمول اما النوع او  
الجنس او غيرها فما محسب اتحاد النوع سمي مسالده وما محسب الجنس مجانسه وما محسب الوضع  
موازاه وما محسب الكيف مشابهه وما محسب الكم مساواه وما محسب الاضافه سمي واحدا  
بالنسبه ومناسبه لا يقال نسبه النفس الي البدن كنسبه الملك الي المدينه واما  
محسب الاتحاد في الموضوع لا يقال الحلو والاصفر واحدا في موضوعهما واحدا من اولحق الواحد  
الهو وهو وان يكون شي له اعتبارات لشار اليه علي ان ذاهذا الاعتبار بعينه هو ذو  
ذالك الاعتبار لا يقال هذا الطويل هو هذا الاسود ومن الواحد تام وهو الذي لا يمكن الزيادة  
فيه كخط الدايه ومنه ناقص وهو الذي يمكن فيه ذلك فالمستقيم من الخط واحق الانقسام  
بالوحده الاول ثم ما يليه من الثلثه والتام احق بها من غيره والكر انواع المثلان وهما المتقدما  
بالنوع النوع الثاني المتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان في شي واحد باعتبار واحد وذلك  
علي انما الاول مقابل الاعجاب والسلب لا في مجرد القضييه بل وفي مثل فرس ولا فرس من  
خاصيته التي لا يشاركها فيها غيره من المتقابلات استحال اجتماع الطرفين في الصدق  
والكذب والما في مقابل المساعس والنبوه والابوه وفارق غيره من المتقابلات تلازم  
طريبه والثالث مقابل الصدق وهما الذان المتعاقبتان علي موضوع واحد وبينها غايه  
اخلاف بالسواد والبياض وخاصيته التي لا يشاركه فيها غيره من اصناف المتقابل جواز ان

مكون له واسطه متقلب الطرفان اليه فالحمره من السواد والبياض الرابع تقابل العلم والملكه  
والعدم الحقيقي المتقابل للملكه الحقيقيه هو انشا امر عاينه او في بعض ذاتياته امان وجوده  
طالعي والجهل فلا يوصفها المجر لانها ليسا عبارتين من الالوان فحسب بل عنه مع امان الوجود  
في بي هذه اصناف التقابل المعتمره النوع الثالث المتلاقبان وهما اللذان كحتمان في شي  
واحد وهما متساويان اصدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الاخر ومتداخلان ان صدق  
احدهما على بعض ما صدق عليه الاخر فان صدق الاخر على جميع افراده فهو الاعم مطلقا والافضل  
واحد منها اعم من الآخر من وجه واحد من وجهه **واعلم** ان نقيص المتساويين متساويان ونقيص  
الاعم مطلقا احض من نقيص الاخص مطلقا ونقيص الاعم من وجهه لا يلزم لونه اعم من نقيص الآخر  
او احض فان نقيص الخاص قد يكون اعم من عين العام من وجهه مع المباينه الكلميه بين نقيص  
العام وعين الخاص وان نقيص المتضادين متباينان مباينه جزئيه ومن انواع الكثر المختلفات  
وهما اعم من المتلاصق لصدقتها على المتقابلين ومنها الغيران قيل هما الشيان هما اعم من  
المختلفين لصدقتها على المتماثلين **وقال** الشاعر ابن السبيان ان استقلال كل واحد منهما  
بالذات والحقيقه بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بمكان او زمان لوجود مختص منها غيران  
والاصغره وموصوف اوله وجزوه ولهذا قيل الصفح مع الذات لاهو ولا غيره **مدت** قيل  
الوجه ثابتة في الخارج لانهما جزوه من الواحد الموجود في الخارج وجزوه الموجود موجود لانها لو  
كانت عدت الحات عدم الكثره والكثرة مجموع الوحدات العدميه فيكون النقيصان عدمين  
وهو محال فالوجه وجوديه والكثرة مجموع الوحدات فنكون وجوديه ايضا وعروض بازا الوحدات  
لو جرت كانت متشاركه في كونها وحدات ومتميزه بخصوصيات فنكون لها وحدات اخر ويلزم  
التسلسل والحق ان الوجه والكثرة من الاعتبارات العقلية **المسئلة الثانية** في احكام  
الكثر الاول لا يجوز ان يكون زوال الصدم الموجود معللا لطرفان الصدم الحادث عند الجمهور والوجهين  
احدهما ان المضاده حاصله من الكائنين فليس ارتفاع الباقي لطرفان الحادث اولي من اندفاع  
الحادث لوجود الباقي بل اندفاع الحادث لوجود الباقي اولي وذلك لان الحادث اصغف من  
الباقي بدليل ان الحادث لا يوجد الا عند المقضي والباقي يبقى بدون المقضي وذلك يدل على ان

الباقى اقوي الوجه الثاني ان طرفان الضد للحادث مشروط بزوال الضد الباقى فلوان  
زوال الضد الباقى معللا طرفان الضد احداث لزم الدور وهو محال الحكم الثاني الاشياء المتساوية  
في تمام الحقيقة يجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر وذلك لان قابلية ذلك العرض  
ان كانت من لوازم تلك الماهية فاما حصلت تلك الماهية لزم حصول تلك القابلية فوجب  
ان يصح على كل واحد منها ما يصح على واحد منها وان لم يكن من لوازمها كانت من عوارضها فنعود الالام  
في قابلية تلك القابلية فان كانت ايضا من العوارض لزم التسلسل واما الانتهاء الى قابلية لاربه  
لذلك الماهية وحينئذ يحصل المطلوب فان قيل افراد النوع الواحد وان كانت متساوية في  
ماهية ذلك النوع لكنها غير متساوية في دل واحد من ذلك الشخص وذلك المعين وذلك  
لان تعين هذا ان كان حاصل لذلك فهذا هو عين ذلك فلم يكن مغايرا له فثبت ان تعين كل واحد  
من الافراد غير حاصل للفرد الاخر واذا است هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون ذلك التعين شرطا  
لذلك القابلية في هذا الفرد او يكون تعين الفرد الاخر مانعا من هذه القابلية واذا كان الامر كذلك  
لم يلزم ان يصح على كل واحد من افراد النوع الواحد ما يصح على فرد من افراده فالجواب اما على قول  
من يقول التعين امر عدي فالسؤال ساقط واما عند من يقول انه امر ثبوتي فهو ان يقال ان  
ذلك التعين ليس من لوازم تلك الماهية والالزم ان يكون ذلك النوع مخصصا الى ذلك الشخص لكنه  
ليس لذلك لان الكلام مفروض في نوع حصل له افراد لهم بالفعل فاذن ذلك المعين الذي  
به صار ذلك الشخص ذلك المعين بامر غير لازم لتلك الماهية فهو عارض خارج الزوال وذلك  
بغض ان يكون اتصاف كل واحد من الاشياء المتساوية في تمام الحقيقة بما اتصف به امر امكنا  
جائزا وعند هذا يظهر ان كل ما يصح على احد منها ما يصح على كل واحد وانه علم الحكم الثالث دل موجود  
لا بد ان يبينا سعيها نام المتكلمون انكروا كون التعين امر ثبوتيا واحتجوا باحد طرفيها لوان  
التعين امر ثبوتيا لان مساوية للتعينات في الماهية المسماة بالتعين فبما زل واحد منها  
عن صاحبه خصوصية فيلزم ان يكون للتعين عين آخر لا الى ثبوتيه وثابتها لوان التعين امر  
ثبوتيا لاستحالة انضمامه الى الماهية الجواب وجود الماهية لكن الماهية لا يوجد الا بعد  
التعين فان كان هذا التعين هو الاول لزم الدور وان غيره كان الشيء الواحد متعينا مرتين

وبه

امام

ين

وهو محال وثالثها هو ان التعيين اذا كان امرا مغايرا للماهية استحالة ان يكون الوجود القائم باحدها  
هو القائم بالآخر لاستحالة قيام الصفة الواحدة لمحلين بل يكون وجود كل واحد غير وجود الآخر لمكون  
الشيء الواحد ليس بواحد بل اسن تم اللام بينهما في الاول فالشيء الواحد ليس بواحد بل امر غير متماهي  
واحق القايلون يكون التعيين امرا بثوتيا بان هذا الانسان موجود والمفهوم من تعيين هذا الانسان  
جز المفهوم من هذا الانسان وجز الموجود موجود فالمفهوم من هذا التعيين موجود احكم الرابع  
الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية لان تلك الاشياء لما كانت حقايتها متساوية كحقيقته ذلك  
الشيء كانت حقيقتها واحدة فلو لم يكن متساوية مادانت حقيقتها واحدة وهذا جمع بين النفي والاثبات  
احكم الخامس الحل اعظم من الجبر وهذا مع كونه بدهيًا لو لم يكن كذلك لان الجبر الاخر معتبرا من  
حيث انه احد اجراء الحل وغير معتبر من حيث انه يكفي في تحقق ذلك الحل وجود الجبر فيلزم ان يكون  
الجبر الاخر معتبرا وغير معتبر وهذا جمع بين النفي والاثبات قال الامام وهذا ان كان  
مخرج عليها اكثر العلوم المباحثه عن لواحق الكم المنفصل ولواحق الكم المتصل وكبير من المباحث  
الطبيعية المتعلقة بالزمان والحسم وذلك ايضا في حقيقته تحت عن الكم المنفصل الحكم السادس  
حكم الشيء حكم مثله اذا دل الدليل على ان التعيين الذي به الامتياز غير داخل في المناط لانه جينيذ  
لم ينسب الا الماهية فلو صارت الماهية محكوما عليها احكم في موضع ونسب عنها ذلك الحكم في موضع لزم  
اجتماع النفي والاثبات قال الامام وهذا الحكم تنفرع عليه لير من المباحث الالامية والفلسفية  
احكم السابع المختلفات محوزا شراها في لازم واحد الانسان والفردس شراها في الحيوانية  
والمشي والحس والحركة شراها في احتياجها الى محل بقومها تقسيم اخر للموجود من حيث هو  
موجود الموجود ينقسم الى علو ومعلول فالعلة على امر المفهومين ما يجب به وجود غيره وبمعنى  
عدمه والمعلول ما يجب وجوده وعدمه بفرض وجود غيره وعدمه وقد يقال العلة لما سمع الشيء  
بعدمه فقط فمنها الفاعلية كالحركة الكبري والصورة كهيئة الكرسي والمارية كالحشب والعباسه  
لحاجه الاستقرار وهي علة فاعليه لعلية العلة الفاعلية وان كانت معلولة لها في الوجود ولكن  
ليست العلة العباسه علة فاعليه الا في الذهن وقد سبقت احكام العلة بتقسيم اخر ونسب  
مسائلان الاولى الموجود ينقسم الى متقدم ومتاخر ما بحسب الزمان بقدم موسى على علي عليها

السلام او بحسب الشرف لتقدم ابي بكر على عمر رضي الله عنهما واما بالطبع لا يمنع بعده الشيء ولم يجب  
بوجوده مثل تقدم الواحد على الاثنين واما بالمرتبة فمنه الرتبة الموضعية في الاجسام ومنه الطبيعي  
باللعلل والمعلولات ومراتب العموم وخصوصته انقلاب المتقدم مجبه متاخر اجبه اخرى مستته  
النار فاحترق واحترق مستته النار واما بالذات كقدم ما يجب بوجوده الشيء عليه كقدم حركه  
الاصبع على حركه الخاتم فنقول تحركت الاصبع فتحرك الخاتم وما تحركت فما تحرك ولا يتاخر العكس  
**المسئلة الثانية** تقدم الشيء بالوجود على علته او علة علته دور وهو مستحيل لما فيه من تقدم الشيء  
بالوجود على نفسه بمرتبه او بالكثر من مرتبه تقسيم اجزا الموجود اما ان يكون متناهيا او غير متناه  
وفيه مسائل الاولي متاخر والفلان سفه دل عدد يوجد معا وله ترتيب في الوضع في الاجسام او  
في الطبع في العلل والمعلولات فانه يجب فيه النهاية وما لا يوجد اجزاوه معاد الخربات الماضية  
والمده الماضية والمده المستقبله ومراتب التضعيفات ومراتب الاعداد وما اشبه هذه  
او توجد اجزاوه معا ولكن ليس له ترتيب في الطبع ولا في الوضع بالنفوس الناطقه فانه لا يجب  
فيه النهاية المحموم دل عدد وجدت اجزاده فانه يجب فيه النهاية ولم يعتبروا المعجده والرتب  
فيدخل في كلامهم الخربات الماضية والنفوس الناطقه ومخرج عنه الحلالا هو من ذهيم فانهم انفقوا  
على انه لا نهاية للاحار الخاليه خارج العلم **واعلم** ان دليل وجوب النهايه في الاجسام والعلل  
يرد على الفلاسفه في الخربات الماضية ولا يخلص لهم منه ويرد على المتكلمين في الاحار الخاليه  
واعتمادهم في النزق بين البين على حرف واحد وهو انهم يقولون لاجسام ذات بوجوده ينجح ومنها  
بالنظيق وبالزباده والنقصان واما الاحار الخاليه فانها ينبغي محض وعدم صرف فليكن يعقل  
وصنها بالنظيق وبالزباده والنقصان **المسئلة الثانية** ممنوع عدم النهايه في الصفات المرتبه  
المترتبه الوجود لدليل النظيق **المسئلة الثالثه** كوز عدم النهايه في الصفه التي يظن انها حوج  
الي تكرر نوعها عليها وليس يرتب في الوجود وانما هي في الوجود شيء واحد وتصرف فيه العقل فان  
هذه اما لن يوصلها العقل بنصلا لا يقف او ان يكون تلك الصفه لها بذاتها ما غيرها منها الاول  
مثل الجوهر اذا قلنا انه جنس فانه في كونه جسما محتاج الي فصل هو جوهر ومحتاج ذلك النصل الي فصل  
آخر ويتسلسل فان هذا تصرف وتفضيل عقلي اذ ليس في الختايق البسيطة جعلان بل جعل الجسم

جوهر هو جعله جسمًا فلم يجعل جوهرًا ثم جسمًا بل هو في الوجود شيء واحد يوصله العقل والباقي مثل  
قول الجمهور في الوجود فإنه غير الماهية ووجود الوجود هو الوجود لا وجود ولكن لا معنى زائد  
ما لغيره منه هو له بذاته **المسألة الرابعة** عدم النهاية في النسب والاضافات غير ممتنع فإن  
الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة وهكذا إلى ما لا نهاية له فسرغ لو فرض أن يكون  
الجوهر في كبر كونا ولد لك اللون كونا اخر وهكذا إلى ما لا نهاية له او فرض كون العالم بالشيء معلومًا  
يعلم وكونه عالمًا بكونه عالمًا بالشيء معلومًا بعلم آخر وهلم جرا لم يكن ممتنعًا لأن هذه الأركان والعلوم  
حصولات وهي نسب واضافات وعدم النهاية فيها غير ممتنع **نفس** آخر الموجود ينقسم إلى ما باللفعل  
وهو ما حصل وإلى ما بالقوة وهو ما لم يحصل بعد إلا أنه ممكن الحصول فمنها قوة ترسه واخرى بعينه  
وقد يقال القوة على المعنى الذي به تهبيا الفاعل للفعل والفاعل للانفعال فنقال قوة تغلبه  
واخرى انفعال له **نفس** آخر وفيه مسائل **الأولى** الموجود ينقسم إلى واجب وهو الضروري الوجود  
وإلى ممكن وهو ما ليس بضروري الوجود والعدم قتل القول بوجود شيء ممكن الوجود محال الوجهين  
أحدهما أن الوجود إما نفي الماهية او غيرها فان كان الأول كان قولنا مثلًا السواد ممكن أن يكون  
موجودًا وممكن أن يكون معدومًا جاريا بمجرد قولنا الموجود يصبح أن يكون موجودًا وان يكون معدومًا لكن  
قولنا الموجود ممكن أن يكون موجودًا باطل لأن الموجود الذي جعلناه موضوعًا والذي جعلناه محمولًا  
أن كان واحدًا كان ذلك إضافة الشيء إلى نفسه بالامكان وهو محال وان كان غيره لزم كون الشيء الواحد  
في الوقت الواحد موجودًا أمرين واما ان قولنا الموجود يصبح أن يكون معدومًا باطل فلأنه متى حكم  
على أمرانه يصبح إضافة الأمر كذلك استدعي إمكان تقدير الموصوف مع الوصف والموجود به لا يفتل  
تقررهما مع المعدوميته فليس يحل أن يكون المحكوم عليه بحكمه العدم نفس الوجود وان قلنا الحق هو الباقي  
كان قولنا السواد ممكن أن يكون موجودًا مرجع حاصلة إلى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفًا بالوجود  
وذلك محال على ما أمر من أن الحكم على أمرانه يصبح إضافة الأمر استدعي إمكان تقدير الموصوف  
مع الوصف الوجه الثاني أن الموجود حال الوجود لا يتبل العدم لأن شرط كون الشيء قابلاً للشيء أن  
يكون القابل خاليًا عن الشيء المقبول لاستحالة الجمع بين التقيضين واذا امتنع حصول العدم يجب  
حصول الوجود فلا يكون الموجود من الوجود وهذا الوجه يبين أيضًا أن المعدوم لا يكون ممكنًا

ويلزم ان القول بالامان ممتنع لان الشئ اما موجود واما معدوم وللجواب ان المراد بالامان هو  
كون الشئ بحيث يجوز ان يستعمل ما كان عليه قبل ذلك ويجوز ان لا يستعمل ما كان عليه قبل ذلك واذا  
ظهر مرادنا من لفظ الامان زالت الشبهات **المسئلة الثانية** في احكام الواجب لذاته الاول الشئ  
الواحد لا يجوز ان يكون واجبا لذاته ولغيره معا لان ما بالغير يرتفع بارتفاع ذلك الغير وما بالذات  
لا يرتفع بارتفاع ذات الغير والجمع بينهما محال **الحكم الثاني** قال متاخروا الفلاسفة الرابع  
لذاته لا يتركب عن غيره والالان بينه وبين الغير الاخر علاقة والواجب لذاته لاعلاقة له بالغير وايضا  
لو تركب لاحتاج الى الاجزا المغايرة للمركب وان كان الحكم الثالث لتاخر في الفلاسفة الرابع لا يكون  
وجوده زائدا على ماهيته الرابع الواجب لذاته لا يجوز ان يكون وجوبه زائدا عليه لان الوجوب ان  
كان مستتبعا للوجود كان المفعول اصل الاصل وان كان تابعا لزم ان يكون ممكنا لذاته واحسا بوجوب  
ذلك الوجوب لوجوب موثقه فقبل هذا الوجوب وجوب اخر لا الى نهايه وعروضه ان يسمى  
الوجوب والامتناع **لبنيات** لانتساب المحمولات الى الموضوعات هي لا محاله مغايرة للموضوعات  
والحمولات وتابعد لها **الحكم الخامس** قال متاخروا الفلاسفة الوجوب بالذات لا يكون  
مستركبا من اثنين والالان مغايرا لما به يمتاز كل واحد منهما على الآخر فيكون كل واحد منهما  
به الاشتراك وعابه الامتياز فان لم يكن من الجزين ملازمه ان اجتماعهما معلول عليه منفصله  
وان كان بينهما ملازمه فان استلزم تلك الهويه الوجوب كان الوجوب معلولا بالغير  
وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهويه فكل واجب هو هو فليس هو لا يكون واجبا وقيل  
عليه هذا بنا على كونه وصفا شويتيا وهو باطل لما سيأتي في الحكم السادس وايضا هو بنا على كون  
التعريف وصفا شويتيا وهو باطل لما سبق وايضا هو من معارضه ان واجبا للوجود مساو للممكن  
في الموجوديه ومخالفه في الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران واذا كان الوجوب غير الوجود  
فنقول اما ان لا يكون بينهما ملازمه او يكون والادل محال والاصح انفكاك كل واحد منهما عن  
الآخر فممكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكل ما كان كذلك استحالة ان يكون واجبا  
لذاته وايضا فممكن انفكاك الوجوب عن الوجود وذلك محال لان الوجوب نعت الوجود ولا يستعمل  
حصول النعت دون المنعوت واما الثاني وهو ان يكون بينهما ملازمه فمن المحال ان يكون كل واحد

سهما مستلزما للاخر لاستحالة الدور ومحال ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا ذلك  
موجود واجب وهذا خلف ولانه يلزم كون الوجوب معلولا وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن  
لذاته فانما يجب لوجوب علته فقبل هذا الوجوب وجوب آخر لا اليه نهاية وهو محال ومحال ان  
يكون الوجوب مستلزما للوجود لان الوجوب نعت الوجود وكيفية معلون مفتقرا اليه فلو كان  
الوجود ايضا مفتقرا اليه لزم الدور وهو محال ومحال ان يكونا معلولين على لان تلك العلة لا تخلوا  
اما ان يكون موصوفا بهما او صفه لهما اولا ولا والا اول محال والا لان ما ليس بموجود ولا واجب  
عنه للوجود والوجوب لكن ما ليس بموجود معدوم فالعدم عليه للوجود والوجوب هذا خلف  
ولانه يلزم كون الوجوب معلولا وهذا محال على ما سبق والثاني محال والاعادة الاشكال في  
كيفية ذلك اللزوم والثالث محال لانه يلزم ان يكون الوجود الواجب لذاته مفتقرا الى علة  
منفصلة هذا خلف الحكم السادس الوجوب ليس وصفا شوتيا والا لان ابا داخلا في الماهية  
اخراجا عنها ولاما باطلان على ما سبق ولانه لو كان شوتيا كان مساويا في الشوت لسائر  
الماهيات ومخالفا لها في الخصوصية فوجوده غير ماهية فانصاف ماهية موجوده ان كان واجبا  
فان للوجوب وجوب آخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان  
يكون ممكنا هذا خلف **المسألة الثالثة** في احكام الممكن الاولي انه محتاج الى المؤثر وللعلماء في  
تقرير هذه القضية قولان احدهما انها بديهية اولية وذلك لانه لما كانت نسبة الوجود ونسبة  
العدم الى تلك الماهية على السوية فهي صريح العقل بانه تمتنع رحمان احدهما على الآخر الا لاجل  
انصاف امر من الامور الى الطرف الرابع ولذلك فان كل عاقل اذا احس حدوث شي في وقت  
معين طلب كدوته علة وسببا وذلك يدل على ان انتشار رحمان احدا من الى المرح امر مقرر  
في بداية العقول وانما حصل الفرق من ذلك وبين غيره من البديهيات لاجل الالف القول  
الثاني ان هذه القضية برهانية وبرهانها ان الاستواء والرحمان متناقضان متباينان فلما  
ثبت ان ماهية الممكن مفتضية للاستواء فلو حصل الرحمان ايضا لاجتماع النقصان قال الامام  
وعندي ان هذه الحق صعبة لان التناقض انما يلزم لو كانت الماهية مفتضية للاستواء ومفتضية  
للرحمان ايضا من قول الماهية مفتضية للاستواء واما الرحمان فانه حصل لعله البتة لذاته



ولا لغره لم يلزم الشاقص على هذا القول والتحقيق ان احتاج الممكن الموثر معلوم بالبداهيات بلا  
خلاف وانما القولان في ان العلم بكونه منفصلا بداهي ام لا فالقول الاول هو بداهي والقول  
الثاني هو رهايني وذلك البرهان هو كجه المذكوره فالوجه المذكوره لم يقتضها دليل على اضل  
الموثر فانه معلوم بالبداهه بلا خلاف وانما افادوها على انه منفصل عن ذات الممكن فتضعيف  
الامام للوجه المذكور ليس محيد نعم قولهم في كجه ان ماهيه الممكن مقتضيه الاستواء ليس محيد لا  
ليست مقتضيه الوجود ولا للعدم وانما هي قابله لهما وعمود بانها لو انتقر الممكن الي الموثر  
لانت الموثريه اما عدميةا وهو باطل لانها تنقبض للاموثرية القول على المعدوم او ثبوتيا اما اني  
الذهن فقط وهو باطل لان الذي يوجد في الذهن ولا يكون مطابقا للخارج جهل لمن اعتقد  
ان العالم قد تم مع انه لا يكون لذلك في نفسه وانما كان الحكم بالموثرية جهلا لا يكون الشيء في  
نفسه موثرا وانما في الخارج فيكون اما نفس الموثر او الاثر وذلك باطل لانها نسبه بينهما ولانا  
نصورها دونها او امرها بالبا فكلون عرضا لانها نسبه بينهما وتكون مكنيا وينتقر الي موثر اخر ويكون  
له موثرية اجزي وتيسلسل الاعتراض الثاني التأثير طال وجود الاثر احاد الموجود طال عدمه  
معدوم لانه نفس الاثر ونسبه بينه وبين الموثر المعارضه الثالثه التاثير ان كان في الماهيه لم يتي  
لم يكن يمكن الماهيه لماهيه وان كان في الوجود او في اتصافها به فكذلك وهو باطل اذ يستحيل  
عند عدم التأثير ان لا يكون المشواد سوادا وان لا يكون الوجود وجودا وان لا يكون الانتصاف  
اتصافا الاعتراض الرابع لو انتقر وجود الممكن لاحاح عدمه ايضا واجيب عن الثلاث الاول  
بانها تقسيمات مدفع ما علم وجوده بالضرورة كوجودي في هذه الساعه وحدث هذا الصوت  
بان يقال لو كنت ذاتا موجودا في هذه الساعه لان لوني فيهما اما عدميةا وهو محال لانه تنقبض  
اللاكويني منها ونقبض العدم ثبوت او امر اثبوتيا وهو ما عين الذات فيلزم ان لا يبقى الذات  
عندما لا يبقى حصوله في تلك الساعه او زابدا عليه فيكون ذلك الزايد حاصل في تلك الساعه  
ولزم التسلسل ولما كان حصوله في هذه الساعه نفى الى هذه الاقسام الباطلة وحيث ان لا يكون  
له حصول في هذه الساعه فظهر ان التقسيم مبطل للضروريات ويقال ايضا لو حدث هذا  
الصوت مثلا فاما ان يكون حدثه طال وجوده او حال عدمه الي اخره ويقال ايضا لو حدث

هذا الصوت لان احداث اما الماهية او الوجود او انصافها به الى آخره فظهر ان هذا التقسيم <sup>مبطل</sup>  
للدهيات وعن الرابع بان العدم نفي محض فلا يوصف بالرحمان وللعرار من هذا الاشكال قال  
بعضهم الموحج الي الموتر هو الحدوث الا الامكان سبباتي فزع قال الامام عليه الحاجة الامكان  
وهو راي متأخر في الفلاسفة لا الحدوث لان الحدوث ليس فيه الوجود احداث فكون متاخره  
عنه والوجود متأخر عن باير القادر في المتأخر عن احتياج الممكن اليه المتأخر عن علم الحاجة  
فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تاخر الشيء عن نفسه ومن هو لا من قال هو الامكان بشرط الحدوث  
وقبل العلة هي الحدوث لانه لو كانت علة الحاجة هي الامكان لزم احتياج العدم الممكن الي الموتر  
وهو محال لان التأثير يستدعي حصول الاثر والعدم نفي محض فلا يكون اثره واجيب بما قبل من  
ان علم العدم عدم العلة وقته ما سبق في باب العلل وما ياتي قريبا وقيل العلة مجموعها والحق  
انه اريد بالعلم المعروف والدليل اعني ما سمي برهان ان قياس الدلالة وهو ما ينبغي العلم بالوجود  
وثبوت في الذهن فقط فكل علمه والاقوال الثلاثة صحيحة فان كون الشيء حادثا بعد ان لم يكن دليل  
عليه انه مفترق الي محدث محدثه وكونه ممكنا لا مرجح وجوده على عدمه الا مرجح تام دليل على انه مفترق الي  
واجب بيده وكونه ممكنا محدثا دليلان حل منهما دليل على افتقاره وهذه الصفات وغيرها  
من صفاته مثل كونه فقيرا ولونه مخلوقا ونحو ذلك يدل ايضا على احتياجه الى خالقه فادله احتياجه  
الي خالقه كسره وان اريد بالعلم ما هو موثر في الافتقار في نفس الامر وهو الذي اذا استدرك به  
سبي قياس العلم وبرهان العلم وبرهان لم لانه ينبغي علمه الاثر في الخارج وفي الذهن فالتح عن  
ذلك فزع لكون افتقار المفعول الي الفاعل انما هو لعلة اهزي وهم لم يثبتوا ذلك وليس هو بين  
بل لقابل ان يقول فلما سوي الله مفترقا له لذاته وحقيقته لالعلمه اوحب كون ذاته  
وحقيقته مفترقا الي الله بان عني الرب من لوازم ذاته ففقر الممذات من لوازم ذاتها وهي لا  
حقيقته لها الا اذا كانت موجودة فان المعدوم لسبب شي فان بت ان افتقار المفعول الي الفاعل  
في وجوده لعلة مغايرة لذاته فالذي يظهر انها الامكان الذي هو عبارة عن كون ذات المفعول  
غير مقتضية للوجود فان الوجود لو كان من لوازمها وهي مقتضية له لم يحج فيه الي فاعلها لان  
سبب احتياج الممكن في وجوده الي الموتر لا في عدمه لما سبباتي اكلم الثاني لا بد في وجود الممكن

من فإيه ظاناً للاشاعرة ومناحزي الفلاسفة وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في العلة الحكم  
الثالث الممكن لا يفتقر في عدمه المستمر إلى الموثر وقال ابن سينا ومن يتبعه فالرازقي يفتقر  
وعله كونه معدوماً عدمه كونه موجوداً التان عدمه في محض فلا يصلح أن يكون اثر الموثر ثم يقال  
لهم ان اردتم بقولكم عله عدم العلة ان عدمه كونه موجوداً مستلزم لعدمه لصحاح ولكن  
ليس هو قولكم وان اردتم ان عدم العلة هو الذي جعله معدوماً باطله والالتان عدم العلة ايضا  
معلول لعدم علتها وبغضى إلى التسلسل في العلة والمعلولات وهو محال والله اعلم الحكم الرابع  
الممكن لا يسبغ لما هيته الوجود ولا العدم والالتان واجبا او ممتعا بذاته بل ولا يكون احد الطرفين  
اولي به لذاته لانه ان لم يكن طرفان لاخر كان لاولي واجبا وان امكن فاما لسبب فالاوليه  
مفتقره إلى عدمه او لا لسبب وهو باطل لان المساوي بمتنع وجوده الالمرح فالمرجع اولى بالحكم  
الخامس الممكن قبل ان يوجد وجوبه بمرحجه لان ما لا يترجح صدوره عن موثره على لا صدوره  
لا يوجد وقد ثبت ان الرحمان لا يحصل الامع المرجوب وهذا هو الوجوب السابق واذا وجد استنع  
عدمه حال وجوده لان وجوده ساقى عدمه فكان ساقيا لا يمكن عدمه وهو الوجوب اللاحق بالممكن  
اذا وجد كسفه وحيوان لا سفك عنهما عرضا له لا من ذاته الحكم السادس الممكن محتاج إلى الموثر  
حال البقا اذا الموحج الذات او الامكان وهو لازم لها قيل المتاثر اما في وجوده اكاصل وهو محال  
او في متحد واللام في غيره اجيب في بقا به على القول بانه عرض او لا نعني بالتاثير تحصيله بل بقاءه  
لبقا به السابع المتكلمون الامكان ساقى العدم لان الممكن مفتقر في وجوده إلى مرجح ولا انفطار  
اما ان حصل حال الوجود او حال العدم فان حصل حال الوجود فاما ان حصل حال البقا او حال  
الحدوث لا جائز ان حصل حال البقا والالزم ان يكون الشيء حال بقا به مفتقر إلى يوجد يوجد  
والى ممكن كونه وذلك محال لان ايجاد الموجود وحصيل اكاصل محال في بدياه العقول فلم  
يبق الا ان يكون انفطار الاثر إلى الموثر اما حاصل حال الحدوث او حال العدم وعلى التقدير  
فانه يلزم ان يكون كل مفتقر في وجوده إلى الموثر فانه يكون محدثا فسر المتكلمون الممكن لا  
يجوز ان يكون قدما خلافا لمناحزي الفلاسفة وقد سبق هذا في حدوث الاجسام **المسئلة**  
**الرابعة** متاخرها الفلاسفة والمعتزلة ومناحزوا الاشاعرة احتياج الشيء في تخصبصه بالخابر

عليه الي محض يقتضي امكانه وهذا ليس بواضح بجواز ان يكون المعنى لذلك ذاته لا يخرج  
عنه وهذا ظاهر **المسئلة الحاشية** متاخر وا الفلاسفة والمعتزلة والاشاعرة ان حصول  
التغير في المتعلقات يقتضي ايمان الذات واللام على هذا سياتي في قيام الافعال الاحترار به  
بذات الله عز وجل **المسئلة السادسة** قل الامان وصف ثبوتي لان الشيء اذا كان موصوفا  
بالامان فان ذلك الامان رافعا للامتناع والامتناع عدم ورافع لعدم ثبوت ضروره كون  
احد النقيضين ثبوتيا وقيل عدي لانه لو كان ثبوتيا لزم المحال من وجهين احدهما انه اذا كان  
ثبوتيا كان مساويا لسائر الماهيات في اصل الثبوت ومخالفا لها في خصوصية ماهيته المسماه  
بالامان يكون هوته زائدا على ماهيته فانضاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا لذاته  
كان الامان موجودا واجبا لذاته وهو صفة الممكن والموصوف بالموجود موجود فالممكن موجود  
ووجوده شرط لقيام ذلك الامان وما كان شرط القيام ما كان واجبا لذاته كان اولي ان  
يكون واجبا لذاته فالممكن لذاته واجب لذاته هذا خلف وان كان انضاف ماهيته بوجوده  
على سبيل الامكان كان للامكان امكان زائد عليه ولزم التسلسل وثانيهما ان الحدث قبل  
وجوده يمكن لذاته فلو كان الامان صفة موجودة كان الشيء حال عدمه موصوفا بصفة موجودة  
وذلك محال **تقسيم** آخر الموجود قديم او محدث فالعدم ما لا اول لوجوده والمحدث ما له  
اول وبنه مسابيل الاولى في احكام القديم الاول انفقوا على انه لا يجوز ان يكون القديم اثرا  
لفاعل المختار لان المقصد الي ايجاد الموجود محال ثم اختلفوا فقال المتكلمون وجميع الملل الرب  
سحانه وتعالى فاعل بالاختيار فالعالم حادث وقال متاخر وا الفلاسفة العالم قديم فالرب  
موجب بالذات علمه للابيات وليس له اختيار فكفر واسى الاحسار وخالفوا مقتضى العقل في  
تحويلهم مقاربه العلول لعلته في الوجود الحكم الثاني ما ثبت قدمه استحالة عدمه لانه لو صح عدم  
عليه لانت ماهيته قابله للعدم والوجود وهذا واضح ولو كان كذلك كان مفقرا الي موثر  
محدث فيلزم انه لو صح عدمه عليه بعد وجوده كان محدثا لماسياتي في احكام المحدث ولانه  
لو عدم القديم بعد وجوده لكان عدمه اما ان يكون باعدام معدم او بظن ان صدوا باسفاط  
والاول محال لان القدرة صفة موثره والعدم نفي محض فستمتع كون الاعدام بالفاعل ولا جازان

يكون نظرياً ضد لان هذا ضد محدث والقدم اقوي من المحدث فكان اندفاع هذا ضد بسبب  
وجوده اولى من انعدامه لسبب طرياً هذا المحدث ولا جازان يكون بسبب زوال شرط لان  
ذلك الشرط يجب ان يكون قديماً لان المحدث يمتنع ان يكون شرطاً للقدم واذا كان كذلك كان  
العلم في عدمه بالعلم في عدم القديم الاول فيلزم التسلسل وهو محال واجود من الوجهين  
ان القديم اما ان يكون واجباً لنفسه او معلولاً لما يكون واجباً لذاته وعلي القدرين يلزم امتناع  
العدم عليه احكم الثالث المتكلمون لا يجوز ان يستند القديم الي فاعل اصلاً وزعم ابن سينا و  
انه يجوز استناده الي الموجب ثم قال ان لم يستند فهو قديم بالذات وبالزمان وان استند فهو  
قديم بالزمان فقط محدث بالذات فالقديم عندنا محاسب للذات واما محاسب للزمان والاول  
هو الذي ليس لوجود ذاته مبداه وجب وهو الواحد الحق والقديم محاسب للزمان هو الذي  
وجوده في زمان ماض غير متناه وهو الذي ليس له مبدأ زمني والاحداث عنده ايضاً اما  
زمني ومعناه ايجاد الشيء بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق واما غير زمني وهو اعادة  
الشيء وجوداً اوليس له في ذاته ذلك الوجود لا محاسب زمان دون زمان بل يظهر زمان  
**تنبيه** المتكلمون القديم يجب ان يكون واجباً خلافاً للمتأخري الفلاسفة فانهم قالوا تقدم  
بعض الممدات وهي المستندة في وجودها الي الموجب **الرابع** القديم لا يكون عمله تامه  
للمحدث والالزم حدوثه او قدمه كحدث لاستحالة علف العلوك عن علته التامه لا سبق الحكم  
الخامس زعم عبد الله بن سنجيد ان القديم صفة قال الامام وهو محال لانه لو كان صفة لكانت  
قدومه ويلزم التسلسل **المسألة الثانية** اتفق المتكلمون علي ان لا قدم شوي ذات الله تعالي صفا  
ثم اختلفوا فقال اهل السنة تقدم الصفات وبالغ المعتزلة في اثارها وابتوا هو الاخصه الموجو  
والحسنه والعالميه والقادرية والخامسه انها ابو هاشم علمه الاربعه مميزة للذات قال الامام  
وهو لا وان كان مسعون من اطلاق لفظ القديم لكنهم يعطون المعنى في الحقيقة **المسألة الثالثة**  
في احكام المحدث الاول زعم متأخرو الفلاسفة ان المحدث هو مسبوق بماده ومدى واما  
الماده فلان مكان المحدث صفة موجوده قبله فيكون محلها موجوداً قبله وهو المان ورد بان  
الامكان عملي فلا استدعي محلا واما المده فلان عدم المحدث قبل وجوده وليست القبليه علميه

تباعه

ته

ديه

لان العدم قبل بالعدم بعد وليس القبل بالبعد في صفه وجوده فليس تدعي موصوفا موجودا قبل  
ذلك الحادث شي موصوف بالقبلية وهو الزمان واعترض بانّه بوجوب ان يكون بقدّم بعض اجزا  
اجزا الزمان على بعض بالزمان وبقدم الباركي على مخلوقاته بالزمان فيكون الزمان والباركي  
عز وجل زمانتا وهو محال وليس بشي لانه ان اريد بالزمان المده والمقدرة التي لا منك استمرار  
امر من الامور عنها فلا تقدم فيها لبعض الاجزا على بعض وان اريد بحركة الفلك او ما هو قائم بحركة  
الفلك فلا بعد في كونه زمانا بمعنى انه واقع في مده واما كون الرب زمانتا بمعنى ان وجوده مقارن  
لمده لانها به لها فلا احاله لئنه ايضا نعم تلك المده ليست وجوده ولا اختصاص لها بالحادث  
لازعم هو لا الفلاسفة بل اعتباريه ولا منك بعقل استمرار امر عن تعقلها الحكم الثاني انفقوا  
على ان المحدث محتاج الى المحدث قالوا لان المحدث ممكن وكل ممكن فله موثر والثانيه عرفت  
واما الاولي فلان المحدث هو الذي ما فان موجودا ثم صار موجودا واما هذان فانه ثابتا بصيته  
قابلة للعدم والوجود ولا يعني بالممكن لا هذا فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه حين كان معدوما  
كان واجب العدم لئانه ثم صار في الوقت المعين واجب الوجود لذاته والذي يدل على ان  
هذا الذي ذكرناه محتمل وجوه الاول ان العرض مستحيل التقا واذ كان كذلك فوجوده في  
الوقت الاول جائز الوجود ثم ان عدمه في الوقت الثاني واجب لذاته فاذا عقل ان يكون عدمه  
بعد وجوده عدما واجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لا يصير معدوما فلم لا يجوز ان يصير وجوده  
بعد عدمه واجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لا يصير موجودا الوجه الثاني هو ان هذا الان  
الذي هو آخر الماضي واول المستقبل ما وجد متمتع ببقاوه ولان الحاضر لا يعقل ان يكون هو عين  
المستقبل فان هذا الان واجب التحدد حين حدث وواجب الفنا بعد ذلك فاذا عقل  
هذا في الايات التي هي احرا الزمان فلم لا يعقل مثله في جميع الحوادث الوجه الثالث العالم  
بشرط لونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانا متمتع حصوله في الازل لان الجمع بين النقيضين محال  
فان اوجه وجوده مداه فقل تلك الصفة بان متمتع لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته واذا جاز ذلك  
فلم لا يجوز ان يقال انه كان متمتع لذاته ثم انقلب واجبا لذاته اجيب عن الاول بمنع استحالة بقاءه  
وعن الثاني بانّه مبني على بنائى الايات وعن الثالث لان سلم ان الممكن الماخوذ بشرط كونه مسبوقا

بالعدم لصحة وجوده اول والا لكان ما قبل ذلك الاول ليجتهد ان لا يلبزم ان يكون فرض حوله  
في الوجود قبل ذلك الاول بمقدار لحظة بوجبه صبر ورثه ازليا وذلك بحال بالبداهة الحكم الثالث  
زعمت الكرامية ان الحدوث صفة قال الامام وهو محال لانه لو كان صفة لكانت حادثه ويلزم  
التسلسل للحكم الرابع المنظرون الحدوث عدمي لان الحدوث عبارة عن وجود حاضر وعدم  
سابق وورد بان الحدوث ليس عبارة عن المجموع بل هو عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق بذلك العدم  
السابق فلم قلتم ان كونه مسبوقا بالعدم نفس العدم والدليل عليه ان الحدوث صفة الوجود  
وكيفيته والعدم يقتضي الوجود ومناق له ونقيض الشيء لا يكون صفة له ولا كيفيته **ثنية** متا  
الفلاسفة كل واحد واجب قديم من غير عكس وكل محدث ممكن من غير عكس ومن العدم الممكن  
عموم وخصوص من وجبه والمتكلمون كل قديم واجب وكل ممكن محدث فقتل واجبا الوجود  
لذاته ممنوع ان يكون اكثر من واحد والقديم يجوز ان يكون اكثر من واحد لان الصفات عندكم  
قد يه **احيب** ان اردتم بقولكم في العاضيين اكثر من واحد اكثر من الاله واحد اورب واحدا  
خالق واحد اوجي واحد او يوم واحد او صمد واحد او قائم بنفسه واحد ونحو ذلك فالاولى  
صدق والثانية كذب لان شيئا من الصفات ليس باله ولا خالق ولا معبود ولا احي ولا قديم  
ولا صمد ولا قائم بنفسه فالقديم ايضا لا يكون اكثر من واحد بهذا المعنى وان اردتم انه لا يكون  
اكثر من شي واحد فالثانية صدق والاولى كذب فان ذاته واجبه وكل واحد من صفاته  
اللازمة له واجبه اذ ممنوع وجود موجود مجرد عن جميع الصفات كما في باب الصفات من  
الالهيات ومن انه لا بد من شئ معاني ثبوتية للرب سبحانه وتعالى مثل لونه حيا وعالميا  
وقادرا وانه ممنوع ان يكون كل معني هو الاجزاء وان يكون تلك المعاني هي الذات وما كان  
ممنوع الوجود ليعتد بكون واجب الوجود **تسليم** احزمنا حرزا والفلاسفة الموجودات  
بسيط واما مركب والتركيب عندهم يقع على جنسه انواع احدها تركيب الوجود من الماهية  
والوجود والى الثاني تركيب الحقيقة من الامور العامة والخاصة فالوجود العام والوجود الخاص  
والثالث تركيب الذات الموصوفة من الذات والصفات والرابع تركيب الذات القايمة بنفسها  
المسانة لغيرها المشار اليها من الجواهر المفردة التي يقال انها مركبة منها الخامس تركيبها من

حرزا

المادة والصورة التي يقال انها مركبة منها وهذا كله سهل ثم قالوا وكل مركب مفنق مفنق ممكن  
وهذا سيسنه حينئذ على الاعمال الجمال الذين لا يعقلون لسفواها الرب الكبر المتعال  
وهم لا يشعرون فانه اذا تقرر في اذهانهم في هذا العلم الهلبي ان الموصوف بالصفة مفنق وان  
المفنق ممكن ثم انقلوا الى العلم الالهى فنظر رايي مسله الحيوه والعلم والقدرة والاراده والسمع  
والبصر واللام وغير ذلك من الصفات التي لا يصلح ان يكون موجودا من لا يصفها بديل  
قول العارف بربه لانه لم يقبدا بالسمع ولا بصر ولا يبغي عنك شيئا خيل لهم ان اثبات  
الصفة لربهم يعنى فقره وامكانه فنسوا عنه الحيوه والعلم والقدرة والاراده وغير ذلك من  
الصفات ولا يعلمون ان اذا استجمع الصفات استفت الذات فانه لا يمكن ان يوجد موجود  
بدون صفة فكفرون من حيث لا يشعرون فصاعف الله العذاب على من قرده هذا الاصل ان  
ان مات على كفه **نبيته** لا واسطه بين الوجود والعدم واثبت بعض الناس واسطه  
وسنذكر ذلك مفصلا بعد اللام على قسم الافعال من الالهيات ان شاء الله تعالى بجزء القسم  
الاول من القسم الثالث من المنقذ من الزلل يتلوه القسم الثاني من القسم الثالث من المنقذ  
من الزلل في العلم والعمل تصنيف الامام العلامة موضح الدلائل ممزكا حق عن الباطل مفيد  
الطالبين دليل السالكين داعي الخلق وقائدهم الى الحق ابي الازهر هرون وهو عبد الوهاب بن  
عبد الرحمن بن عبد الوالي الامي الاحمبي قال ابو الازهر **الحمد** لله الذي انزل على عبده الكتاب  
ولم يجعل له عوجا والصلوة على محمد الذي كان لنا من الضلال مخرجا ما بعد فقد كان الناس في عينه  
عما نحن الان بصدده ولكن لما رايت للجهل قد عم وطريق الهدى قد انطم باقوال قد زخر فوها وايات  
قد جرفوها ولم يكن سلطان يحاف سطوته ولا ينجاب دعوته ننت روح امين في فلي ان اصرف  
داها مستملا على اقوال لم يحرف وايات لم يحرف لستعين به ذوا العطره السليمه والقرينه  
المستقيمه على دفع شبه المنافقين ومغالطات الفاسقين فان من خاطبهم من غير الوجه الذي  
الفوه ولو بايات واخبار جهلوه ومن جأهم من غير الطريق الذي قد عرفوه ضلوه فعملت هذا القسم  
الثاني من القسم الثالث من المنقذ من الزلل في العلم والعمل وهو العلم الالهى قالوا هو العلم المباحث  
عما لاخالط المادة اصلا واقول هو علم سمح فيه عما يحب لله عز وجل وما يستحيل عليه وعن احوال



مليكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر وما يحمله هو علم يعرف ما يكون المصدق به مومناً  
وذلك سنة امور والعهد في معرفه ذلك اربعة اشيا كتاب الله عز وجل فانه انزل الينا نبيا  
لهدى ولقوله عز وجل اليوم املت لكم دينكم ولقوله صلى الله عليه وسلم اني تارل فكم ما لن تضلوا  
ان تمسكتم به كتاب الله الثاني السنه المتواتره لقوله عز وجل لتبين للناس ما نزل اليهم الثالث  
ما ادرنا به بفطرنا فاننا نولد على الفطره وحده الانبياء من الناس على الفطره ورايهم اليها  
فما خرجوا به عنها كتهويد الابوين ولدما وبصيرهما اياه ومجسها وتبديلها وعبادتهم غير الله  
من ارواح العالم او القدر المشترك بينهما او الافلاك او الكواكب او الاصنام او النار او النور  
او غير ذلك ولا اعتقادهم ان رب العالمين ليست له صفة فان كل هذا خروج عن الفطره  
ولو خلى الانسان وفطرته لم يعبد غير الله ولم يعتقد في ربه الا ما يليق بجلاله وجماله فقد اعطى  
ربنا كل شي خلقه ثم هدى وكل مولود يولد على الفطره وابواه يهودانه وينصرانه ومجسانه الرابع  
اجماع الصحابه فيما لا يتوقف عليه الاجماع عليه وكذلك اجماع التابعين فمن بعدهم ان لم يخالفهم  
من سبقهم ولما ما شوي هذه الاربعة من خبر احاد او دليل عقلي ليست بمقدمه ضروريه  
او احاق الغايب بالشاهد فان خالف نص الكتاب والسنه المتواتره او اجماع الامه او ذلك لا  
عقليا مقدمه ضروريه فغناه لكذب الاول وحظا الثاني وكواز الفرق في الثالث بشي لا  
يدركه وان وافق اسناه والابو فغناه عنه ولا نزل ظاهر الكتاب او السنه المتواتره خبر واحد  
ولا دليل عقلي مقدمه ليست بدنيه فان المشفق عليه من اهل العلم انه لا يجوز ان يخاطبنا الله  
عز وجل بخطاب ويريد منا خلا ما يتبادر الي الذهن من ذلك الخطاب الا اذا نصب عليه دليلا  
والدليل الذي ينصبه عند اراده المعنى الخفي في مثل هذا الباب ما هو الا نص آخر لا يحتمل الكذب  
او ما يدركه الخطاب بفطرته لئلا يتبع في الضلال اما شي لا يتبع في الذهن احدا لا بعد ما تاتي سنه  
من وقت الخطاب او شي يحتمل الصدق والكذب فلا نزل له كتاب ربنا ولا سنه نبينا المتواتره  
فما يطلب منا العلم بان من الدين واذا قيل فاذا علمت ما يتبادر الي الذهن مع ان الخطاب  
محلا اخر من حيث الوضع فابن العلم قلت اذا خاطبنا الله عز وجل في هذا المعنى بخطاب وليس  
نصب على خلاف ما يتبادر الي الذهن منه الدليل المذكور كان ذلك دليلا قاطعا على اراده ما

تبادر الي اذها تناسر خطابه والادان موقعا لنا في الجباله والعجى وتعالى الله يقول الظالمون علواً  
كبيراً بل هو ولينا مخرجنا من الظلمات الي النور والذين كفروا اولياهم الطاغوت يخرجونهم من  
النور الي الظلمات اوليك اصحاب النار هم فيها خالدون والله يقول الحق ويهدي من يشاء الي  
صراط مستقيم اذ اعرفت ذلك فالاول من الستة التي يكون المصدق بها مومنا هو ما يجب  
له عز وجل وما استحق عليه وبجمعه الحلام في الذات وفي الصفات وفي الافعال وفي الاسماء  
**القسم الاول** الذات وفيه مسائل الاولى في اثبات العلم بالصانع والاستدلال عليه بما  
محدث للجواهر او بانها واما حدوث الاعراض او بامكانها فان عمله كاجل سبق امسا  
الامكان او الحدوث والمجموع فالطرق اربعة الاولى الاستدلال بحدوث الاجسام وهي على  
ما قبل طريقه الخليل عليه السلام وللناس في تقريرها طريقان احدهما ان الاجسام محدثة  
وكل محدث فله محدث وقد مرت الاولى في الطبيعي واما الثانية فكل محدث فهو جاز  
الوجود لذاته وكل ما كان جازي الوجود لذاته فهو ممتنع الي الموتر وقد مرت هذه ايضا في  
العلم الي الطرق الثانية في تقرير هذا البرهان ان يقال الاجسام محدثة وكل محدث  
فهو محتاج الي المحدث من غير تعرض لكون ذلك المحدث جازي الوجود واكثر مشاع  
المتكلمين كانوا يعولون على هذه الطريقة ثم هو لا، فربما ان الاول الذين قالوا العلم باحتياج  
المحدث علم ضروري فان من راي بنا ربيعاً وقصراً مشيداً اضطر الي العلم بان له بنا وصانعا قبل  
لاعرابي ثم عرفت الله عز وجل فقال البعض تدل على البعير واثار القدم تدل على المسر وهذا  
الابوان العلوي والمركز السفلي مما يدل ان علي الصانع الخبير الفزيق الثاني الذين قالوا ان هذه  
المقدمة استدلالية وهم اكثر شيوخ المعتزلة طائفي علي وايها شتم وطريقتهم انهم يثبتون كون  
العبد مجرد الافعال نفسه ثم يثبتون ان افعالنا انما احتاجت اليها حدثت بعد ان كانت  
معدومة وعند هذا يظهر ان الحدوث علمه للافتقار الي المحدث فالعالم لما كان محدثاً وجب افتقاره  
الي الفاعل قال الامام علي تسلم هذا القياس سوالات صعبه اولها لم لا يجوز ان يقال ان افعالنا  
محدثه عند تصورنا ودواعينا لا بقدرتنا ودواعينا بل على سبيل الاتفاق من غير موثر وثانيها  
فان افعالنا واقع بقدرتنا لكن لا نسلم ان علة احوالنا هي المحدث سلماً ان حدوثها علة

كاجتها البنا لكن لم لا يجوز ان يكون العله هو ذلك للحدوث الخاص اعني ما هببه الحدوث بشرط  
اضافته الي تلك الافعال الخاصه فان الواحد منا انما يحدث افعا لا معينه لا سيأتي تقريره  
في مسلة خلق الافعال والعالم وان حصل فيه الحدوث لكن لم يحصل فيه هذا الشرط اكا من فلا يلزم  
ان تحصل فيه الحاجه الي الفاعل البرهان الثاني في اثبات العلم بالصانع سبحانه وتعالى الاستدلال  
لحدوث الصفات والعلا حصرا وذلك في نوعين دلائل الانفس ودلائل الافاق فالاول  
الاستدلال بكون الانسان من النطفه وهذه الدلاله ذكرها الله سبحانه وتعالى في القران  
العظيم في ايات كثيره وتقريرها انقلاب النطفه علقه ثم مصغه ثم كما ودما لا بدله من  
موثر وليس الموثر هو الانسان فان الانسان بعد وجوده وكال حاله يعجز عن تغيير صفه ذممه  
له من الدمايه وقصر القامه وشواد بشرته الي ما يصادها فلان لا يتصور فيته التأثير وهو معدوم  
اولي فلا بد من شي آخر ولا يجوز ان يكون هو الفوق المولد المكونه في النطفه ولا حرار الرحم ولا قوي  
الكواكب لان النطفه اما ان يكون جسما متشابه الاجزاي في الطبيعه والحقيقه لا هي متشابهه  
في الصوره والشكل او لا يكون فان كان الاول لزم ان يخلق النطفه كره وذلك ان هذه الاشياء  
بسايط وقوه البسيط اذا ابرني الماده البسيطه لا بد ان بفعل فعلا متشابهها وهو الكرم وهذا هو  
الذي عول عليه الفلاسفه في كرمه السايط حيث قالوا قوه الطبيعه في البسيط واحد والقابل  
متشابه فوجب ان يكون الشكل شلا متشابهها وهو الكرم ولما دل الحس على كون البدن مركبا من  
اعضا مختلفه في الكميّه والكيفيه والشكل والطبيعه والخاصه لزم القطع بان الموثر في تخليقها  
لبس هو الطبيعه والا الكواكب بل صانع حكيم مدبر بالقدرة والاحسان وان كانت النطفه مختلفه  
في الطبيعه وكل مركب فلا بد ان يكون مرديا من اجزائل واحد يكون بسيطا في نفس الامر وفي  
الحقيقه فالنطفه مركبه من البسايط وكل واحد من تلك الاجزا متشابه فوجب ان يكون القابل  
فيه متشابه الاجزاي الحقيقه ويكون القوه الطبيعيه العامله فيها قوه واحده وبني كان الامر كذلك  
وجب ان يكون يدك الانسان على صوره كرات مضمومه بعضا الي بعض ولما لم يكن كذلك علمنا  
ان الموثر في تخليقها قادر حكيم ولا يجوز ان يقال انها حصلت تخليق بعض الملائكه ومخلق الكواكب  
وان سلم انها حيه ناطقه فاعلها الاختيار لوجوب اسناد الدلاله الي الله عز وجل واماد دلائل الافاق

بعضها سفلية عنصريه ومجامعها الاستدلال باحوال الحيوان والنبات والمعادن والامار  
العلويه وبعضها علويه ومجمعا الاستدلال باحوال الافلاك والكواكب واستقصا هذا النوع  
من الاستدلال مذكور في القرآن العظيم البرهان الثالث في اثبات العلم بواجب الوجود  
الاستدلال بايمان الذوات وتقريره الاحسام ممكنه وكل ممكن فله موثر والثابته بدسيه واما  
الاولي فلانها محدثه وبل محدثه فهو ممكن وقد سبق تقريرها وقال الامام لانها متعدده ولاشي من  
المتعدد بواجب فلاشي من الاجسام بواجب فكلها ممكنه والثابته باطله لان الحق سبحانه وتعالى واجب  
وكل واحد من صفاته واجبه وقال ابن سينا لانها مركبه من الهولي والصوره وكل مركب فهو ممكن  
وكلاما فاسداد لاهولي والمركب من الذات والصفه قد لا يكون مكنانا لباري عز وجل البرهان  
الرابع الاستدلال بايمان الاعراض وتقريره الاجسام متساويه في الماهيه والحقيقه فيصح علي  
دل واحد منها ما يصح علي الاخر فاخصاص كل واحد منها بما له من الصفات ممكن وكل ممكن فله موثر  
والاولي باطله لما سبق في اول الطبيعيات وقد قرر بعضهم هذا البرهان بان الاجسام متساويه  
في الجسميه فيصح علي دل منها ما يصح علي الاخر الي اخره وليس شي فان الجسميه عبارة عن كون الجوهر  
قابلا للابعاد الملايه وذلك عرض والاشتراك في عرض لا يوجب صحه الاشتراك في ساير  
الاعراض وتقدر ان لا يكون عرضا نهض والاشتراك في الجنس لا يفتي صحه الاشتراك  
الانواع في ساير الاعراض كما ان يكون فضل هذا النوع شرطا فيما اتصف به او ان فضل ذلك  
النوع مانعا ولان الانواع مختلفه بالحقيقه فلا يلزم من صحه اتصاف بعضها بصفه صحه اتصاف الباقيين  
بتلك الصفه **المسئله الثانيه** الموتر في الاجسام واجب الوجود لذاته لانه لو كان مكنانا لان له موثر  
لما سبق في العلم الي ولم يكن هو موثرا لوجب اسناد جميع المكنات الي واحد وهو الله عز وجل  
لا سجي والقائلون بالوسايط لما جوزوا ان يكون الموتر الهم من واحد واحبوا ان يكون واجب  
الوجود لذاته ولحذاقوا الموتر في المكنات ان كان واجبا لذاته فهو المطلوب وان كان مكنانا  
فله موثر واللام فيه اللام في الموتر الاول ولا بد من الاتهاب الي واجب الوجود لذاته لان الدور <sup>التقليل</sup>  
في الاسباب محال لان اما الدور فهو ان يكون موجودا في مكان ويكون دل واحد منها عليه لوجود  
الاجزا وعلة لعلة وبعبارة اخرى هو واجب باخره الشي عن ما يجب تاخره عن ذلك الشي اما بمرتبته

او اكثر او وجوب تقدم الشيء على ما يجب تقدمه على ذلك الشيء وهو محال لان صرح العقل بحرم بان ما لم  
يوجد لم يؤثر فلواثر الشيء في موثره او في موثر موثره لزم تقدم الشيء على موثره المتقدم عليه وذلك محال لما  
فيه من تقدم الشيء على نفسه واما التسلسل وهو ان سوقف وجود شيء على امر ووجود الامر على اخر  
لا الى نهايه فهو محال ايضا لثلاثة اوجه احدها الدليل التطبيقي وقد سبق الوجه الثاني لو تسلسلت  
الاسباب والمسببات الى غير النهايه لكانت تاثيراتها موجودة في الحال على ما نقرر من ان العلة  
الموجبه يجب ان تكون موجوده عند وجود المعلول واذا كان كذلك فنقول لمجموع تلك الاسباب والمسببا  
ت اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل لان كل مجموع فهو مفنقر الى كل واحد من اجاده  
وكل واحد من اجاد ذلك المجموع ممكن لذاته والمفنقر الى الممكن لذاته اولي ان يكون ممكنا لذاته فهذا  
المجموع ممكن لذاته وكل واحد من اجاده ممكن لذاته وكل ممكن لذاته موثر مغاير له فهذا المجموع مفنقر  
مخسب مجموعته ومخسب كل واحد من اجاد مجموعته الى موثر مغاير له وكل ما كان مغايرا للمجموع الممكنات  
وللواحد من اجاد مجموع الممكنات لم يكن ممكنا لذاته وكل موجود لا يكون ممكنا لذاته كان واجبا لذاته  
ثبت هذا البرهان وجوب انها جميع الممكنات الى موجود واجب الموجود لذاته وهو المطلوب ايضا  
لما ثبت ان ذلك المجموع ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله موثر فلذلك المجموع موثر والموثر في ذلك المجموع  
اما ان يكون هو ذلك المجموع او شيء من الامور الداخلة فيه او شيء من الامور الخارجة عنه لا يجاز ان يكون  
الموثر في ذلك المجموع نفس ذلك المجموع لامتناع كون الشيء موثرا في نفسه ولا يجاز ان يكون الموثر فيه  
شيئا من الامور الداخلة فيه لان كل ما كان موثرا في وجود مركب وجب كونه موثرا في جميع افراد  
ذلك المركب فذلك الفرد الذي جعلناه علة لذلك المركب لما كان افراد ذلك المركب لزم  
لونه علة لنفسه ولزم كونه علة لعلة نفسه والاول باطل لامتناع كون الشيء علة لنفسه والثاني باطل  
لامتناع الدور ولما بطل ان يكون علة ذلك المجموع نفسه او فردا من افراد الداخلة فيه وجب  
ان يكون علة امر خارجا عنه واخراج عن مجموع الممكنات بالذات لا يكون ممكنا لذاته وكل موجود لا  
يكون ممكنا لذاته وجب ان يكون واجبا لذاته فثبت وجوب انها جميع الممكنات الى موجود واجب  
لذاته وهو المطلوب **المسألة الثالثة** محدث العالم قديم وهذه المسألة لا يحتاج اليها من استدلال على  
وجوب انها جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته فان حقيقتها لا تقبل العدم اصلا وكل

ساكن كذلك فانه يجب ان يكون قديماً ازلياً باقياً ابدياً بخلاف مشايخ المنظرين فانهم لما استدلوا  
على افتقار العالم الى محدث احتاجوا الى اثبات كونه قديماً فقلوا لو كان صانع العالم محدثاً لا فنقر الى  
محدث لخرولزم اما الدور او حوادث الاول لها والاول سبق بطلانه واما الثاني فبحال لوجوه  
لحدها ان يقال لا تخلوا اما ان حصل في الازل من هذه الحوادث شي او ما حصل فان لم يحصل في  
الازل من هذه الحوادث شي وجب ان يكون لمجموع هذه الحوادث بداية واول وهو المطلوب  
وان حصل في الازل شي من هذه الحوادث فذلك الحاصل في الازل ان لم يكن مسبوقاً بغيره كان  
هو اول الحوادث وهو المطلوب وان كان مسبوقاً بغيره لزم ان يكون لازلي مسبوقاً بغيره وهو  
بحال الوجه الثاني انه تسلسل في العلل وهو محال لما سبق في اثبات واجب الوجود الوجه  
الثالث ان الحكم على الحوادث بعدم الاوليه كالحكم على الزنج بالقرنيه فان حقيقتهم للحوادث ساقية عدم  
الاوليه لاقتضاها المسبوقيه بالعدم فلما ان ذلك معلوم البطلان بالبداهه فكذلك هذا فان قيل  
اذا جوزتم وجود حوادث لا اخر لها فانقاس اهل الجنة فلم لا يجوز حوادث لا اول لها قلنا لان الحوادث  
وعدم الاوليه متافاه ولا متافاه بينه وبين عدم الاخرية ولانا اذا شاهدنا حادثاً ثم قلنا لا وجود  
لهذا الحادث الا قبله حادث ثم لا وجود لذلك الحادث الا قبله اخر الى ما لا ينتهي فهذا  
يوجب امتناع هذا الحادث المشاهد ومثله لو قيل لا حادث الا وبعده حادث لم يمتنع ثبوت  
هذا الحادث بل سفي وجوده وجود اخر بعده وكذلك الثاني والثالث الا ما لا ينتهي ونظيره  
ضاعف للحساب اذا لم يكن له ابتدا بديه لا يجوز وجود شي منه البته واذا حصلت البداهه بجوزان  
بقي دياناً ويزيد هذا بياناً ان من قال بغيره لا تاخر لفته الا قبلها لفته لا يمكن من الرجوع في  
الادل فان كل لفته برمداتها فان شرطها ان يخل قبلها اخري سفي ابد غير ادل ومثله لو قال  
لا تاخر لفته الا وبعدها لفته سفي ابد الدهر ادل فوجب القول بان صانع العالم قدم واعترض ثلاثه  
امور احدها لا يجوز ان يكون الصانع قدما والعالم محدثاً بل يجب ان يكونا قديمين ارجو ان لا يند  
ان لم يكن بينهما لزم من قدم الصانع قدم العالم ومن حدث العالم حدث الصانع وان كان  
بينهما من فان كانت متناهيه لزم حدثها اما العالم فظاهر واما الصانع فلان المتقدم على الحادث  
مقدار متناه حادث بالضرورة واما بقدمه عليه بمد غير متناهيه فهو محال لوجوه الاول

بين

ان علي هذا القدر يكون قد انقضى قبل اليوم مدة غير متناهية وانقضا ما لانها به له غير معقول  
الوجه الثاني انه ان توقف حصول اليوم علي ان سقضى قبله ما لانها به له وانقضا غير المشاي  
بحال والموقوف علي المحال محال فوجب ان تمتنع حصول اليوم وحيث حصل اليوم اعلمنا ان المنقضى مشاه  
لا غير متناه الثالث اذا كان بعدم الله عز وجل امر واجب لثبوت وهذا المقدم لا يتصور الا هذه المدة  
لان دوام ذات الله تعالى واستمرار بقاءه مفقدا الي محقق هذه المدة والمفتقر الي الغير ممكن لذاته فيلزم  
ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف الرابع المدة لا يعقل الاسعاق الا ما كان توالي  
الازمنة والساعات فلو كان البارئ تعالى مقدما علي العالم مدة لانها به لها ولا اول لها لزم حصول الازمنة  
المتواليه في الازل وذلك محال لان توالي بعض الازمنة ببعض سفي كون كل واحد منها مسبوقا بغيره  
والازل عيان عن نفي المسبوقيه بالغير والجمع بينهما محال **اجيب** بان هذه الاشكالات طها انما تلزم اذا  
قلنا ان الله تعالى قبل العالم وسابق عليه مدة موجوده وزمان متحقق ونحن لانقول ذلك بل نقول انه  
سابق علي العالم مدة مفروضه وهو موهومه لا محقق لها خارج الذهن الاعتراض الثاني لو كان قلبها الصدف  
عليه انه كان موجودا في الازل وسيكون موجودا في الابد وكل ما صدق عليه انه كان وسيكون فهو محكوم  
عليه بكونه متحد امتغيرا لان ذلك يفيد ان امره ان يوجد او حاصلا وبعد ما حصل لكن ذات الله عز وجل  
واجب الدوام ممتنع التغير فوجب ان لا يصدق عليه البتة انه كان في الازل وسيكون في الابد وان  
كان الآن وعروض بانا جرحنا عقولنا فوجربنا ما حاكمه بان كل ما لا يصدق عليه انه كان وسيكون بعد وانه  
ما بين الآن فهو معدوم محض وعند هذا قال المنكرون لمجانا من الحق انكم لما اتمتم ذاتها من الجهات  
والايون والادواع خرج هذا الاثبات عن العقل وقرب من المعدم المحض ثم انكم الان لما اتمتموه  
مترها عن ان يصدق وعليه قولنا كان ويكون وهو باين فان هذا تصرفا بالعدم وان دخلتموه تحت قولنا  
كان ويكون وهو كباين اتعني ذلك الحكم بكونه متحد امتغيرا فليكن الخلاص من هذه العقدة المحيرة والمضا

يق

المظله المعتمه قال الامام ونظم المعري هذا المعنى في شعره هذا به فقال

قلتم لنا صانع حكيم قلنا صدقتم كذا نقول

ثم زعمتم بلا زمان ولا مكان الا نقول

هذا كلام له جي معناه ليست لنا عقول

وفي جعل الامام هذا المشعر من هذا الباب نظر والجواب الحق وفيه حل العقد والمخلص من المضايق  
ان المراد من قولنا دان ويكون استمرار مع الازمنة الماضية والازمنة اللاحقة من غير ان يكون متغيرا  
شعير هذه الازمنة وهذا المعنى ما يدركه العقل الذي اقره الله تعالى بنور هدايته وان كان الوهم  
والخيال يحمران عنه فالقول بان كل ما صدق عليه انه دان ويكون فهو متحد متغير هو ممنوع والله  
اعلم الاعتراض الثالث لم لا يجوز ان يكون صانع العالم المحسوس محدثا وخالق ذلك الحادث شي قد تم وعل  
هذا المقدر يكون صانع العالم محدثا ولا يلزم التسلسل وهذا هو قول المفوضه واصحاب الوسائط الا  
تري ان الفلاسفة يقولون مدر ما تحت كره القمر هو العقل الفعال ثم هذا العقل الفعال معلول  
عقل اخر وذلك العقل معلول عقل الى عشر مرات او اكثر ثم ذلك العقل الاول معلول وجود الله  
تعالى وعند المفوضه الاله الاكبر خلق السموات السبع وفوض بدير هذا العالم اليها واجيب باننا سنقيم  
الدلالة على انه لا موجد الا الله سبحانه وتعالى عما يشركون وعند هذا يبطل القول بالمتوسطات **تنبيه**  
اذا امت قدمه بطل قول الدهرية القائلين بان الموجودات لها علل ومعلولات لا نهاية لها او مولدات  
ومتولدات لا نهاية لها ولزم ايضا من كونه قدما انه لا يكون وجوده علمه لوجود العالم والالزم قدمه اذ  
العلمه لا يسبق المعلول **فصل** اذا ثبت قدمه استحال عدمه فوجب بقاؤه واستدرك  
المشاع رحمهم الله على بقا الصانع بوجهين الاول لو عدم بعد وجوده لان امان ان يكون عدمه باعدام  
معدم او بطرمان ضدا وباشفا شرط والى حال السابق في العلم الهلي بعدمه محال فبناؤه واجب الوجه  
الثاني لو صح العدم عليه لكانت ماهيته قابله للعدم والوجود فانفق الى موثر فكان محدثا وقد  
سبق بقدر ذلك ايضا في العلم الهلي **المسئلة الرابعة** الاله سبحانه وتعالى ليس له مثل شي خلافا  
لمن جعل الهه هواه وعبد مخلوقا سنواه فان الهه له مثل اذ من كل شي خلقنا زوجين لعلكم تذكرون  
وقد اختلف الناس في المعنى الموجب للمثلية المنفيه بقوله تعالى ليس له مثل شي فزعم قوم انها الاتفاق  
في ذلته او في شي من صفاته او في فعله بحيث مخلوقون مخلقة او يعلمون كعلمه فاما مخلوقوا مثل السموات  
والارض فليسوا امثله فكيف اذا لم مخلوقوا حبه او شعيره وما لم يعلموا الشر فليسوا امثله فكيف اذا لم يعلموا  
ما هو اخصي من الشر او ما يلج في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وعندنا ولاذاته  
مخالفة لذوات المخلوقين وصفاته مخالفة لصفات المخلوقين فذاته واجبه وعلمه تام وقدرته تامه



وكذلك باقي الصفات ولعل هذا هو رأي السلف ومن حري مجربهم في أكثر الأسباب كالاشعري ومن  
تابعه حق المتابعة وقد حمل هذا الاعتقاد الاشعري على نفي النكوت وجعله الخلق نفس المخلوق وانت  
تدري انه لا يلزم من ثبوت النكوت وجعله زائدا على الموثر والاثر حصول المماثلة لان افعالها مخالفة لافعال  
المخلوقين ما ان ذاته مخالفة لذوات المخلوقين وللقائلين بان الخلق نفس المخلوق الناقص لفعل الرب عز  
وجل شبهه اخري غير مجرد التشبيه وهي انه لو قام به الفعل لان محال المحوادث وذلك ان الفعل حدث  
داسياني تقرره في مسئلة النكوت ان شاء الله تعالى ونسرها ولا المسلمين بانها غير ان يسد كل واحد منهما  
مسد صاحبه فالقصد بالعبرين لان الشئ لا يشبه نفسه ويكونه سادا مسئلة لان السواد مع  
البياض لم يكونا مثلين وان اتفقا في الوجود والعرضية واللونية وزعم ابو بكر الاحشدي من المعتزلة  
انه الاشتراك في احص الصفات فالسواد مع السواد مثلان لا اشتراكهما في احص الصفات ومع  
البياض تحالفان لا افتراقهما في ذلك واحص صفات الله سبحانه وتعالى عندها ولما لاجله تصح الالهية  
وهو وحب الوجود والقارية التامة والعالمية التامة وزعم ابو هاشم انها صفة تقتضي لذاتها  
صفات اربع الموجودية والعالمية والقارية والحيتية ومراد المعتزلة من هذا الحديدون حصرتهم  
احص صفات فيما ذكره يعني بعبارة صفات سبحانه وتعالى ونفي افعالها احتراز من التشبيه وليلزم  
قيام الحوادث بذاته عز وجل وزعم متاخرو الفلاسفة ومن وانهم انه الاشتراك في صفة فاكتر  
فنقول لذلك جميع الصفات محرزات من التشبيه وهذا قريب من الذي قبله او هو هو وزعم جهم والبا  
ان الله عز وجل ليس بشئ محرزات من التشبيه وانت تعلم بطلان قول المعتزلة والفلاسفة الناقص لصفات  
الله محرزات من التشبيه بانه لا مماثلة من صفات وصفات غيره ما انه لا مماثلة بين ذاته وذات غيره  
واما بطلان قول جهم والباطنية لمن وجوه احدها ان المماثلة لا تثبت بالاشتراك في الاسم فان  
السواد مع البياض شيان ولا تماثلان الثاني ان الشئ اسم للموجود لا ان لا شئ عباره عن العدم بحقيقة  
وعن سقوط الفذر مجازة فنقال اذا امتنعتم عن اطلاق اسم الشئ فهل لذاته وجود فان قلتم لا فهذا  
تعطيل لانزبه عن التشبيه وان قلتم نعم فهذا امتناع عن اطلاق اسم بت معناه الوجه الثالث  
انكم اذا اعترفتم بكونه موجودا اهل بشت المماثلة من وجوده ووجود غيره ان قلتم نعم فلا قابلية في  
امتناع اطلاق اسم الشئ عليه وان قلتم لا لانه واجب الوجود وغير جائز الوجود فلم يسار في العجز

طينه

موجود سواء في وجوب الوجود قلنا فلذا في اسم الشيء محققه ان الشيء ليس باسم حسن حتى ثبت به المماثلة  
من حيث المجانسه بل هو اسم لمطلق الوجود والمماثلة لم تثبت لمطلق الوجود فلا تثبت باسمه فان قيل  
انما نستقيم نفي المماثلة بين القديم والحادث ضمن نفي الصفات قلنا ممنوع فانه سبحانه وتعالى كما  
تقدس ذاته عن التشبيه والمثل فكذلك صفاته لا يهازلها لانه لا يهايه لذواتها قال بعض الناس والمتعلقاتها  
وهذا قول من قال بحوادث لا اول لها وقد امن طائفتان في هذا الباب وطائفة علمت في النفي  
تحرزا من التشبيه فعطلت وطائفة فلت في الاثبات خوفا من التعطيل تشبهت وفرقة بالله  
صارت الى الطريق المتوسط بين العلو والمقصر فاست صفات الهال ونفت المماثلة ردا  
علي الطائفتين على وفق ما قال الله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير اذ في الاله اثبات السمع  
والبصر ونفي المماثلة بالبلغ الوجوه فان العرب متى ارادت التاكيد في نفي المشابهة جمعت بين حرفي  
التشبيه فقولا ليس كمثله فلان احد وقيل لان صلة زيد في اللام للمبالغة وقتل المصلصلة  
ما قال الله تعالى فان آمنوا بمثل ما امنتم به فقال ليس هذا ظلم مسلك اي ظلمك والله اعلم  
فايدتان عظيمتان احدهما ان هولا الفرق انفروا على ان المماثلة المنفية في الاله ليست هي الاتفاق  
في الحقيقة اما الاشعري فلان جميع الذوات مختلفة عند الحقيقة وحينئذ فلا يظهر لتخصيص الاخبار  
بنفي المماثلة بين ذاته وبين ساير الذوات وجه فانه ما من ذات الا والمماثلة بينها وبين ساير الذوات  
منفية واما المعتزلة فان ذاته مساوية لساير الذوات في كونها ذاتا وانما تتميز عن غيرها من الذوات  
لاخصاصها بصفات مخصوصه لاجلها يصح الالهية واما متاخرزوا الفلاسفة فان وجوده غير  
ذاته وهو عندهم لوجودنا وانما ممتاز عنه بانه غير عارض واما جهم والباطنية فان المراد المماثلة  
بوجه ما حتى نفو ذلك جميع الصفات بل والاسما القايد الثانية المشبهه تسمان قسم شبهوا  
المخلوق بالخالق وهم المعتزلة والجوس وعباد بعض المخلوقات من صنم او نار او كوكب او فلک او نفس  
او عقل وقسم شبهوا الخالق بالمخلوق وهم متاخرزوا الفلاسفة الذين سبينا وابتاعه حيث قالوا النفس  
ان طقة لا داخل البدن ولا خارجة وشبهوا ربهم بها فكذبوا وكفروا وكذبوا في قولهم النفس لا داخل  
ولا خارج وكفروا حيث شبهوا ربهم وجعلوا له مثلا وليس كمثله شيء وهو السميع البصير وغير المشبهه  
تسمان ايضا قسم معطله وهذا يدخل تحته القسم الثاني من المشبهه اعني متاخرزي الفلاسفة فانهم

جمعوا من التشبيه والتعطيل لانهم مع كونهم شبهوا انفسهم بالذهن واعتقدوا انه الوجود المجرد واس  
لم يستحق ان يخاطب بعلم ان الوجود المطلق فضلا عن المجرد لا وجود له في الخارج بل ولا في الذهن  
الا سلكه سبق سانه في بعينه وجوده الطبيعي في الذهن **واعلم** ان من طلب معرفة ذات  
هذا شأنها فقد طلب ما لا يعقل اذ يستحيل بعقل ذات خالية عن صفه ما وهذا بدعي ومن عبد ربا  
هذا شأنه فقد عبد معه وما مشبهها معه وم اذ يستحيل ان يوجد في الخارج ذات مجردة عن صفه  
ما وهذا ايضا بدعي ولكن من اضل ممن اتبع هواه بغير هدي من الله واضله الله على علم وختم على  
سمعه فلم يسمع كلام ربه وعلى قلبه فلم يفهمه واتبع ما تشابه استقا القننه وابتغى تاويله ومن المعطله  
ايضا القائلون بوحده الوجود والاجاديه والكلوليه الا ان الاجاديه والكلوليه جمعوا ايضا من التشبيه  
والتعطيل فانهم بقوا من له الامر والخلق فعطلوا وعبدوا المخلوق اذ لا يتحد احد في مخلوق  
المخلوق فشبهوا بخلاف القائلين بوحده الوجود فانهم لم يثبتوا شيئا من حيث تشبه احدهما بالآخر  
فهم معطله لا مشبهه والله يقول الحق وهو هادي السبيل وتسم ثمان هدا الى الطيب من  
القول وهدوا الى صراط الحميد فعدوا من اعطي كل شئ حلقه ثم هدي الذي خلق السموات العلي  
وعلى العرش استوي الذي له ما في السموات وما في الارض وما بينهما وما تحت الثرى الذي يعلم  
السراخبي الذي لا اله الا هو له الاسما الحسنى وها ولا مضطرون الي ان ينفوا عن معبودهم  
هذا صفات النقص ومتواله صفات الكمال حيث لو اراد احد من ان يحكم عليه بصفه نقص او  
يسلب عنه صفه كالهجر عن ذلك وما ذاك الا لان مثل هذا الرب الذي هذا شأنه مستلزم  
في الذهن وفي الخارج لصفات الكمال من صفات النقص ويستحيل تعقل الشئ بدون ملازمه  
او مع مساومه فضلا عن ان ثبت له مساومه او سفي عنه لازمه فلذلك لم ينفوا عنه الا ما انفاه عن  
نفسه او انفاه عنه وسله او اقتضت الضرورة بعينه ولم يثبتوا له الا ما ابته لنفسه او ابته  
له رسله او اقتضت الضروره اسامته واما ما شوي ذلك ما ابته ونفي بغير هذه الطرق فهو  
عندهم من المحدثات المضله ولذلك لا يتخذ من سفي عن ربه شيئا بغير هذه الطرق الامعطلا  
ولا سبت له بغيرها الا من رى بالتشبيه والله الهادي فايده اعلم ان يمثل رب العالمين الذي  
خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور بغيره في صفه لا يلق بجلاله مستحيل لامتناع الحكم

لا يباحد المسافين على الاخر فالمتثبتون للخصية مثلا او غيرها من الصفات التي لم يعميها اذاب ولا سنده  
ان كانوا طالبين للحق غير مسعي الهوي فلا بد ان يقع في انفسهم معنى يلق بجلاله والام تمكنوا من  
اثباته له فان تمكنوا لم تكن تلك الذاب رب العالمين واما تمثيل غير الهرب به في صفة من صفاته  
الخاصة به عز وجل كالهية فقد وقع من عباد الاصنام او غيرها ما يعلم ضرورة انه لا يسمع ولا  
يضر ولا يعنى شيئا او الهية والتدبير فقد وقع من عباد الكواكب او غيرها ما يعلم نظرا انه لا يسمع  
ولا يضر ويدل على وقوع القسمين قوله عز وجل ثم الدين كفر وايزهم يعدلون ولعل هذا هو الشريفي  
نفي مثله غيره به دون نفي مثليته بغيره لا في قوله ليس لمثله شي وهو السميع البصير  
**المسئلة الخامسة** حقيقة الاله سبحانه وتعالى مخالفة لسائر الحقائق لنفس ذاته وزعم جمع عظيم من  
متابع علم الاصول ان ذاته سبحانه وتعالى من حيث انها ذات مساوية لسائر الذوات وانما ممتاز  
ذاته عن سائر الذوات لاختصاص ذاته بصفات مخصوصه لا ياتيح الالهية وتلك الصفات  
هي وجوب الرجود والقدرة التامة والعلم التام وزعم ابرهاشم انها صفة تنفي لذاتها صفات  
اربعها الموجودية والعالمية والقادرية والحيثية لانا انه لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات والاشيا  
المتساوية في تمام الحقيقة بحبان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر لوجب ان يصح على ذاته ما يصح  
على سائر الذوات واذا كان كذلك كان اختصاص ذاته بصفته المخصوصه وعدم اختصاصه بصفات  
المحدثات امرا حاربا فترج ذلك الجايز على سائر الجايزات ان لم يكن لا مرفقد نرج الممكن لا عن موثر  
وهو محال وان كان الامر عاد الطلب في اختصاص ذاته بذلك الامر فيلزم اما الدور او التسلسل  
وهما محالان **سنة** ان القول لانكون ذاته سبحانه وتعالى مساوية لسائر الذوات في كونه ذاتا  
سعى الى احدى هذه الحالات فلان المقول به محالا واحتج الخضم بان الذوات متساوية في كونها  
ذاتا لما سبق في اول الطبعيات فكون ذاته مساوية لسائر الذوات في كونها ذاتا واذا كان  
لذلك وجب ان يكون امتياز بعضها عن البعض انما هو بسبب الصفات والاحوال ولا شك ان  
الله سبحانه وتعالى متميز عن سائر الذوات باسرها على الذات فكون بالصفة ثم قالوا لا يقال  
لم لا يجوز ان يكون امتياز ذوات المحدثات عن ذاته بسبب اختصاص ذوات المحدثات بصفات  
شريفة وامتياز ذاته سبحانه عن ذوات المحدثات بسبب سلب تلك الصفات عن ذاته لانا نقول

الذات من حيث انها ذات لو كانت مستقلة بنفسها في الحق عيبه عن الصفات لزم جواز ان تنقلب  
ذات السوداء بياضا وذات البياض سودا وذات الجوهر عرضا حالالا في المحل وبالعكس وكل ذلك محال  
وان لم يكن الذات من حيث انها ذات مستقلة الامع الصفات وحب ان يكون امتياز ذات الحق  
سبحانه وتعالى عن غيره بسبب ثبوت الصفات لا بسبب سلب الصفات وللجواب لان سلم ان  
الذوات متساوية في كونها ذوات والوجوه الملاية التي عولم عليها قايمه بعينها في الصفات فيلزم  
ان يكون الصفات متساوية في كونها صفات فلزم ان يكون امتياز بعض الصفات عن البعض  
بصفات اخر ولزم التسلسل وايضا المفهوم من كونها ذوات كونها امورا قايمه بانفسها والقيام  
بالنفس عبارة عن الاستغناء عن المحل وهو مفهوم سلبي وليس التراجع في كون هذا المفهوم السلبي  
امرا مشتركا بينه من الذوات كلها انما النزاع في ان تلك الحقايق المحكوم عليها هذا القيد السلبي  
هل هي متساوية من حيث انها هي ودليلكم لا يفي ذلك **واعلم** ان الخصوم زعموا ان الذوات متساوية  
في كونها ذوات ثم اثبتوا الل واحد من تلك الذوات صفة لازمة فحصل قولهم يرجع الي ان الاشياء  
المتساوية في تمام الماهية يلزمها لوازم مختلفة وذلك ما لا يقبله العقل واما نحن فقلنا ان الذوات  
والحقايق مختلفة في انفسها الا انه يلزمها لازم مشترك وهو كونها امورا قايمه بانفسها عيبه عن محل  
حل فيه فحصل قولنا يرجع الي ان الاشياء المختلفة يلزمها لوازم متساوية وذلك غير متنع في العقول  
لان الخلقات متساوية في كونها مختلفة والمتضادات متساوية في كونها متضادة والله الموفق  
**المسألة السادسة** في ان وجود الاله سبحانه وتعالى هو نفس حقيقته ام لا والمذاهب الممكنة  
في هذه المسئلة لا يريد على ملته اوجه احدها قول من يقول اطلاق لفظ الموجود على واجب الوجود  
على ممكن الوجود ليس بحسب معني واحد بل بحسب مفهومين وهذا قول الشيخ ابي الحسن الاشعري  
وابي الحسين البصري واتباعهما والقول الثاني وهو ان وقوع لفظ الموجود على الواجب وعلى  
الممكن بحسب مفهوم واحد لان ذلك المفهوم في الواجب غير مقارن لشي من الماهيات بل هو  
وجود مجرد وانما يتميز عن ساير الوجودات بعد سلبى وهو انه غير عارض لشي من الماهيات  
ووجودات الممكنات صفات عارضة لماهيات الممكنات وهذا القول هو اختيار ابن سينا  
واتباعه من الملاحدة والقول الثالث ان وقوع لفظ الموجود على الواجب على الممكن بحسب

مفهوم واحد وذلك المفهوم صفة عارضة لما هب له الحق تعالى ولغيره وهذا قول المعتزلة وهو احتار  
الامام وطائفة من علماء الاصول وقد سبق الكلام على هذه الاقوال كلها في الطبيعيات واولها بالخفيه  
وهو قول الاشعري ثم قول المعتزلة والامس من غيره هذا الخان في ابطال قول ابن سينا ان يقال الوجود  
اذا كان مفهوما واحدا فانما جنس لكل وجود وجود او نوعا له لكونه ليس بعرضي لهما واذا كان كذلك  
فلا بد في تحصيلها من زائد وهو فضل او تعين ولا يجوز ان يكون عدما لان جزء الوجود يجب ان يكون  
موجودا وكل ذلك قد سبق فاذا كان واجب الوجود وجودا من الموجودات فاما ان يقترن به  
فصل او تعين او لا يقترن فان اقترن به احدهما لزم التركيب وان لم يقترن به شي منهما لم يبق الا المطلق  
والمطلق لا وجود له في الخارج وهذا هو حقيقة مذهبه اعني ان واجب الوجود هو الوجود مجرد عن  
الماهية وهو الوجود المطلق الذي لا وجود له في الخارج فصح لسائل هذا المذهب كيف استقيم لهم  
اتباع دعوى فيه والذب **المسألة السابعة** الاله سبحانه وتعالى لا يسمى عرضا اما لان الاسما  
توقيفيه واما لانه يوهم النقص فان العرض اسم لما لا دوام له او لما يستحيل قيامه بنفسه ولا هو عرض  
لان العرض ما لا دوام ويستحيل وجوده الا في جسم او جوهر والباري عز وجل واجب الدوام قائم بذاته  
ولان الفعل المحكم المنقن لا يتاخر في الامس حي عالم قادر وكون العرض حيا عالما قادرا محال **المسألة**  
**الثامنة** ولا يسمى جوهر اما للتوقف واما للاهام فان الجوهر لغة اسم لما هو اصل يقال ثوب جوهر  
اذا كان محكم الصنع حيد الاصل وفلان من جوهر شريف وسمى الحجر الذي لا تحري جوهر لان جواربا  
محري الاصول للمركبات وقيل هو جوهر قالت النصارى ومن وافقهم نعم لانه في الشاهد انهم  
للقائم بالذات مجرد ويعكس والباري قائم بالذات وقال غيرهم لانه في اللغة عبارة عن الاصل  
والاخراف من اللفظين لانه قائم بالذات لا يحتاج في وجوده الى ذات يقوم بها او يقوم به ومن  
اعتقد خلاف هذا فليس هو علي دين احد من الانبياء صلوات الله عليهم ولا خلاف منها ايضا في انه  
ليس اصلا لغيره الاستغناء كلام القائلين بوحدة الوجود فان حاصل كلامهم الطويل العرض الذي  
حمل الغارفين قبل تمكن دين الاسلام من قلوبهم على الزندقة والبدع المحرمات وحمل الجاهلين على  
القيام والقيام على ربه لا يمتنع ولا يفتن من حوج وجوه فاشعه عاملة ناصبه تعلى نار احاطيه  
تسقى من عينه ليس لهم طعام الا من صامع انه سبحانه وتعالى كان شيئا لطيفا ثم تكيف فصار عقلا

ثم يندف فصار نفسا ثم يندف فصار جسما ثم انقسم الى فلک وکوکب و نار و هوا و ماء و ارض ثم بالف  
من هذه الاربعه جسما اخر منقسما الى سات و معدن و حيوان و هذه التكوينات و الانقسامات  
ليس بينها و بين ذاته الاصلية ترتيب زمايني فتعالي الله عما يقول الظالمون و الكافرون علوا كبيرا  
ثم زعمت المضاري مع كونه جوهر انه بلاه اقسام و سياتي اللام على هذا في انه واحد **المسألة التاسعة**  
لا يقال له جسم اما للتوقيف و اما للإلهام فان الاسم في الشاهد اسم لما لم يكن ثم كان و لا يرد على هذا  
المرجود و التميم و ان لم يرد النص لان الاجماع منعقد على اطلاقها و انه بمنزلة النص و حكى عن  
هشام بن الحكم اطلاق لفظ الجسم و انه اسم للموجود او القايم بالذات لا هو من ذهب المتأخرين  
من الكراميه و هو مخفي في اطلاق هذا الاسم اما للتوقيف و اما للإلهام النص سابق و قيل لان  
الجسم في اللغة اسم للمترتب فانهم يقولون هذا جسم للمبالغه و الجسم منه للتفصيل و لولا ان الجسم  
اسم للمترتب الذي يجري فيه التزايد و التناقص في المبالغه و التفصيل الاتري ان الوجود  
و القايم بالذات لما لم يجز التزايد فيهما لم يصح ان يقال هذا او جدم من ذلك و لا التوم منه بالذات  
فان قيل اطلاق اسم الجسم في المخلوقات ان كان يدل على التركيب فلم قلتم انه في الغاب كذلك قيل  
متضى اللغة لا تخلف في الشاهد و الغائب قال في الهادي و لو جاز ذلك كان لسي الغائب  
طويلا عرضا سادنا او مخزنا للاشارة و لا يراد بها ما ينهم في الشاهد فليضم ان جود ذلك كقران  
استع عن ذلك ناقص و هل هو جسم قال قوم لا قال اخرون بل ممن ذهب الي انه ليس بجسم الاثا  
و المعتزلة و متأخرو الفلاسفة و نقل عن كثير من طوائف اليهود و علاه الروافض و المشبهه و الكرا  
انه جسم و طائفة منهم و هم الاثنا عشرية اليهود يقولون انه جسم متركب متبعض و طائفة انه جسم  
و الجسم هو الموجود القايم بذاته لا هو المحكي عن المتأخرين من الكراميه و عن هشام بن الحكم و الذي  
ينبغي ان يقال ان نفس الجسم بانه المتركب من الهولي و الصورة و المركب من الجواهر المفردة فلا جسم  
في الوجود لبطان المذهبين السابق و ان نفسا له مقدار معين عندنا فهذا لم يدل داب و لا  
سنة و الاجماع معصوم و لا ضرورة عقليه على اسامه الله عز وجل و لم يعرف عاقل يقول به بل كل ما  
وقع في الذهن من المقادير فانه مخالفة و ان نفسا له الموجود او القايم بذاته الذي لا يحتاج في جوده  
الي غيره فهذا ما تدلت الكتب المنزلة و السنن المتواترة و الاجماع المعصومة و الضرورة

عن  
ميه

العقلية على اثباته وان لم يكن موجودا ولا قابجا بذاته لا يصلح ان يكون رافضا عن ان يكون ملكا  
فضلا عن ان يكون الها وان منسرج الجسم ماله مقدار ما في نفسه لا يعلمه الا هو فهذا ان كان من  
لوازم الوجود القائم بالذات الذي خلق الارض والسموات ثم استوي على العرش فهو حق لان لازم  
لحقه بل ولا يمكن تعقله بدون له لا يستحال بعقل الشئ تعقلا صحابا بدون لازمه وان كان منافيا  
له فهو باطل ولا يمكن اثباته له لا يستحال للحلم على الشئ بما ينافيه فاذا لم يستعمل به هذا المعنى اما  
ضوريه الثبوت واما ضروريه الاستقنا ولذلك لم يذكر في كتاب ولائنه متواتر بالنفي ولا  
بالاثبات وانما جات الكتب والسنن المتواتر بما لم ينفى بعقله في اثباتها او نفيها لانها ان كانت من  
لوازمه كفي تعقله في اثباتها وان كانت منافيه له كفي تعقله في نفيها لا يستحال نفي اللازم واثبات  
المنافي وذلك مثل قوله عز وجل لا اله الا هو الحي القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم له ما في السموات  
وما في الارض من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشئ من  
علمه الا بما شاء وسع له سميه السموات والارض ولا يوده حفظها وهو العلي العظيم وقوله ان يعلم  
الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوي على العرش ومثل قوله عز وجل يدبر  
الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه ومثل قوله عز وجل اليه يرجع العلم الطيب والعمل الصالح  
يرفعه ومثل قوله عز وجل فاطر السموات والارض جعل لكم من انفسكم ازواجا ومن الانعام ازواجا  
يذرونكم فيهن ليس تمثلهن شي وهو السميع البصير ومثل قوله عز وجل قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم  
يولد ولم يكن له كفوا احد وغير ذلك من الايات وما شاكلها من السنن المتواترات فان قيل من  
الحاز ان يكون الجسميه هذا المعنى ممكنه في حقه لا منافيه ولا لازمه فلا بد من دليل يدل على احد  
الطرفين قيل لا ايمان في صفاته سبحانه وتعالى التي سكت عنها لانها ان كانت صفته لانه لازمه  
لما ذكره والا نفي منافيه لما ذكره فاذا من المحدثات المضله الاستدلال على الجسميه اثباتا او نفيًا  
وقد استدلووا بوجوه احدها دليل ان سينا واتباعه لو كان جسما لكان مركبا من الهيولي والصورة  
فان مقترا فان مكانا وهو مبني على ان الجسم مركب من الهيولي والصورة وعلى ان كل مركب  
مفتقر الى مركب يركبه وان كل مفتقر مملن وهو مردود بان الهيولي باطله لا سبق في الطبيعي  
وان سلم فاستلزام الشئ كرهه ليس بافتقار وان سلم فهذا الافتقار لا يفتقار الا مكانا وانما



فتضيه الامتياز الى فاعل يفعله وهذا مقيم عليه دليلاً للمسبق الوجه الثاني دليل المتكلمين  
لو كان جسماً كان مركباً من الجواهر المفردة وكل مركب مفنقر وكل مفنقر ممكن واللام عليه باللام علي دليل  
ان سببنا الوجه الثالث قولهم في ابطال مذهب اليهود ان المتركب لا بد ان يكون مشكلاً والاشكال  
مختلفة في ذواتها مدور ومربع ومثلث الى غير ذلك فلا يجوز ان يكون علي الاشكال لها للتباين والتغا  
د واحتماله ببعض الاشكال لا بد له من مخصص وللهود ان يقولوا اذا كان بعضاً لا يفتقر لجلاله بان  
واجباً فلا يحتاج الى مخصص الوجه الرابع قولهم لو كان متعضاً مخرماً فان كل جزء منه موصوفاً بصفات  
الاله لزم القول باله كبر والقول بالاسين لما كان باطلاً ان القول باله له اولي بالبطلان  
وان لم يكن موصوفاً بصفات اله لكان موصوفاً بصفات اله التي هي نقايص تعالي الله عن ذلك علواً  
كبيراً وهذا عند اليهود منقوص بالصفات فالعلم والقدرة والارادة والحق في الجواب لو كان متعضاً  
ان يقال كل جزء فهو موصوف بالاله الا بالحق والجزر ولا يلزم من ذلك ان يكون لجزءها بالصفات  
والموصوف بالصفات المتضيه للاهيه هو المجموع الوجه الخامس المتحركات متساوية في تمام  
الماهية فلو كان الهاري تعالي متحررات ماهيته مساوية لسائر الماهيات في تمام الماهية  
ولو كان كذلك لانتفى في اختصاصه بصفات الاهيه الى مرجح ومخصص وذلك محال واجب يمنع  
المساواة سابق في الطبيعيات وانما يلزم المعتزلة ولو سلم فالمخصص هو ذاته الوجه السادس  
لو كان جسماً كان منقسماً فاما ان يقوم علم واحد وقدرة واحد بجميع الاجزاء وهذا محال لا يمنع حصول  
الصفة الواحد في الحال الكسرة واما ان يقوم بكل واحد من تلك الاجزاء علم على حدة فيكون كل  
واحد من تلك الاجزاء موصوفاً بجميع صفات الاهيه وهذا يتضح باثبات الاهيه اللبني وذلك  
محال واجب يمنع الانقسام وانما يلزم المتكلمين ولو سلم قامت الصفة الحقيقية المركبة وهي  
واحد الوجه السابع لو لم يكن احسميه والثناهي في المقدار مانعاً من الاهيه لتعذر القتح في  
الهيه كل واحد من الشمس والقمر يكون جسماً مركباً من الاحرامتناهيا في المقدار فانا اذا جوزنا كون  
الهيه تعالي جسماً متاهراً اسد هذا الطريق فلا يكتسب القتح في الاهيه الشمس والقمر واجب  
بان ذلك انما يلزم من قال بانه متاهي المقدار ولمن قال بذلك ان محسبان القول بان في  
الفتح ولهذا مفتح الخليل في الهيةما الجسميه والثناهي بل قال هذاري مع العلم بكونه جسماً متاهراً

والكفي في القدر بالافول الكاسن لو كان جسما لم يخل عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث  
اما الاولي فلان الاجسام اما متحركة او ساكنة والمعد منها اما مجتمعة او متفرقة وهذه الامور طارئة  
واما الثانية فلانه اذا لم يخل عنها استحالة سبقة عليها لما في سبقة عليها من اخلوعها وما لا سبق  
الحادث فهو حادث واجيب ولا يلزم من عدم سبقة عليها ان يكون حادثا لجواز ان يكون الحوادث  
غير متناهية وها ولا قالوا انه لم يزل فاعلامتها والفعل حركه فما وجد الا وهو متحرك وهذا الجواب  
ليس محرجي والصواب عند الخصوم ان السكون امر عدي لا يوصف بالحدوث ولا بالمقدم وانه اذا  
كان لا شيء معه فلا اجتماع ولا افتراق وان سميت هذه الحالة افتراقا فهو ايضا عدي لا يوصف لا بالقدم  
ولا بالحدوث التاسع لو كان جسما لان له مثل والساني باطل لقوله تعالى ليس كمثله واجيب  
بمنع استلزام الجسميه للمثليه واستدلال المبتنون للجسميه فانه لو لم يكن جسما لم يكن موجودا  
لان كل موجود جسم ومنع هذا فان حكم الغاييب قد يكون مخالفا لحكم الشاهد والاستفراغ  
دلي على ان كل موجود في الشاهد جسم وقالوا ايضا اذا قلتم انه لا شيء لا بالاشياء فهلا يقولون ان  
انه جسم لا بالاجسام فقبل الفزق منها ان الشيء هو الموجود او الثابت فتكونا شيء لا بالاشياء  
لا يكون متناقضا ولا خالفا عن الفايده لان يقولون لا بالاشياء لان معنى مطلق الوجود البات  
بصدر اللام فلا يكون تناقضا وانما نقينا به ما ورا ذلك من امارات الحدوث فكون مصدا  
وانتم بقولكم لا بالاجسام ان نفيتم التركيب ناقض وان نفيتم غيره لم ننو اجمع امارات  
الحدوث لان التركيب باق وهو من اعظم امارات الحدوث فلا يكون مفيدا لقياس هذا بذلك  
جهل فاحس وهذا الفزق مبنى على ان التركيب من لوازم الجسم وان الحدوث من لوازم التركيب  
وهما تابلان للمنع وانما يلزم المتكلمين ومتحزي الفلاسفة فلاذات يا اخي حجج الفريقتين التي يعتمدون  
عليها ما قد وفقت عليه وليس فيها ضروري ولا ما ينهي الى ضروري فكيف ترضى لنفسك ان تغلدهم  
لي امر دينك وما لي لا اتبع صراط ربي المستقيم وكيف اتبع السبل فتفرق بي عن سبيله فالصواب  
والله المستعان لا تقصاري على ما احسن الله على لسان رسول الله واما ما سوي ذلك فان كان  
صفه بالان لازما لما يفهم من كلام الله فيضطر القلب السليم الي اثباته وان كان صفه نقض كان منافيا  
فيضطر القلب السليم الي نفيه لاستحالة نفي لازم الشيء عنه واثبات منافيه له الاتري الي من هو

علي نظرتة ولم هو ولم ينص ولم يحس ولم يصير مبتدئا اذا سمع القران كيف خشع قلبه وقيشعر  
جلده وماذا ك الا لانه لم ينهم من كلام الله مطابقتة والتراما الا ما يلحق بجلال ربه وحاله والله  
اكن وهو هديك السبيل **فصل** قال رسول الله صل الله عليه وسلم بنايتهم الله في صورته التي  
يعرفون وقالوا استحيل عليه الصورة لانها الهية احاصله بالتركيب ولا تتركب ولان الصورة  
مختلفة واجتماعها عليه مستحيل لتناقضها في انفسها وليس البعض اولى من البعض في افادة  
المدح والنقص ولم تدل المحدثات علي صورة دون اخرى فلا يحصر شي منها الا يحصر وهذا يخالف  
لحيوة والعلم والقدرة والارادة مع اضدادها فانها من صفات الكمال وازدادها تقابض وايضا  
المحدثات دلت علي هذه الصفات دون اضدادها فثبتت هي دون اضدادها ولا طجة الي  
المحصر واعترض بانها لو اخضت بالمركب لم يعقل ما ليس بمركب لان المعقل هو صورة الشي في الذهن  
وبان المحصر هو ذاته والله اعلم **المسئلة العاشرة** قيل هو في كل جهه وهو مذهب الاتحاد والكلول  
وقيل لاني جهه وهو مذهب متاخرى الفلاسفة بن سينا واتباعه ونقل عن الحكماء انه في جهه العلو  
ونسب القاضي عياض هذا المذهب الي بعض اهل السنة واكثر من الحديث والفقهاء والمتكلمين  
والحق انه ان فسرت الجهة بطرف ما خذ الاشارة فلوجه اصلا لعدم تناهي الابدان وان فسرت  
بما اليه يتوجه الطالب كاحتد عند الاضطرار بقلبه او بوجهه فقد قال العليم الخبير الرحمن  
علي العرش استوي واليد بيضد العلم الطيب ويدبر الامر من السما الي الارض ثم يعرج اليه  
والمنكر كافر واخبر موسى فونه بذلك حقيقته والاما قال فرعون يا هامان ابن لي صرنا علي  
البلع الاشباب اسباب السموات فاطلع الي الله موسى وايفاقان الضرورة حاصله بان كل  
موجود بين خارج الذهن فاما ان يكون احدهما مبنا للاخر او مداخله او لا خارجه ولا داخله  
وهذا الثالث ان كان له وجود فهو اما ان يكون متعلقا به تعلق النفس بالجسم علي القول بتخردتها  
او تعلق العرض بالجوهر او نسبتة اليه نسبة العلي الشخص او نسبة الهيولي الي الصور علي القول  
بها واكثر سخانة وتعاللي له وجود في نفسه خارج الذهن فاما ان يكون داخل العالم فيلزم مع لونه  
جسما ان يكون محصورا بين حاصرين او العالم داخل فيه ونسبته الي العالم نسبة طرف الحان  
المطرف فلزم مع كونه جسما ان يكون كره او نسبة الزمان اعني المدة التي لا منك وجود العالم

صالح

الي

عنها وهذا هو قول من قال ما هلكنا الا الدهر واما ان يكون متعلقا بالعالم تعلق النفس بالجسم او تعلق  
العرض بالجواهر والى هذين ترجع مذاهب القائلين بالكلول والابجاد وهو اسوأ حالا من مذهب  
المضاري فانهم لم يقولوا بذلك الا في حق المسح عليه السلام واما ان يكون نسبه الى العالم نسبه  
المهيولي الى الصورة او نسبه الجلي الى الشحفر وهو حقيقة مذهب القائلين بوحده الوجود ولهذا انزلهم  
نعرون عن هذه الموجودات المحسوسة بالمظاهر والمظاهر انما هي الاشخاص للكميات والصور  
للحولات وجميع هذه التقادير باطله ومعتقداتها مخالف لما علم كونه من الدين بالضرورة فتعين  
ان يكون على العرش الله بعد العلم الطيب مياينا للعالم فان قيل ان العقلا لا يختلفون فيما  
يثبت بالبداهه وعلمه العقلا على ان الله تعالى منزله عن الجهه فكيف يكون بداهته اجيب قد  
يختلفون في ذلك فان الهوي يضل عن سبيل الله ويعي ويصم فقد عبد الصنم المحدث من الجلاوه من  
ازواج الله وكانت لهم عقول واي عقول ولكن فادها بارها فان قيل اترعمون ان الموجودين  
يكون كل واحد منها مجرده من صلاحه مطلقا ام بشرط كون كل واحد منها محدودا متناهيا الاول  
ممنوع والثاني مسلم وما استدللتم به من الشاهد ليس الا في محددتين متناهيتين والله تعالى  
منزه عن ذلك قيل ما استدللنا به ليس هو استقرا الشاهد وانما هو الضرورة وهي حاكمة في كل  
موجود من خارج الذهن اعني في كل شئين لها وجود في انفسها فان سلمتم ان للباري وجودا في نفسه  
وللعالم وجود في نفسه فان كل واحد مياينا للآخر وان قلتم ليس للباري سبحانه وتعالى وجود في  
نفسه فقد كنتم قالوا الموصوف بالدخول والخروج هو الجسم ولذلك لم يوصف العرض التام بالجواهر  
بكونه داخلا وخارجا المقدم ليس بحجم قيل بعد تسليم ان القدم ليس بحجم الجسم ليس ان العرض الذي  
لا يوصف بكونه داخلا وخارجا موصوف سرانه في الجواهر فان قيل بمثله في القدم فان حطولا وانخادا  
اسبق وهو كنه واحج المانون للعلو على العرش بوجوه احدها لو كان على العرش لكان في جهه وثوبها  
في القدم يودي الى احد امرين اما حدوث القدم او قدم الحادث لان امارات الحدوث ان لم يبطل  
دلالته لم يتحدوث القدم وان بطلت دلالته لم يثبت حدوث العالم والدليل على ان الجهه من  
امارات الحدوث ان التعري من الجهه ثابت في الازل فلو استلجه بعد ان لم تكن لغير عما كان كذا  
فيه ماشه والغير وقبول الحوادث من امارات الحدوث واجيب ان اريد بالجهه طرف البعد

وهو حد غير منقسم ليس وراحد آخر فلا وجود لها لان الابعاد غير متناهية وان اريد بالجهة كونه  
علي العرش فذلك واجب وانكاره كفر والتعريف في الذات من امارات الحدوث لا العبر مطلقا  
فانه ما كان خالقا للعالم في الازل ثم صار خالقا وبان للمماسه غير لازمه لعلوه على عرشه وحدوث  
الجهات لا يقتضي تعييرا في الذات بحقق ذلك انه قبل السما لم يكن الارض في جهه منها وبعد خلق  
السماء صارت في جهه منها من غير تعبير في ذاتها الوجه الثاني لو كانت دابة مختصه بجهه فاما ان  
يتكمن من الخروج منها او لم يتكمن فان يمكن كان محلا للحركه والسكون فان لم يتكمن كان بالمرس العاجز  
وانه من امارات الحدوث واجيب بمنع لزوم الحركه والسكون للتكمن من الخروج ولو سلم منع استلزا  
للحدوث الثالث لو كان في جهه فاما ان يكون في الجهات كلها وذلك محال وان اختص بعضها  
احتاج الي محض لا استواء الخلق واجيب بان المحض بالجهه هو ذاته الرابع لو كان بجهه من العالم  
محاذا له فاما ان يكون مساويا يحسم العالم او اصغرا واكبر منه وكذا لا بد من مسافه مقدره بينه  
ومن العالم وكل ذلك بوجب المقدر بمقدار يمكن ان يكون بخلافه فاحتاج الي محض ومقدر واجيب  
بان المحض والمقدر ذاته لا غير الخامس لو ثبت اختصاصه بالعرش فان كان لاختصاص لا تنصا  
ذاته او صفته وجب ان يكون لاختصاص بابتا في الازل لوجود المقتضي وعدم جواز خلف المقتضي  
عنه وان بان لا تنصا ذاته وصفته فلا بد له من محض واجيب بان لاختصاص لا تنصا ذاته  
ولا يلزم ان يكون ثابتا في الازل لجواز توقف تاثير الموتر على شرط محلف عنه الي وجود الشرط والسط  
هنا هو وجود العرش السادس لو كان على العرش فاما ان يكون مساويا له او اصغرا واكبر منه  
وذلك بوجب التماهي والتبعيض والتعريف واجيب بان التماهي غير لازم ولو سلم فهو غير مستلزم  
للايمان واما التبعيض والتعريف بالفعل فغير لازم للجسميه عند الفلاسفه فان الفلك جسم وهو غير  
قابل لنفسه الفعلية عندهم واما بالوهم فغير مناف للقديم لان الفلك عندهم قديم وهو قابل للتسمية  
الوهميه السابع لو كان على العرش لان مشار اليه باكس واما ان كان كذلك فهو امتناه من جميع اجزا  
او من بعضا او غير متناه اصلا والثالث باطل لوجوب تماهي الاجسام ولانه تعالى لو كان غير متناه من  
كل الجوانب لان العالم ساريا في ذات الله وحال فيه فلزم ان يكون ذاته مخالطه للقادورات تعالى  
الله عن هذا المقال وعن هذا الوهم والحال والباقي ايضا باطل لوجوب تماهي الاجسام ولانه

١٢

ب

لو كان غير متناه من بعض الجوانب دون البعض لاقتصر في تخصيص بعض الجوانب بالثناهي وبعضها بعدم  
الثنائي الى محض لوجوب تساوي جميع الجوانب في الحقيقة والماهية وان فرض اختلافها في الماهية  
والحقيقة فكل ذات كانت مركبة من اجزا مختلفة في الماهية والطبيعة فلا بد ان تنتهي ذلك التركيب  
الى اجزا مكونة كل واحد منها في نفسه لسيطرتها على التركيب فالحر الواحد من تلك الاجزا البسيطة  
لا بد ان تمانس بمهينه ما يمكن ان يسهه بيساره وبالضد فيكون الفرق على تلك الاجزا جازيا  
فالتاليق والفرق على تلك الاجزا جازيان واذا بان كذلك انقرا بالها وتركها الى مولف ورب  
وكل ذلك محال فعين الاول وهو انه لو كان مشارا اليه بالحس لان متناهيا من جميع الجوانب واذا  
كان متناهيا من جميع الجوانب كان وجوده ازيد مما وحده وانقص مما وجد جازيا فيقتصر في اختصاصه  
بالقدر المعين الى محض وذلك على خالق العالم واجيب عن هذا الطويل الذل العظيم النبيل  
بعد تسليم ان العلو على العرش يقتضي الاشارة الحسية بانه لا يلزم ان يكون جسما مقدرا لان نقل  
عن جمع عظيم من اهل السنة والجماعة انه على العرش وليس بحجم لاسيما في عقيب هذه المسئلة  
ان شا الله تعالى وبعد تسليم ان المشار اليه بالحس يلزم ان يكون موصوفا في نفس الامر اما بعدم  
الثنائي من كل الجوانب واما بالثنائي من كل الجوانب واما من بعضها دون بعض ان المحض له بالقدر  
المعين الذي لا يعلم الا هو هو ذاته لا غير فلا يلزم ان يكون محدثا الثامن لو كان على العرش لكان  
جسما واجيب بالمنع لانه المنقول عن جمع عظيم من اهل السنة نقله من عبد البر والقاضي عياض  
ولو سلمت الملازمة انقل البحث الى المسئلة السابقة **واعلم** ارشدك الله ان مباحث السعاه في  
هذه المسئلة وفي غيرها من مسائل الصفات مبنية على ثلاث مقدمات احدها ان التركيب يقتضي  
الامكان والباقي ان احتياج محض الشيء لحد اجازات عليه يقتضي احاطة وقد سبقنا والمآلة  
ان العبر في المتعلقات يقتضي امكان الذات وات قد عرفت في العلم الالهي وستعرف في قيام  
الافعال الاحتبارية بذات الله عز وجل ان كنت من المهتمين ان هذه المقدمات ليست ظاهرة  
فلا غنى ان يكون قطعيا فصلا عن ان يكون ضروريا فكيف ترك لاجلها المعاني المستقيمة  
السابقة الى النظر السليمة عند سماع كلام رب العالمين ما يبعل هذا الامن انخرق ذهنه فالمرور  
الذي يجعل اكلوا او بالاحول الذي يري الواحد اثنين فعليك وفقك الله بات ربك ولا

صدك عنها من لا يؤمن بها واتبع هواه فتزدي وقل رب زدني علما **فربيع** اختلف القائلون بان  
الاله على العرش فقال قوم هو مع ذلك ليس بحسم وهو الذي نقله القاضي عياض وغيره عن جمع  
من اهل السنة وقال قوم هو جسم ثم اختلف هو لا على بلثة اوجه **احد** انها من العرش وثانيها  
انه مباين للعرش بعد سنائه والشرط ارب الكراميه قائلون باحد هذين القولين وثالثها انه  
مباين للعرش لانها به له وهذا هو قول الميمني قال الامام هذا القول اما ان يكون نفي الكونه  
في الجهم او يكون قولا غير معقول وذلك لانه اذا كان العالم في احد الجانبين وذات الباري تعالى  
في الجانب الاخر فان البعد بينهما محصور ابينها والقول بان لانها به محصور من حاضر من لا يقوله منهم  
معاني هذه الالفاظ والحق انهم ان ارادوا بكونه لانها به له انه غير متناه في نفسه فالامر هو ما قال  
الامام وان ارادوا ان اذهابنا عاجزه عن ادراك نهايته بحيث لا يقع في الزهن حد من ذلك البعد الا  
كان وراءه حد اخر فهو قول مستحى الضرورة نفيه ولم يرد الشرع لان نفيه ولا باثباته **واعلم** ان  
هذا الاختلاف في الحقيقة اختلاف في ليعينه الاستواء والحق انها مجهوله بمعنى انها لا يمكن التعبير  
عنها بعبارته هو عند **ص** الراسخين في العلم وان الاستواء معلوم فليس المعنى استنقرا ولا استولى  
ولا ولا لسر له لفظ اخر اظهر منه مرادف له من لغة العرب وليس هو من الالفاظ العربية التي  
حتاج الى تفسير بل مرادف نفسه ومعنا علو خاص بعلمه لله وساد عند سماع القرآن الى ذهن  
كل من كان باقيا على الفطرة ولم يظلم قلبه بدعوه ولذلك كان السؤال عن معناه دليلا على بدعه  
السائل الاتري الى امام دار الجرم كيف قال له واراك صاحب بدعه والله الموفق للصواب  
**تدبر** فلا قبل له ولا كيف اجمع من لونه فوق العرش وبين كونه من المصلي وقبلته من غير اتحاد  
ولا طول قالوا ان صح هذا عن النبي عليه الصلاة والسلام فلجواب ان الشمس في الرابعة وزحلا  
في السابعة ونحن نرهما في السما الدنيا من غير طول ولا اتحاد مع انها بدرهما الابصار فليف لمن لا  
تدركه الابصار وهو اللطيف الخبير علي انك اذا قفت عندما حدك في حابه ولا يخطر ببالك  
ما حدثه المحدثون وحدته مع كونه على العرش اذ رب البك من جبل الوريين من غير اتحاد ولا طول  
**المسئلة الحادية عشر** قيل هو في كل مكان وهو الاتحاد والكلول وقيل ليس هو في مكان وهو مذهب  
متأخري الفلاسفة وقيل هو فوق العرش والحق انه انفس المخان بالسطح الباطن من الحار والبارد

للسطح الطاهر من المحوي فالباري عز وجل ليس في مكان وان فسرها استقر عليه المتمكن بحيث لو  
زال المكان لسقط المتمكن فكذا ذلك فانه سبحانه وتعالى على عرشه والعرش وحملته محمولون بلطيف  
قدرته وقوله عز وجل الرحمن على العرش استوي واستتم من في السما وهو القاهر فوق عباده لا  
يدك على انه في مكان المعنى الذي نفينا وكذلك كونه مبينا للعالم الثابت بالضرورة لاستغنى كونه  
في مكان بالمعنى المنفي ولن نفسر غير ذلك بالبعد المتوهم المفروض وما اشبهه من الامور التي  
لا عقل موجود الا وهو فيها او قائم هو فيها فلم قلتم انه ممنوع والضرورة تشهد بانه واجب وقوله عز وجل  
ليس كمثله شيء لاساني كونه في مكان هذا الاعتبار فان المثلية المنفية ليست في النسب والاضافات  
بلا خلاف كما سيأتي في مسئلة قيام الافعال الاحتمالية بذاته سبحانه وتعالى وكونه في مكان نسبه  
واضافه فان قيل يلزم ان يكون جانا قبل القول بانه محاني هذا الاعتبار هو كقول بانه زمانى  
باعتبار ان وجوده المستمر لا ينفك عن مدة مفروضة متوهمة وهذا ضروري فان كان كونه زمانا  
بهذا الاعتبار حقا فهذا حق وان كان هذا باطلا فكونه زمانا بهذا الاعتبار باطل لكن القول  
بانه باطلان مستغنى ضرورة ان يكون في نفسه معدوما لا موجودا ولهذا من لم يغتم في اعتقاده  
من الغناه للصفات كما للاحده صرح بانه ليس بوجود وانما جمع بين نفي الصفات وبين كونه موجودا  
المعتزلة ومتأخرى والفلاسفة كابن سينا واتباعه وهم معادون في ذلك كما يرون من ملستون  
على الجهال لاسنون الحق بالباطل جامعون بين المتناقضين فان كون الشيء خاليا عن جميع الصفات  
وكونه موجودا متناقضان ولهذا كان من يعتقد صحة ذهن ابن سينا ويؤمن بلامه يقول انه كان  
ملحدا فان لزوم العدم لنفي جميع الصفات من الضروريات وانما صرح بانه موجود خوفا ان يامل  
المسلمون لسدوان نفي النفوس السلمية عنه ابشاعه هذه الالهة وراهدا النفوس لها وعلماها  
ضرورة بلغها فان قيل لو كان في مكان فاما ان يمتنع وجوده في غير المكان فيكون حينئذ  
مغفرا في وجوده الى المكان والمكان هي عنه فيلزم ان المتمكن يمكن لذاته لانفكاها الى غيره  
والمكان واجب لذاته لغناه عن غيره فيكون المكان اولى بالالهة وان كان وجوده في غير المكان  
فلو كان عنيا بذاته عن المكان والعني بذاته يستحيل ان يعرض له ما يحوجه لازما بالذات لا يزول  
بما يعرض احب ان اريد بالمكان ما منعاه فقد يقال ذلك وان اريد به غيره فهو غير موجود فضلا



عز ان يكون عنيا واجب الوجود فان قيل لو كان في مكان فان كان في الاماكن كلها فهو محال وان انخص  
ببعضها فان ساوي سايرا لا يمكنه ان ينفرد في المخصص وان خالفها فان لم يكن مشارا اليه لم يكن الوجود  
فيه مشارا اليه فلم يكن في المكان ضرورة وان كان مشارا اليه فان كان جساما ان البارئ تعالى حالاني  
الجسم وان كان عرضا ان البارئ تعالى حالاني في الجسم وكل ذلك محال اجاب الحوليه بالتزام  
كونه في الاماكن كلها واجاب المسلمون بان المخصص الذات او يمنع استلزام كون المكان غير مشار اليه  
لكونه ليس في مكان **واعلم** ان الفناء تمسكوا باشياء اخر تقدم في مسلة الجسم ومسلة كونه على العرش  
مانع عن ذكرها لان مرجعها انها جسم او ليس بجسم فان قيل فلا يمكن في مجموع هاتين المسلتين يقتضي  
ان يكون فوق العرش وفوق كل شيء وهو مع ذلك ليس في مكان او ليس بجسم ووجود وجود علي  
هذه الصفة محال قبل لانسلم هذا الاقتضا وليس سلم فوجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه اولى بالا  
من هذا وهذا اولى بما كان الوجود من ذلك والله الهادي والاصل في هذا انه وارجو ان يكون  
طريقا الي انفاصك وردك الي فطرتك ان كنت خرجت عنها ان تعلم ان الله عز وجل لا يخاطبنا بكلام  
ويريد منا خلاف مدلوله المتبادر الي اذهاننا منه الا اذا نصب عليه دليلا وهذا ما لا خلاف  
فيه بين المسلمين يعرف ذلك المبتدكي في اصول الفقه فضلا عن المنتهي فاذا خاطبنا بكلام وجب  
حملة علي مدلوله المتبادر منه ما لم يدرك دليل علي تاويله فان لم يوجد دليل علي فان ابصت الضرر  
المذكور في كل جميع من هو مقصود بذلك الخطاب وهم كل الناس الا من خصه الدليل بالمخاتين  
تخصيصه خصصناه لقوله تعالى الله خالق كل شيء وان ابصت تاويله اولناه كقوله علي لسان نبوته  
صلى الله عليه وسلم اجر الاسود بمين الله وكقوله النبي صلى الله عليه وسلم من قبل الميمون اما غير ذلك  
من كبح المطلبه والحديث المطلبه وان ادعي فيها محدثها انفا براهين فلا تول لها كتاب ولا سنه  
فالشبه والمغالطات المنقوله عن الحكم بن صفوان واتباعه والمنقوله عن ابن شينا واتباعه انها  
ليست بضروريه ولا منتهيه الي ضروريه بدليل انها لم تخطر ببال احد قباهم من خطب بالكتاب  
والسنه من الصحابه والتابعين لاعوام ولا عجم ولذلك لم يستشغل سلمان الفارسي ولا صهيب  
الرومي ولا بلال الحبشي علي النبي صلى الله عليه وسلم سياتر هذه الالام بل ولادانت تخطر بالاجم  
ايضا الا بعد ان تورده عليه ما يفسد عقيدته في معبوده التي اخذها عن امثاله فتعجل اذ ذلك

حاله

رة

في رد ما يورد عليه لئلا يتوهم فيه انه متبع لهويها تنقل عن الجسم انه خرج يوماً الى ظاهر البلد فاجتمع  
بقوم فقالوا حينئذ لكنت معك فترجع اليها او سعك ثم قالوا له هل تعرف موجود الاهود داخل  
في موجود اخر ولا خارج عنه او ما هو معنى هذا القول فقال لا فقالوا له فبأي شيء يفرق بين معبودك  
وبين المعدوم فتحررت في الجواب فقال له هلوني فاهلوه فغاب علي ما قبل بلانه ايام ثم جاء الي الدكان الذي  
قاراهم فيه فوجدهم فقال هل تعلمون ان لكم نفساً فقالوا نعم فقال انها ليست بداخله فيكم ولا خارجه  
عنكم فبأي شيء تفرقون منها وبين المعدوم فسكروا فاطر كيف لم يحط به باله هذا الامر الا في ثلثه  
ايام مع الهد والاجتهاد ثم ان ابن سينا يدعي انه ضروري وان من جهل هذا خارج عن دائرة الانسان  
داخل في دائرة البهائم مع ان اكثر الخلق من الفلاسفة وغيرهم مخالفون بذلك ويقولون انها داخل  
البدن فهل هذا الا من الهوي المعجم المصم وكيف ترك كتاب رسنا العزي المبين وقد انزل فيه  
اليوم املت لكم دينكم لقول اعجمي حايك اوحار او فلاح للحمار احد عقيدته عن اخر مثله لا عن برهان  
بل اعتقدواهم واباؤهم اشياء ما اترا الله ما من سلطان فنسبتهم في ذلك الزمان كنسبه  
من رابنا من الزنادقة حيث لم يستندوا في ادبائهم الا الى امثالهم واذا سالتهم عن مستندهم  
قالوا هو الذوق والوجدان وهذا المستند مقدمه ضحكها ببارهم علي صغارهم ومستكبروهم  
علي مستضعفهم ويوم القهية تيرا الدين اتبعوا من الدين اتبعوا ويقول الذين اتبعوا لوان لنا كره  
فتتبرأ منهم لا تبرؤا منا ثم كيف يظن من ارسل رحمه للعالمين من للناس ما تزل اليهم لئلا  
يكون للناس علي الله حجة بعد الرسل انه يقول اني بارك فيكم ما ارسلوا ان بمسكنم به كتاب  
الله ولم يبين لهم ان مرادهم باطن هلامه دون ظاهره ان ظاهره اذا اطلوا رساله بل هو اوضح من عدم  
ارساله فانه اوضحهم في الشك حيث خاطبهم بظاهره ليرده ودفنهم بباطن ما تزايد ركونه في زعم  
هو لا يعقواهم فان قالوا قد بين فكذب وهتان لان عليا عليه السلام لما قيل له هل عهد اليك  
شي لله صلى الله عليه وسلم شيئاً لم يعهد الي الناس قال لا الا ما في كتابي هذا فخرج كتاب من  
قرب سبيته فاذا فيه المؤمنون شاقا قديما وهم يدعي من سواهم وسعي بدسهم ادناهم الا  
لاشغل مؤمن كافر ولا ذو عهد في عهدك من حدث حدثا فعلى نفسه ومن حدث حدثا واووي  
حدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين واقوي من هذا وهو العهد في الجواب انه لو بين

لقتل البنا لاننا مكلفون مثلهم ولم نعت لسن لهم وهدمهم وباجمله فاعلم يا اخي ان الدين النصيحة  
ومن النصيحة وصيتي كل عاقل ان لاترك من مدلول كلام ربه المتبادر الي ذهنه الا ما اقتضت  
الضرورة المراكزه في فطر جميع من خوطب به خلافة والله يقول الحق وهو يهدي السبيل **المسئلة**  
**الثانية عشر** قال المذلمون لسحب ان تحل ذاته في شي وسحب ان يحل صفة من صفاته في شي  
والضاري وجمع من الصوفية يذكرون اكلول مان والابجاد اخري واحج المذلمون بانه لو حل في  
شي اي في روح عيسى او بدنه او في غيرها كان اما ان يحل مع وجوب ان يحل او مع جواز ان يحل ولاول  
باطل لان ذلك يقتضي اما حدوث كمال او قدم الحل وكلاهما محالان ولانه لما حل مع وجوب ان  
حل ذاته منقتره الي ذلك المحل والمنقتر الي المحل يمكن بالذات والثاني هو ان يحل مع جواز ان  
يحل باطل ايضا لان المعقول من اكلول كون الحال منقتر الي المحل ومحتاجا اليه فاذا لم يوجد هذا  
المعنى لم تحقق معنى اكلول واعترض علي الاول بان ذاته قد توجب لذاته اكلول في المحل بشرط وجود  
ذلك المحل فحل وجود المحل لم يكن شرط الامضا حاصل فلاجرم لم يحصل هذا اكلول وبعد وجود  
المحل حصل شرط هذا الامضا فلاجرم حصل هذا الحكم علي سبيل الوجوب وايضا لم لا يجوز ان  
يقال المحل بوجوب كونه تعالي حاله فيه فعند وجود المحل وجب هذا اكلول وقبل وجوده لا يجب هذا  
اكلول واعترض علي الثاني بمنع انحصار معقولي اكلول في كون الحال منقتر الي المحل ومحتاجا  
اليه حتى اذا لم يوجد هذا المعنى لم يحقق معنى اكلول فالذي ينبغي لك ارشادك الله في معرفة  
اكتفي بهذه المسئلة ان يعلم اننا راينا الشمس اذا قابلت صقيلا دالبلون والمرآه ظهر فيه ما يقال  
انه مثاله عن غير انتقال للشمس عن مكانها ولاغير في ذاتها وحصل لذلك الصقيل ما شبه بعض  
خواص الشمس بالحراة واليبس بحيث يظهر اثره في الخارج فلقد راينا الصوف المحادي للمرأة  
تستعمل نارا والفواكه المحادية للقمر صبح فان اريد اكلول اكن في قلب الانسان كالحالي عن الهذيان  
المصقول باداب القران ما حصل للصقيل عند مقابلة الشمس مثلا فلا دليل علي حالته وقد قال  
اكتفي سبحانه وتعالى لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كت سمعه الذي  
يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به احدث والحلول علي هذا الوجه لا يلزم منه  
انه سبحانه وتعالى جسم ولا بنا في انه ليس بحجم فقد قال غير المجنسه بانه يرى في الاخر لابي القزلباشة

البدرو لا ترى الشمس ليس دورها سحاب وان اريد بالكلول ما اعتقدوا المضاري في طولها في جسد  
عيسى من انه كحلولة ما الورد في الورد او طول النار في النجم او اتحاد الماء باللبن عند الامتزاج  
او حلال الماء في الصوف فهو باطل فقد كفرهم لله عز وجل باعتقادهم ذلك في حس المسح فقط وليف  
مد اعتقد ذلك في حق كل جسم علوي وسفلي نبات ومعدن وحيوان واسه بقوله الحق وهو هدي السبل  
ولما الاتحاد فان اريد به امتزاج اللاهوت بالانسوت كما امتزاج الماء بالورد والنار بالفحم فهو  
اكلولة بعينه وقد عرفت حكمه وان اريد بالاتحاد صيرورة ذات ذاتا اخرى بالاستحالة كصيرورة  
الماء هوا والموانا عند خلق هيولي العناصر الصورة الماسه ولبسها الهواسه وطعها الهواسه  
ولبسها الناريه فهو قول بالوحده لان حاصل قوام يرجع الى ان الذات هيولي الكائنات او طي لا فرد  
للكائنات وهو كفر ايضا لاستلزامه نفي الرب العفو الرحيم الشديد العقاب وان اريد به ما  
اريد بالكلول في المراه فلا دليل على ابطاله وان اريد غير ذلك فلا بد من ذكره لتمكن اثباته او نفيه والحق  
المنظرون على نفي الاتحاد بان المشيئين اذا احدها حال الاتحاد ان كانا باقنين لهما انسان لا واحد  
او ان عدما معا فان الحاصل بالما معار او ان يعي احدهما ونفي الآخر فلا اتحاد ايضا فان الموجود  
لا يكون عين المعدوم فثبت ما ذكرنا ان القول بالاجاد باطل **واعلم** ان ما ذكره هارولا المنظرون  
في ابطال مذهب المضاري في الاجاد لا يسمى ولا يعنى مرجوع فان النزاع مع المضاري واثام  
من الصوفيه ليس في ان اللاهوت اذا امتزج بالانسوت امتزاج ما الورد بالورد او النار بالفحم  
او اللبنة بالماء حيث صارت الاشارة اليهما با لعقل واحده هل فقال له اتحاد ام لا وانما النزاع  
في ان هذا الامتزاج الذي سموه اتحاد اهل هو يمكن في حق الله تعالى ام لا وكذلك القول بالوحده  
ليس النزاع في ان استحاله ذاته سبحانه وتعالى الى العقل ثم استحاله العقل الى النفس ثم استحالتها  
الى الجسم او في ان تركيب الهيولي مع الصورة المنقسه الى مركب وسبب علوي وسفلي او في  
ان تركيب الوجود المبرد المطلق مع ما يتميز به كل واحد من افراده هل يسمى اتحاد ام لا وانما النزاع في  
ان هذا التركيب او الاستحاله جائز في حق الله تعالى ام لا ولا حجت المضاري بان عيسى عليه السلام  
احيا الموتى وبارا الاله والابوص وهذا لا يمكن الا بالقدرة الالهيه واحب احيا الموتى وبارا  
الاله باذن الله عز وجل والمحيي في الحقيقه هو الله تعالى لكن عمل وفق دعائه اظهارا للمعجزه وكل الامام

انه ناظر بعض النصارى فقال له هل تعلم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فقال نعم فقال  
له ما الذي يدل على ان ذات الاله لم يحل في بدن زيد عمر وولم يحل في بدن هذه الراهه وهذه  
النملة فقال هذا ممتنع لانا انما اساهنا هذا الحلول في حق عيسى عليه السلام لانه ظهر على مدينه احياء الميت  
وابراهم الاله والابصر واذا لم يظهر شي من هذه الاشياء على زيد وعمر وفكيف يمكن اثبات هذا الحلول  
في حقه فقلت له انك شئت اولا انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول واحياء الميت وabraham الاله  
والارض دليل حصول هذا الحلول عندكم فلم يلزم من عدم هذا الدليل عدم هذا الحلول فوجب  
ان سعى شاكرا في حلول الاله في بدن هذه النملة وهذه الزبابة وكل من ذهب الي مثل هذا القول  
فهو حسيس وايضا لا يظهر احياء الميت على عيسى عليه السلام فقد ظهر على يد موسى عليه السلام لانه  
قلب العبي يعا بابل هذا اعجب لان انقلاب الخشبه بعانا عظما اعجب من انقلاب الميت حيا  
فان دللت معجزات عيسى عليه السلام على الحلول والاعجاز فلا تدل معجزات موسى عليه السلام على الحلول  
اولي ثم قال وبكلمه فمذهب النصارى والحلوليه اخس وارك من ان ملنفت اليه العاقل وبابه  
التوفيق **واعلم** ان مناظره هذا الرجل وان قصت اشكك هذا النصارى او ابطلت  
مذهب النصارى لا سيد في ابطال مذهب غيرهم من الكلوليه فانهم يلتمون الحلول في النملة والزبابة  
وموسى عليه السلام والله اعلم **المسئله الثالثه عشر** انفق المثبتون للعلو على انه سبحانه وتعالى يصح  
ان يري واحثلف المافون فقالت الفلاسفه والمعتزله لا يصح وقالت الاشاعره صح وعنده  
المجوس ان نقل مثل قوله الي رها ناظره وكلا انهم عن زاهم يومئذ المجربون وقال موسى عليه السلام  
ارني انظر اليك واستدلوا ايضا بان الجسم مركب لما سبق في الطبعي والعرض مركب فالصحيح مشرف  
لان الحكم المشترك يستدعي له مشتركه وهي اما الحدوث او الوجود والا اول عدمي معبر الياني  
والباري تعالى موجود نفع رويته ومنع هذا بان الجسم ليس بمركب وقد سبق ولين سلم فالصحه  
عدميه فلا يحتاج الي سبب بل لا يجوز تعليلها لان التعليل عيان عن باهر امر في امر والعدم  
نفي محض فمنع ان يكون علوه ومعلولا ولين سلم بيوته فليس دل حكم ثابت عيب تعليله بدليل اثبات  
المثابرين على من الاحكام ما يجعل ومنها ما لا يجعل فان القدرة في الشاهد لا تصلح لخلق الجسم  
وهي مشتركه في هذا الحكم ولا يمكن تعليل هذا الحكم بكونها قدرا والا لزم ان لا تصلح القدرة التذميه

ك

مخلق الجسم ولا يهن ايضا تعليل هذا الحكم بكونها قدر احادته لانكم سمعتم في دليلكم ان الحدوث لا يصلح  
لان يكون علته ولا لان يكون جرعله فثبت ان هذا الحكم المشترك فيه بين هذه القدر غير معلل  
بشيء اصلا ولو سلم وجوب تعليل جميع الاحكام فلا نسلم ان صحة الحكم مشترك بين الجوهر والعرض  
بدليل ان الجوهر مسموع ان يري سوادا او السواد ممتنع ان يري جوهر او لو تساوت الصفتان لقامت  
كل واحدة منهما مقام الاخرى ولو سلم فلا نسلم ان المصحح مشترك ولم لا يجوز تعليل الحكمين المتماثلين  
تعليلين مختلفين فان الاشياء المختلفة لا تمتنع اشتراكها في لوازم متماثلة فالمختلفين مشتركان  
في صفة الاختلاف وبالصدقين مشتركان في التصادم سلما وجوب الاشتراك في العلة لكن لم قلتم  
ان الوجود امر مشترك فيه من الواجب والممكن فان عندنا في الحسن الاشعري وجود الشيء ذاته  
وحقيقته على هذا اذا كانت الاشياء مختلفة في حقايقها وجب ان يكون مختلفا في وجودها ومع هذا  
القول كيف يمكنه ان يقول الموجود وصف مشترك فيه سلما لكن ما الدليل على الحصر ولين  
سلم فلم لا يصح ان يكون العلة هي الحدوث فان بعد تسليم انه عدمي الصحة ايضا كذلك سلما لكن  
حاز ان تمتنع رويته لغوات لم شرط او وجود مانع وعورض بان الله تعالى قادر على خلق الحياة وعلى  
خلق الاعراض فصحة المخلوقيه حكم مشترك بين الجواهر والاعراض فلا بد من تعليل هذه الصحة  
بامر مشترك بين القسمين ولا مشترك الا الحدوث او الوجود والحدوث باطل لما ذكرتم فثبت  
ان علة صحة المخلوقيه هي الوجود والله تعالى موجود فوجب كونه تعالى مخلوقا وهذا الخدم باطل فكذا  
ما ذكرتم فهذا ما على هذا الدليل العقلي من الاسوله قال الامام وانا غير قادر على الاجوبه عنها  
فالحق ما اختاره الشيخ المارندي السمرقندي وهو ما لا سبت رويه لله تعالى بالادله العقلية  
بل نتمسك في ذلك بالآيات والاحاديث ومن ارادتا وبلها بوجوه عقلية تمسك بها في نفي الرويه  
ما صعفها ومنعناهم التاويل واما المعتزله فلهم وجوه منها قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك  
المضاف الي البصر هو الرويه والابصار بدليل انه لا يصح اثبات احدهما مع نفي الآخر واجنب  
بان الادراك هو الاطاطه هو رويه مكسفه ولا يلزم من نفيها نفي اصل الرويه وان سلم فهو عام والكلم  
قوله تعالى الي ربها ناظره فيقدم عليه ومنها قوله تعالى لموسى عليه السلام ان تراني وهذه الكلمه للتايد  
بدليل قوله تعالى قل لن تبعونا واذا ثبت الامتناع في حق موسى ثبت في حق غيره لان تعداد الاجماع على

١١٦  
انه لا فرق ورد بان كله لن لا يدل علي التأييد بدليل قوله تعالى لن نمنوه ابد مع انهم تمنونه في الاخرة  
ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يلهه الله الا وحيا او من وراء حجاب دل ذلك علي ان كل من يحكم الله  
تعالى معه فانه لا يراه واذا جبت عدم الروية عند اللام ثبت في غير وقت اللام ضرورة انه لا يقابل  
بالفرق ورد بان الوحي هو ان يسمع ذلك اللام بصره وليس فيه ان يكون محجوبا عن الله تعالى ام لا ومنها  
ان الله ما ذكر الرؤيه في القرآن الا استعظما في قوله تعالى واذا قلتم يا موسى لن نمسكك حتى نرى  
الله جهنم فاخذتم الصاعقه وانتم تنظرون وقوله تعالى سلك اهل الكتاب ان ينزل عليهم كتابا  
من السماء فندسوا موسى اكبر من ذلك فقالوا اننا الله جهنم فاخذتهم الصاعقه وقوله تعالى وقال  
الذين لا يرجون الي قوله او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وهذا الاستعظام  
بدل علي ان رويه الله تعالى ممتنع ورد بان الاستعظام انما كان لاجل انهم طلبوا الرؤيه علي سبيل  
النعنت والعتاد بدليل انه تعالى استعظم طلبهم انزال الملائكة ولا نزاع في جواز ذلك لانهم لما  
طلبوه علي سبيل العناد استعظم ذلك منهم فلذا في سؤال الرؤيه واجتوا ايضا بوجه عقلي لها  
لو صحت رؤيته لوجب ان يراه الان لانه لما لم يكن جسم لم يكن ان يعتبر في رؤيته من الشرايط الثمانية  
غير سلامه اكله وهي حاصله فاذا لم يره فان ذلك لكونه لا ينع رؤيته ولجبت يمنع وجوب الرؤيه  
في الشاهد عند اجتماع الشرايط وان سلم فلم قلتم ان في حق الله يجب ان يكون كذلك ومحققه ان  
ذات الله تعالى مخالفة للحقيقة والماهيه هذه الحوادث والمخالفات في الماهيه لا يجب استواءهما  
في اللوازم فلا يلزم من كون الادراك واجبا في الشاهد عند حضور هذه الشرايط كونه واجبا  
في الغائب عند حضورها الثاني دل ما كان مرثا وحب ان يكون مقابلا للرأي او في حكم المقابل  
والله تعالى ممنوع كونه مقابلا للرأي او في حكم المقابل لان ذلك لا يصح الا في الشيء الذي يكون حاصله  
في المكان والحيز والله سبحانه وتعالى ليس في المكان والحيز ورد بمنع الاولي وان سلم ذلك  
في الشاهد فلم قلتم انه كذلك في الغاب وتقريره ما سبق وان سلم فاللام في لونه ليس في مكان  
قد سبق وان سلم فلا نسلم ان ما ليس في مكان لا يصح ان يكون مقابلا للرأي الوجه الثالث  
قالوا لما نضر فلا بد ان مطبع صورته ومثاله في العين والله تعالى لا صورة له ولا مثال فوجب  
ان يمتنع رؤيته ورد بمنع الانطباع وان سلم فاللام في الصورة قد سبق وان سلم فالمراد بالرؤيه

ان حصل ان انكشاف بالنسبة الى ذاته المحصورة سبحانه وتعالى يجري مجرى الانكشاف حاصل عند  
ابصار الالوان والاصوات واذان الامر كذلك فهذا الانكشاف بحسب ان يكون علي وفق المكشوف  
فان كان المكشوف له صورة ولو بان انكشافه بانكشاف صورته ولونه وان كان منزها عن الصورة واللون  
كان انكشافه كذلك لان شرط الانكشاف ان يحصل علي وفق ماهية المكشوف الرابع دل ما كان مرثا  
فلا بد ان يكون له لون وشكل ودليله الاستقراء والله تعالى مره عن ذلك فوجب ان لا يصح ورد  
بالمعنى فان المراد بالروية ان حصل ان انكشاف بالنسبة الى ذاته المحصورة الى اخر ما سبق والله اعلم  
وزعم الاول اختلف القائلون بجواز الروية فذهب الاكثر الى جوازها في الدين ومنهم من  
خصها بالآخر وهو مذهب عايشه رضي الله عنهما واجب الاولون بان موسى عليه السلام سأل ربه الروية  
في قوله ارني انظر اليك ولو كانت متمنعة علي الله تعالى لما سألها قال الكعبى يجوز ان يكون المطلوب احوالا  
منه العلم الضروري بوجود الصانع واطلاق الروية علي العلم الضروري الكلي بحاج مشهور واجب  
بان موسى عليه السلام كان يحلم الله تعالى في هذا الوقت بلا واسطة وبعد في مثل هذا الوقت ان يقول  
يا الهي اظهر لي دليلا اعرف به وجودك وبانه قال ارني انظر اليك ولو كان المراد ما ذكر الكعبى لكان  
يقول ارني انظر اليك دليلك وقال ابو علي وابوهشام ان موسى عليه السلام انما سأل الروية لفوقه  
لانفسه بدليل قوله تعالى ان يومئذ حتى يري الله جهنم وانما اضاف السؤال الى نفسه ليكون  
السؤال اوليا لاجابه فاذا استغنى عن ذلك اقوي في الدلالة علي منع الخبر ورد بان الذين طلبوا الروية  
ان كانوا مؤمنين بانوا الاحالة يقتلون قول موسى عليه السلام في ان هذا السؤال غير جائز ما كان  
موسى عليه السلام محتاجا الى اضافة هذا السؤال الى نفسه وان كانوا من الكفار لانهم لا يصدقونه  
في ان الله تعالى منع العباد من سؤال الروية وعلي المقدمين فاضافة هذا السؤال الى موسى عشت  
وبان هذا السؤال لو كان محالا لمنعهم عنه الاتري ان تقوم لما قالوا له اجعل لنا الهاما لهم الهة  
منعهم من هذا الكلام وقال انم تقوم تخجلون وقال ابو الهذيل عتمل ان يقال ان موسى عليه السلام كان  
عالما بالدلائل العقلية انه يمنع ربه الله تعالى فسأل الروية حتى ترد الدلائل السمعية المانعة  
من الروية فتصير الدلائل السمعية والعقلية متعاضدة متوافقة واجب بانه عليه السلام ان كان  
شاكرا في الجواز لزم لونه عليه السلام كما هلا الله تعالى وهذا لا يلق بالانبا عليهم السلام وان كان قاطعا



بامتناع الرويه علي الله تعالى بان الادب ان يقول رب زدني ذللا علي امتناع الرويه واما انه يسالك  
الرويه مع العلم بامتناعها فهذا لا يليق بالاعتقاد وقال بعضهم لم لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام  
ما كان في ذلك الوقت عالما بامتناع الرويه علي الله تعالى ذلك جهل بصفه لا يتوقف علي معرفتها صحة  
النويه او ارتكاب لمصيبه قال الامام والمشهور عن اهل السنه ان هذا جائز وواجب بان العلم  
بامتناع الرويه حاصل في زعمكم لكل واحد من احاد المعتزله فلم يكن هذا العلم حاصل للموسى عليه  
السلام لان كل واحد من احاد المعتزله اعرف بذات الله تعالى وصفاته من موسى عليه السلام وهذا  
باطل فان الامه مجمعه علي ان علم الانبياء والرسل بذات الله وصفاته اتم واهل من علم كل واحد من احاد  
المعتزله **الفروع الثاني** اختلف القائلون بحجوز الرويه فقالت الكراميه والمشبهه رويته كروي  
غيره برسام واصل ومواجهه وقالت الاشاعره معناها ان يحصل لنا حاله في الانكشاف والظهور  
نسبتها الي ذاته المحضه كنسبه احواله السماء بالاصا والرويه الي هذه المراتب واحتمح الاولون  
بانه مري اتفاقا وكل مري مرسم او متصل او مواحه ومنع الاشاعره الكبرى لما سبق من ان ذات  
الله سبحانه وتعالى يخالفه بالحقيقه والماهيه هذه الحوادث والمختلفان في الماهيه لا يجب اشتراكهما  
في اللوازم فسقط اشتراط مواجهه وغيره ابني الشاهد لم يلزم ان يكون الامر لذلك في الغايه  
واسه اعلم **المسئله الرابعه عشر** اعلم ان الشئ قد يكون معلوما بالادلة اذا رايها الاحراق حاصل  
في الجسم علمنا انه لا بد لذلك الاحراق من محرق فذلك المحرق معلوم لكن علما بالوسع والعرض  
فانما في هذا الوقت لا يعلم ان ذلك المحرق ما هو بل نعلم انه شئ ما معنى في نفسه بجهول التعيين عندها  
وقد يكون معلوما بالمشاهده الباطنه السماء بالاحوران اذا وجدنا من انفسنا الما ولدن وعمما  
ورجا فهذه الماهيات معلومه علما بالوسع والعرض بل بالذات والحقيقه فهذه اتوي واحلي من  
المرتبه الاولى وقد يكون محسوسا اذا ادركنا بالعين لونا وصوام غمضا العين فاننا ندرك  
بغيره بدهيه من احوالنا مع ان العلم بذلك اللون المحض حاصل في احوالنا فلك الفرقه  
في السماء بالرويه اذا عرف ذلك تعرفه لله تعالى والعلم به بالمعني الاول حاصل لما سبق من  
الاستدلال بوجود المكنات علي وجود الواجب وبوجود احداث علي وجود القدر وغير ذلك  
واما النوع الثالث فقد سبق الكلام عليه انما واما النوع الثاني فهو ملحق بحصول للبشر قال



قال بعضهم هو غير ممكن لانه غير متناه والعقل متناه وادراك غير المتناهي بالمتناهي محال  
واستدل الحكماء بانه لو تصور فتصوره اما بداهي وهو باطل اتفاقا او كسبي بالحكم وهو محال لانفناء  
التركيب فيه ولذلك لما سئل عنه موسى عليه السلام اجاب بذكر خواصه وصفاته او بالرسم وهو  
لا ينفى الحقيقة ولذلك لما سئل عنه موسى عليه السلام واجاب بذكر خواصه وصفاته نسب الى  
الحنون وخالفهم المتكلمون والزوم بان حقيقته وجوده عندهم وهو معلوم وفي مشند الفرس  
نظر فرغ اختلف القائلون بامكان العلم فكه حقيقته فقال المتكلمون هذا العلم حاصل للبشر  
وسعه غيرهم لوجوه الاول ان المعلوم ليس الا الصفات الثبوتية والصفات السلبية والصفات الاضافيه  
فان الدليل انما يدل على ذات منصفه بصفات الاله متمزه عن صفات النقص لكونه موجودا واجب  
الوجود حيا عالما قادرا مريدا سمعيا بصيرا متكلما ليس باعور والعلم هذه الامور لا يقتضي العلم بالحقيقة  
المخصوصه لانا اذا راجعنا انفسنا لم نجد عقولنا جازمه بانه متى كانت الصفات هي هذه وجب  
ان تكون الذات هي الحقيقه المخصوصه الفلانية على التعيين بل نجد العقل جازما بانه لا بد ان يكون  
تلك الحقيقه في نفس الحقيقه مخصوصه متمزه عن سائر الحقايق فاما ان يعلم تلك الحقيقه بعينها  
فهذا غير حاصل فلذا هاهنا لما علمنا احتصاص ذاته سبحانه وتعالى بهذه الصفات على سبيل الوجود  
واللزوم علمنا ان له حقيقه متمزه عن سائر الحقايق فاما ان يعلم من هذه الصفات تلك الحقيقه ن  
المخصوصه بعينها فهذا غير حاصل والعلم به ضروري فعلمنا ان العلم بحقيقته المخصوصه غير  
حاصل الثاني لو كان العلم بكنه حقيقته حاصل لان مطربا وحراسا والعلم بالالم واللذذ والفرح  
والغم والعصب او حسا العلم بالالوان فانه حصل بالابصار والعلم بالاصوات فانه حصل بالسمع  
وغيرها من الحسوسات او حصل ابدا به العقل فالعلم بالوجود والوحد لان اللسان لا يمكنه ان  
يتصور شيئا غير ذلك والاسم حقيقه والسبب باطل لان حقيقته وكنه ماهيته غير مدرك  
بشيء من هذه الطرق فوجب ان لا يكون متصورا عند العقول ورد منع حصر الطرق فيما ذكر كما  
دعه اهل الالهام الوجه الثالث ان كل ما يعلم منه ليس غير مانع من الشركه تدين لبل افقارنا بعد  
معرفة هذه الصفات الي اقامه الدلاله الوجدانيه وذاته المخصوصه مانعه من الشركه فذاته غير  
معلومه للبشر من الشكك الثاني واحق المتكلمون ان جهين احدهما لو لم يكن حقيقته معلومه

لا تتع الحكيم عليها بانها غير معلومه لان الحكم علي الشيء استدعي تصور الوجه الثاني انما تعلم علي تلك  
الذات المحضه بانها موصوفه بالوجود والعدم والبروام والوجوب والوجود وصفات الحلال والا  
فلو لم يكن تلك الحقيقه من حيث هي معلومه لما امكن الحكم عليها بهذه الصفات وهو قريب من الذي  
قبله وهما ليسا بشي فان الحكم علي الشيء استدعي بصوره لا من كل واحد علي انهما موقوفان بخواص  
الاعديه والاذويه فانها من حيث هي محموله مع اننا نعلم كونها مستلزمه للامار المحضه فكذاها هنا  
القسم الثاني في الصفات وهي علي ثلثه اقسام احدها صفات حقيقيه عاربه عن الاضافه كالسواد  
والبياض وثانيها الصفات الحقيقه التي تعرض لها الاضافه كالقدره وكالعلم علي راي وثالثها الا  
المحضه والنسب المحضه مثل كون الشيء قتل غيره وبعده ومثل كون الشيء ممسا لغيره او يسارا له  
فانك اذا جلست علي بمن انسان ثم قام ذلك الانسان وجلس في الجانب الاخر منك فقد كنت  
بمينام صرت الان يسارا له فهنا لم يقع التعريف في ذلك ولا في صفه حقيقه من صفاتك بل  
في محض الاضافات اذا عرفت ذلك فثبات الصفات الحقيقه هو مذهب جمهور الامه سلكها  
وظلها وهو مذهب الصحابه والتابعين لها باحسان وايه المسلمين واهل السنه والجماعه  
وسائر طوائف اهل الحلام مثل المشامييه والكراميه والحلاسه والاشعريه وغيرهم وانما  
خالف في ذلك الجهليه وانتم علي ذلك المعتزله ومتأخروا الفلاسفه كابن سينا واتباعه  
وهم بذلك كفار وابنت ابو هاشم واتباعه الاحوال وانفق الل علي اثبات الاضافات لكونه  
مبدا ارفعا وهدى جملة وتنصليها في مسائل الاولي في كونه سبحانه وتعالى قادرا واعلم ان القادر  
هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفه فالانسان ان شاء ان يمشي مشي وان  
شا ان لا يمشي ترك والموجب ليس لذلك كالتعريف في التسخين عن النار غير موقوف علي ارادتها  
ودواعيها فالانسان قادر خلاقا للجهم واتباعه لا يجي في مسلوق خلق الافعال والنار ليست بقادره  
بلا خلاف وانفق ارباب الملل والاديان علي ان ما يبر الباربي تعالى في انجاد العلم هو بالقدره والا  
وزعم متأخروا الفلاسفه ان ما يبرم في وجود العالم هو بالاجاب دابر الشمس في الاضاه وتأثير النار  
في التسخين والاحراق قالوا واذا قيل له قادر فهو تلك الذات ما حوزة باضافه صحه وجود الكل  
عنه الصه التي بالامكان العام لا بالامكان الخاص فكل ما يكون عنه يكون ملزوم منه لا واجب

كرام

صفات



حسار

الوجود بدياته واجب الوجود من جميع جهاته والدليل على انه تعالى قادر لا موجب انه لو كان البارئ  
تعالى موجبا بالذات لزم ان لا يحصل في العالم شيء من العنبريات فانه يلزم من دوام واجب الوجود  
ازلا وابدادوام المعلول الاول ومن دوام المعلول الاول دوام المعلول الثاني وهلم جرا الي  
آخر المراتب فلزم ان لا يحصل في العالم شيء من العنبريات وانه خلاف الحسن فان قيل لا يلزم من كون  
واجب الوجود موجبا بالذات ان لا يحصل في العالم معمر لحوازان متوقف حدوث اثره على  
استعداد القوابل وحدث هذه الاستعدادات المختلفة في القوابل متوقف على الحركات الفلكية  
والاتصالات الكوكبية وكل حادث منها مسبوق باخر لا الي اول فهذا السبب حصل التغيير  
في هذا العالم قلنا هذا الكلام باطل فان هذا انما يتصور اذا كان الفعل الدائم العوض ليس هو  
المحدث لاستعداد القوابل لا يدعون في العقل العغال فنقولون انه دايما العوض ولكن استعداد  
القوابل يحدث حدوث الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وتلك الاستعدادات  
ليست صادرة عن العقل العغال واما اذا كان المبدع الاول هو المبدع للماضي فانه يكون  
مبدعا للاستعداد والقبول والقابل والمقبول فاذا كان موجبا بالذات ومضه لا متوقف على  
شي من غيره لزم ان يكون كل ما صدر عنه بوسط او غير وسط لازماله قدما بقدمه فلزم ان لا  
يحصل في العالم معمر وهذا مكابرة في الحسن وقد تعذر عن هذا بعبارة اخرى فقال لو كان موجبا  
بالذات فان لم يكن باثيرة موقوفا على شرط او كان موقوفا على شرط قدم لزم قدم العالم وان  
كان موقوفا على شرط حادث كان اللام فيه باللام في الاول وهلم جرا فان كان المعبر وجود  
الشرايط لزم اجتماع حوادث لانها به لها وان كان المعبر عدم الشرط لزم حوادث لا اول  
فاللزام اذن لما قدم العالم بحيث لا يحصل في العالم تغيير او اجتماع حوادث لانها به لها او حوادث  
لا اول لها والا اول مكابرة في الحسن والثاني باطلا لاسناق والثالث سبق بطلانه في باب كون  
البارئ عز وجل قديما فان قيل لا يلزم من كونه موجبا بالذات مبدعا للكل لا يحصل في العالم تغيير  
لحوازان ان يكون ابداعه للبعض موقوفا على وجود البعض الآخر وعدمه لاعلى وجوده فقط فلا  
يلزم من وجود البعض الاول وجود البعض الآخر مثلان فان ما اثيرة في المعلول الثاني متوقف  
على وجود المعلول الاول وعدمه وابداعه للثالث متوقف على وجود الثاني وعدمه وكذلك

ان

اللام في المعلول الرابع والخامس وهم جرا وعلی هذا التقدير لا يلزم من كونه موجبا بالذات منبذعا  
للان لا يحصل في العالم تغيير فانه لم يلزم من وجود المعلول الاول وجود المعلول الثاني ولا من  
وجود الثاني وجود الثالث ولا من وجود الثالث وجود الرابع وباجمله لم يلزم من وجود معلو  
وجود اخر لان الشرط ليس هو وجوده فقط بل وجوده وعدمه اجيب بان هذا انما تصوري  
شي يمكن ان يحصل له ما لا يكون حاصله وعندها ولا ان واجب الوجود ليس كذلك وانما  
هو علة تامه واجبه في ذاتها وفي جميع صفاتها المعتمده في بايرها من وجود الشرايط وانما المانع  
لا يجوز ان يحصل لها شي لم يكن حاصلها وعلی هذا التقدير يلزم من دوامها دوام المعلول الاول  
فلا يجوز عدم المعلول الاول بعد وجوده لدوام علته ويلزم من دوام المعلول الاول ودوام واجب  
الوجود دوام المعلول الثاني لانها علته التامه فلا يجوز عدمه بعد وجوده ويلزم من دوام البلية  
دوام المعلول الرابع لانها علته التامه وهم جرا فيلزم ان لا يحصل في العالم تغيير والحس بخلافه  
واعترض بامور احدها انه يجوز حذف الار عن الموشر لوجود مانع وحينئذ لا يلزم من كونه  
موجبا بالذات قدم العالم اجيب بان المانع ان كان قديما استحالة عدمه فلا يوجد العالم اصلا  
وهو محال وان كان محدثا ولم يتوقف حصوله على شرط حادث فذلك وان توقف على شرط حادث  
عاد اللام فيه ولزم اما حوادث لا اول لها او قدم العالم والاول باطل لما سبق والثاني باطل  
والا لم يحصل في العالم تغيير بالتقدير الذي سبق الاعتراض الثاني كونه قادرا لهذا المعنى  
لان تصور لانه ان لم يكن مستجمعا لشرايط الناثير امتنع الفعل وان كان مستجمعا لشرايط الناثير  
وجب الفعل وحينئذ يكون موجبا بالذات لاقاعلا بالقدرة والاحتمار اجيب بان وجوب  
الفعل عند استجماع شرايط الناثير اذا كان من حملها الارادة لا يقتضي كون الموشر موجبا بالذات  
غير فاعل بالاختيار فانه مسبب عن ارادة لاعن الذات بل يكون دليلا على مال القدرة فان  
حلف المراد عن ارادة لا يكون الا لنقص في القدرة كما في جمعا الاعتراض الثالث ان حدث  
للعا دشي من شرايط الناثير كان محلا للحوادث وان كنت لها قدومه ازليه لزم قدم العالم  
فاللزام مشترك واجيب بالاول وكونه محلا للحوادث من صفات الال هو قول هشام بن الحكم  
وابي الحسين البصري ومن اتبعهما وهما من اكبر ائمة المعتزلة وهو لازم لا كثر طوايف العقلا سنياتي

ل

دث

ان شاء الله تعالى واجيب ايضا بقدم جميع شرائط التاثير ولا يلزم قدم العالم لان من جملة الشرائط  
الارادة وسخيل ان يكون متعلقا قدما ولو كانت ازليه لان القصد في ايجاد الموجود محال  
**ف**رع اختلف القايلون بانه قد خلق انه قادر على كل شي لانه خالق لكل شي لاسيما من  
سلم انه قادر على افعال العباد ومنع كونه خالقا لها استدلال على قدرته بانه قادر لذاته فجب ان  
يكون قادرا على كل مقدور وقال النظام لا يتدر على خلق الفتح لانه يستحيل صدوره عنه والمقدور  
لا يستحيل صدوره عنه **واجب** بان القبيح يستحيل صدوره عنه بوصف كونه فتحا وقال  
اللمحي لا يتدر على مثل فعل العبد لان فعل العبد اطاعه او معصيه وهما محالان على الله سبحانه  
وتعالى والمقدور ليس محال **واجب** بانها محالان بوصف كونها اطاعه او معصيه قال البصريون  
لا يتدر على نفس مقدور لامتناع دخول مقدور تحت قدره قادر من ثلنا قد سبق الكلام على هذا  
الاصل في باب القدرة قالوا لو ان قادرا على فعل العبد ونرضنا ان الله اراد ان يخلق فعلا للعبد  
فان كان العبد قادرا على امتناعه عنه لزم بحيز الباري وان لم يكن قادرا يلزم اضطرارا العبد **واجب**  
بانه لا يلزم من عدم قدره العبد على الامتناع الاضطرارا فان الله اذا اراد خلق الحركة الاحسار به  
للعبد كانت تلك الحركة مراده المعبود ومقصوده له وكسبها له وعدم القدرة على منع المراد ليس  
باضطرارا لان ذلك لكونه مرادا انما الاضطرار عدم القدرة على منع غير المراد الا ترى ان الله لا  
يوصف بالقدرة على منع مراده ولم يكن مضطرا وذهب جمهور المعتزلة الى انه يتدر على الظلم والكذب  
ولا يفعل وخالفهم غيرهم مستدلالا بان الصدق والعدل صفه ازليه لله تعالى فتستحيل وصفه  
بصفها كالعلم والقدرة والحياة والان ما كان وصفه به يودي الى عود نقص اليه فوصفه بالقدرة  
عليه وبالجزع عنه محال فالجهل والحركة ولا الكذب انما يتصور في كلام هو صوت وحرف لا في كلام  
النفس فان يعلق احسن الله تعالى بالمحر عنه بمثابة تعلق العلم بالمعلوم فلا تعلق العلم بوجود شي  
لا متعلق بعدمه حال وجوده فكنا لم يتصور الكذب في كلامه وضعف اللامه **المسئلة**  
**الثانية** الاله عز وجل مراد خلافا لابن سينا واتباعه لانه قادر لما سبق والقادر من قامت  
به القدرة وهي صفهها تنك من قامت به من الفعل والترك على وفق ارادته فكل فاعل بالقدرة  
فهو مراد وايضا لو لم يكن مرادا لان باهره خاير للمادات فكان داردها تلهب ومن اعتقد

ذالك فقد طلع ربه دن اسما الله عز وجل من عبقة وبلدا صوا اعداسه واحج المنفسه بامور  
منها لو بان فغله بالقصد والاختيار لان محصيل الفعل اولى به من الترك والالم بقصد الامتناع  
ترجع احد المتساوين على الاخرى من غير مرجح واذا كان محصيل الفعل اولى به فان قابضاته  
مستتلا بغيره ولجاب المتكلمون بمنع الاولويه والاراده بذاتها ترجح احد المتساوين على الاخر  
للمرجح وهذا الذي قالوه ليس بشي وللحق وهو باجمع عليه الفقهاء ان فعل المرید لاشياء الغامل  
في ذاته وصفاته لا بد ان يكون اولى من تركه ولكن سبب الاولويه قد يكون حصول مصلحة للمرید او  
دفع مفسده عنه فكون المرید والحاله هذه باقضا بذاته مستتلا بغيره وهذا محال في حق الله تعالى  
وقد يكون سبب الاولويه كون وجود الفعل في نفس الامر خيرا من عدمه والفعل والحاله  
هذه من اثار الال السابق لامن المحصلات لال لاحق وبيان ذلك ان من اثار الال المرید  
اذا كان حامل القدره حامل العدل حامل الاحسان ليس بعاجز ولا ظالم ولا محيل ان يقصد  
وضع الاشياء في مواضعها وهذا ضروري فاذا كان وجود العالم في نفس الامر خيرا من عدمه باقضي  
عدل الرب عز وجل الغامل القدره ان يقصد اجارته ولا شك ان وجود العالم كان في نفس  
الامر خيرا من عدمه اما لذاته او لاستماله على حكم ومصالحه استدلال بعض العالم ببعضه على  
القدره خالق القدره والعدله واحسانه وكعله عز وجل باثار اسمايه الحسيني في الخارج باعلمها في  
غير الخارج لت لزم اخفيا فاحسبت ان اعرف وهذه احكامه لو لم يكن في وجود العالم غيرها كان  
ذلك باقضي كون وجوده خيرا من عدمه فكيف اذا كان مستتلا على حكم ومصالحه لا يعلمها الا هو  
ومن شان ان يظهره عليها من المصطفين من عباده هذا هو الحق المبين والمصراط المستقيم  
مصراط الدين انعم عليهم لاحد عنده غير المغضوب عليهم او الضالين فان قيل لو بان وجود الفعل  
خيرا من عدمه في نفس الامر لوجب اجاده لان اجاد المرجوح على خلاف المعقول فلا يكون البارئ  
تعالى مختارا في فعله بل موجبا بالذات قل وجوب اجاد الفعل والحاله هذه لا يخرج الفاعل عن  
كونه مختارا فان وجوب اجاد هذا الفعل ليس من لوازم ذاته سبحانه وتعالى وانما هو من لوازم  
العدله المسمى بقصد اجاده وكيف يخرج عن كونه مختارا والمرص ان هذا الفعل الذي وجب  
اجاده ما وجد الا بالقصد والاختيار اياها لا تعي الا باصا ولكن تعي القلوب التي في الصدور ومنها

لو كان مريد اباراده قديمه او محدثه لاستلزام صدق المشتق صدق المشتق منه والاول باطل لانه  
لو كان مريد اباراده قديمه لزم قدم العالم لان القصد الي الاجاد لا يحصل الا عند حصول ذلك الاجاد  
فما قبل الاجاد فانه لا يكون قصدا الي الاجاد بل يكون مشيه وعزما علي انه سوجه في الوقت  
الفلايني وايضا لو كان مريد اباراده قديمه لان موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار لان حصول الفعل  
في ذلك الوقت المعين يكون من لوازم تلك الاراده وتلك الاراده لكونها قديمه ازليه يكون  
ممتعه التغير والزوال ولازم اللازم لازم فيكون عدم ذلك الفعل في ذلك الوقت ممتعا  
واذا كان كذلك كان الصانع موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار فاذن القول بقدم الاراده بعضي  
الي نفي الاراده والصفة اذا ادت الي نفي الذات فان القول بتلك الصفة باطلا فينبطل القول  
بكون تلك الاراده قديمه وايضا لو كانت تلك الاراده قديمه لزم عدم القدم لان عند دخول ذلك  
الفعل في الوجود لا سعى الاراده متعلقة باجاده لان اجاد الموجود محال والثاني ايضا محال لانه  
لو كانت الاراده محدثه للزم اما الدور او التسلسل للاختياج في خلق تلك الاراده الي دار حرك  
اجاب المعتزله بانه مريد بلا اراده قالوا لا يلزم من صدق المشتق صدق المشتق منه لانه عالم بلا  
علم واجاب **الاشاعره** باراده قديمه لها تعلق علي قدم وتعلق محوري محدث عند حصول الاجاد  
وبعد عند دخول الفعل في الوجود قالوا لا يلزم قدم العالم ومحور بقدم الاراده علي حصول المراد  
ولسميتها حينئذ عزما او مشيه نبراع في اللفظ واما كون حصول الفعل في الوقت المعين من  
لوازم الاراده فانه لا يستغنى كون الفاعل موجبا بالذات عن فاعل بالاختيار لان ذلك الحصول  
من لوازم الاراده وسبب بدل القدره لان لوازم الذات والمقصي لشي الاحسار هو ما كان  
من لوازم الذات واما زوال التعلق عند دخول الفعل في الوجود فلا يدل علي عدم القدم لان  
التعلق الزايل هو التحري وهو حادث واجاب الكراميه بمشيه واحده ازليه متناول  
باشا الله تعالى واراده حاده بعدد متعدد المراد وقالوا دعوي التسلسل في الارادات من جملة  
الهندسات فان الاراده ليست من جملة المحلوقات حتى يحتاج حصولها الي اراده اخرى وانما  
هي صفة صفات الله ذاته بفتضها لا عدله عند تحقق الوقت المعين لعله بان مصلحه ذلك  
المراد لانه ان يرتب علي وجوده قبل ذلك الوقت واجاب **اخرون** بانه اراد القدم باراده قديمه



واراد الحوادث المعاصره بارادات متعاقبه وهذا يشبه قول صاحب المقبر ويرد عليهم في الاراده  
الحادثه ماورد على الكراميه وجوابهم لجوابهم ومنها ان كان يريد الخلق العالم لان ما ان يريد خلق  
العالم في جميع الاوقات ازلا وابد او يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين ولاول ينتهي قدم العالم  
واذا ان العالم قديماً دابها موجودا امتنع القصد الي اجاده لان القصد الي ايجاد الموجود محال فهذا  
القسم نفى ثبوته الي عدمه فيكون باطلا والثاني ايضا باطل لان ذلك الوقت ما كان موجوداً اي  
الازل والاعاد القسم الاول فذلك الوقت قد حدث بعد ان لم يكن فنعود التقسيم الاول فيه وهو  
ان الله تعالى اما ان يقال اراد خلق ذلك الوقت ازلا وابد او اراد خلقه في وقت معين والاول  
يلزم منه القدم والثاني يلزم منه اشتراط كل وقت بوقت اخر ويلزم التسلسل وهو محال والحجاب  
من محوز دوام فعل الرب عز وجل ويقول انه لم يزل يتكلم اذا شاء ولم يزل يعالما لاشا بان اراد  
خلق العالم في جميع الاوقات شيئا بعد شي في وقت بعد وقت بارادات متعاقبه ليس لها اول معين  
يوقف عنده ثم قال بعض متاخيرهم اللانم لهذا قدم النوع لا قدم شي بعينه وانفوع من قدمهم على  
انه لا يلزم من هذا قدم شي من العالم ولا دوام وجوده فان المراد جميع الاوقات التي يمكن وجوده  
فيها وليس من حملها وقت عدمه لان وجوده في وقت عدمه جمع بين التقيض وهو محال لذاته  
والمحال لذاته لا يرده الرب عز وجل ولا يريد ما يودي اليه وانما كان له وقت هو فيه معدوم لان الله  
انه مفعول بالقصد والقصد الي ايجاد الموجود محال فكونه مراد استلزم سبق عدمه بل تصور  
كونه مفعولا استلزم سبق عدمه فان مقارنه المفعول لفاعله ممتنع في بدانه العقول واجاب من  
لم يجوز ذلك ويقول انه كان ولم يفعل شيئا ثم فعل بان اراد تخصيص خلق العالم بوقت معين قالوا  
والمراد بالوقت المعين حد مفروض من مده مفروضه لا وجودها في الخارج فلا يقال فيه لا مخلوا  
اما ان اراد خلق ذلك الوقت المعين في جميع الاوقات او في وقت معين حتى يلزم اما القدم او  
التسلسل لانا لا نعلم عاقلا قال بان الامور المفروضه الاعتباريه مخلوقه حتى تجري فيها التقسيم  
المذكور **فرعان** انفوع القائلون بان الله عز وجل انه غير مغلوب ولا متهور وعلي انه موجود لافعال نفسه  
وعلي انه امر بعض افعال غيره ثم اختلفوا فمن حسب التجار والنظام ومعتزله بغداد ان معنى لونه  
مرديا لافعال نفسه انه غير متهور ولا مغلوب ولا ساء **وقال** ابو القاسم البلخي معنى لونه مرديا

ض

لافعال نفسه انه موجب لها ومعنى كونه مریداً الافعال غير انه امرها وقال ابو الحسن المبرك  
ومن تبعه معنى كونه مریداً الافعال نفسه انه دعاه الداعي الى ايجادها ومعنى كونه مریداً الافعال  
غيره انه دعاه الداعي الى الخت عليها والترغيب في فعلها فالارادة على الاول امر سلبى وعلى الثانى  
هى الاجاد او الامر على الثالث هى الداعي وفسر الداعي في معنا العلم او الاعتقاد او الظن باستمال  
ذلك التقل على نفع وفي حق الله بالعلم باستمال ذلك الفعل على مصلحة راجحه وقال غير هؤلاء  
ارادته سبحانه وتعالى امر شئى مغاير لعله واجاده وامره وقد رته ثم اختلفوا فقال الاشاعرة  
هى صفة قد يه قايم بذاته عز وجل بعضى لذاتها تخص الفعل بوقت حدوثه وكذلك قال سائر الفقهاء  
الا ان تخصيصها للفعل بوقت الحدوث ايسر لذاتها بل اعلمه باستمال الفعل على مصلحة لا يمكن ان  
تترتب على وجوده قبل ذلك الوقت وقال ابو البركات البغدادي له ارادته قد يه وارادات  
حادثه فالقد يه شتى وجود الفذم از لا وابدأ والحادثه تخص الفعل بوقت حدوثه وقال  
الكراميه هى صفة محدثه قايم بذاته عز وجل متحد بتحد المرادات وله مشبه واحد قد يه  
متناول ما شالله ان يفعلوه وقال ابو علي وابوهاشم والقاضي عبد الجبار هى صفة محدثه لا يني  
محل ويدل على بطلان مذهب الخاران الحاد والنائم غير متزور مع انه ليس بمريد ولا ح على  
ثبوت الصفة المغاير للعلم والقدر والفعل والامر بانا وحدنا بعض الافعال الله تعالى متقدمه  
وبعضها متاخره مع ان ما تقدم كان يجوز في العقل ان يتاخر وما تاخر كان يجوز في العقل ان يتقدم  
واذا كان كذلك افتر ذلك التقدم والتاخر الى محض ومرح لا متناع حصول الترجيح بين  
غير مرجح وذلك المحض لا يجوز ان يكون هو القدره لان خاصيتها الاجاد وذلك بالنسبه الى جميع  
الاقوات على السويه ولا جاز ان يكون هو الداعي لوجوه احدها ان العلم باستمال الفعل على المصلحة  
سابق على تخصيص الفعل بوقت حدوثه الوجه الثاني محقق الداعي بدون المحض العطشان  
اذا خرب من شرب قدحين وفي الجبعان اذا خرب من رغيفين وفمن له مقصد اذا خرب من طرفين  
متساويين فان المحير بين امرين من هذه بعلم استمال كل واحد منها على المصلحة ولا يخص الا  
واحداً معيناً او احدهما لا بعينه لادل واحد منها لاستحالة ذلك في الطرفين وحصول المفسد  
في القدحين والرغيفين فعلم بذلك ان المحض غير العلم باستمال الفعل على المصلحة الثالث

انا نجد من انفسنا متي علمنا او اعتقدنا او ظننا استعمال الفعل علي المصلحة فرتب علي ذلك العلم  
سمي اراده وقد سمي رغبه ومحبه وعزما واجماعا فان اعترف ابو الحسين بهذه الاحكامه وقال لا اسمي  
بهذه الاشياء او ببعضها الا العلم المدلول رجح النزاع لفظا وان لم يعترف فقد خالف الضرورة  
ولا جاز ان يكون الاراده هي الاجاد لان الاراده تخصيص ورغبه ومحبه ورضا وعزم واجماع والا  
ما براسياتي في قسم الافعال والتخصيص غير الناقص فان الفعل يكون ممكنا لذاته في جميع  
الاقوات فخصه الاراده ببعض العلم باستعماله علي مصلحه لا يرتب علي وجوده في غير ذلك  
الوقت المعين اما لما سببه بينها وبين ذلك الوقت او لا ثم آخر ثم اذا امرت القدرة الكاملة  
بالاراده حصل التأثير والاجاد الفعل في حق الحق العي عن الخلق وان كانت القدرة ناقصة  
في حقنا فقد يوجد الفعل وقد لا يوجد فالناظر غير التخصيص ولا جاز ان يكون المخصص هو امر  
لان الامر قد يتعلق بما علم انه لا يكون والاراده لا تتعلق بما لا يكون لا سمي في الفرع الثاني  
ست هذه الوجوه ان الاراده معني مغاير للعلم والاجاد والامر واذا عرفت ذلك فاعلم  
ان ذلك المعنى معلوم ولغيبته مجهوله والسؤال عنه بدعه واحج من قال مقدمها بانها لو كانت  
حادثه لا فتقر حدوثها الي حدوث سبب آخر وذلك السبب مفتقر الي اراده اخري وتلك  
الاراده اذا كانت بوقوع حدوثها علي سبب حادث مفتقر الي اراده اخري وهلم جرا  
ولزم التسلسل واجيب ان اريد بالتسلسل عدم النهايه في نفس الامر فباطل لما ثبت من وجوب  
انها الحدتات الي محدث قد تم وان اريد بالتسلسل عدم النهايه في ذهننا معني انه لا يقع في  
الذهن حادث الا و بان قبله حادث اخر فمسلّم ولكن ليس هذا التسلسل بحال واما قول اي  
هاشم ومن معه انها حادثه لا في محل فعمر معقول وانا حمله علي القول به هو اه الذي يعي ويصم  
فانه لما هوي انه لا يقوم ما يتعلق بمشيتته وقد رتبته باللام والافعال الاختياريه المعبر عنها  
عندهم بالحوادث وقام عندهم الدليل الذي لا يحقر عنه علي ان له اراده مجرد بتحدد الحوادث  
وان من كانت له الاراده فهو المرید لا غير قال بان ارادته لا في محل واما مذهب الكراميه  
فهو يبيّن علي انه عز وجل يقوم به ما يتعلق بمشيتته وقد رتبته لله اعلم الفرع الثاني اختلف  
القائلون انه مرید فقال الجمهور منهم هو مرید بجميع الايات وذهب المعتزله الي انه غير مرید

لبعض الآيات بل كان لها فائهم زعموا ان الله تعالى يريد من افعالنا ما هو حكمه او طاعه ولا يريد ما  
هو معصيه او قبح واختلفوا في المباحات فمنهم من زعم انه غير مرید لها ونبغي ان يكون هذا قول  
البغداد من فائهم يزعمون انه لا يوصف بالارادة على الحقيقة بل اذا قيل اراد كذا فان كان من افعاله  
فمعناه انه فعله او بينعله وان كان من افعال غيره فمعناه انه امر به فلما كانت الارادة عندهم امر او المباح  
عندهم ليس بمأمور فلا يكون مراد المذهب المعتزله ان الارادة توافق الامر وهي هو فكل ما امر  
الله تعالى به فقد اراده ومذهب الجمهور ان الارادة توافق العلم فكل ما علم الله وتوعده فهو مراد  
الواقع وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم فعلى هذا ايمان ابي جهل ما موربه وغير مراد وكفر مني  
عنه وهو مراد واجح الجمهور بوجوده الاول النص نحو قوله تعالى انما ينجلي لهم ليزدادوا اثماً  
وقوله تعالى من يرد الله ان يهديه يشع صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً  
حرماً وقوله خبر اعز نوح عليه السلام ان كان الله يريد ان يعونكم وقوله تعالى وما تشاؤون الا ان  
الله ولا غمار على هذه الآيات ونحو قوله عز وجل لو شاهدتم اجمعين ولو شاربكم لامر من الارض  
لهم جميعاً ولو شا الله ما اشركوا وعندهم شامع ذلك اشركوا وما اتوا لهم جميعاً وفيه تكذيب  
الله سبحانه وتعالى في حصره واعتراض الحباي بان المعنى لو خلق العلم فيهم صحه الايمان وابوهاشم بان المعنى  
لو خلق العلم فيهم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا ورد بان العلم بصحة الايمان ولو لم يؤمنوا لعذبوا لا يستلزم  
وجود الايمان فان اهل العناد يعرفونه لا يعرفون ابناءهم ويعلمون ايضا انهم لم يؤمنوا لعذبوا ومع  
ذلك لم يؤمنوا واعتراض ابو الهذيل ومن تابعه بان المعنى لو خلق الايمان فيهم حصر او هو  
فاسد لان المؤمن عندهم فاعل الايمان حتى ابو ذلك ان يكون الله خالفاً لايمان العباد لو خلق  
ايمانه لكان هو المؤمن لا العبد وعلى هذا لو خلق ايمانهم لكان هو المؤمن لا الكافر وهو اراد ايمانهم  
لايمان نفسه فلم يعد هذا مشيئته ولصار هادياً بنفسه موسى هداها لادل نفس لان الله تعالى  
اراد منهم الايمان الاختياري والايمان الحاصل حراً ليس باختيارى فالكج بالآيات لازمه  
والاعتراضات فاشد الوجه الثاني ان الله عز وجل خالق لا افعال العباد بل لكل شيء ما يسم  
الافعال وكل خالق لا على سبيل الاكراه والاجبار فهو مرید للمخلوق فانه عز وجل مرید لا افعال  
العباد الثالث انه تعالى علم من ابي لهب انه لا يؤمن والعلم بعدم الايمان مضاد لوجود الايمان لذاتها

ما ان الحركة والسكون متناهيان متضادان لذاتهما وذلك لان العلم بعدم الايمان لا يكون الا مع  
عدم الايمان وعدم الايمان وجوده متناهيان فالعلم بعدم الايمان منافي ومضاد لوجود الايمان  
فاما ان اي لهب ممتنع الحصول مع ذلك العلم واذا ثبت ذلك فنقول الله سبحانه وتعالى عالم بامتناع  
وجود هذا الايمان لانه عالم بكل المعلومات ومن كان عالما بكون الشيء ممتنع الوجود استحال ان  
يكون مريدا للوجود وبعبارة اخرى ان الله عز وجل علم بمن يموت علي كفره فابى لهب انه لا يؤمن  
ودل ما علم الله انه لا يكون فانه ممتنع الحصول والا لانقلب العلم جهلا فاما من علم الله انه يموت  
علي الكفر ممتنع الحصول اذا ثبت ذلك فنقول الله عز وجل عالم بكل المعلومات وهو عالم بامتناع  
وجود هذا الايمان فاستحيل ان يكون مريدا له والالزم النقص في الارادة وظهور فقر المرشد  
وهما علي الله محالان واحتج المعتزلة بوجوبه الاول ان الله تعالى امر الخافز بالايمان وحل من امر شي  
فهو مريد وجود المأمور به فيلزم ان الله تعالى اراد الايمان من الخافز ورد بان الكبرى نفس  
الدعوي الثاني ان ارادة الكفر والسبق بسفنه والسفنه لا يليق بالحكيم وايضا اذا اراد منهم الكفر  
والفسق ثم عاقب عليها لان ذلك غاية الجواز واجاب الامام بان التسع لا يتبع الا بالسرع وعلي  
هذا الاصل بلا تسع من الله شي وهذا الجواب ليس بشي فان الكفر والفسق قد قبح بالشرع لو رد  
الذي عنهما فان كانت ارادة القبيح منها صح ما قالوه والحق ان الارادة تطلق وفرادها المحم والرضا  
وارادة الكفر والفسق بهذا المعنى هو السفنه ونحن لم نغنه ونطلق وفرادها تخصيص الفعل بوقت  
حدوثه كانه قد لا يطلع عليها وارادة الكفر والفسق بهذا المعنى ليس بسفنه وكذلك العقاب علي فعل  
المحبوب المرضي هو السفنه واما العقاب علي غير ذلك كانه قد لا يطلع عليها فليس بسفنه فان السفنه  
وضع الاشياء في غير موضعها بالظلم والله عز وجل حل عن ذلك والله اعلم المال الطاعة  
فعل مراد المطاع فلو كان الكفر مراد الله عز وجل لكان الا فر مطيعا بكفره وذلك باطل ورد بان  
الطاعة موافقة الامر لا موافقة الاراد السرايع لو كان الكفر مراد الوجوب الرضا به لان الرضا  
بقضا الله واجب والسالي باطل لان الرضا بالكفر كفر ورد بان لا يلزم من وجوب الرضا بالقضا الذي  
هو صفه لله تعالى وجوب الرضا بالكفر لان الكفر ليس بمصا بل هو مقضى بقضا الله عز وجل ولو قيل  
في الجواب للكفر جهتان احدهما لونه بعضا الله وارادته الكونية والرضا به من هذا الوجه ليس

بكفر والاخري كونه مكر وهما لله والرضا به من هذا الوجه كقولنا حسننا واكثر تحقيقا الوحده  
الخامس لو اراد الكفر من الكافر وخلق الكفر في الكافر لان ايمانه ممتنعا ويلزم ان يكون تحليف الكافر  
بالايمان تحلفا بما لا يطاق وذلك باطل عقلا وسمعا اما العقل فان كل انسان محدد من نفسه  
ان الطاعة ممكنة فكيف يقال ان ايمانه ممتنع وانه غير متمكن من الطاعة مع انه محدد بالضرورة ثبوت  
هذه الممكنة واما السمع فقوله تعالى وماذا عليهم لو امنوا بالله واليوم الآخر وقوله فاما هم عن التذكرة  
معرضين وعهم وقرعهم على ترك الايمان والاعراض عن التذكرة ولو كانا ممتنعين لما صدر عن ذلك  
وعودص هذا بوجوه منها انه يلزم ان لا يكون عالما بعدم ايمان من يموت على كفره كما في لخب وذلك  
ان عدم ايمانه وجوده متضادان متنافيان لذاتهما لتثاني الحركة والسكون واحدا الصدين اذا  
كان موجودا استحالة الامر بالآخر لما في ذلك من الامر بالجمع بين الصدين ولا شك ان الله عز وجل  
اذا كان عالما في الازل بان اهل الب موت على كفره كان عدم ايمانه محققا فاذا امره بالايمان فقد امره  
بالجمع بين الصدين وذلك باطل بزعم عقلا وسمعا فيلزم اما عدم الامر بالايمان واما عدم العلم  
بالكفر ولا مخلص لاحد من المعتزلة عن هذا السؤال الايمان ملتزم مذهب هشام بن الحكم وهو  
ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها لا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزلة يكفرون  
من يقول هذا القول ومنها ان الله عز وجل اخبر عن قوم انهم لا يؤمنون فقال تعالى سوا عليهم  
انذرتهم ام لم تنذرتهم لا يؤمنون فاولئك الذين اخبر الله عنهم لو امنوا لا تقلب الخبر لذبا والكذب  
على مجال فاما هم فحال مع ان الله تعالى كان امرهم بالايمان ومنها ان الله عز وجل حلف ابا لهب  
بالايمان ومن جملة تصديق الله عز وجل في كل ما اخبر عنه وما اخبر عنه ان ابا لهب لا يؤمن فقد  
صار ابا لهب مطلقا بان صدقة في اخباره انه لا يؤمن وهذا كلف بالجمع بين التقيضين لان  
في تصديقه تكذيبه في ذلك الخبر وهو مني عنه فلون ما مور ابتصديقه في ذلك الخبر منهيبا  
عن تصديقه في ذلك الخبر وهو الجمع بين التقيضين وعندني في هذا طرفان اللذب وهو  
الحكم بالخبر بالكدب ليس بلانتم لتصديقه لانه لم يحكم بكذبه بل اللازم لتصديقه هو الكذب  
وهو عدم مطابقتها الخارج وفرق بينهما فان الاول يغله والباقي ليس بفعل له والاول منهي عنه  
دون الثاني وحينئذ فلا يلزم من تحليفه بتصديقه في ذلك الخبر التحليف بالجمع بين التقيضين

اذ ليس في تصديقه تكذيبه المنه عنه وان كان فيه كذبه فان قيل كذبه في ذلك الخبر محال  
وتصدق اي لهب له يستلزم هذا المحال فالطيف به تكليف بالمحال صار هذا الوجه هو الوجه  
الذي قبله فثبت ان هذا الاستحال لازم على الحل والحيلة في دفعه ترك الحيلة والاعتراف  
بانه يفعل ما يشاء وحكم ما يريد ولا يسئل عما يفعل وهم يسألون والحق في الجواب عن هذه المشبهة  
في العلم والارادة ان يقال انه اراد وقوع الكفر من الكافر لكن باختيار الكافر وعلم وقوع الكفر من  
الكافر وموته عليه لكن باختياره و ارادته وعله بكفر الكافر على هذا الوجه لا يصير مضطرا اليه حتى  
يكون تركه ممتنعا عليه الا ترى انه لو قيل باختياره اثم ولو اذره على الفعل لم ياتم مع ارادة الباري  
وقوع الفعل منه في الحالتين وعله بوقوع الفعل منه في الحالتين وما ذاك الا لان العلم بوقوع  
الممكن و ارادته لا يصح واجبا ولا يقتضيه ممتنعا **الوجه السادس** لتمسك بقوله تعالى ولا  
يرضي لعباده الكفر ويقول وما الله يريد ظلما للعباد **واجيب** بان الارادة في الاله المحبة والرضا  
والمحبة غير الارادة التي هي محض الفعل بوقت حدوثه والكفر والمعاصي وان كان ارادة الله فهو  
غير معنى ولا محبوب والله اعلم **السابع** لو كان القبح بارادته وقضاه وقدره وجب ان يكون العبد  
معدورا **واجيب** بان العبد لا يعلم ماذا اراد الله في حقه قبل فعله لكن عرف امره ونهيه فعليه  
مراعاة ما لطفه ولا عذر له في الارادة والقضا والقدر وفي هذا نظر من حيث ان المراعاة مقدرة  
ايضا والحق ان القبح وان كان مقدر الكنه واقع على وفق اختيار العبد والله اعلم **المسئلة الثالثة**  
اتفق جميع العقلاء من ارباب الملل والمحققون من الفلاسفة على ان الاله عز وجل عالم وقالوا لا  
لاستحق ان يكون مجبورا من لا يعلم طمعا المطيع ومعصية العاصي وخالف في ذلك بعض قدماء  
الفلاسفة وتبعهم ابن سينا في بعض شبه وقال هو عالم لانه مجمع الماهيات بل لانه مبدوها وعنه  
بعض وجودها المحفل كونه عالما بالاشياء لونه مبدوا لوجودها لانها حاصلة عنده ومدركه له وهذا  
تصح بكونه ليس عالما بها العلم المتبادر الي ذهن كل عاقل عند سماع قوله عز وجل يعلم السر واخفي  
واسه كل شيء عليم فانه لم يثبت لربه سبحانه وتعالى من العلم الاماسته لبعض الجمادات كالنار والماء  
اذ انك رميد اللسخين والماء مبدل للبريد تصدق عليها انها عالمة بهذا المعنى فان كان مات  
على هذا المذهب فضا عفا الله عليه العذاب هو اتباعه الاب ودليلنا الكتاب والسنة والجماع

المعصوم من الخطأ والمنكر دافز وايضا انه مرید وكل مرید عالم ايضا وانه خالق والاعلم من خلق  
وايضا هوجي وكل حي لم يعلم ما قص وايضا اغناه محكمه متقنه وكل من كان فعلا محكما متقنا كان عالما  
بتلك الافعال والاولي حسيه والثانيه بدهبيه واعترض الزنادقة ان كان المراد من باحكام الافعال  
كونها مطابقيه للمصلحه او مستحسنه من بعض الوجوه منعت الماينه فان الناييم والساهي بل  
لخرات الصادره من الجهادات قد يكون مستحسنه ونافعه من بعض الوجوه وان كان المراد كونها  
مطابقيه للمصلحه او مستحسنه من كل الوجوه منعت الاولي لكرو ما شاهد في العالم من  
الافات ولين سلمت فلان سلم ان الفعل المحكم او المستحسن من كل الوجوه يدل على علم فاعله وبيان  
ذلك ان السوت المسدسه التي يسها النحل من غير مسطره ولا ردار لا تقدر عليها الانسان والبيت  
الذي يحذ العنكبوت من تلك الحيوط من غير شي ان لا الات والادوات لا تقدر عليه الانسان  
مع انه ليس بشي منها علم ولا طكه ولن سلم انه يدل لكن لم قلتم ان الخالق الفاعل للعالم هو الله ولم لا  
يجوز ان يكون خالق العالم موجودا عالما والمبدأ الاول الواجب الوجود لذاته الذي هو الله اوجب بالذات  
ذلك الوجود وحينئذ فلا يلزم ان يكون عالما واجيب المراد من الاحكام المتريبا للعجب والثاليف  
اللطيف ولا شك ان العالم لذلك وبدية العقل ساهده بان ذلك لا يصدر الا عن عالم والحجرات  
دل شي فعل منها فعلا محكما هو عالم بذلك الفعل واما احتمال الواسطه فبسطه وجوب استناد  
جميع المكنات الي الله عز وجل ابتداء لا محي ان شا الله تعالى واجتج الفلاسفه شبه منها لو كان  
عالمها لان علمه اما نفس ذاته وسيبطلونه في المسله الخامسه او زائد على ذاته وهو باطل لما  
ذكره المعتزله في المسله الخامسه ايضا الشبهه الثانيه ان ذاته سبحانه وتعالى ان كانت بدون  
هذا العلم تامله على الاطلاق لم يكن في حصول هذا العلم حال ولا حلال فحجب نفيه وان لم يكن بدون  
هذا العلم تامله على الاطلاق كانت الذات الواجبه الوجود ناقصه بذاتها تامله بغيرها وذلك  
بحال الشبهه الثالثه كونه الهما للعالم ان لم يتوقف على اثبات هذا العالم لم يحز اثباته وان توقف  
عليه كان مبدءا للعالم مرديا من الذات والعلم وكل مركب ممكن فخل مبدءا للذات ممكنا وذلك  
بحال والجواب عن الشبهه الاولي سيأتي في المسله الخامسه وعن الثانيه بان الذات تامله لذاتها  
وكونها تامله لذاتها مستلزم لحصول هذا العلم لذاته لا يمكن انفكاكها عن العلم لا يمكن وجود العلم



بدونها واذا بان كذلك فلا يعقل له ذات الاعماله فلا يقول الذات ناقصه بذاتها مستقلة بغيرها  
 فان ذلك لا يقال الا في ذات يمكن انساها في الذهن وفي الخارج عن العلم بل يقول كونها تامله بذاتها  
 بمعنى استمالها على حصول صفه الالاه والله اعلم وعن الثالثه بان هذا التقسيم ردي لا يضر  
 الا عن قلب حسب والصواب ان يقال كونه الها للعالم بمعنى كونه عالما فان كونه الها بمعنى كون حقيقته  
 تامله وكون حقيقته تامله بمعنى كونها حاويه لصفات الاله التي من حملتها العلم فبدا العالم هو  
 الذات التامله والذات التامله هي الذات الموجوده الواجبه الوجود للحبه العالمه القادره  
 المرئيه السميعه البصيره القادره على اللام والحلول المعنى لها الا ذلك ولا وجود لها الا لذلك  
 بل لا يعقل الا لذلك حتى لو فرض للذهن ذات الاله خاليه عن صفه من هذه الصفات لم يكن  
 تلك الذات المعقوله ذات الاله بل شيء آخر **ف** اختلف القائلون بان عالم نقالت طائفة  
 انه عالم بكل المعلومات واحتجوا بالكتاب والسنة واجماع الامه وايضا العلم حل ما يصح ان يعلم  
 اهل من العلم المقصور على بعض ما يصح ان يعلم نوحه له والاولى بديهته والثانيه اجماعه وعبارة  
 اخري هوجي وكل من كان حيا فانه يصح منه ان يعلم كل واحد من المعلومات فانه لا يلزم من صحة  
 ذلك محال واذا صح ان يعلم كل واحد من المعلومات وجب ان يعلم كل واحد من المعلومات لان كل  
 يمكن في حقه واجب لانه صفة الاله والالما صح في حقه وايضا الموجب لكونه عالما ببعض المعلومات  
 هو ذاته فانه الحامل اللطيف الخبير ونسبه ذاته الي كل المعلومات على السواء وليس الجبر عند  
 اظهر من السر ولا السراظهر مما هو اخفي وقال اخرون ممنع ان يعلم ذاته لكون الشيء عالما بالشي  
 اصانه مخصوصه بين العالم والمعلوم وهذا لا يحصل الا بين شيئين فالشي الواحد من جميع الوجوه  
 ممنع لكونه عالما بنفسه قالوا ولا يرد على هذا كون الواحد من العالمات بنفسه فان نفس الواحد من  
 ليست منزله عن جميع جهات الترتيب وعورض بانه تعالى عالم بشي ما ودل من علم شيئا امكنه ان يعلم  
 لونه عالما بذلك الشيء ومن علم ذلك فقد علم نفسه **فثبت** انه تعالى عالم بنفسه وان قول القائل العلم  
 لا يحصل من الشيء ونفسه ليس بصحيح وسلمت طائفة بالثمة انه يعلم ذاته وانكرت انه يعلم غيره واحتجوا  
 بان العلم باحد المعلومين مغاير للعلم بالمعلوم الآخر فلقد بان الباري تعالى عالما بالمعلومات الكبرى  
 لوجبان يحصل في ذاته بحسب كل معلوم علم على حده وعلى هذا التقدير يحصل في ذاته كثر لانها لها

وذلك محال واجب بعد تسليم معيار العلوم بتعاير المعلومات بان العلم اضافة مخصوصه من ذات العالم  
وذات المعلوم وكسر النسب والاضافات لا يفتح في وجه الذات بدليل ان الواحد نصف الاثنين  
وبلث الثلاثة وربيع الاربعة وهكذا الى ما لا نهاية له ثم ان كثرة هذه النسب لا يفتح في كون الواحد  
واحدا فكذا القول فيما نحن فيه لكثرة النسب والاضافات لا يفتح في وجه الذات وقالت طائفة رابعة  
هو عالم بالماهيات الحليه وليس بعالم بالمغيرات من حيث هي متغيره واحتجوا بانهم تعالى لو علم ان  
زيدا الان في هذا المكان فاذا قام زيد من ذلك المكان فان في ذلك العلم كان جهلا لان اعتقاده انه  
جالس هاهنا مع انه غير جالس هاهنا جهل وان لم يبق ذلك العلم كان بعثرا والمغير على الله محال  
اجاب جمهور مشايخ المتكلمين من اهل السنة ومن المعتزلة بان الشيء موجود هو نفس العلم  
بوجوده اذا وجد فلا يعبر وان سلم انه غيره فالغير ليس في الصفات بل في النسب والاضافات  
وهو لا يستحق التغير في الذات واما ابو الحسين فقد التزم وقوع التغير في علم البارئ عز وجل بالخرجات  
المغيرة فقال المرجح لكونه تعالى عالما بالمعلومات هو ذاته لكن شرط هذا الاعجاب حصول تلك  
المعلومات فاذا حصل المعلوم واقعا على وجه معين حصل شرط كون الذات موجبه للعلم بوقوع  
ذلك الشيء على ذلك الوجه فيحصل ذلك العلم واذا عدم وقوع ذلك المعلوم على ذلك الوجه  
زال شرط الاجاب فلا حرم بزول ذلك العلم ومحدث علم اخر بوقوع ذلك المعلوم على غير ذلك الوجه  
فهذا مذهب وطائفة خامسة قالوا انه تعالى عالم بالحقائق والاشخاص والاحوال الا انه في  
الازل كان عالما بالحقائق الاشياء وما هياتها فاما العلم بالاشخاص والاحوال فذلك انما حصل  
عند حدوث تلك الاشخاص وهذا مذهب هشام ابن الحكم ومذهب ابي الحسن فانه لا يمتنع  
الا بالترام هذا المذهب واحتج هشام على هذا المذهب بوجود الاول لو كان عالما في الازل بجميع  
الخرجات لان عالما بما يصدر عن الناس من افعالهم وعالم بما لا يصدر عنهم وكل ما علم الله وقوعه  
كان واجبا لوقوعه وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه كان ممتنع الوقوع فلزم ان يكون جميع افعال  
الحيوانات واجبه الوقوع او ممتنع الوقوع ولو كان الامر كذلك لم يكن لشي من الحيوانات قدرة  
على الفعل لان القدرة لا تكون البته على ما يكون واجبا لوقوعه ولا على ما يكون ممتنع الوقوع وهذا  
يقتضي ايضا ان لا يكون الله تعالى قدرة البته وان لا يكون لشي من المخلوقات قدرة البته وان يكون

التكاليف وبعثه الرسل دلها عشائرا بجا وان الوعد والوعيد والثواب والعقاب كلها عشائرا حورا  
وهذا يبطل القول بالربوبية لانه نفي القدرة عن الله تعالى وببطل القول بالعبودية لان العبد اذا لم  
يكن له قدره على العبودية فان الامر والهي عبثا واذا كان الامر كذلك وجب ان يقال انه تعالى كان في  
الازل عالما بذاته وصفاته وماهيات الاشياء وحقايقها وصفاتها فاما العلم بالاشخاص واحوالها المنعبر  
فذلك لا يحصل الا عند دخولها في الوجود حتى يندفع هذا الاشكال ورد بانه في الازل عالم بما سيوجد  
علي الوجه الذي يوجد عليه فاذا كانت الافعال التي ستوجد انما توجد بالقدرة والاختيار فان عالما  
بانها توجد بالقدرة والاختيار لانه يعلم الاشياء على ما هي عليه فوجب وجودها لتعلق علمه بها لكن بالقدرة  
والاختيار لانه علمها لذلك وجوب وقوعها لانه يعلمها لذلك لا ينافي القدرة عليها فان القدرة عليها  
والاختيار لها هو من جملة شرايطها والتي كيف ينافي شرطه السابق لمعلوم وهو متميز وكل ما له  
تميز ركصي وتعين فهو ثابت متحقق فالسبب ثابت ولا متحقق لا يكون معلوما وهذه الاشخاص  
وصفاتها واحوالها ثابت نفيها محضا وعدمها صرا قبل دخولها في الوجود فوجب ان لا يكون معلومها فان قيل  
المعدوم شي وذات فلا يمنع كونها معلومها احب بعد تسليم ان المعدوم شي ثابت والثابت في العدم  
انما هو الذوات والحقايق والماهيات فاما الذوات سبب كونها مركبة مولفة موصوفة بالاعراض فلا  
يحقق لها في العدم وان سلم ان لها من هذه الحسنة محققا وسوتها في العدم ايضا معني انها تعقل مركبة مولفة  
موصوفة بالاعراض افي من حيث انها موجودة في الخارج لا يحقق لها في العدم بل كل شخص موجود في  
الخارج فهو في العدم نفي محض وعدم صرف لمصادره الوجود للعدم فلو علم موجودا وهو معدوم كان ذلك  
جهلا وهي على الله محال واعلم انه ان اريد هذا الدليل نفي العلم في الازل بالحقايق والماهيات فهو  
مبني على ان للمعدوم ثبوتا محققا وقد عرفت ما فيه وان اريد به نفي العلم في الازل بان الشيء سيوجد  
فهو منقوس بان كل واحد منا يعلم ان الشمس ستطلع غدا وان اريد به نفي العلم في الازل بان الشيء  
موجود قبل ان يوجد فهو لعلق الصبح فان كون الشيء موجودا قبل وجوده نفي محض وعدم صرف  
والعلم بانه موجود وهو معدوم جهل فاحش فاذا لم يبد من حدوث امر عند وجود الحادث فان  
قلنا العلم لا يتعدد بتعدد المعلومات فان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بانه وحد وان الحوادث  
التعلق والالكان الحوادث علما آخر الوجه الثالث لو كان عالما بما سيدخل في الوجود لكان عالما

بعد وما يدخل في الوجود من حرقات اهل الجنة واهل النار وكل ما كان عدده معلوماً كان متناهياً  
فيلزم اثبات النهاية لثواب اهل الجنة ولعقاب اهل النار وذلك بحال واجب بانه لا يلزم من علمه  
ثبوت اهل الجنة وعقاب اهل النار ساهيها فانه تعالى يعلم الشيء وهو علمه فاذا كان متناهياً علمه  
متناهياً وان كان له عدد غير محصور علمه كذلك ولين سلم فالمعلوم المحصور هو ما سيدخل في الوجود  
او دخل ولكن لا يلزم من حصرهما والعلم بهما احصاء انواع الثواب ولا العلم بها فان افراد النوع غير  
متناهية وما لا يتناهي نفى محض فلا يتعلق به العلم ولا الحصر وطائفة سادسة تنكرون كونه تعالى  
عالماً بالانهايه له من المعلومات ولهم في ذلك شبهة منها ان العلم او العالميه تعدد بتعدد المعلومات  
لما سبق فلو كان عالماً بالانهايه له لزم ان يحصل في ذاته علوم غير متناهية وان عالميات غير متناهية  
وذلك محال لان كل عدد يوجد فانه قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك وجب ان يكون  
متناهياً وهذا ليس بشي لان العلم بان كان اصانه فاحول اللانهايه منه غير ممتنع بدليل ان الواحد نصف  
الايين وثلث الثلثة وهكذا الى ما لا نهاية له وان كان صفه حقيقه فالمعدد نعلنايه وهي نسب  
واضافات المشبهه الثانيه كل معلوم متميز وكل متميز متناه لان المتميز هو الذي يعزل عن غيره  
محدود وطرفه فان كل معلوم متناه فان لا يكون متناهياً امتنع ان يكون معلوماً وهذه الشبهه جليده  
واجب بانه معلوم من حشاه غير متناه وكونه معلوماً من هذا الاعمال انما في كونه غير متناه  
وهذا الجواب ليس بشي فان المستدل يمنع ان يكون غير المتناهي غير متناه قد يعلم وانما يمنع تعلق  
العلم بكل واحد من افراد ما لا نهاية له المشبهه الثالثه مقدوراته اقل من معلوماته  
والاقل من غيره متناه مقدوراته متناهيه ومعلوماته اصغاف مقدوراته واصغاف المتناهي  
متناهيه لمعلوماته متناهيه واجب يمنع كون اصغاف المتناهي متناهيه وان سلم فلا يسلم ان  
مقدوراته متناهيه فان معنى كونها اقل من المعلومات ان العلم يتعلق بالواجب والحائز والممتنع  
والقدرة لا يتعلق الا بالحائزات وطائفة سابعه الحائز من ينكرون كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات  
قالوا لا نه لو كان عالماً بجميع المعلومات لان اذا كان علم شيئاً علم كونه عالماً به وعلم كونه عالماً بكونه  
عالماً به وهكذا الى الثالثه والرابعه الى ما لا نهاية له وهو محال لانها امور مترتبه فان المرتبه  
الثالثه مترتبه على الثانيه والثانيه على الاولى فاذا حصلت ههنا مراتب غير متناهيه لزم حصول

اسباب ومسببات لانها به لها دفعه ولحده وذلك ما يظهر بطلانه في العلم الهلي واجيب بان العلم  
بالشي هو نفس العلم بالشي فلا عدد وان سلم انه غير فالعدد في النسب والاضافات وعدم النهايه  
وتعا غير متمنع ولهم سببه احزي اسحق من هذه المسله **الرابعه** الاله سبحانه وتعالى حي للكتاب  
والسنه واجماع العقلا ولانه عالم وكل عالم حي والاولي سبقت والثانيه بدته ثم الحيوم معلومه  
والكيفية مجهوله وعبر الاشاعره عنها بانها صفة قائمه بالذات لاجلها لا يمنع علي الذات ان يعلم  
ويقدر وجعلها بعض المتأخرين من اساع الصايه صفة ستلزم الحركة واراد الحركة الطبيعه وادهم  
الاختار به فانه بالضرورة كان يعلم انه حي في بعض اوقات كونه غير متحرك بالاختيار وصدق بذلك  
ان يقرر في اذهان قومه من حيث لا يشعرون ما كان يعتقد في عبوديه من في الحيوه الحقيقيه  
المصححه للاختيار المعلوم بالضرورة مقدمه علي الافعال الاحسانيه ومقارنته لعدم المفعول  
ومن الافتقار علي ما يشته بعض الملاحك للعلويات من الطبيعه المقتضيه للحركه القديه بالنوع  
اكدته بالشخص التي لا تكون باجماع العقلا الاستدبر في جسم مستدير لاسره ولا يسع ولا  
بض ولا يتبع فاستخف قومه فاطامواهم كانوا قوماً فاسقين وقال ابو الحسين البصري احي هو  
الذي لدانه لا يمنع علمه ان يعلم ويقدروا قال ابن سينا اذا قيل له حي عبي انه موجود لا يفند  
لجعل حيونه عبار عن نهايه علي حاله الاولي وعدم فساد وهذا من قوام للشجره التي بقيت علي  
احاله التي لاجلها كانت مضمم انها حيه وربما قال ايضا معناه العالم الناعل وهو يسر العلم بكونه  
مبدأ الوجود الاشيا لانه مدرك لها وتفسر كونه فاعلا وقادراً باستلزامه لا يار لانه  
موجد لها بالاختيار سابق من بيان مذهبه في العلم والقدرة فليت شعري هل هذا كله الامن  
بليس ابليس وترسنته والانكيت برحي العاقل لنفسه ان يعبد ذاتا ليس لها من الحياه العلم  
والنعل الا بالبعض الجادات فان النار جاد وهي بالنسبه الي الاحراق تصدق عليها حيه عالمه  
قادر فاعله هذه المعاني **احج** الاشاعره بان الذوات متساويه في الذاتيه ومتفاوته في  
ان بعضها يصح عليه ان يعلم ويقدر وبعضها لا يصح عليه ذلك فلو لا امتياز ما يصح عليه ذلك  
عما لا يصح عليه بشي لما حصل هذا التفاوت واجاب ابو الحسين بمنع تساوي الذوات فندين  
ان ذاته سبحانه وتعالى مخالفه لسائر الذوات لنفس ذاته وقال لم لا يجوز ان يكون صفة العالميه

والتادريه في حق الله تعالى معلله بذاته فقال الامام قولك الحى هو الذي لا تمتنع عليه ان يعلم وتقدر  
هو اشاره الى نفي الامتناع والامتناع سلب فنفي الامتناع سلب للسلب فكون امر اثوتيا وهذا  
الامر الثبوتى ليس هو نفس الذات لانا اذا علمنا انها الممكنات الى واجب الوجود لذاته فقد علمنا  
ذاته وبعد ما علمنا هذا الامر اعني كونه لا تمتنع عليه ان يعلم وتقدر والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم  
ثبت ان كونه تعالى حيا صفة حقيقيه قائمه بذاته وهو المطلوب **واعلم** ان هذا الذي قاله الامام  
ليس بشي وهو ما يدل على كثرة تحبيطه او تلبيسه وذلك ان سلب السلب لا يلزم ان يكون ثبوتيا  
بل قد يكون ثبوتيا في سلب العدم وقد لا يكون منقسما الى نفي الامتناع نزلنا عن هذا المقام  
لكن نقيض امتناع ان يعلم وتقدر هو صحه ان يعلم وتقدر اما مع ضرورة ان يعلم وتقدر او لا مع هذه  
الضرورة وهذه الصحه لا يمنع ابو الحسين كونها مغايره للذات ولا كونها صفة قائمه بالذات  
وانما يمنع من ثبوت صفة اخرى هي علمه لهذه الصحه فابو الحسين يقول بموجب هذا الدليل فان  
التراجع ليس في ثبوت هذه الصحه وانما النزاع في ان هذه الصحه معلله بالذات او بصفة اخرى يقال لها  
الحيوه **ثبوتيه** لا يقع في ذهنك من مشاركه ابي الحسين لان سبينا في نفي كون الحيوه صفة زائده  
على الذات وفي اثبات العالميه والتادريه ان مذهبها واحد ما وقع في ذهن هذا الرجل المتخير وصرح به  
في محصله فان العالميه عند ابن سينا لونه مبدأ الوجود غيره والتادريه كونه مستلزما لاسره ولا شك  
ان العالميه والتادريه هذا المعنى بوجدان في بعض الجملات واما عند ابي الحسين فالعالميه كونه  
مدركا لغيره اذ اذا لاحتمل النقيض والتادريه كونه ممكنا من فعل الشئ وتركه على سبيل المبدل غير  
ان ذات الحى لنفسها دائيه في صحه العالميه والتادريه من غير احتياج الى صفة زائده على الذات بل كون  
شرطا لصحه العالميه والتادريه وان احد المذهبين من الاخر حتى يقوم ان احدهما هو الآخر  
**المسئلة الخامسة** في الفرق بين مذهب الفرق المشهورة في القدرة والارادة والعلم والحيوه وان كان  
فيما سبق غنبيه عن ذكره امامنا حرو والفلاسفة وابن سينا واتباعه فانهم لا يثبتون له عز وجل صفة  
حقيقيه بل سلوبا واصافات ويستون له اسما محسوب لاضافة اسما محسوب كل سلب اسما محصلا  
فستون اسم التادريه والعالم والحى مثلا للباري سبحانه وتعالى لكون ذاته ماحوزة مع اضافته لالها  
قامت بها صفة ومن ثم قال ابن سينا اذا قيل له قادر فهو تلك الذات ماحوزة بلضافة صحه وجود

الجل عنه الصوه التي بالامكان العام لا بالامكان الخاص يريد انه اذا قيل له قادر ان معناه الذات  
من حيث لزوم الجل له لاسن حيث انه فاعل بالاحصار واذا قيل له عالم فذلك لانه مبدأ الماهيات  
وعنه سفس وجودها واذا قيل له حي عني به موجود لا يفسد فالرب عز وجل عنده دار دهرها نلهب  
واما عر المعتزله من سلف الامة وظهرها فانهم استواله سبحانه وتعالى من الحيوة والعلم والقدرة والا  
ما تبادر منها عند سماعها الى ذهن النبي واصحابه الذين انزل عليهم وفهم القرآن كما تمكن من الفعل  
والترك علي سبيل البدل المتبادر من القدرة وبالقدر المتبادر من الارادة وقادراك الشيء علي  
ما هو عليه المتبادر من العلم والمعنى الذي به تمكن من قام به من ان يعلم ويقدر والمتبادر من الحيوة  
فان هذه المعاني هي المتبادر الى اذهانتنا عند سماعنا هذه الالفاظ ونحن جازمون بانها لم يسئل من  
مدلولاتها التي كانت في زمن الصحابة الى مدلولات اخر ثم ابت القاضي ابو بكر ومن تبعه هيبه  
لخزي للموصوف بالعلم والقدرة والحيوة معلوله هذه الصفات عبر عنها بالحال وطرها بانها  
صفه لموجود ليست في نفسها لا موجوده ولا معدومه لمجعل العلم غير العالميه والقدرة غير القادره  
والحيوة غير الحسده واما المعتزله فلما تنقلسند في نفي الصفات واثبات السكون والاضافات والثاني  
واتباعه في اثبات الهيات ثم هم مختلفون فيما بينهم فقال ابو هاشم لا يعلم الاحوال ولكن يعلم الذات  
عليها وهذا قول باطل بان ما لا يتصور في نفسه لا يمكن التصديق بثبوته لغیره وسلم ابو علي الحياي انها  
معلومه فعلى هذا لا خلاف في المعنى بينه وبين نفاه الاحوال منا الذين يجعلون العلم اضافة محضه  
فان نفاه الحال علي قسمين منهم من يجعل العلم عبارة عن التعلق احاصل بين العالم والمعلوم ولم يثبت  
شيئا آخر ومنهم من يجعل العلم صفه حقيقه فايه بالعالم لها تعلق بالمعلوم واما مثبتوا الاحوال  
منا فالاخلاف بينهم وبين المعتزله محقق لانهم زعموا ان عالميه الله تعالى معلله بالمعنى القايم به وهو  
العلم فاثبتوا امرين غير الذات ثم ان جعلوا للعالميه تعلقا بالمعلوم فقد ابتوا بلثه امور وان ابتوا  
للعلم تعلقا آخر فقد ابتوا اربعة امور والمعتزله لا يثبتون الا امر واحد والحاصل ان المنقلسند  
لا يثبتون صفه ولا حالا ومثبتوا الاحوال منا يثبتونها والمعتزله يثبتون الاحوال دون الصفات  
والباقيون يثبتون الصفات دون الاحوال والدليل علي وجود الصفات وانها زايدة علي الذات  
وجوه احدها قوله تعالى انزله بعلمه وقوله تعالى فاعلموا انما انزل بعلم الله وقوله تعالى هو الرزاق ذو

راده

دوالقوة وهي القدرة فلا يجوز نفي ما اثبت الله تعالى لنفسه الوجه الثاني ان هذه الاسامي مشتقة  
من المعاني والاسامي المشتقة من المعاني اذا اطلقت على ذات فانما يرادها اثبات ماخذ اشتقاقها  
لا يعرف الذات في اسم المتحرك والسكن والمتكلم فاطلاقها على الله سبحانه وتعالى لا لاثبات ماخذ  
اشتقاقها بل بطريق العلم واللقب نوع من الهز والجزية بالاعمي سمي بصرا والرحمي سمي ابيض تعالى  
الله عن ذلك علوا كبيرا الوجه الثالث ان افتضا الوصف للصفة بافتضا الصفة للوصف باللام  
والارادة لا يكون بدون المتكلم والمريد اجماعا الرابع ان الموصوف لنفسه لا يعنى وراذاته ليس من  
شرطه كون الموصوف حيا للموجود والحادث فلو كان عالما قادرا لنفسه وجبان لا بشرط حيوة  
الموصوف هما وهم شرطوا ذلك الخامس ان اندرك التفرقة من قولنا دانه دانه ومن قولنا دانه  
عالمه وهذا يوجب التغير السادس اننا بعد معرفه انه موجود واجب الوجود لذاته بنقري في معرفه  
كونه تعالى عالما الى دليل منفصل والعلوم مغاير لغير المعلوم السابع ان حقيقة العلم مغاير حقيقة  
القدر والحقيقة الحيوة فلو كان الالعبارة عن ذاته لزم القول بان الحقائق الالست حقيقة واحدة وذلك  
باطل بالمبداهه ثبت بما ذكرنا ان له علما وقدره وان كونه تعالى عالما قادرا امر ازيد على ذاته واما  
قول اصحاب ابي هاشم ان هذا الزايد لانزاع في اثباته ولكنه صفة والصفة لا يكون معلومه ولا مجهوله  
وانما تعلم الذات عليها فهو مذهب اخناره ابو هاشم والقاضي عبد الجبار بن اهرق قال الامام وهو  
في غاية الضعف لوجوه منها ان التصديق مسبق بالصورة فلو لا انكم تصورتم هذه الصفة لما امكنكم  
ان يحكموا عليها بانها غير معلومه فهذا قول يودي اثباته الى نفيه فيكون باطلا ومنها ان تعلم  
لون الذات موصوفه باقلولا انا تصورناها وعقلناها لما امكننا ان نحكم بكون الذات موصوفه  
بها ومنها انكم مبرزون من الصفة المسماة بالعالمية والصفة المسماة بالقادرية ويعرفون ان باعتبار  
صفة القادرية صح الاجاد وباعتبار صفة العالمية صح الامتياز والاحكام فلو لا انكم تصورتم هذه  
الصفات وعقلتموها والالما قد تم على هذا التمييز واحج منكمروا الصفات بوجوه اما الفلاسفة  
فقد عولوا على حرف واحد وهو ان ذاته سبحانه واجبه لذاته فلو انصفت بصفة لانت تلك الصفة  
اما واجبه او ممكنه لذاتها والاول باطل لان الواجب لذاته متمنع ان يكون اكثر من واحد لان  
الصفة مفترقه الى الذات والمفتقر الى الغير ممكن لذاته لا واجب لذاته والثاني ايضا باطل لانها اذا



ان

كانت ممكنه لذاتها انثقلت الي موثر ولا موثر الا تلك الذات فيلزم كون الذات البسيطة قابله وفاعله  
 معا وهو محال وهذه الشبهه قد سبقت لقدم الفلاسفة في انكار كونه سبحانه عالما وسبق جوابها  
 واما المعتزله فقد تمسكوا في نفي اصفات بوجوده اولها عالميه الاله صفة واجبه لانها غير مفقده  
 الي الموجد والمخصص والواجب لا يعلل لان الافتقار الي العله انما يكون لاجل شرح وجوده على عدمه  
 لاجل تلك العله فاذا ان الرحمان علي سبيل الوجوب حاصل واجب كونه عنينا عن العله واحد  
 ان اريد بان الواجب لا يعلل انه لا يفتقر الي موجد بوجه فتمشيم وافتقار عالميه الله تعالى الي عله ليس  
 ليس من هذا القبيل فان عله ليس بموجد لعالميته وان اريد بكونه لا يعلل ان وجوده لا يستلزم وجود  
 شي اخر ممنوع كما هي في المسئلة التي تلي هذه ان شا الله تعالى وبانكم جعلتم في هذه الشبهه كون العالميه  
 واجبه عله لكونها غير معلله مع ان كونها غير معلله واجب عندكم فقد ساقض دلائلكم وبانكم تعتقدون  
 انه تعالى ممتاز عن خلقه محاله بوجوب احوال اربعة وهي الوجودية والحسية والعالميه والقادرية  
 وهذه الاحوال الاربعة واجبه الثبوت لله تعالى ثم انكم علمتموها بالحالة الخامسة فقد كنتم في  
 قولكم الواجب لا يعلل الشبهه الثانيه لو ان علم الله تعالى امرا اريد اعلي ذاته لان الله تعالى  
 محتاج في ان يعلم الاشياء وقدر عليها الي تلك الصفة والحاجة علي الله تعالى محال واجب ان اريد  
 هذا الاحتياج انه في ان يعلم وقدر لا يفتك عن علم وقدره لاستلزام العالميه والقادرية العلم  
 والقدر فليس ذلك محال فان ذاته عز وجل مستلزمة لصفات الحال وللوازمها وان اريد بالاحتياج  
 شي اخر فهو الشبهه الثالثه المعقول من قيام العرض بالجوه كون العرض حاصل في الخير المعين  
 بتعاقب حصول محله فيه فلحال انما يتميز عن المحل بسبب ان الحال حاصل في ذلك الخير علي سبيل النتيجة  
 والمحل حاصل فيه علي سبيل الاصاله وذات الله عز وجل غير مختصه بالمان والجهة اصلا فلم يحصل  
 هذا التناوت بين الصفة والموصوف من هذا الوجه وحينئذ لم يكن جعل احدهما موصوفا  
 والاخر صفة اولى من العكس فيلزم كون كل واحد منهما موصوفا بالاخر وصفه له وذلك محال ولما  
 كان القول بقيام الصفات بذاته نفي الي هذا المحال وخب ان يكون قيام الصفة بذاته محالا  
 واجب بان تفسير طول الصفة في الموصوف بما ذكرتم باطل لما سبق في العلم العلي وان سلم فتعد  
 تسليم ان ذاته غير مختصه بالمان والجهة بقول قولكم ليس احدهما بان يكون الذات والاخر الصفة

اولي من العكس ان ارادوا ان لا تعرف بان حصلت تلك الاولويه فمسلّم لكن لا يلزم من عدم علمنا به  
عدمه في نفسه وان ارادوا عدم الاولويه في نفس الامر فممنوع لان الذات والصفة حقيقتان مختلفتان في  
الماهيه فلعله حصلت تلك الاولويه لنفس تلك الماهيه وان بنا لا نعرف ما لاجله حصلت الاولويه فسقط  
هذا اللام باليه الشبهه الرابعه لوقامت الصفات القديمه بالذات القديمه لكانت الصفات والذات  
متشاركين في القدم والقدم وصف ثبوتي لانه عبارة عن نفي العدم السابق وبعبارة ثبوت فاذن الذات  
والصفات يشتركان في هذا الوصف الثبوتي المسمى بالقدم واما ان تميز الذات عن الصفة باعتبار آخر اذ لا  
يتميزان فان تميزت فمابه المشاركه غير مابه المماينه فيكون كل واحد من الذات والصفة مراداً من هذين  
الاعتبارين اعني مابه لشركان ومابه ببيان ان كل واحد من ذلك الاعتبارين لا بد وان يكون  
ايضاً قديماً لان جرح القديم قد تم واذا اسرك ذلك الجزان في القدم فلا بد وان يتبينان باعتبار اخر  
وحيث يتركب كل واحد من ذلك الجزين من جزين اخرين ويلزم التسلسل وهو محال واما ان تميز  
الذات عن الصفة بماهيه مخصوصه بعد اشتراكها في القدم فانهما يكونان مثلين يصح علي دل واحد منهما  
ما يصح علي الآخر فلما كانت الذات الهادجه ان يكون الصفة الهادجه لهذا قولاً سعده الالهه وايضاً  
اذ كانت الذات والصفة مثلين لم يكن قيام احدهما بالآخر اولي من العكس فيكون الذات صفة والصفة  
ذاتاً والعلم قدره والقدره علماً وكل ذلك محال ولما كان القول باثبات الصفات القايه بالذات  
مصاصاً الى هذا المحال وجب ان يكون القول به محالاً واجيب بعد تسليم ان العدم ثبوتي وان مثل  
هذا التسلسل محال بانه مشترك الالزام فان قدم الذات يكون وصفاً ثبوتياً قدما مشاركاً للذات  
للقدم فاما ان يميز عن الذات باعتبار اخر اولا يميز الي اخر ما ذكر ولا يكف بقولون ما الالهيه والوجوديه  
والحسه والعاليه والقادره القدمات فكون مشاركه في القدم للذات فاما ان يميز اولا يميز  
الي آخره والحق ان الذات والصفة حقيقتان مختلفتان لذاتهما الا انها مشتركتان في هذا العدم  
والاشياء المختلفه لا يبعد في العقل اشتراكها في لازم واحد والذي يحقق هذا ان الحوادث  
مختلفه في الماهيات ومشاركه في كونها حادثه فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في القديما الشبهه  
الخامسه لو كان البارئ تعالى عالماً بالعلم قادراً بالقدرة لكان علمه وقدرته وحيواته وذاته موجوداً  
متعابره يكون هذا قولاً بقدم متعابره وذلك كفر باجماع المسلمين واجيب ان عني بالعرض

الشئ المستقلين بالذات والحقيقه فلا نسلم ان الذات والصفات متغايره وان عندهم بالعرض  
دل سبب سوا دانا مستقلين او بان احدهما صفة والاخر موصوفا فلا نسلم ان القول بعدم دل  
امور متغايره كز الشبهه السادسه ان الله تعالى كفر المضاري في قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا  
ان الله ثالث ثلثه فلا مخلوا اما ان يقال انه تعالى كفرهم لانهم اثبتوا ذوات بلا ما قابله بانفسها  
اولانهم استواذانا موصوفه بصفات متباينه والاول باطل لان المضاري لا يثبتون ذوات  
ولا قابله بانفسها ولما لم يقولوا بذلك استحالة ان كفرهم الله تعالى فسبب ذلك ولما بطل القسم  
الاول ببت الثاني وهو انه تعالى انما كفرهم لانهم اثبتوا ذواتا موصوفه بصفات متباينه ولما كفر  
المضاري لانهم اثبتوا صفات بلا ثابته من ابنت الذات مع الصفات المماينه فقد استتبعه اشيا  
فكان كفرهم اعظم من كفر المضاري واجيب بانهم اثبتوا صفات هي في الحقيقه ذوات لا تزي انهم  
جوزوا انتقال الموم الله من ذات الله تعالى الي بدن عبي فيكون مستقلة بنفسها والصفات  
ليست كذلك لانهم وان سموها صفات الا انهم قائلون في الحقيقه بكونها ذوات ومن ابنت كفره في  
الذوات المستقلة بانفسها فلا شك في كفرهم اما من ابنت كثره في الصفات فلم قلتم انه يلزمه  
الكفر وللمعتزله شبهه اخري في نفي صفة العلم خاصه منها لو كان له علم لكان ما بلا لعلمنا في  
الحقيقه اذا تعلقا معلوم واحد لاستوياهما في العلق ويلزم من حدوث علمنا حدوث علم الله تعالى  
ومن قدم علم الله تعالى قدم علمنا وذلك باطل واجيب بان هذا العلق من لوازمها والاسترا  
في اللوازم لا يدرك على تماثل الملزومات فان الاشيا المختلفه في الماهيه لا تمتع في العقل اشتراكها  
في لازم واحد ثم لو كان علم الله تعالى مثلا لعلمنا لم يلزم من هذا القدر التساوي في الحدوث والقدم  
فان الوجود في الشاهد متحد وفي الغايب دايما مع نشأتهما عندهم في الحقيقه فلم لا يجوز ان يكون  
الامر في العلم لذلك الشبهه البائنه معلومات الله تعالى غير متناهيه فلو علمنا بعلمنا فاما بعلم واحد  
لو يعلم متعدد متناهيه او غير متناهيه والاول باطل لما سبق في الطبيعي من وجوب تعدد  
العلم بتعدد المعلوم والباقي ايضا باطل لان المتناهي اذا وزع على غير المتناهي لزم ان يكون المعلوم  
بكل علم اشيا كثيره وقد قلنا انه لا يجوز والثالث ايضا كذلك لان وجود ما لا نهاية له محال لان  
دل عدد موجود قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه فكل عدد موجود متناه

بما لا نهاية له سمع وجوده وقد سبق تقرير ذلك في العلم الالهي والجواب ان هذه الشبهة بتمامها وارده  
عليهم في العالميه فما هو جواهرهم فهو جوابنا الشبهة الثالثه لو بان عالما بالعلم فاما ان يعلم ذلك العلم  
بنفس ذلك العلم او يعلم آخر والاو باطل لان العلم نفسه بين العالم والمعلوم فلو علم بنفسه لكان نسبه  
بين العالم وبين نفسه وهو محال وهذه ايضا وارده عليهم في العالميه الشبهة الرابعه لو بان عالما بالعلم  
لان ذاعلم ولو بان لمحصل فو قد علم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم وذلك محال وعورضنا بالاثبات الداله  
علي اثبات العلم وهي اربعه قوله تعالى انزلنا بعلمه واضع الابعله ولا يحيطون بشي من علمه ان الله عنده  
علم الساعة وللمعزله ايضا شبهات في نفي صفه القدر خاصه الاولي لو بان قادرا بالقدرة لوجب  
ان لا يقدر علي خلق الجسم والتانيه معلومه واما الاولي فلان القدر في الشاهد مختلفه وهي مع  
اختلافها مشتركه في انها لا تصلح كخلق الجسم والتانيه معلومه واما الاولي فلان القدر في الشاهد  
وهذا الحكم المشترك لا بد من اسناده الي وصف مشترك ولا مشترك بينهما الا كونها قدر افلوا  
بانت له قدره لوجب ان لا يصلح كخلق الجسم واجيب اسناد هذا الحكم الي خصوصيه ماهيه كل واحد  
من تلك القدر واقضي ما في الباب انه يلزم تغليل الاحكام المتساويه بالعلل المختلفه الا ان هذا  
عندكم غير ممنوع سلمنا انه لا بد من تغليل الاحكام المتساويه بوصف مشترك فلم قلتم انه لا مشترك  
بينها الا كونها قدر او لم لا يجوز ان يقال هذه القدر مشتركه في وصف لاجل ذلك الوصف ممنوع ظن  
الجسم بها الا ان ذلك الوصف لا يندرج فيه القدر القديم وندرج فيه جميع القدر الكائنه واقضي  
ما في الباب انا لا نعرف ذلك الوصف لكن السابيل بكفيه مجرد الاحتمال وايضا فهذا هو عين الدليل  
الذي تمسكت به الاشاعره في حوازل الرويه فانهم قالوا الجوهر والعرض يشتركان في صفة الرويه  
فلا بد من اسناد هذا الحكم المشترك الي وصف مشترك ولا مشترك بعقل بين الجوهر وبين العرض  
الا الوجود او الحدوث والحدوث لا يصلح لهذا العلم بمعنى الوجود والله تعالى موجود فوجب ان يصح  
رويته فان صح هذا الدليل لزمكم القطع بحوازل الرويه على الله وانتم لا تقولون به الشبهة الثانيه  
القدر في الشاهد مع اختلافها لا يصلح شي منها كخلق الجسم فلو فرضنا قدره في الغائب لانت تلك  
القدر اما ان يكون مثلا هذه القدر الموجود في الشاهد او مخالفة لها فان كانت تلك القدر  
مثلا هذه القدر ثم ان هذه القدر لا تصلح كخلق الجسم وحيث ان في تلك القدر العاينه ان لا تصلح

١٢١  
كلق الجسم وان بات تلك القدرة مخالفة هذه القدرة لم يكن مخالفا لها هذه القدرة اشد من مخالفة  
بعض هذه القدرة لبعض فلا بات هذه القدرة مع ما سنها من المخالفة لا يصلح شي منها لخلق الجسم فكذلك  
تلك القدرة العايدة وجب ان لا تصلح كخلق الجسم واجيب بانها مخالفة هذه القدرة قوله لست مخالفة  
تلك القدرة هذه القدرة اشد من مخالفة بعضها لبعض كلام ربيك فان تقدر المخالفة جاز ان يكون  
للك القدرة الغائبة خصوصية لا توجد في شي من تلك القدرة الموجودة في الشاهد فكذلك تلك  
القدرة صلح كخلق الجسم ولم يكن غير فاصلا لهذا المعنى ومع قيام هذا الاحتمال يبطل ما ذكرتم  
**المسئلة السادسة** صفات الاله اللازمة له عز وجل لحياته ولو ازها واجبه الثبوت باعيانها  
ان ذاته واجبه الثبوت بعينها وقال الفخر الرازي ليس شي من الصفات والاحكام والاحوال  
طليوه والعلم والقدرة والحسه والعالمية والقادرية والحكم على الله اي الخبر عنه بانه حي عالم قادر  
ولجب الثبوت بعينه بل هي ممكنة الثبوت في نفسها واجبه الثبوت نظرا الى ذات واجب  
الوجود وهذا كلام ممنوع بل باطل بل الصفات ملازمة للذات لا يكون وجود الذات بدون  
صفاتها اللازمة ولا وجود الصفات اللازمة بدون الذات وكل منها لازم للآخر ملزوم  
له ودعوي المدعي ان الذات واجبه الوجود دون الصفات وانما يجب الصفات نظرا الى  
وجوب الذات ممنوع باطل وهو بمنزلة قول من يقول الصفات واجبه دون الذات وانما  
يجب الذات نظرا الى وجوب الصفات شوافسر واجب الوجود بالموجود بنفسه او بما لا  
يقبل العدم او بما لا فاعل له ولا علة فاعله له او نحو ذلك وانما شتر كان اذا فسر الواجب بالقائم  
بنفسه والملمن بالقائم ولا شك ان تفسيره بذلك باطل وضع محض وغايته منازعه لفظية  
لا فائدة فيها **المسئلة السابعة** الاله سبحانه وتعالى سميع بصير خلاق لما خري الفلاسفة لنا  
القران انني معكم اسمع واري والسنه واجماع العقلاء فنكرها كافر ولان السمع والبصر من صفات  
الال وضدهما من صفات النقص وايضا كيف بعد من لا يسمع ولا يبصر وقد قال ابراهيم لابيه  
يا بدم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وقال لابيه وقومه ما اذا تعبدون قالوا  
نعبد اصناما فنظلم لها عاكفين قال هل سمعونكم اذ تدعون او تنفعونكم او يضرون قالوا  
بل وجدنا ابانا كذلك يفعلون قال افرايم ما كنتم تعبدون انتم واباؤم الا قدومون قالتم عدو

لي الازب العالمين لايه واحسب المنكرون بوجهين احدهما لو كان سمعاً بصيراً لكان سمعه  
وبصره اما قدما او محدثا والباقي باطل لانه لو كان قدماً لراى العالم المعدوم في الازل وسمعه  
ورؤيه المعدوم وسمع المعدوم محال ولو كان سمعه وبصره محدثا لكان محلا للمحوادث وهو محال  
واجيب بالقدم ولا يلزم رويه المعدوم ولا سمعه لان السمع والبصر صفتان معدتان لا دراك  
المسموعات والمبصرات عند وجودها فاذا وجدت سمعها وراها والغير على هذا النحو في تعلق  
السمع والبصر بالسمع والمبصر لاني نفس السمع والبصر **واحسب** ايضا بالحدوث وكونه محلا للمحوادث  
لازم لاكثر الطوائف لما سبق الوجه الثاني السمع والبصر في الشاهد لا يحصلان الا عند تاتر الحاسه  
لها اما نفس التاتر او مشروطان به وتاتر الحاسه من صفات الاجسام **واحسب** بوجهين احدهما  
ان السمع والبصر ليسا نفسا اثر الحاسه لما سبق في الطبيعي ولا مشروطين به وبمجرد الافتراض  
لا يدرك على الاشتراط بدليل ان الحيوان في الشاهد لا يحصل الا مع الجسميه والمزاج وليست كذلك  
عندكم في الغايب الوجه الثاني ان القرآن ورد بها واجمعت الامم ودل الدليل القطعي على  
اثباتها وما ذكرتم من التشبهه لا تقاوم ذلك **واعلم** ان متاخرى الفلاسفه والمجسسه انفقوا على  
ان ما ليس بحسب فهو لا يسمع ولا يبصر ثم قال المجسسه الباري يسمع ويبصر بالكتاب والسنة والاجماع  
والدليل للحل المقدمات فهو جسم وقالت الفلاسفه هو ليس بحسب لما سبق فهو لا يسمع ولا يبصر  
وقال غيرهما ما ليس بحسب قد يسمع ويبصر فلا يلزم من كونه يسمع ويبصر ان يكون حسبا تفرع اختلف  
القائلون انه سميع بصير فالحق ان السمع والبصر معلومان والكيف مجهول وليسا نفس العلم  
بالمسموعات والمبصرات والالاداسنا معين الان قول نوح عليه السلام اعبدوا الله ومبصرين  
صنعه لتلك الاعمالون بتلك المسموعات والمبصرات وايضا اذا نظرنا الى وجه زيد نظرا  
بالاستقصاء ثم غمضنا العين فحاله التغميض يكون عالم بتلك الصوره علما خاليا عن الشك  
والشبهه فاذا فتحنا العين من اخري ونظرنا اليه علمنا بالبداهه حصول تفرق بين العالمين  
فهذه الجاه الزايد الحاصله عند النظر الى ذلك المري امر مغاير للعلم الذي دا حاصلا  
خال تغميض العين فهذا المغاير هو الابصار فنبت ان الابصار امر مغاير للعلم وليسا ايضا  
نفسا اثر الحاسه اما الابصار فلما سبق في الطبيعي للمتكلمين من اننا اذا فتحنا العين رأينا

نصف كره العالم دفعه وحصول هذه الصورة العظيمة في الجسم الصغير محال ومن المعلوم ان موضع النا  
 لس الاعمى فعلمنا ان الابصار طاله مغاير للعلم ومغاير ايضا لاثرا كحاسة واما السمع فلما  
 سبق عنهم ايضا من ان لقوه السامعه لو كانت لا تسع الا ما يصل الي سطح الصماخ من الصوت  
 احداث سبب موج الهواء الحاصل بسبب قزع او قلع ما زعم الفلاسفه لما كان الانسان ممرقو  
 السامعه انه سمع هذا الصوت من هذا الجانب او من ذلك الجانب لانه اذا كان لا يحس الا بما  
 وصل اليه وجب ان لا يحس بتلك الجوانب التي منها وصل ذلك الاثر وان القوه اللامسه والدا  
 لما كانت لا تدرك ان الاصل اليها لا جرم لا تدرك الجهد التي وصل منها الحسوس اليها ولما كانت  
 القوه السامعه ممرز من جهة وجهه علمنا انها تدرك الاصوات حيث وجدت الاصوات  
 لا ما يصل الي سطح الصماخ من الاثر احداث عن موج الهواء ان السمع مغاير للعلم ولما كحاسه قزع  
 بان انفق اهل السنه علي ان المعدوم مستحيل ان يري ولم يصر الي تحوير رويه المعدوم احد من  
 المتكلمين الا اصحاب ابي الحسين ابن سالم من اهل البصره فقالوا ان الباري سبحانه يري المعدوم  
 الذي سيوجد وهذا باطل لوجوه احدها ان الرويه تعتمد الوجودها سياتي في مسله ان  
 سنري ربنا عز وجل السابق ان المعدوم ليس بشي الثالث لو راي المعدوم لراه معدوما  
 وما لان رويته اياه موجودا علط وجهل ثم اذا اوجبه وجب ان يراه موجودا والاعا حديث  
 الغلط والجهل وعلي هذا التقدير يلزم النعير والتحد وهو عندك حال فان زعم ان النعير في  
 تعلق البصر بالبصر لا في نفس البصر يلزم ان يكون الباري منتصفا لها لصفه الثبوتيه وما اطنده  
 يقول به ولا يخلص له الا بان ينفي عنه البصر والمبصره ولا سبتا للتعلق احاصل بين الراي  
 والمرى واسما علم **المسلة الثانيه** الاله سبحانه وتعالى متعلم دل علي ذلك الكتاب والسنة  
 واجماع الامه فالمكرهان وعلامه معلوم لعل عما قل ذي قلب سليم والكيف مجهول لا يعلم الا من  
 سمعه منه وغيرهم لا يبرهان لهم به انهم ان يتبعون الا الاظن وقال الشاعر علامه معني  
 واحد قايم بذاته مغاير لعله وارادته وهو طلب فعل او طلب ترك او الحكم بنفي او اثبات  
 وقالت المعتزله اذا اراد الله شيئا او كرهه او حكم به خلق الاصوات المحضه في جسم من الاجسام  
 التي لا يصح ان يتصف باللام لتدل هذه الاصوات علي لونه تعالى مريدا لذلك الشي او دارها

ث  
 به  
 سه  
 مست ٤

له اوجابه بنى او اثبات فلامه علي هذا هو خلقه لتلك الاصوات الا ان الخلق عندهم نفس المخلوق  
فيكون كلامه اذن هو تلك الاصوات فلماذا قالوا بان كلام الله مخلوق لان تلك الاصوات  
مخلوقة وهو ان يقوم بذاته طلب او حكم وقالت الكرامية ومن تعهم كلامه لفظ قائم بذاته وهذا  
مفتي كلام الامام احمد رضي الله عنه قال الامام احمد في رواية يعقوب والمرور في علم الله صوت  
وذكر الحديث اذا تكلم الله بالوحي سمع صوته اهل السما فالاشاعرة والمعتزلة منفقون على ان اللفظ  
لا يقوم بذاته وان المخلوق واختلفوا في قيام المعنى به ففناه المعتزلة لداهم في نفي الصفات  
واسم الاشاعرة وانفق الاشاعرة والكرامية على ان الكلام محب ان يقوم بذاته عز وجل واختلفوا  
في ذلك الكلام فقال الاشاعرة هو المعنى وقال الكرامية هو اللفظ وانفق الكرامية والمعتزلة  
على ان كلامه محب ان يكون اصوايا وحرورا واختلفوا بعد ذلك فقال الكرامية هو قائم به وقال  
المعتزلة هو مخلوق في غيره واحج الاشاعرة والكرامية بوجوده احدها ولم يتم الكلام به لم  
يطلق عليه متكلم اذ لا سبق اسم الفاعل لشيء والفعل غير قائم به ودليله الاستقراء واعتراض  
بان القابل للفاعل باعتبار الفتل وهو للمفعول ورد بان الفعل السائر وهو للفاعل قالوا  
اطلق الخالق على الله باعتبار الخلق وهو غير قائم به لان الخلق هو المخلوق بما هي ولا محصل  
للاشعري عن هذا وقول بعض اصحابه ان الخلق هو التعلق الحاصل بين المقدرة والمخلوق حال  
الفعل فلما نسب اليه الاستقاق ليس بشي لانه يتبني ان اطلاق الخالق عليه عنده مجاز  
الوجه الثاني لو قيل له متكلم باعتبار خلقه الكلام في جسم لسلم متحرك وصام ومصل وزان  
وغير ذلك باعتبار خلقه هذه الاشياء في جسم وليس فليس والتزيمه المعتزله فلذلك جعلوا  
خالق الحركة والصيام والصلوه والربا هو العبد الوجه الثالث لوح اتصافه بكلام خلقه  
في غيره لا يصف بكل ما خلقه من الاعراض والسالي باطل لان المصفه اقامت محل عا دحما  
علي محلها واشتق اسم الفاعل منها المحل دون موجدها الخبوه والعلم والقدره والسمع والبصر  
والحركة فان قيل ما خلقه في غيره ان كان لا يمتنع اتصاف المحل به فهو وصفه للمحل كالسواد والبياض  
والكلام في الحي وان امتنع اتصاف المحل به فان وصفه للموجد والكلام في الجهاد واحب يمنع امتناع  
اتصاف الجهاد بالكلام اذا قيل الكلام ووجد فيه وانما يستعمل وصفه بالكلام اذا لم يقبل الكلام ك



١٢٢  
واستحال وجود اللام فيه وايضا ان كان المصحح للاختلاف هو المحلله وجب ان يكون المنتصف  
باصفات هو المحال دون الموجد وان كان المصحح هو الاجاد وجب ان يكون المنتصف باصنات  
هو الموجد فاما الاتصاف بها للموجد تارة وللحمل اجزي فتحكم بلا دليل ومفرقة بدون العزق  
علي ان كلام المعتزله منقوص فانهم قالوا في مسله طق الافعال لو كان افعال العباد من الكفر والايمان  
والطاعة والعصيان مخلوقة لله تعالى لكان المنتصف هذه الصفات هو الله تعالى مع صلاحه  
اتصاف العباد هذه الصفات الوجه الرابع لغل العبد مخلوق له عند لم فاللام القايم بحمل  
والنبي عليها السلام مخلوق لهما فلا يكون لباري متكلما باعتباره فلا يكون متكلما اصلا لانه لم يتم  
به ولم يخافه ولا يخلص عن هذا الابان بشرطوا في الجسم المخلوق فيه اللام ان يكون غير عاقل  
كاللوح المحفوظ والشجره فسمعه الملك او النبي مسلغه الي من امر بتبليغه واحقح الاشاعس  
والمعتزله بانه لو قام بذاته الاصوات المحضه والحروف المركبه لكان جسما لان الصوت عبارة  
عما حدث عند حصول قلع او فرع والحرف كيفية تعرض للنفس في اخر زمان حنس النفس اول  
زمان اطلاقه وذلك لا يكون الا في جسم وردت سمع الحسي اذ لا يقع ولا يقع ولا يسر وان من سبي  
الا يسبح محمد علي ان للكراميه منع الثانيه واحقح المعتزله والكراميه بانه متكلم حقيقة فالمشتق  
منه هو اللام حقيقة والمعنى النفساني ليس بكلام حقيقة لان من لم سطق ولم سلفظ بالحرور  
يصح ان يقال انه لم يتكلم وصحة النفي دليل المحارو لان الحب والبر تتعلق بهذه الالفاظ لا بالمعنى  
النفساني وعورض بوجوه احدها قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين كاذبون وما قاتلوا  
كاذبين في اللفظ لانهم اخبروا ان محمدا رسول الله وهو صدق فوجب ان يكونوا كاذبين في كلام  
آخر وما هو الا اللام النفساني الثاني ما نقل عن عمر رضي الله عنه انه قال زورت في نفسي  
كلاما فسبقتني اليه ابو بكر الثالث قول الاخطل ان اللام لغير الفواد وانما جعل  
اللسان على الفواد دليلا واحقح عن الاول بمنع انهم اخبروا ان محمدا رسول الله وانما اخبروا  
عن انفسهم بانهم شهدوا انه رسول الله وكانوا كاذبين في شهادتهم وعن الثاني بان اسمه عمر والاخطل  
المعنى النفساني كلاما لا لوجب ان يكون حقيقة واحقح المعتزله ومن قال بقولهم بانه لو قام  
المعنى بذاته لزم وصفه بالصفة السوتيه ولو قام اللفظ به لوجب ان يكون جسما فتعين ان يكون

كلامه لفظا فاما عن لان اللام حقيقة في اللفظ واحب بالترامها و بان اللام حقيقة في المعنى القايم  
بالنفس واحجوا ايضا بالافعال فقالوا انه عدل ومحسن بعدل واحسان يقوم بغيره فكذلك هو متكلم  
بكلام يقوم بغيره وهذا حجة على من سلم الافعال لم قال اشعري ونحوه ممن يقول الخلق هو المخلوق والله اعلم  
فايد تكليم الله عز وجل البشر اما وحي او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه وما كان ليشي  
ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء انه على حكيم ولا خلاف  
في ذلك نعم ربما حصل الاختلاف في تفسير ذلك على حسب الاختلاف المتقدم في معنى اللام ك  
قال شاعر الاوحيا بان يلقى المعنى القايم بذاته في حقيقة البشر او من وراء حجاب بان يسمعه كلامه  
النفسي من غير ان يراه كما سمع الله موسى عليه السلام كلامه النفسي او بان يخلق كلاما في جسم كعجره ونحوها  
والاعلى المعنى القايم بذاته فيسمعه البشر او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء بان يلقى المعنى القايم  
بذاته في حقيقة الملك او يسمعه اياه او يخلق كلاما في جسم والاعلى المعنى القايم بذاته فيسمعه الملك  
فيوحى الي البشر باذن الله ما يشاء بان يفتي في روع البشر او يتكلم كلام مخلقة الله فيه لسمعه البشر  
والاعلى ذلك المعنى اما كصلصلة الحرس وغيرها والمعتزلة الاوحيا بان يلهمهم ان ربه اراد الشيء او  
كرهه او حكم بنفيه او باثباته او من وراء حجاب بان يخلق في حمار كلاما والاعلى ان الرب اراد الشيء  
او كرهه او حكم بنفيه او باثباته فيسمعه البشر كما سمع موسى اللام من الشجره او يرسل رسولا فيوحى  
باذنه ما يشاء بان يلهم الملك انه اراد او كره او حكم او يخلق كلاما في جسم لا يصح منه اللام والاعلى انه  
اراد او كره او حكم فيسمعه الملك فيوحى الي البشر كلام كصلصلة الحرس وغيرها والكراميه ومن  
قال بقولم الاوحيا بان يلقى في قلبه كلامه او من وراء حجاب اي من غير ان يراه البشر او يرسل رسولا  
فيوحى باذنه ما يشاء بان يخلق كلامه في حمار فيسمعه الملك او يسمعه لسانه اياه بنفسه فيوحى الملك  
الي البشر كلام كصلصلة الحرس وغيرها بنفيه في روعه او يسمعه اياه والمعتزلة والاشاعره في  
المسئلة بساج منها قالت المعتزلة للاشاعره انكم تقولون ان القرآن لم يترك على محمد صلى الله عليه وسلم  
لان الصفة لا تزال المرصوف وهذا التشنيع لازم لمن زعم من المعتزلة ان كلام الله تعالى في اللوح  
المحفوظ والمترل عبارات داله عليه ومنها قالت الاشاعره لعامة المعتزلة ان كان عن ما يقرأه  
احد كلام الله تعالى وفعل العبد فهذا قول بالفعل من الفاعلين والمقدورين القادرين وهم ابو

ذلك وان قالوا ان هذه القراءة الموجودة بقوة وقصد واحتياجه ليست بفعل الغيب فقد شدوا  
 على انفسهم طريق اثبات تفعل للعباد وان قالوا انه فعل الغيب وكلامه وليس كلام الله فقد تركوا  
 مذهبهم فنقل لهم اذن كلام الله ما هو فان قالوا قال ابو الحسين البصري هذا كلام الله تعالى بمعنى  
 ان الله تعالى اول من تعلم به في الاطرب والاسعار والرسائل والقصاب فان هذا دليل على انهم  
 يعتقدون ان كلام الله تلاشي واضمحلال ككلام المخلوقين وهذا مثل كلامه لانفسه **تنبيه**  
 قال قرآن العزيز علي راي الكراميه ومن قال بقولهم هو الكلام المنزله للاعجاز سورته وهو نفس  
 كلام الله تعالى وعلي راي الاشاعره والمعتزله هو الكلام المخلوق للاعجاز سورته منه الا انه عند  
 الاشاعره دال على كلام الله الذي هو معنى قائم بذاته وعند المعتزله ان كان في جماد فهو نفس كلام الله  
 وان كان في صايح منه الكلام فهو مثل كلام الله لانفسه ويقال له كلام الله لانه اول من تعلم به اي  
 لانه اول ما خلقه خلقه في اللوح المحفوظ او في جماد غيره فلا فرق بين الاشاعره والمعتزله الا  
 ان الاشاعره يجوزون قيام المعنى بذات الله عز وجل والمعتزله لا يجوزونه والفرق بين الاشاعره  
 والكراميه ان الكراميه يجوزون قيام اللفظ بذاته والاشاعره لا يجوزونه والاشاعره يجعلون  
 المعنى القائم بالذات مغايرا للعلم والازاده بخلاف الكراميه التي تنفي انفق القايلون الكلام  
 النفسي على انه قائم بذات الله عز وجل قالوا لانه صفة والصفة تجب ان يكون قائم بالوصف ولانه  
 نوع دال وحقق المطلوب ان الامة اجعت على تشبيه ما في المصنف كلاما على ما يقرأه الفاني  
 ايضا واعترف الخصم بان كلام الله تعالى شيء واحد له حقيقة واحد والظروف المكتوبة بخلاف الاصوات  
 المقطعة حقيقتها فلو كانت لظروف كلاما حقيقة لم يكن الاصوات كلاما وكذلك على القلب ومع  
 هذا سمي كل واحد منها كلاما ولما سببه بينهما الامر حيث الدلالة تعلم انه انما سمي كل واحد منهما  
 كلاما لدلالة على الكلام الذي هو القائم بالذات قالوا وهذا هو معنى قول سلفنا الصالح القران  
 مكتوب في مصاحفنا مقرونا لسندنا محفوظ في صدورنا غير حال فيها اي الكناية الدالة والقراءة  
 الدالة وحفظ الالفاظ الدالة في هذه الحال لا المقروء والمكتوب والمحفوظ انما قال الله تعالى انما سنننا  
 معبود في محاربتنا مكتوب على هذه الاعداء ولم يرد بذلك حلول ذاته في الاعداء والمخاربت والاعداء  
 الفرع الثاني وانفقوا ايضا على انه قدم لانه لو كان محدثا لان اما قايما به او بعينه او لا في محل والاول

مذكور

باطل لا امتناع كونه محلا للحوادث والساني والسالث لذلك لان اللام صفة وسخيل ان يحصل  
صفة الشيء ونعته لانه او في غيره ولم يخالف في ذلك الا ابن سعيدي فانه قال القدم هو العذر والمنقول  
وانما يصح بكونه امرا نينا وخيرا ابنا لا يزال واو ودعليه انها انواعه نستخيل وجوده واعتراض  
من نفي القدم بوجوده عليه وبوجوه عقليه اما العقليه فمنها ان القرآن ذكر لقوله تعالى صب  
والقران ذي الذكر وهذا ذكر مبارك وانه لذكر لك وكل ذكر محدث لقوله تعالى ما ياتيهم من ذر  
من رهم محدث وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث ومنها قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول  
له كن فيكون والتمسك به من بلاه اوجه احدها جعل قوله جرا للملازاة والخر الابدان يكون  
متاخرا عن الشرط فيكون العقل حادثا الساني ان الفا للنعيب مسعى ان يكون المكون عقيب قوله  
لن من غير فضل ولا مراح والمقدم على المحدث بزمان واحد يكون محدثا فيلزم ان يكون قوله كن محدثا  
السالث ان قوله كن مركب من حرفين متعاقبين لا يمكن المنطق بهما في وقت واحد ولها بداية ونهاية  
فكون محدثه فيلزم ان يكون قول الله محدثا ومنها قوله تعالى واذا قال ربك للملائكة وكله اذ طرف زمان  
نهذا بيديك علي ان قول الله تعالى منحصر بذلك الوقت ولما كان وجوده محتصا بوقت معين كان محدثا  
فيلزم ان يكون قول الله تعالى محدثا ومنها قوله تعالى ساب احلمت اياته ثم فصلت وانا انزلناه  
قرانا عربيا وهذا يدل على ان القرآن مركب من السور والايات والحروف والعبارات ويدل على  
ان كلام الله تعالى يكون عربيا وتارة يكون غيرها وكل ذلك يدل على انه محدث مخلوق ومنها كلام الله  
مسموع يدل على قوله عز وجل وان احدم من المشركين اسجارك فاجرم حتى يسمع كلام الله والمسموع ليس  
الا الحروف والاصوات ولا شك ان هذه الحروف والاصوات محدثه فيلزم القطع بان كلام الله  
محدث ومنها اجعت الامة علي ان القرآن معجز لمحمد صلى الله عليه وسلم ودل العقل على ان المعجز مسموع ان  
يكون قديمه بل يجب ان يكون محدثه والالفاظ المعجز سابقه على الدعوي وحينئذ لا يكون لها اختصاص  
بالدعوي فلا يكون دليلا على صدق الدعوي واذا ثبت ان القرآن معجز وثبت ان المعجز محدث ثبت  
ان القرآن محدث فاذا اجموع مع ذلك على ان القرآن واحد لزم القطع بان كل ما كان قرانا فهو محدث  
ومنها ان القرآن موصوف بكونه تترابا ومترابا وذلك يستصحب كونه محدثا وجواب الاولين عن هذه الوجوه  
بهاشي واحد وهو صرفها الى الحروف والاصوات ولا نزاع في حدوث القرآن هذا المعنى وانما النزاع في

حدثه بمعنى آخر واما الوجوه العقلية فاحدها ولاجله قال ابن سعبدا القديم هو القدر المشترك وانما  
 تصف بكونه امرارها حرا فما لا يزال ان القرآن شواقلنا انه عبارة عن الحروف والاصوات او قلنا  
 انه معني قائم بالنفس فانه ممتنع ان يكون قدما وذلك لانه ما كان في الازل مامورا والمنهي فلو حصل  
 الامر والنهي من غير حضور المامور والمنهي بان هذا سفرها وجنونا والدليل عليه ان الواحد منا اذا جلس  
 في بيت وحده وقال يا زيد قم ويا عمر واجلس من غير ان يكون هناك احد يصح كل عاقل عليه بكونه محنونا  
 وما كان لذلك كيف يعقل اثباته في حق الله تعالى وكيف يحسن في العقل ان يقول يا موسى اخلع نعليك  
 مع انه لم يكن هناك مرثي ولا احد وايضا لو كان تعالى مخبرا في الازل عن منيات الاشياء لكان ذلك  
 الحرام ان يكون المقصود منه احبار نفسه او احبار غيره او لا احبار نفسه ولا احبار غيره اما اخبار  
 نفسه فهو عت واما اخبار غيره مع انه ليس هناك غيره فهو جنون واما ان لا يكون هذا ولا ذاك  
 فهو محض العت والسفه فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الامر الازلي كان امرا في الازل للاشياء  
 الذين سجدت في الازل انه تعالى كان قادرا في الازل على ان يوجد الخلق في الازل وايضا  
 اليس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يامر وينهي حال حيوته كل من سجد بعد الي قيام القية ثبت  
 ان يقدم الامر على المامور غير ممتنع احب ان المقدرة صفة تقتضي التعلق بمقدور ووجود المقدور شرط  
 في تعلقها لا في تحققها بخلاف الامر فانه عبارة عن الطلب وتحقيق وجوده الطلب مع انه ليس هناك من  
 يطلب منه شيء محال في العقول بل العزم على الطلب قد تقدم مثل الواحد منا اذا علم انه سيوجد  
 له ولد فانه يعزم في الحال على انه اذا وجد ذلك الولد فبعد وجوده يطلب منه كصنل العلوم والادب  
 فاما ان يقال انه قتل وجود الولد يطلب منه كصنل العلم والادب فهذا البتة غير معقول واما قوله  
 ان النبي صلى الله عليه وسلم حال حيوته كان يامر وينهي كل من سجد بعد الي قيام القية فهو مغالطه وذلك  
 لان النبي صلى الله عليه وسلم ما كان له امر ولا نهي على الخلق بل هو عليه الصلاة والسلام كان مخبرا بان اولئك  
 الذين سيوجدون بعدك محدث الله عز وجل عليهم حال وجودهم وذلك عقولهم انواعا من الامر والنهي  
 وذلك الاخبار انا نحن من الرسول صلى الله عليه وسلم لانه حضر هناك من يسمع ذلك وبلغه الذين  
 سيوجدون بعد ذلك اما في الازل فليس هناك احد يسمع ذلك الخبر وبلغه الي الذين سيوجدون  
 فطران هذا الخيال مغالطه محضه الوجه الثاني انه سبحانه وتعالى اخبر بلفظ الماضي في مواضع

ص

كبره من القرآن لقوله انا ارسلنا وانا انزلناه في ليلة القدر وان الذين كفروا سوا عليهم انذارهم  
ام لم ينذروهم لا يؤمنون فلذلك هذا الاخبار قد يبا ازلها لان قد اخبر في الازل عن شي وقع في زمان  
قبله وهذا يقتضي ان يكون الازل مسبوقا بغيره او ان يكون كلام الله كذبا وكل واحد منهما محال فعلمنا  
ان هذا الاخبار يمنع كونه ازليا فان قيل انه تعالى بان عالم في الازل بانه سخلق العالم ثم لما خلقه في  
الازل صار العلم متعلقا بانه قد خلقه في الماضي ولم يمتص هذا الغير العلم فلم لا يجوز مثل ذلك في الحيز  
ان يقال الحيز منه واحد يعلق بوقوع الفعل في المستقبل ثم يتعلق بوقوعه في الماضي ولا يلزم  
من غير غير هاردم منع الاصل ولو سلم فهو مبني على ان العلم صفة لها يتعلق لا يلزم من غير غير هار  
وهذا مفقود في الخبر فان ارسلنا عن نزل لفظا ومعنى ولا اشتراك بينهما الا في لفظ الخبر الوجه  
الثالث لو كان كلام الله قلما ازليا لان باقيا ابديا لان ما تمت قدمه بمنع عدمه فنكون قوله تعالى  
لنريد صلي صلوه الصبح ما بنا بعد ان صلي زيد صلوه الصبح بعد ان مات وبعد ان قامت القبة وهكذا  
يكون باقيا ابدا لا يباد ودهر الداهرين ومعلوم ان ذلك على خلاف المعقول فانه تعالى اذا امر عبده  
بفعل من الاعمال فاذا اتي ذلك العبد بذلك الفعل لم يبق ذلك الامر متوجها عليه واذا ثبت ان  
ذلك الامر زال ثبت انه كان محذورا لا قديما وايضا جمعت الامة على ان النسخ حق والسح عبارة  
انما عن ارتفاع الحكم بعد ثبوته واما عن انتهايه واما ما كان فهذا يقتضي انه زال ذلك الامر وذلك  
الخطاب بعد ثبوته وكل ما زال بعد ثبوته لم يكن قديما لان ما ثبت عدمه امتنع قدمه فان قيل قدرته  
تعالى كانت متعلقة في الازل الى الابد بايجاد العالم فلما اوجد العالم لم يبق ذلك المتعلق لان  
اجاد الموجود محال فقد زال هذا التعلق ولم يستص حدث قدمه الله تعالى وكذا القول في الكلام  
رد بالمنع فان القدم لو تعلقت من الازل لوجد العالم في الازل وهذا معلوم ولو سلم فنعلق القدم  
خارجي لا يلزم من زواله حدوثها بخلاف تعلق الامر فانه من حقيقته والجواب الصحيح للاشاعره  
ان الازل باسان العبد ما امر به وهو سحر التكليف والانتزاع في حدوثه لا التعلق العقلي الذي هو من  
حقيقته الامر فانه لم يزل اذا اتي العبد بالفعل الماتوريه بل هو موجود في الازل وبعد ان صلي وبعد  
ان مات وبعد ان قامت القبة الفرع الثالث انفقوا ايضا على ان الامر يتعلق بالمعقود في الازل  
ومرادهم التعلق العقلي لا سحر التكليف قالوا لانه لو لم يتعلق به لم يكن الامر ازليا لان التعلق من

حقيقته الامر فيلزم من عدمه لكنه اذلي الفرع الرابع اختلف القائلون باللام التنسي فمنهم من  
قال لام الله غير مسموع على العاده اكاريه لكن يجوز ان يسمع كلامه على خلاف العاده بطريق لا يسمع  
موسى عليه السلام كلامه عز وجل على الطور ومحمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج وقال الاشعري يجوز ان يسمع  
والاصل عندنا ان كل موجود لا يجوز ان يربى بجوزان يسمع وقال الجمهور لا يجوز لاننا انما يجوزنا رويه كل موجود  
لانا وجدنا الرويه مشتركة بين الموجودات المختلفة حقابها فيما سوي مطلق الوجود والحكم المشترك  
لا بد له من علم مشترك ولا مشترك الا الوجود اما السمع فانه لم يتعلق بغير الاصوات في الشاهد  
حتى يفتقر الي علم مشتركه والاصوات لانها مشتركة في الوجود فهي مشتركة في غير الوجود فحازان  
لكن علم المسموعيه هي الصوتيه فقط فلا يسمع الا الصوت قال ابو اسحاق الاسفراييني من كلامه اي  
الحسن الاشعري هذا مذهب حمله مقدي اصحابنا وهو اختيار الشيخ الامام ابي منصور السمرندي  
فقال ان موسى عليه السلام سمع صوتا اذا لاعل كلام الله تعالى وكان احتصاصه به لما ان ذلك الصوت  
مخلوق الله تعالى بلا واسطه كسب الخلق الفرع الخامس اختلف المعتزله بعد ابي علي اللام هو الحروف  
المولده والاصوات المقطعه مكتوبا او مقروا وعند ابنه ابي هاشم المفرد وكلام دون المكتوب حتى انما  
في المصحف وما في اللوح المحفوظ لا يكون كلاما عند الفرع السادس اتفق القائلون باللام اللفظي  
على ان كلام الله محدث ثم قال الكراميه ومن قال بقولهم هو قديم به وقال المعتزله هو مخلوق فما لا يصح  
ان يصف باللام باللوح المحفوظ والشجره واحتجوا على حديثه بما تقدم من الحجج العقلية والعقلية ومن  
قال منهم بعدمه بالامام احمد وغيره فمراده انه لا اول لقدرة على الكلام لان اول لقدرة على الفعل  
اي لم يزل قادرا على ان يحلم بما شا اذا شا ان لم يزل قادرا على ان يفعل ما شا اذا شا وذهب بعض  
من وجد في المادة السابعة الي قدم نفس الحركة فلزم مع التجسيم التعطيل للاختيار لان القدر الي  
اجاد الموجود محلل والافلاشفه انما يجوزوا اسناد القدم الي الفاعل لانه عندهم موجب بالذات  
فمن قال بقدم الحركة وله عقل فقد التزم في التعطيل مذهبهم وشك مسلمهم وانتظم معهم الا انه مجسم  
واسه الهادي تبيينه المراد من قول السلف كلام الله محفوظ في قلوبنا متلوا بالسنتنا مكتوب  
في صحفنا هو معلوم بالضرورة وكذلك المراد من قول القائل قل هو الله احد كلام الله وهو مثل قول  
القائل انما الاعمال بالنيات كلام رسول الله والادب شي ما خلا الله باطل كلام الله فاذا قيل هو كلام الله

او فعل العباد اذا جاء العتاج السج الدال على المبدعه والكفر الباطن فان المقابلين لوجه الوجود والاحاد  
والكلول يعتقدون ان كلام الانسان هو كلام الله عز وجل وسندون في اطلاق هذا اللفظ وحمله  
على مرادهم قول السلف متلو بالسنتنا ثم باتون السليم الفطره ويقولون ما قرأوه هل هو كلام الله  
ام لا فان قال لا لغزوه وان قال نعم الزموا الاحاد والكلول او القول بوجه الوجود وكذلك المراد من قوله  
عز وجل فاجره حتى يسمع كلام الله معلوم من غير فكر فالحث عن هذه الامثيا من اسج المباحث وليس كلما  
علم يمكن التعبير عنه الا ترى انه لو قيل كيف سبغ اذا اظت وكيف تروي اذا شربت لان ذلك سجا  
وجرت في التعبير عنه واما قوام هذا الذي تسمعه من القاري مخلوق او غير مخلوق لجوانه ان فعل العبد  
مخلوق وكلام الله ليس مخلوق **المسئلة التاسعة** الاله سبحانه وتعالى باق عند اللان الحجج الى وجود  
اما الامان او الحدوث ولا نهاية للحداث ولانه مسك السموات والارض ان تزولا ويوحج الليل في  
النهار ويوحج النهار في الليل والمعدوم لا يمسك ولا يوحج ثم اختلفوا فذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين  
الى ان البقا ليس صفة زائدة على الذات وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والمراتباء الى انه صفة زائدة  
على الذات فان ارادوا ببقائه سبحانه وتعالى استمرار الذات فالحلاف فيه بالحلاف في استمرار ساير الذات  
وقد عرفت ما فيه اثباتا ونفيا في العلم الالهي وان ارادوا به معنى يقتضي وجوده سبحانه وتعالى في الرمن الباني  
فالحلاف فيه ايضا بالحلاف في بقا ساير الموجودات وقد سبق ايضا ومحص هذا المادان من جانب النبي  
ان ذاته تعالى واجبه الوجود لذاته من حيث هي وواجب الوجود لذاته لا يكون واجب الوجود لغزوه  
فاستحال ان يقال انه سبحانه وتعالى انما بقى لبقا قائم به ولا يكن ان يراد ببقائه نفس وجوده في الزمان  
الثاني لان وجوده عند الاشعري غير زائد وبقاؤه عند زائد وست صفات رات تاخيرها الى الفراغ  
من الافعال **القسم الثالث** في الافعال الاله سبحانه وتعالى كون الاينات وهو باري ومبدي  
وفعال لما يريد ويبيع السموات والارض وخالقها وفاطرها دل على ذلك الكتاب وهو ما يواتر عن الابنبا  
بل وما انفق عليه الابه وجاهير العقلا وفي الباب مسابيل الاولي اكلن والتكون والفعل ونحو ذلك  
معلوم والكيف مجهول وقال متاجر والفلاسفة معنى خلقه وتكوينه واداعه وصنعه وفعله استلزامه لخلقاته  
ومبدعانه وما قالوه معلوم البطلان للعاقل اذ لا يقال الشمس خالقة لشعاعها ولا النار خالقة لحرارتها  
ولذلك كل ملزوم لا يقال انه خالق او فاعل او مبدع للازمه بل العقلاهم المستون للافعال الطبيعية



والاراديه والدين لا يستون الا الاراديه ليس فيهم من جعل ما يلزم الذات مفعولا لها بالاراده ولا بالطبع  
**تنبيه** صفات الذات اللازمه بالحويه ولو ازمها لا يقال انه مفعول للذات المخلوق له او مصنوعه الا  
يقال الشمس لفة للشعاع نعم قد يكون للذات تاثير في حصول بعض صفاتها العارضه فضاف ذلك الي  
فعالها حصول ذلك الحصول العلم بالنظر والاستدلال وحصول الشبع والري بالادل والشرب بخلاف  
اللازمه وما حصل بدون قدرتها وفعلها واختيارها فان هذا لا يقول عاقل انها موثمه فيه خالقه له وان  
من اثرها بل يقول انه لازم لها **المسئله الثانيه** اختلف القائلون نانه فاعل بالاختيار في فعله ويكونه  
فقال قوم فعله ويكونه وظفته قايم بذاته لانه خالق ومكون حقيقه والخالق والمكون حقيقه من قام  
به الخلق والتكوين وقال قوم هو غير قايم به لانه لو قام به التكون فان كان قديما لزم قدم العالم اذ التكو  
بلا يكون محال بالصرب بلامضروب وان كان حادثا دل الباركي سبحانه وتعالى بحلا للحوادث واجيب عذو  
الكون والتالي لازم لاكثر الطوائف اسبابي في المحدث الاخير من قسم الصفات وتقدم التكوين ولا  
يلزم قدم العالم لا محي بيانه فرعان الاول اختلف القائلون بقيام التكون بذاته عز وجل فقال قوم  
هو قديم وقالت الكراميه هو حادث احدى الاولون بوجوده الاول انه تعالى وصف ذاته بالحقيه بقوله  
هو الخالق الباركي وذاته قديمه ولامه ازي فلوان لتكون حادثا لم يكن الله تعالى موصوفا به في الا  
فكون للامه كذبا او مجازا واجاب الكراميه بمنع ازليه اللام ومحور المجاز الوجه الثاني انه صفه  
مدح فلوم بلخ لقا قبل دخول الخلق في الوجود لا تسب بوجودهم صفه مدح فان ناقضا بذاته  
مستلها غيره ولهم ان محسوا على قواعدهم بانه صفه مدح حال وجود الخلق لا قبله فالعلم بوجود العالم  
لا يكون صفه مدح قبل وجوده بل صفه المدح اذ ذاك العلم بعدمه الوجه الثالث لو كان التكوين  
حادثا فان الباركي محلا للحوادث وهو محال وللكراميه ان بمنعوا السابيه واحجج الكراميه بوجودها  
قوله تعالى فقال لما يريد وانه للمبالغه والتكبيرم عقله بالاراده وما تداولته الاراده فهو حادث  
واجيب بان الفعال يدل على كثير مفعولاته دون كثيره فعله بالعلام يدل على كثيره معلوماته دون  
علمه وبان الداخلة في الاراده مفعولاته اذ اثر الاراده في خروج المفعول على السابيع والتوالي وفي كون  
الفاعل مختارا غير مضطر لاني وجود الفعل ورد بان وجود الفعل متاخر عن اراده المفعول قطعا  
فيلزم من حدوث خروج المفعول الي الوجود حدوث الفعل قطعا ومنها قولهم الخلق فعل متعد فلا بد ان

ين

زل

يتعدى الى مفعوله وهو المخلوق فلو وجد الخلق في الازل لزم قدم المخلوق ان كان ما يتعدى اليه موجودا  
وان كان معدوما كان المعدوم مخلوقا ودلاهما محال والسبب هذا الوجه انه هو قولهم لو كان التكوين  
ازليا لان المكون ازليا لان السكون بلا مكون محال والضرب بلا مضروب واجيب اولابان الفعل  
يتعدى الى المفعول في الجملة وليس من شرطه ان يتعدى اليه في جميع الاحوال الاتري ان الامر فعل منقاد  
ثم وجد الامر في الازل ولم يوجد المأمور وثانيا بالفرق فان المفعول في الشاهد بالضرب عرض لاصور  
بقاؤه فلا تصور تراخي الاثر عنه اذا المعدوم لا يتصور منه التأثير واما الفعل في الغيب بالتكوين  
فانه ليس من شرطه حصول اثر الذي هو صرف الممكن من الامكان الى الوجوب في الحال واما شرطه  
حصول ذلك في الجملة لامقارنا وذلك لان التكوين واجب الدوام كسائر صفاته فسعى الى وقت وجود  
الفعل فحصل به صرف الممكن من الامكان الى الوجوب وبطريق الفعل فانه لما كان فعلا مرهق نسبته  
الروح من بدن الانسان فاذا وجد الرمي وبما جى ابرهات الروح عنه الى مده ثم وجد ان فعل الرامي  
فلا من حين وجد وان لم يوجد اثره في الحال حتى قتل بحواز التكفير قبل الموت ويوجب القصاص على  
الرامي فقد وجد القتل ولا مقتول فثبت ما ذكرنا ان التكوين باق من الازل الى الابد لبتعلق بكل مكون  
وقت وجوده على حسب ارادته وعمله بتكوينه الازلي واعرض او لا يمنع وجود الامر في الازل من  
غير مأمور وبما يمنع الرامي مع تراخي الامر قتل بل القتل في الحقيقة اصابه السهم ووجوب القصاص  
لا يدعى على كونه قتلا فان القصاص قد يتعلق بالسبب بالاكراه والمشاهد وكذلك ايضا جواز التكفير  
قبل موت المقتول لا يدل على ان الرمي قتل فان فعل التكفير لا يتوقف على وجود الموجب له بل على وجود  
سبب الموجب بدليل جواز تقديم العتق والاطعام على احدى الفرع الثاني اختلف القائلون بان  
التكوين غير قائم به فزعم الاشعري انه نفس المكون وعامه المعتزلة على انه ورا المكون ولكن اختلفوا  
في محله فقال ابو الهذيل انه قائم بالمكون وقال ابن الراوندي وبشر بن المعتمر انه لا يجزى محل والحل  
باطل اما الاول فلو جوه منها ان التكوين الذي هو اخلق صفة للمكون الخالق بالعلم والقدرة صفة  
للعالم والقادر فلو كان الخلق نفس المخلوق لكان الجسم واعوانه وجميع الاقدار صفة لله تعالى وهذا  
باطل ومنها انه تعالى اخبر عن التكوين بقوله كن وعن المكون بقوله فيلون فدك على تغيرها ولذا اخبر  
عن وقوع قوله على الشيء ولا شك ان القول غير ما وقع عليه القول ومنها ان التكوين هو ما يتعلق به

التكون ويكون للعالم تعلق عند الاشعري بخطاب كُن فالتكون هو خطاب كُن وخطاب كُن اذلي  
 قائم بذات الله تعالى وهو غير المكون فلان القول بان التكون حادث غير قائم بذات الله تعالى وهو نفس  
 المكون مع ان خطاب كُن يكون قولاً متناقضاً وكذلك ايضا عند الاشعري ان خطاب كُن اذلي وان الله  
 لا توجب اذليه العالم فاذا قال ان قدم المكون بوجوب قدم المكون فان قولاً متناقضاً لان التكون هو  
 خطاب كُن وعند المتكلمين هذا من مناقضات الاشعري ومنها ان التكون تأثير والمكون ليس سائر  
 بل هو التأثير او ما قام به التأثير فالتكلم ليس نفس المكون وللخصم شبهات احدها ان جاز اتحاد العلم  
 والمعلوم حاز اتحاد الفعل والمفعول والمقدم حق لان الله تعالى يعلم علمه بعلمه واجيب بان الفعل  
 موثر في المفعول فالقدر في المقدر فلا بد من الغاير بين الاثر والموثر فاما العلم فلا يبراه في  
 المعلوم فانه لا يغير المعلوم عما هو عليه فلم يكن احدهما محالاً على ان للفرق دحها آخر وهو ان اتحاد  
 العلم والمعلوم جاز في الشاهد فكذا في الغايب واما اتحاد الفعل والمفعول فغير جاز في الشا  
 لاستحالة كون الضرب مصر وهاواقتل مقبولاً والادل ما كوالاً فكذا في الغايب اذ الشاهد دليل  
 الغايب ومنها لو بان المفعول غير الفعل على قياس الضرب لاستحالة وجود فعل هو مفعولها استحالة  
 وجود ضرب هو مصر وب والمالي باطل لان فعل الانسان عندنا وعند لم مخلوق لله تعالى ومفعوله  
 احب ان ارى بالمالي استحالة وجود فعل هو مفعول لمن هو فعله فالنالي حق وكون فعل الانسان  
 مخلوق لله ومفعول له ليس من هذا القبيل وان ارى به استحالة وجود فعل هو مفعول لغير الفاعل  
 فاللازمه باطله والضرب والمضروب ليس من هذا القبيل ومنها اطلاق اسم المخلوق على المبر من  
 ابي القران كقوله تعالى هذا خلق الله وقوله عز وجل ثم انشأناه خلقاً آخر ونحوها واجيب بان ذلك  
 لا يدرك على كون الخلق حقيقة في المخلوق الا ترى ان العدل غلب استعماله في العادل حتى ان من قال  
 ان الله ليس بعدل تسارع الناس الى تحطيطه وانكافه وان بان العدل صفته لا ذاته وعورض بقوله  
 تعالى ما اشد ما خلق السموات والارض مع انه اشدهم اعمان السموات والارض ومنها ان قدره البا  
 لما شملت جميع المقدرات استغنى عن الخلق والاعباد فلا يجوز اثبات صفته لا فائدة فيها اجيب  
 بان المعدوم لا يوجد بالقدرة على الاعباد بدون الاعباد والالزم ان يكون المطيع عاصياً لقدرة علي  
 العصية وبالعكس واما مذهب بشرى المعتمر ومن معه فباطل ايضا لاستحالة قيام الصفة

هد

ري

بدون محل قالوا الوهم المكون محل فاما بذات الباركي او بذات المخلوق وادلاها محال لما مر او بذات  
اخرى وهو محال لان المكون لو كان قائما محل آخر لان هو المكون اسم فاعل لان المكون من قام به التكون  
فان الموصوف بالصفات محالها ما السواد والبياض والحركة والسكون **واجيب** قام بذات الله وليس  
محال لما سبق والله اعلم **المسألة الثالثة** الاله سبحانه وتعالى خالق لكل شيء فلا يخرج شيء من العدم  
الى الوجود الا بقدرته لنا الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور والله خالق  
كل شيء وانما كل شيء خلقناه بقدره ونحو ذلك مما يدل على عموم خلقه وكذا قوله ام جعلوا الله شرا خلقوا  
خلقته وقوله هل من خالق غير الله وقوله تعالى انما اتيتكم ما تدعون من دون الله انى ما اذا خلقوا  
من الارض لم لهم شرك في السموات ونحو ذلك مما فيه اشارة الى ان صفة الخلق محضه بالباركي  
عز وجل وان الخالق من احض اسمائه وكذا قوله ان الله خلق كل صانع وصنعه وخالف في ذلك  
جماعه بعضهم معدودون من الاله وبعضهم من غيرها من الاله المعترزه ومن قال بقولهم ومن  
غير الاله متاخروا الفلاسفة والسوفه والمجربون والطبيعون اماها ولا الفلاسفة فيقولون  
ان المعلول الاول لذات الله تعالى شيء واحد وهو العقل الاول واما سائر الاشياء فهي معلولات  
معلولات ولهم فيه شبه الاولى ان مفهوم كونه تعالى مضرا لالف غير مفهوم كونه مضرا لـ  
بدليل انه يصح العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فهذان المفهومان ان كانا داخلين في ماهيته عز وجل  
كانت الماهية مركبة وهذا في حق واجب الوجود محال وان كانا خارجين كانا يمكنين فيكونان  
معلولين ويكون الكلام في لفيه صدورهما عند اللام في الاول وينتهي الى التسلسل وان  
كان احدهما داخلا والآخر خارجا كانت الماهية ايضا مركبة لان الداخل هو جز الماهية وماله  
جز فهو مركب **واجيب** ما سبق في باب العلة من قسم الطبيعيات وبانه منقوص فان الوحدة  
لصدق عليها انما نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربيع الاربعة مقول مفهوم انها نصف الاثنين  
مغاير لمفهوم انها ثلث الثلاثة ويعود فيها التقسيم الذي ذكرتم فلزم وقوع الاشياء في الوحدة وذلك  
محال واما السوفه يندسبون الخير الى النور والشر الى الظلمة وقد تامل المشايخ اطلوا هذا  
المذهب بان من قال الحظيات فقابل هذا القول هو النور والظلمة فان كان هو النور فان  
كان صدقا فالنور قد فعل الشر وان كان كذبا والكذب شر فالنور قد فعل الشر وان قابل

١٢٩  
هذا القول هو الظاهر فان كان صدقا والصدق خرفا لظلمه قد فعلت الخير وان كان كذبا فالظلمه  
ما فعلت الخطا وترك الخطا خيرا فالظلمه فعلت الخير والحق في ابطال مذهبهم هو دليل  
التوحيد واما المنجون فيقولون السبب في هذا العالم السننلي هو الافلال والكواكب  
واحجوا باننا نشد ان تغيرات احوال هذا العالم مربوطه بتغيرات احوال الكواكب ومدل عليه  
حال النهار والليل وحال الفصول الاربعه واجيب باننا في النطق انه لا يلزم من حصول شي عند حصول  
شي لعلته فاننا نشاهد الداوات مع شرط العله او مع صفه لازمه للعله طردا وعكسا مع انه يكون اجنسا  
عن الماثير واما الطبيعيون فهم يقولون ان حوادث هذا العالم من المعادن والنبات والحيوان  
معلله بامتزاج هذه العناصر بعضها مع بعض ولا دليل لهم على ذلك والدليل قائم على نسبة الكل الى  
الله عز وجل واما المعتزله فقد قال النظام انه تعالى لا يخلق القبيح لان صدور القبيح عنه  
يستلزم الجهل والحاجه وكل واحد منهما محال على الله سبحانه وتعالى ومستلزم المحال محال واحده  
بان ما خلقه لا يستلزم الجهل ولا الحاجه لان كل ما خلقه فهو حسن ولا يلزم من قبح الشيء في جنسا  
قبحه في حقه سبحانه وتعالى الا ترى انه لا سمح من الله يمكن العبد من المعاصي ومع منا وقال الكعي  
لا يخلق مثل فعل العبد لانه اما طاعه او معصيه وهما محالان على الله واجيب بمنع الصغري وقال  
البريون نستحيل ان يخلق نفس مقدور العبد والالمان قادر اعليه وانه محال واجيب بمنع المانيه  
ما سبق في باب كونه تعالى قادرا على كل شي واما جمهور المعتزله فانهم انفقوا على ان قدره الحيوان  
موثبه في وجود فعله وان الحيوان خالق لفعله لا سياتي واما ما حصل من الحركه في الجسم عقب  
اعتماد الرجل عليه ومن الالم في المضروب عقب الضرب ومن الانكسار في الرطاحه عقب الكسر  
وشبهها من اثار فعل العبد فقد انفتحت المعتزله على ان تلك الحركه في ذلك الجسم انما حصلت بتاثير  
هذا الاعتماد وهذه المرافعه وانما تولد منه وكذلك القول في جميع اثار فعل العبد بالانكسار  
من الكسر والالم من الضرب فالبحث مع المخالفين في امور الاول ويعرف بمسئله خلق الافعال زعمت  
المعتزله ان الافعال الاحتياريه للمحيوانات مخلوقه للحيوان لا تعلق لها خلق الله تعالى ولا علم خلافا  
بينهم في ذلك وانما الخلاف بينهم في ان الله عز وجل قادر على افعال العباد ما سبق وزعمت الجبريه  
ان التدبير في افعال العباد لله تعالى وهي لها اضطراريه لحركات المرعش وحركات الكابضه واضافتها

الى الخلق محاز وهي علي حسب ما يضاف الي محله دون ما يضاف الي محصله فقوله ناضب زيد و ذهاب  
عمر ومترله قولنا طال اللام وايض الشعر وشاخ عبدا لله وقال ابو الحسن الاشعري ان الله تعالى  
خلق فعل العبد وخلق له قدره متعلقه بذلك الفعل ولا تاثير لتلك القدرة في ذلك الفعل ولا  
في صفة من صفاته وانما نفع الاعتزال والحزم من اتفاق الفريقتين علي مقدمه وهي ان دخول مقدور  
واحد تحت قدره قادرين محال غير ان المعتزله نظرت الي الدلائل الموجبه لكون العباد فاعلين فخرجوا  
افعالهم عن قدرة الله ولجبريه نظرت الي الدلائل الدالة علي دخول هذه الافعال تحت قدره الله فخرجوا  
افعالهم عن قدراتهم وتوسط اهل السنة فقالوا المحل افعالها صار واعصاه مطيعين وجعلوا  
تلك الافعال مخلوقة لله تعالى فالعبد فاعل للفعل ولحق سبحانه وتعالى خالق فهو منفرد بخلق المخلوقات  
الا خالق شواه ولا مبدع الاياه ومذهب الجبر باطل لاننا نرى من الافعال الطبيعية والاختيارية  
ضرورة وانما اللام مع المعتزله ولنا عليهم النص والعقل اما النص وهو العهد في هذه المسئلة فمن  
وجه احدها قوله تعالى الله خالق كل شي وافعال العباد اشيا فيكون خالقها فان قبل هذا عام خص  
منه ذات الله تعالى وصفاته فلذا المتنازع فيه بالقياس عليه وايضا العام المخصوص ليس يحجبه في  
هذا الباب اجيب بان الله تعالى وان كان شيا لكن عند ذكر الاشيا لم ينهم دخوله فيه لانهم  
دخوله تحت لفظ الوكلاء والاعمال فلا يلون خروجه عن لفظ الاشيا تخصيها لان خروجه عن  
لفظ الاعمال والوكلاء ليس تخصيها وايضا اسم الشئ ليس باسم جنس يدخل تحته القدم والحادث فعملان  
نوعان ومحمدان حسا لانه تعالى يتعالى عن المجانسه بل هو اسم مشترك من القدم والحادث ومن  
خاصية اللفظ المشترك انه اذا تعين البعض مراد اخرج ما وراءه لا بطريق التخصيص بل لانه لا  
عموم له سلمنا خصوص ذات الباري لكن خصوصه لمعنى يفارق المنافع فيه وبيانه ان الاله خرجت  
مخرج التمدح وخصوص الباري يحقق التمدح وفي خصوص افعال العباد زوال التمدح لانه حينئذ يصير  
قدر الاله اسخا لائق كل شي وهو بخله او خالق كل شي ليس سعل لغيره وهو في هذا ساويه عندهم  
بكل ما دبر ودين وقياس يخص ما في تخصيصه زوال التمدح تخصيها ما في تخصيصه يحقق  
التمدح قياس باطل لانه جمع في موضع الفرق الوجه الثاني قوله تعالى ام جعلوا الله شركا خلقوا  
تخلقه وقوله تعالى هل من خالق غير الله وقوله افانتم ما تدعون من دون الله اروني ماذا خلقوا

١٤٠  
من الارض ام لهم شرك في السموات دلت هذه الايات على ان صفه القدرة على الخلق تخصه بالبا  
وان الخالق من احص اسمائه لفظا سابق ومعنى من حيث انه يعرف لعباده بالخالق فلو جاز ان  
يجعل غيره قادرا على الخلق لجعله شركا له فما كان لاجله الها وابطل التعريف بالخالق ولعل  
هذا اقوى دليل في المسئلة الوجه الثالث قوله تعالى واسه خلقكم وما تعلمون وادله ما اذا اتصلت  
بالفعل صا ر عباره عن المصدر بقول العجبي ما صنعت اي اعجبني صنعك واعترض بان قوله تعالى  
ان عبدون ما يخفون يدل على ان ما لمست للمصدر لانهم كانوا يعبدون المخبوت لا الخت فان  
حيب بان الخت والمخبوت واحد لانكون رد بان ذلك في فعل الله تعالى دون افعال العباد  
وان اجيب بان ما ان كانت مصدرية ثبت المدعي وان لم يكن للمصدر فذلك لان النض يعيد  
لون المخبوت مخلوق لله فلو كان افعال العباد مخلوق الله وانتم لا تقولون مدعي في مسئلة التولد  
رد بانه لا يلزم من كون المخبوت مخلوق الله ان يكون اثر فعل العبد مخلوق الله فان اثر الفعل هو  
الاتقات لا المخبوت لان المخبوت هو الحجر الذي وقع فيه الخت وهو غير الانتحات والجواب الصحيح  
ان المراد بالمخبوت هو الخت مجازا لانهم باعبدوا الاصنام وما راوها مستحقه للعبادة الابد الخت  
فكانوا عابدين لختهم وان سلم ان المراد الشيء الذي له الخت لم يضرب ليشتملزم المقصود فان المخبوت  
انما يصير مخلوقا ان يكون الخت مخلوقا اذ لو لم يكن الخت مخلوقا لم يكن له المخبوت مخلوقا بل الخشب  
لا غير الرابع قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى خلق كل صانع وصنعه واما المعقول فوجوه  
منها ان فعل العبد محدث فلا يترجح الوجود على العدم المخصص واجبا للوجود وهو اتحاد الله تعالى  
والمعتزلي يساعدا في الزمان هذا التعليل على الدهرية في اخارهم نسبة وجود الاعيان الى الله  
تعالى فيلزمه هو في انكاره نسبة وجود الافعال الى الله تعالى اذ العلة في نسبة الاعيان هي الخت  
وذلك مشترك فيلزم الاشتراك في الحكم ومنها ان فعل العبد محدث فله محدث وهو اما الله عز وجل  
او العبد اوها جميعا والثالث باطل لامتناع دخول مقدور تحت قادرين والباقي ايضا كذلك  
لان العبد لو كان خالقا لفعل نفسه فاما ان خلقه بلا خلق او خلق هو بنفس الفعل المخلوق او خلق  
هو غير المخلوق والاول معلوم البطلان بالبدية والثاني كذلك لما سبق من ان الخلق مغاير  
للمخلوق ومنها لو كان العبد خالقا لفعل نفسه لان عالمها يتفاضلها عن طائفة السكات المتخللة للحركة

البطية عارفا ملحا رها عالما بحسن فعله ومحمد لان العلم شرط للخلق او لازم له الاتري قوله عز وجل  
الا يعلم من خلقه ولو لم يكن العلم شرطا للخلق او لازما له لما صح ذلك لا يصح ان يقال الا يعلم من  
تحرك او سكن او اهل او شرب لكنه صح لا يصح ان يقال الا باطل من شيع والاشرب من روي وايضا  
لو لم يكن العلم من لوازم الخالق لبطت دلالة اتقان المصنوعات واحكام الموجودات على علم خالقها  
ولنضم بشا عدنا في ان الاتقان والاحكام دليل عالمية الذات لكن العبد غير عالم بتفاصيل افعال  
نفسه وبيانه من وجوه الاول ان التام والمعتنى عليه قد استلب من احد جنبه الى الجانب الاخر مع  
انه ليس له علم بمكبته تلك الافعال ولا كيفيةها الثاني ان اكثر المتكلمين على اثبات الجوهر الفرديون  
عندهم التفاوت بين الحركات في البطو والشرع لاجل محلل السمات لا سبق فنزول في مسئلة  
الجوهر الفردي واذا ثبت ذلك فنقول النملة اذا تحركت حركه بطيه فذاك لانها تحركت في بعض الاجزاء  
وسكنت في بعضها ومعلوم انه ليس للنملة علم بكيفية عدد تلك الاجزاء وليس عندهما خبر من انها سكنت  
هنا وتحركت هناك بل الحال في الادمي الذي هو اعقل الخلق كذلك فانه اذا مشى فلا شك ان  
سسه ارجاس حركه الفلك فذاك لانه سكن في بعض الاجزاء وتحرك في بعضها وهذا الذي هو  
اعقل الخلق لو اراد ان يعرف انه ابن مكن وان تحرك لم يعرف فعلينا ان العبد غير عالم بتفاصيل احوال  
فعله الثالث ان مذهب ابي علي وايهاشم ان الجسم اذا تحرك فهناك غير الجسم امران المتحرك به  
والحركة وهذه الحركة معني بوجوب المتحركه وقا هر قدر العبد ليس في نفس المتحركه بل في هذا المعنى  
الذي يوجب تلك المتحركه ومعلوم ان اكثر المعتزلاتون عن هذا الثالث ولا يخطر ببالهم ولا  
يدور في خيالهم وهذا الوجه الثاني والثالث انما يلزم مشايخ المعتزلة فاما ابو الحسين فانه  
متوقف في الجوهر الفردي وناف للمعنى الموجب للمتحركه فلا يلزمه ذلك الوجه الرابع ان الاصبع مركب  
من الاجزاء من حرك اصبعه ووجب ان يقوم بكل واحد منها حركه على حده ومعلوم ان حرك هذا  
الاصبع غير عالم بان اجزاء الاصبع كم هي ولا بعدد الاجزاء والواقع من مبدأ الحركة الى منتهاها فينت  
هذه الاجزء الاربعه ان العبد وغيره من الحيوان غير عالم بتفاصيل افعال نفسه واذا ثبت ان العبد  
لو كان خالقا لتعلم نفسه لكان عالما بتفاصيل نفسه وثبت هذه الوجوه انه غير عالم بتفاصيل افعال  
نفسه ووجب النطق بان العبد غير واجب عليها ومنها ان الفعل الاختياري لا يقع الا اذا تعلق به



القصد والاختيار والافضل لا يقصد ولا يختار احداث الجهل بل لا يقصد الا العلم والصدق فلان يجب  
 ان لا يحصل له الا العلم فلما قصد العلم وحصل له الجهل علمنا ان وقوعه ليس بايقاعه بل بايقاع غيره فان قيل  
 انما حصل له لا ندظن انه علم فلماذا قصد ايقاعه قلنا فهو حينئذ انما اختار هذا الجهل بسبب ان ذلك  
 الجهل المتقدم كان حاصله فان كان القول في الجهل المتقدم بان هذا الجهل ان لم يكن كل جهل مسبقا  
 جهل اخر لاي بداهه وذلك محال فاذا لا بد من آتتها هذا الجهالات الي جهل اول غير مسبق جهل اخر  
 فذلك الجهل الاول سخيلا ان يكون بسبب ان الانسان اختاره لان الانسان لا يختار ذلك البته  
 فثبت ان ذلك الجهل الاول انما حصل بايجاد الله وحليقة وسائر الجهالات بفرقت عليه فلان الحل  
 بالحقيقة مسندا الي مخلوق الله تعالى واحج الحر به على ان افعال العباد لها ضرورية كركات المتعش  
 وحركات الناجية بل الفعل ان كان واجب الصدور عن العبد بحيث لا يمكن تركه فضروري وهو المطلوب  
 وان كان جازيا ولم يحجج الي مرجح فهو انما في وجوبه سبطل القول بانفكار الخائزات الي الموت والموت والموت  
 منه تخير في الصانع وذلك محال وان احتاج الي مرجح عاد التفسير وهو ان الفعل اذا وجد المرجح امرا  
 واجب الصدور ارحابا به وهلم جرا والتسلسل محال فالخاصل ان فعل العبد ماضوري او انفا في او  
 مستلزم للتسلسل والثاني والثالث محال فتعين الاول واجب بانه تسكك في الضروريات لانا  
 بفرقت بين الافعال الاختيارية والضرورية ضرورة فلا سمع وبانه لازم في فعل الله تعالى وبانه طائر والمرح  
 له هو اختيار العبد وسبب اختياره دون اختيار تركه هو العلم او الظن بما استعمل عليه من المصلحة فلا  
 النفاق ولا ضرور قائلوا لو كان للعبد قدن وارا وحصيل فعل فان لم يكن لله تعالى قدن الامتناع  
 يلزم اضطرار انما يفعل العبد وان كان له قدن الامتناع يلزم اضطرار العبد والمتزم المعتزله  
 اضطرار الرب والاشعرية اضطرار العبد ولحق ان الرب قادر على الامتناع ولا يلزم اضطرار واحد  
 منها الا اذا اراد الرب ترك الفعل وهذا ليس بلازم بل من اجاب ان العبد متى اراد تحصيل فعل  
 اراد الرب تحصيله او خلى بينه وبينه والله اعلم واما المعتزله ففهم طابنتان الاولى الذين يقولون  
 العلم يكونا موجدين لا فانا ضروري وهذا القول اختيارا في الحسن البصري الطائفة الثانية  
 الذين يقولون ان علمنا يكونا موجدين لا فانا استدلالا وهم جمهور مشايخ المعتزله تمسكوا باثباتها  
 منها قوله عز وجل فتبارك الله احسن الخالقين فان فيه دلالة على كون غيره طائفا واجيب بان المراد

بالخلق القدر فلا عارض وايضا يجوز اطلاق الخالق على العبد وان لم يكن خالقا اذا ضم الى الخالق باطلاق  
اسم العزم على ابي بكر رضي الله عنهما والتميز على الشمس والقمر ومنها لو بان الله تعالى هو الخالق لافعال  
العباد لصار هو المأمور والمنهي المأب المعاقب المطيع العاصي واجيب بانه انما يلزم من جعل الخلق  
هو المخلوق لا اشعري فانه اذا كان الخلق الذي هو فعل الرب عز وجل نفس المخلوق الذي هو فعل العبد فان  
فعل العبد هو فعل الرب فيكون الرب هو المأمور المنهي المأب المعاقب المطيع العاصي لانه عمل هذا  
القدر هو المصلي الصائم مخلوق من جعل الخلق مغاير للمخلوق فان الكفر على هذا يكون فعل العبد ومفعول  
الله لانه احترمه فالعبد له فعل لا احتراع والرب له الاحتراع مدم العبد على فعله ولا يدم الرب على احتراعه  
ومثا ان الفعل لم يكن مخلوق العبد فان كل خلق الله سبحانه يكون المدح والذم عابدين لانه وان كان  
مشتركا بينه وبين العبد وجب ان يكون المدح والذم مشتركا ولزم ايضا اثبات الشريك لله تعالى وذلك  
كله كفر واجيب بان الخلق مخلوق الله وكسب العبد هو مضاف الى اسمه بجهة الاحتراع والى العبد بجهة الالتسا  
قوام يجب ان يكون المدح والذم عابدين اليه او مشتركا لانهما ممنوع لان الذم انما يكون بفعل التبع والخلق  
من الله لا يكون فتحا اما لان القبيح ما يهي عنه او ما يعود به على فاعله الضرر المحض او ما ليس له عاقبه  
حميده واكلم من الله ليس كذلك بل الله تعالى يخلق الكفر حكمه بليغته على ما ياتي بيانه واما دعوى لزوم  
الشريك لله فليس بصحيح لان الشريك ان منفرد كل واحد من الشوكين بنصيبهما لعبد المشترك والدار  
المشتركة وشركا القرية والمحلة فاما فعل العبد اذا بان مضافا الى الله بجهة الاحتراع والى العبد  
بجهة الالتساب فليس بشريك الاتري ان العبد مملوك لله بجهة الخلق ومملوك لمولاه بجهة الشرا ولا  
يقال انه مشترك بين الله وبين المشتري ولذا المستاجر مملوك لملكه بجهة الرقبة ومملوك للمستاجر  
بجهة ملك الانتفاع ولا يقال انه مشترك بينهما وانما الشريك فيما ذهب اليه الخضم حيث جعلوا  
العبد مستقلا بانعاله ولا يعلق له الخلق الله تعالى ومنها لو بان الله تعالى خالقا لفعل العبد لان قادرا  
عليه وهذا منفق عليه واجيب بانه قادر عليه لا سبق تقريره في كونه تعالى قادرا على كل شي ومنها  
ان من فعل العبد ما هو قبيح الكفر والكذب والظلم والكناب التبع قبيح فاجاده اولى واجيب بان اعتبار  
الغائب بالشاهد في هذا الباب فاشد فان الادار على السمع قبيح في الشاهد ولذا التاكيد من القبيح  
مع القدرة على المنع قبيح في الشاهد وليس قبيح في الغائب فانه يري عباده نزي بامته ولم يمنعها مع القدرة

١٤٤  
عليه ولا ينبغي بذلك بل خلق القدر والسيد في الرحك والسهو بينهما ويعطي القدر مع علمه انه ما يشتمه  
ويترك عليه ومثل هذا في الشاهد قبح وحسن منه فدل على فساد تسويتهم من الغائب والشاهد في هذا  
الباب وجواب آخر وهو ان القبح ما ينبت عنه او ما يعود به على فاعله الضرر او ما ليس في فعله حكمة والكل  
مفقود في فعل الله تعالى فانه غير منهي ولا مضر باجاده الاشياء في اجاده فعل العبد حكمة فان احكمه  
ماله عاقبه حميده واجاده فعل العبد وان كان كغيا اوزنا لذلك من حيث انه يستدل به على حال قدر  
الله وفساد مشيئته اذ من وجد منه اجاد نوع واحد لا غير فان مضطرا الا ترى ان اجاد الاجسام  
التيحه منه تكون حكمة ويستدل به ايضا على انه غير رذائفة غيبي عن خلقه لا يقوي بكرة اوليا به ولا  
يضعف بتوفر عصاته واعدايه وفيه ايضا اظهار القدر على فعل الغير وبه يمتاز القدر القدر القدر  
من الحادثة فان القدر الحادثة لا يتعدى محلها ومازعموا من ان الحكيم من كان في فعله منفعة له او لغيره  
والسفيه على حدة اعتبارا بالمشاهد فاسد لا ياتي بيانه في تعليل افعاله واحكامه ومنها لو كان  
الفعل مخلوقا له لم يصح الامر ولا النهي ولا الوعد ولا الوعيد وبالجملة لم يصح التكليف لان العبد يكون غير  
مختار واجب او لا بانه انما يلزم الجبرية الذين يجعلون الافعال الاختيارية باسقاط الشعور وحركة  
المرتعش ولسلبون العبد الاختيار راسا وثانيا انه مشترك فان المأمور به عندكم حال استواء  
الدواعي ومرحوبية داعي الامر ممتنع وحال رجحانه واجب وايضا ان كان معلوم الوقوع واجب  
والامتنع وايضا قد اخبر الله عن قوم انهم لا يؤمنون فهو لا لو آمنوا لا يقلب هذا الخبر لذيبا  
والكذب على الله تعالى محال والمغيب الى المحال محال فكان صدور الايمان عنهم محالا والواجب الممتنع  
غير مختار فلا يصح التكليف **ثبته** واعلم ان المعتزلة انما ابتغوا لغير الله قدره الخلق لم يكون  
الله عز وجل معايقا عباده على فعل مخلوقه بانفسهم فكون عاد لا غير ظالم وانكروا قيام الظلم وسائر  
الصفات بذات الله تعالى حقيقتا للتوحيد فاطلوا توحيدهم بعد لهم لان اثاب خالق غير الله  
اشراك واطلوا عدلهم بتوحيدهم لانه اذا لم يتم به ظلم بطل امره ونهيه وخرج الفعل عن كونه  
طاعة او معصية والعذب على ما ليس بمعصية ظلم **ثبته** اذا بطل مذهب الجبرية وساعدنا  
المعتزلي على ذلك وبطل مذهب المعتزلة والجبري بساعدنا على ذلك فان الحق مذهب اهل السنة  
وهو ان فعل العبد مخلوق الله صادر عن العبد باختياره فهو يضاف الى الله تعالى خلقا والى العبد كسبا

ويبدل على ذلك وجوه أحدها ان الله عز وجل اضاف للنعل الواحد الي نفسه والي عبده في لسان اي  
القران نحو قوله تعالى فلم يقلوهم ولكن الله قتلهم ومارسبت اذ رميت ولكن الله رمي الثاني ان بما ذهبت  
اليه الجبرية انما ضرورة المفارقة من حركة الرعدة والحركة الاختيارية المستلزم لاستحاله تحاليف الشرع  
وثبه اهل العبودية وبما ذهبت اليه المعتزلة انما تتعلق قدرة الله تعالى بافعال العباد والحيوانات وثبه  
تعطيل الربوبية فان قيل اذا كان نعل العبد مخلوقا لله تعالى فان العبد مسخر في فعله تحت قضا الله وقد  
لا يمكن الخروج عن ذلك فكيف يضاف النعل اليه الا ترى الي حركة النبص والرعدة لا يضاف الي العبد لانه  
مضطرب فيه فلما اضيف اليه لما له ثبته من القدرة والاختيار بخلاف حركة النبص والرعدة وكونه مسخرا  
لا ينافي ان يكون له قدرة واختيار فان المسخر نوعان محمور ومختار فالمحمور كالسكين والقلم في يد الحاتب  
والمختار كالحاتب مع قلبه بين اصبعين من اصابع الرحمن وهذا ليس بعبد فان المركوب مسخر للمراكب  
مع ان له قدرة واختيار انعم قدرة المسخر كالحاتب والمركوب مسورتان بالعجز واختيارهما مشورت بالاصطراط  
مخلاف قدرة الله تعالى **واعلم** ان اختيار المسخر شرط في لونه مسخرا فان المسخر انما يصلح ان يكون مسخرا  
لصلاحه فيه الا ترى ان السكين ان لم يكن صالحا للنحت بان لم يكن له حدة وكذا القلم بان لم يكن مشقوقا  
مخرفا لا يصلح ان يكون مسخرا للحاتب فيما يرجع الي تحصيل عرض النحت ونشر المداد على القرطاس كذلك  
الحاتب المختار انما يصلح ان يكون مسخرا لله تعالى في تحصيل مراد وهو النعل الاختياري من الحاتب  
بواسطة قدرة الحاتب واختياره والمركوب انما يصلح ان يكون مسخرا للمراكب في تحصيل عرض المشي منه  
ان لو كان له قدرة واختيار فان الفرس الميت لا يصلح ان يكون مسخرا للمراكب في تحصيل المشي لانعدام القدرة  
والاختيار فان قيل اذا كان الحق مذهب اهل السنة وهو ان نعل العبد مخلوق للمرب وليس للعبد فما  
حقيقته كونه كسبا فلنا لا حاجة بنا الي بيان ماهية ذلك الكسب لانه مقصودنا وهو بيان صحة تحليف  
العبد ورعدة ووعيد مع كون فعله وانما خلق الله لا خلقه محصل باثبات بصرف للعبد في نفس الامر  
وان لم تعلم حقيقته وقد استاه فلا حاجة بنا الي ذلك واثبات الشيء في نفسه لا يتوقف على العلم بحقيقته  
الا ترى ان جميع المعتدلات منفقون على اثبات الحق سبحانه وتعالى مع ان اكثرهم على ان حقيقته غير معلومة للبشر  
بل جميع المحققين منفقون على انه لا يعرف حقا بل الاشياء الارباب العالمين وانما يعرف من كل موجود  
لونه وانما صفتها كذا وكذا واما حقيقة تلك الذات فما يعرفها الا خالقها لكما على سبيل التبرع بقول اختلف

١٤٢  
عبارات القائلين بالكسب في الفزق بينه وبين الخلق فقال بعضهم كل مقدور وقع محل قدرته فهو كسب وما وقع  
لا محل قدرته فهو خلق واسم الفعل تشمها وقيل ما وقع باله فهو كسب وما وقع لا باله فهو خلق وقيل ما وقع  
المقدور به من حيث يصح انفراد القادر به فهو خلق وما وقع المقدور به مع بعد انفراد القادر به فهو كسب  
وعندي ان كسب العبد بهي المتصور وهو عيان عن تصرف العبد المختار القادر وسعته لي يحصل ملك  
او دفع مولى وهذا التصرف عند الاشعري مخلقة الله عز وجل عند قدرة العبد عليه واختياره له وصح التلخيص  
به والوعديه والوعيد عليه وان كان مخلوقه لوقوعه باختيار العبد وايقانه اياه على غيره ولون قدره  
العبد مخلوقه لله لا يمنع ايضا من صح التلخيص والوعيد فان القدرة المخلوقة في العبد هي ممكنه  
من مطلق الفعل لا من هذا الفعل مخصوصه فاستعمال العبد لها في هذا الفعل مخصوصه دون غيره  
انما هو بارادة العبد فلذا صح الوعد والوعيد فان قيل فلم خلق الله عز وجل في العبد قوة علمه بايدرك  
النافع ووه شوقه بما يرجحه على غيره حتى شاع الوعد والوعيد قلنا لو لم خلقها في الانسان لم يكن  
الانسان انسانا بل كان شيئا آخر والحكمة البالغة واللال المطلق امتضى ايجاد الانسان والله اعلم  
الامر الثاني ما حصل عقيب فعل العبد في غير محل قدرته فانكسار المكسور وانفصال المفتول والسم  
المضروب وحركة خشب اعتماد الرجل عليه وهذه هي المسئلة المشهورة هنا بمسئله التولد فنقول هذا الاثر  
محدث بالانفاق فنفتقر الى محدث محدثه وظائق مخلقة وهو الله عز وجل وزعمت المعتزلة انه متولد من  
فعل العبد وهو فاعله لنا ان الخالفية من احض صفات الرب عز وجل فلا يثبت لغيبه واحق الاصحاب  
بانه لو صح القول بالتولد لزم وقوع الاثر الواحد بموثرين مستقلين بالناهر وهذا محال بيان الملاذ  
انه لو صح القول بالتولد والتولد بالصق جوهر فزد بكف رجلين ثم حذب احدهما الكف في خارج ما دفع الاخر ايضا  
لقد كان الحذب مولدا للحركة في ذلك الجوهر ان الدفع مولد للحركة فيه وحينئذ فاما ان يتولد من كل واحد  
منها حركة على حدة او يتولد منها حركة واحدة والاول باطل لانه يقتضي حصول الجسم الواحد في الان  
الواحد في الحيز الواحد مرتين وهذا غير معقول وايضا فغلب هذا التقدير يكون الجردان متقابلين  
فليس استناد احدهما الى الحذب والثانية الى الدفع اولى من العكس فيلزم استناد كل واحد من  
الحركتين الى الحذب والى الدفع فيعود الامر الى وقوع الاثر الواحد بموثرين مستقلين ولما بطل هذا  
القسم ثبت انه حصل في الفزد حركة واحدة وتلك الحركة الواحد حصلت بعلة الحذب وبعله الدفع ثم كل

واحد من هاتين العلتين مستنقله بامضا هذا الاثر مع القول بالتولد فيلزم حصول الاثر الواحد  
مؤثرين مستقلين وذلك محال لما سبق في باب العلل من ان ذلك الاثر يستعني بكل واحد منهما عن  
كل واحد منهما وهو محال قالوا حركة الاحكام والمماشامد مع حركة اليد قلنا نعم ولكن كونها متولده غير مشاهد  
قالوا لو كان حركة الاحكام والمماخلق الله تعالى بجاز ان يخلق حركة اليد دون الخاتم والمماقلنا هذا قول يصاهي  
قول القائل العرض متولد من الجسم والجسم متولد منه لانه لو لم يكن متولدا لقدر ان يخلق احدهما دون الاخر  
وكذا لو لم يكن العلم متولدا من الارادة لقدر ان يخلق الارادة دون العلم والعلم دون الحياه والحق ان المحال لا  
سعلق به الفقد ووجود المشروط دون شرطه محال والعرض من شرطه المحل والارادة شرطها العلم  
والعلم شرطه الحيوه بل ذلك شرط سعل الجوهر كجز فواع ذلك الحيز فاذا خلق الله تعالى الحركة في اليد فلا  
بدان يستعملها حيز اخر في حوازل ذلك الحيز الذي كانت فيه وفواعه شرط استعماله باليد اذ لو تحركت  
اليد ولم يراع الحيز من الما لاجتماع حيز واحد وهو محال فكان خلق احدهما شرطاً للاخر في  
فلا زمانا فظن ان احدهما متولد من الاخر وهو خطأ فاما اللوازم التي ليست شرطاً كاحتراق  
القطن عند محاوره النار وحصول البرود في اليد عند ماسه الثلج بعد ما حوّر ان يجمع الله بين النار  
والقطن من غير احتراق وان يجمع بين الجوهر والحجر من غير الخردار لكن الحكيم القدر حلت قدرته اجري  
سنده بان يخلق اشياء في مقابله اشياء بالحراره في النار والبرود في الثلج والرطوبة في الماء وان يراق  
اجرا الرجح عند صاحبه الحجر ورنج الجوع والعطش بالاكل والشرب ومع ذلك يجوز ان لا يخلق الله عز وجل  
هذه الاثار بل يخلق ضدّها على خلاف العاده المستمر لتصدق بي وهو المعجز او لتاسد ولي وهو  
الكرامه او لسعد سقي وهو الاستدراج فاذا نى ما يراه الخضم متولدا في سمان احدهما شرط فلا تصور  
فيه الافتراق والثاني ليس بشرط لتصوره فيه الافتراق **مدى** التولد حدوث امر عن اخر  
حادث وسببه عند من يقول به اما ترتب كاندفاع السهم عن القوس والحجر عن الراي واما بعد  
وهو ما يكون منه وبين السبب وسابط بالابون سبب المولد بسايط هي الماء والاستقرار في محل  
مخصوص وفي زمان مخصوص فكل صفة مخصوصه والمولد لضران تولد ذات عن ذات وتولد حال  
عن حال الامر الثالث اختلفوا فيما حدثت من الامور الطبيعية فزعمت فرقة ان ما يزيد من الاجسام  
ويظهر من الثمار يستحيل من الطبايع وان الله عز وجل قدره كذلك لجعل الازمنه سببا لذلك وكذلك

١٤٤  
قالوا فما نخل من الاجسام ونفسه انه يستحيل فارجع الي طبائعه التي يركب منها قالوا ويجوز ان يكون الله عز وجل محتجرا جسمها وبعبه الا ان العاده جرت بما ذكرنا وليست الاستحالة في الدلالة على حكمه الله تعالى ولطف تدبره مدون الاحتراع وكذلك قالوا في السمن الذي يحدث في الابدان انه من الاعذبه وانه يستحيل فيصير كما وعظا وعروقا وعصبا وان الارويه طبائع سهلها وسحق ومجمع ويفرق الفرقة الثانية قالوا بجميع هذا الا انهم زعموا ان احتراع شئ ما يتبع بالطباع لا يجوز عاده فاذا قيل لهم فما يجوز ان يحتج الله انسانا لايولاده ولا عن جماع قالوا يجوز وقد فعل الا انه كان هناك اشياء تقوم مقام الكون في الرحم وكذلك في النبات انه يجوز ان يحتج الله الا انه لا بد من اشياء تقوم مقام الحركة كون الحب في الارض ومقام سخن الشمس وتحليل الهواء ورسمه الرية قالوا والذي يحدث ومحتج على الحقيقة هو الاعيان والجواهر غير المركبة فاما ما شوي ذلك فلا يكون الاعلى ما عقلناه او عرفناه او بما يقوم مقامه ليس لان الله يعجز عن شئ ولكن لان ذلك لا يكون الاعلى ما عقل في نفسه وحقيقته وانه لا يجوز طوق جسم الابيض ولا ادراك لون الابيض ليس لان الله يعجز عن شئ تعالى عن ذلك ولكن لان هذا في عينه وحقيقته والتادير هو الذي يتدر على الصحيح كما يزل الذي يتدر على المحال وهاتان الفرقتان انفقوا على انه ليس للطبايع فعل ولا للاجسام الموات بل ما يكون منها فعلا فللمسبب ما ينسب من كان ممن قدم نارا الى حطب فاحترق فهو المحرق بقدرته وحرارة النار وطبيعتها وكذلك الادراك بطبيعه البصر وصحته هو لمن سببه قالوا والفرق بين ما لموننا لطبيعه وبين ما يكون بالقدره وحدها ومحترا لا عن سبب ان الذي يكون بالطبيعه لا يجوز منه ضد الا ان يعجز بدنه وهيته وذلك بالبصر فانه لا يجوز ان يسمع عنه ويرتفع الموانع ولا يدرك الا ان يتغير وكذلك الحجر لا يجوز ان يري به في الهواء الرنق ولا يذهب الابان منقوص تزيينه فاما الارادة والكراهة والحب والبغض وغيرها مما يكون بالقدره وحدها ومحترا لا عن سبب فانه يكون والقلب بحاله على هية واحدة ولذلك الحركة والسكون بالجوارح الفرقة الثالثة قالوا بجميع ما ذكرنا غير انهم زعموا ان جميع ما يكون بالطبايع فعل الجسم الموات ذي الطبايع وان المختار لا تنحل الا الجواهر والادراك الفرقة الرابعة زعموا ان كل زائد في الاجسام وكل حادث من المثار وغيرها فانه محتج غير متولد ولا مستحيل وقالوا في سائر الاشياء ان لها طبائع تنحل بها غيرها كالهليلج فانه يفسد والحمر يسبح به والماء يروي به

الفئة الخامسة زعموا ان كل ذلك محترز وانما عودا بعبارة البصر عند الهليلج والشبع عند  
الخبر ليس لان فيه طبيعه ترجب ذلك ولكنه هكذا فعل وعود وقد كان يجوز ان يجري العاده بخلاف  
ذلك فخلق السبع عند الكف عن الابل والجرع عند اكل الخبز واللحم وان علق السلامه عند شرب السم  
القاتل والموت الحاضر عند اكل الخبز النقي والماء المروي هذا وسيا وهيانا وطبايعنا على ما هي عليه  
نومنا هذا وقالوا مع ذلك لس محزون ان يرتفع الادرايات والبصر صحيح والمواقع مرتفعه والمدرك  
مقابل قريب قالوا ولو ارتفع لم يرتفع الا محدث عجي وبما قالوا في النار انه لا يجوز ان يترتب من الخطب  
ولا محترق الا محدث مانع الامر الرابع اختلفوا في الاعراض فقال المنكرون للتوليد ان الله عز وجل  
خلقها شيئا مشبها وقال بعض المبتدئين له الحركة بولد المتكون والحركة والسكون بولد الحركة والسكون  
والتاليف يتبع بعضه متولدا عن بعض وكذا الافتراق واللون والطعم ولذلك العلم والجهل وجميع  
الاعراض وقال قوم ليس بولد الا الحركة فانها تولد حركه مثلها وافتراقا واحتماعا فاما السكون  
وساير الاعراض فليس بولد شي منها سياتي غيره وقال قوم ان الحركة تولد حركه وسكونا والسكون بولد  
سكونا ولا تولد حركه ولا شيئا غير السكون الامر الخامس اختلفوا في الشبع والبر والحفظ فقال الذين  
نفوا التولد انها ليست اغالا للعباد وزعم اخرون انها من اغالهم ومتولد من اغالهم وقال قوم  
النظر في ذلك مادي وعمي ولعل حقيقته ذلك ما يخفى فلا يدرك وليس ذلك ما لفتنا معرفته  
ولكن جملة ان كل امر كان لا بد من حدوثه يعقب اغالنا بلا فصل الا ان يمنع مانع ودان لا يحتاج في  
حدوثه الي حدوث فعل غير فعلنا الذي قد مناه فهو فعلنا وكل امر كان لا بد في حدوثه وكونه من  
حدوث فعل غير فعلنا الذي قد مناه فهو فعل من حدث ذلك الفعل وكل امر كان فيه الوهم  
فليس علينا الا الوقف فيه حتى يعلمه باحار او شاهده والذي يلزمنا فيه ان يقول هولنا اني بالسبب  
الا قرب اليه الذي لم يحدث بعده فعل من فاعل اخر فان حدث بعده فعل من فاعل اخر كان مسببا  
عنه دون السبب الاول قالوا وانما يقول في الاصابه انها فعل الراي بعد ان يشترط انه لم يصرف  
السهم عن جهته صارف من رخ او غيره وان لم يشترط هذا الشرط في كل وقت فانه معروف  
من قولنا فرغ قال قوم من هولنا ان البر هو ما علم انه فعل الله بالخير وهو قوله واذا مرضت فهو  
يشفين واجماع الامة على ان الله عز وجل هو المعاني وقال اخرون يجوز ان يكون تاويل هذا



القول من الله ومن الامه ان الله عز وجل هو الخالق للذوا والمقدر على الشرب والمهدي اليه والمبين  
له فكون تاويل قوله عافاه الله وشفاه داويل قوله عز وجل وما رميت اذ رميت ولكن الله رمي وهل  
يجوز ان يقدر الانسان على قلب الجواهر فلب الحديد ذهباً او الحجر كحمار وما وعظما سبق ذلك في باب  
ان يبطل الامر السادس اختلفوا في بقا الامر ولو رومه فقال قوم هو باق غير لازم للطفل حتى اذا بلغ  
لزومه لا كحادث فيه ولا لتغير ولكن لحدوث البلوغ وشبهوا القول في ذلك بالقول في السقف انه لا يكون  
فوق زيد ثم يكون فوقه وان الصحيح السليم لا يكون قادراً على قتل زيد وهو ميت فان احياه الله عز وجل  
قد ربي ذلك لا كحادث فيه ولكن كحدوث الحياه وقال قوم ليس باق ولكنه كحدث حاله لا على  
سبيل التولد قالوا في سائر الاعراض انها لا سبي ووافقوا من قدمنا ذكره في ان الامر كحادث يلزم  
اذا بلغ وان لم يبلغ لم يلزمه وقال قوم بل يحدث الله عز وجل عند بلوغ كل طفل امر يقف عليه البالغ استدل  
بوقوفه على الامر الظاهر العام انه اذا بلغ توقف من القرآن على ان الله عز وجل امر كل بالغ ان يصلح علم انه  
قد احدث له وقت بلوغه امر اله بالصلوه لانه لا يجوز في حكمته ان يخالف بينه وبين سائر البالغين وقد  
اخباره من في الامر الظاهر انه قد عمهم قال هو لا وليس يجوز ان يكون الامر غير لازم ثم يلزم لانه عرض  
والعرض لا يتغير فلا يكون على حال ثم يكون على غيرها وقال قوم انما يلزم الامر الطفل ومن لم يشاهد  
الامر حكايه الامر لا بالامر نفسه والله اعلم الامر السابع في كيفية حدوث العالم وبنيه احداث الاول  
الاله سبحانه وتعالى لا يحتاج في فعله الى اله واداه لانه انما يحتاج اليها ليتم القدر الناقصه وقدره  
عز وجل تامه وانما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فكون الحث الثاني الاله عز وجل مخلوق بسبب  
خلقه الان بواسطه الاب وغير سبب كخلقه ادم واول المخلوقات ومن ماده خلقة الانسان من  
النتفه والنتفه من الدم وخلق ادم من التراب ومن غير ماده خلافا لقوم من الفلاسفة  
زعموا ان كل حادث فلا بد له من ماده وان الماده التي هي اصل العالم قديمه ولام في تعيين تلك الماده  
اختلافات كثيره فمن قابل هي الما ومن قابل هو هوا ومن قابل هي النار ومن قابل هي الكليط ومن  
قابل هي الوطيات وزعم ابن سينا انه جوهر لا يتقوم الا بالصورة الجسميه ولا تعين الصورة الابيه  
وغير ذلك ما سبقت حكايه اثره في اماكن من الطبيعي ولها رحم بالغيب اعتقاد من يسميه انه  
لم يخلق شيئاً الا من شيء والترم التسلسل في المواد فلزمه الجهل وضم الي ذلك قدم نوع النعل والمفعول

فلزمه التقطيل لان المقصد الي ايجاد القديم محال الحث الثالث وهو المقصود من هذا الفصل  
قال متاخروا الفلاسفة لا بد من انها المكنات الي شي واجب الوجود لا تغير من حال الي حال  
وهو واحد بمعنى ان الحقيقة التي له ليست لشي غير واحد بمعنى انه لا يقبل القوي بل يكون للاشياء  
التي لها عظم وكمية وواحد بمعنى ان ذاته ليست من اشياء غير فان منها وجوده ولا حصل ذاته من  
معاني مثل الصور والمادة والجنس والفصل وذلك الموجود هو العلة الاولى لوجود جميع الاشياء  
وكيفية ذلك انه لما كان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته لزم عنه معلوله ولما  
كان واحدا من جميع الوجوه كان اول المبدعات عنه شيئا واحدا بالعدد وهو العقل الاول  
وحصل في هذا العقل الاول كبر بالعرض لانه يمكن بذاته واجب الوجود بالاول ولانه يعلم ذاته  
ويعلم الاول والآخر التي فيه ليست من الاول لان ايمان الوجود هو له من ذاته وله من الاول  
وجوب الوجود ولم يزل عن العقل الاول بسبب انه عالم بالاول عقل اخر لاكثره فيه الا بالاعتبار  
الاول وحصل عن العقل الثاني سبب انه يمكن الوجود وبانه يعلم ذاته الملك الاعلى مادته  
وصورته التي هي النفس وحصل عن العقل الثاني عقل اخر وعن هذا الثالث فلنك آخر تحت الملك  
الاعلى وانما حصل منه ذلك لان الكبر حاصله فيه ايضا بالعرض فاذا ذكرنا في العقل الاول وعلى  
هذا حصل عقل رابع وهلم جرا عن كل عقل فلك وعقل الي ان ينهي العقول الي عقل لم يحصل  
عنه عقل بل حصل عنه هذا الملك الاسفل قالوا ونحن لانعلم لمية هذه العقول والافلاك الا انه  
قام البرهان على انه لا يجوز ان يكون العقول اقل من عشره ولا يجوز ان يكون الافلاك اقل من تسعة  
ويعجز ان يكون العقول والافلاك اكثر من ذلك قالوا وهذه العقول مختلفة الانواع كل نوع على  
طوره والعقل الاخر منها سبب وجود النفس الارضية من وجهه وسبب الاركان الاربعه  
النار والهوا والماء والارض بوساطة الافلاك من وجهه آخر لمن يحرك الافلاك وماسه بعضها  
لبعض على الترتيب حصل الاركان وحصل من الاركان الامزجة المختلفة المعده لقبول النفس الباطنة  
والحيوانية والناطقة ببعض اذ ذلك هذه النفوس عن العقل الفعال على المنزجات قالوا  
وحصول كل لازم ما ذكرنا عن بلزومه هو كعض النور عن القرص الا ان القرص متخير له طول وعرض  
وعمق ولما واجبا لوجود وساير العقول والنفوس فليست بمختيرة ولا حاله في التخيير **واعلم**

واعلم ارشدك الله ان هذا اللام اذا سمعه الجاهل وحيله اعجب به لما وقع في ذهنه من ان حصل  
لشيء لم يحصل لغيره ثم اذا وجد هذا الجاهل هو لا المتفلسفه يقولون انه ليس ورا هذا العالم شي  
مخبر في امره واطلم قلبه وقال فان الرب والعقل والنفس وعزم علي ترك مذهبهم وهذا خاطر  
رحاني ثم بعض له بعد ذلك خاطر سيئ طائفي فنقول له سبت فلعل ورا هذا شيئا لست تنهه  
فان كان سعيدا لم يسع منه وقال قد تركت كما سي محمد صلي الله عليه وسلم لهما كنهانها وترك فينا  
دايا لا يصل ما مسكابه وليس نبيته مثل هذه الامور ولا ما ظلم به القلوب بل كما كره الانسان  
ولو سماعا الشرح له صدره واخاله قلبه ورا ما نزلت عليه السكينه بل لو واضب عليه عمل بمصا  
لصاحته الملايله وان كان سقيا سمع منه وشرع يتامل وينظر في كتبهم العريضة الطويلة التي  
مكن ان يكتب المقصود منها في دربيات قلبه فزما ادركه الموت وهو علي تلك الحال فهلك هلاكها  
لانها به له لا بلغنا بالطريق المطنون الصع عن علمهم في وقتها انه قال اموت ولا اعلم شيئا فعوذ  
بالله من حال اهل النار وانا اطهر لك اها المشتري شد شههم المكتوم ولهم المكنون المسبح عليه  
بالعبارات الخياله المستور في الكتب الطويلة المسماة بالاسما الهائلة الخالية عن فائده طائيله  
لتطلع عليه في اول عمرك وانت في صحه عقلك بان علي فطرتك منفر منة نفسك وطباعك  
المستقيمة لعلمك الضوري بانه مخالف لما فطرك الله عليه ولما نزل به جبريل علي محمد صلي الله عليه  
وسلم من عند الله اليه فانهم انما شتروه عن الناس خوفا من ذلك وحتى سعي ذكرهم ذابا بدوام  
استعمال الجهال بكتبهم باف لشيء هذه ثمرته ولا اول هذه اخرته فاقول والله الهادي انك وكل  
من يستحق ان يخاطب تعلم انه اذا لم يكن ورا الملك المحيظ المشي عندهم بالملك الاطلاع والعر  
المجدي شي موجودان الموجود مخصرا في العرش وما استمل عليه او ما تعلق به تعلق يدرا او تاييرا  
وما شئت فقل وهذا ضروري واذا كان كذلك فاعلم ان الموجود عندهم اما مصدر غير صادر واما  
صادر هو مصدر واما صادر غير مصدر والاولي عندهم هو الله والساني هو العقل والنفس  
والمالث الاجسام ومغزداها اذا لم يكن الرب مبانا للعالم فهو متعلق به نوعا من التعلق وكذلك  
العقل والنفس لان هذه الاشيا لا يوصف عندهم بالدخول الا بوصف بالخروج ولزم من ذلك  
لزومنا لاماري فيه الامن عي قلبه ان نسبه النفس الي العالم كنسبه نفس الانسان الحيوانيه

ش

الى بدنه ونسبه العقل الفعالي الى العالم فنسبه نفس الانسان الناطقة الى بدنه ونسبه الباركي  
سُخَّانَه وبقاى الى حمله العالم فنسبه الروح الى بدنه وان بدن الانسان لحم العالم فزاسه باعلي  
العالم وصدرة كوسطه ورجلاه كاشغله ولذلك تروهم يسمون الانسان بالعالم الاصغر ويقولون  
هو مشتمل على جميع ما اشتمل عليه العالم الاكبر اذا نامت ذلك فقد هست كل لغوزهم وفك  
رموزهم المطوية على خلاف ما جابه محمد صلى الله عليه وسلم فن قلبه من الانبيا المحتوية على ما لو ظهره  
لان جهادهم عندك افضل عمل يقبله الله عز وجل من الاوليا والاصفياء مع اني فاصح لك سرهم  
وهالك سرهم وهوان الموجودات كلها عندهم كتحض واحد مشتمل على ممسك روي من احدهما  
تشبه قوتك الي بحرك هلسن هنا الي هناك وهذه القوة يسمونها النفس وقد سميها النفس  
لخرسه كما يسمون قوتك المذكور بالنفس الخرسه او الحيوانينه والقوة الثانية تشبه قوتك التي  
بأدرك الامور على ما هي عليه في نفس الامر وهذه يسمونها العقل الفعالي كما يسمون نفسك الناطقة  
هذا الاعتبار العقل العلمي واما الممسك فهو يشبه النور المعلق ولا يملك المسمي عند قوم  
بالروح وعند قوم بالحار العريزي وعند اخرين بالحياه الممسك عندهم لذلك المانع له عن الفساد  
المعص لقواك المدركه والحركه على يدك الذي هو حيويتك او سبب حيويتك وسمون هذا الممسك  
واجب الوجود لذاته وباعتبار كونه مانعا للعالم عن الفساد يسمونه ربا لانه مصلح له وهل العقل  
الفعال والنفس والممسك دوات ثلاث او ذات واحد لها قوتان مذهب اكار بن منهم كابن  
سينا واتباعه اهادوات ثلاث ومذهب المراسخين منهم في الكفر انها ذات واحد لها قوتان الا  
انها بالنظر الى ذاتها سمي الها وواجب الوجود لذاته وعاقلا وعقلا ومعقولا ومن حيث انه مكف  
كيفية صانها مستغدا لان صدر عنه اكر من واحد سمي عقلا لفا لا ومن حيث انه مكف بكيفية  
استغدا لان صدر عنه امور حربه سمي نفسا فهذا مذهب فارهم وذاك مذهب حها لم ونظير  
هذا الخلاف قد جاني الانسان بقتل روحه شي وعقله العلمي شي ونفسه وهو عقله العلمي شي اول  
الكل واحد ويسمي روحا باعتبار وعقلا باعتبار ونفسا باعتبار واذ قد اطلعت يا اخي على شر الكفار  
وبكر الفجار فلا سبب نفسك بالنظر في لبهم الطوال ولا بد لها بالتردد الي بعض الابدال الذين  
لا يعرفون من كلامهم الا قتل وقال ولا تغتر بقول من اشهر عندك بالعلم انه جمع بين كلامهم والكتب

المنزلة فان ذلك من المحال وحدثها ايضا نبيه واحداه الذي اترك عليه الكتاب المبين لينزق بين  
 الشك واليقين ولا يعطى تادك لغير الرسول الذي ارسله ربك اليك واستعن بالله في مطلوبك  
 فانه سيعطيك ولا يخل عليك والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم واما الخراسه وهم الذين ابتوا  
 القدم الخشنه الباري والنفس والهوي والدمر والخلافتا لو ان الباري عز وجل قام العلم والحكمه  
 فلا عرض له شهو ولا عمل ولا يعص عنه العقل كعص النور عن القمر ويعرف الاشياء معرفه تامه واما  
 النفس فانه بعض عنها الحيوه بعض النور عن القمر الا انها جاهله لا تعلم الاشياء حتى تمارسها وهاهنا الباري  
 تعالى عالما بان النفس ستميل الى التعلق بالهوي وتطلب اللذات الجسديه وتلذذ بمفارقة الاجسام  
 ولما لان من وصف الباري تعالى الحكمة التامه عهد الى الهوي بعد تعلق النفس بها فركها ضر وباس التراكيب  
 مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاحمد والذي بقي منها من الفساد لانه  
 لا يمكن ان الله ثم انه سبحانه وتعالى افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لذكرها عالمها  
 اوسببا لعلمها انها ما دامت في العالم الهوي لا يفي لاشك عن الالام واذا عرفت النفس ذلك عرفت  
 ان لها في عالمها اللذات كما لغير الالام استأقت الى ذلك العالم وحب بعد المفارقة وبقيت  
 هناك ابدا لا يبادى في نهاية البهجه والسعاده قالوا وهذا الطريق زالت المشبهات الدائره بين  
 القائلين بالقدم والحدث فان اصحاب القدم قالوا لو ان العالم حادثا فلم احثه الله تعالى في هذا الوقت  
 المعين وما احثه قبل ذلك الوقت ولا بعده وان كان خالق العالم حكما فلم ملا الدنيا من الافات  
 واصحاب الحدث قالوا لو ان العالم قدما لان عنينا عن الفاعل وهذا باطل قطعانا لان اثار  
 الحكمة ظاهره في العالم ومحرز الزمان في ذلك واما على هذا الطريق فلا اشكال لاننا اعترفنا  
 بالصانع الحكيم لاجرم قلنا حدوث العالم فاذا قيل ولم احث العالم في هذا الوقت قلنا لان  
 النفس انما تعلقت بالهوي في ذلك الوقت وعلم الباري ان ذلك التعلق سبب للفساد الا انه  
 بعد وقوع الحدوث صرفه الى الوجود والالام واما الشرور الباقية فانما بقيت لانه لا يمكن تحريد  
 هذا التركيب عنها قل عليه سوا الان احدها لم تعلق بالهوي بعد ان كانت غير منغلقة فان ثبت  
 ذلك التعلق لاعتن سبب حادث العالم بملكته لاعتن سبب والثاني هل لا يمنع الباري النفس  
 من التعلق بالهوي واجابوا عن الاول هذا السؤال غير مقبول من المتكلمين لانهم يقولون المختار

ونعشرها

قد رجع احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح فلم لا يجوزوا ذلك في النفس فانها مختاره وغير مقبول  
من الفلاسفة لانهم جوزوا في السابق ان يكون علمه للاحق فلم لا يجوزوا ان يقال النفس قد يهه ولها تصورات  
مقدوره غير متناهيه ولم يزل كل سابق علمه للاحق حتى انتهت الى ذلك التصور الموجب لذلك التعلق  
واجابوا عن السؤال الثاني بان الباري علم بان الاصلح للنفس ان يصير عالمه بمضار هذا التعلق حتى انها  
بنفسها سمع من تلك الخالطه وايضا فانفس لها لطفا بالهولي تكسب من الفصائل العقلية  
ما لم يكن موجوده لها فلهذا العرضين لم يمنعهما الباري عن التعلق بالهولي واما المسلمون فقد انفقوا  
الى اخر الماه الساعه على ان الله عز وجل بان ولاشي معذ وان لم يفعل في الازل شيئا ثم بعد صهي مدد  
مفروضه لانها به لما قال لما اراده كن فكان وذهب بعض متأخري المسلمين الى انه لم يزل يفعل وما  
مل حادث الا و قبله حادث وقال يقدم نوع الفعل والمفعول ومع ذلك قالوا سواه حادث  
وهذا القول مع استلزامه التعطيل مهالك وانفق المسلمون على ان اول الحوادث غير معين  
لك لعدم التوقيف خلافا لمن قال هو العقل او غيره والاطارث الوارده في ذلك ضعيفه فحوز  
ان يكون اول الحوادث العرش وحوز ان يكون هو الماء وكون عنه هو النار بالتلطيف والارض  
بالتكليف والسم من دخان النار وحوز ان يكون هو الماء وكون عنه النار بالتلطيف والماء  
والارض بالتكليف والسم من الدخان وحوز ان يكون هو النار وتكونت السما من الدخان  
والهوا والماء والارض بالتكليف وحوز ان يكون جوهر فكونها ما وكون عنه الارض بالسكف والهوا  
والنار بالتلطيف والسما من الدخان وحوز ان يكون غير ذلك ما جعله القائلون تقدم الماد ساد  
والحق انه يصح ان يقال ان الله عز وجل لم يزل يفعل بمعنى انه ما شاشيا لا فعله ولا يلزم من ذلك تقدم  
نوع الفعل ولا عينه اما لانهم يشا ان يوجب في الازل شيئا واما لان الفعل الاختياري لا بد فيه  
من تقدم وجود الفاعل وعلمه و ارادته على المفعول ولا يلزم ايضا تقدم المفعول ولا نوعه بل لا يجوز  
اما المفعول فلان قدمه ما في مخلوقيته فان القصد الى ايجاد الموجود محال واما نوعه فلان قدمه  
سئل من قدم المفعول **المسألة الرابعة** انفقوا على ان جميع افعال الله سبحانه وتعالى حسنه بمعنى انه  
محمود عليها بل يحب حمد عليها وان افعال العباد منها ما هو حسن بمعنى انهم يمدون عليها في الدنيا  
ويستون عليها في الآخرة ومنها ما هو قبيح بمعنى انهم يذمون عليها في الدنيا ويعاقبون عليها في الآخرة

ثم اختلفوا فقال قوم ان حسن افعال الله كونه اوجدها او امر باع لاجادها اياها وحسن افعال العباد  
هو امر اوحسن او تابع لامرها او يحسن فيها ونحوها هو نبيه او تابع له نبيه عنها وقالت المعتزلة بل  
اجاده لافعاله وامر بالافعال غيره تابع كسما ونبيه عنها تابع لفعالها واحسنها ونحوها فانه لما لذاتها  
او لاجل صفة قابه بها على اختلاف بينهم في ذلك ومن ثم اتفق هؤلاء على ان حسنها ونحوها قد يدركه  
العقل اما ضروره كحسن الصدق النافع وبيع الكذب واما نظر الحسن الصدق الضار وبيع الكذب  
النافع وقد لا يعلمه العقل لا ضروره ولا نظر الكذب واما نظر الحسن الصدق الضار وبيع الكذب  
شوال وهذا معنى التحسن والبيع العقل من اي ادراك وجوب ما اوجبه الله عز وجل وتحرره  
حرمة الله عز وجل وادراك غيره من الاحكام لان العقل ينشئ حسن بي او يحه اعنى بوجهه او حرمة  
فان ذلك لا يكون الا الله عز وجل اتفاقا حتى الاولون بوخوه لحدتها ان فعل العباد ما اضطر  
او اتفاتي لانه عند القدر والداعي ان كان لا يتم الصدور فهو اضطراري وان كان حازا فان لم  
يخرج الى مرجح فهو اتفاتي وان احتاج الى مرجح عاد التقسيم عند وجود المرجح والتسلسل محال فهو  
اما ضروري واما اتفاتي فلا يحسن ولا يفسد عقلا احب فلا يحسن ولا يفسد سرعا ايضا وبان  
هذا الدليل قايم في العاقب فلا يجدر منه فعل حسن ولا فعل قبيح وبان غايه هذا ان لا يدرك  
العقل حسنه ولا يحه وليس محل النزاع ولا يستلزمه وان افعال العباد اختياريه والوجوب  
المرتبط على الاختيار ليس باضطراري سابق تقريره في منسلة خلق الافعال الوجه الثاني لو  
كان ذاتا لما اختلف والسالي باطل لوجوب الكذب اذا كان فيه عصبه بي ولا يجوز ان يكون  
مكلف العزم والحاله هذه لما ع لانها بالذات لا يزول مع بقا الذات الثالث لو كان باسالات  
المتيضان في صدق من قال لا كذب عندا وكذبه ومنع بان الحس للمجر والمفح لم تعلقه او بالعكس  
واجب المعتزله باننا تعلم بديهم العقل ان الظلم قبيح وان الاحسان حسن وهذا العلم غير  
مستفاد من الشرع فان منكر الشرع حصل له هذا العلم فذلك على ان هذا استفاد من العقل  
واجب بل المعلوم ملاه الاحسان ومنازه الظلم الطبع والحسن والقبح بهذا المعنى ليس  
محل النزاع ولا يستلزمه فان النزاع في ان يكون الفعل متعلقا بالدم والعقاب او متعلق  
بالمع والثواب هل هو لاجل صفة قابه بالفعل وما ذكرتموه لا يدرك ذلك والحق ان اريد بالصفة

اري

غير ذلك فالحق مع غيرهم وان الحسن واقبح امران اضافتان فان المصلحة تختلف باختلاف  
الاشخاص بحرك ولا يجري احدا بعدك والازمان فقد ابيع بروح الاحسن معاهم حرم والاحوال  
فتداحت الميته للمضطر مع تمام المحرم لولا العذر وكذلك القصر والمفطر للمسافر والله اعلم  
**المسئلة الخامسة** الاله عز وجل هو الغني بطق بذلك القرآن واجمع عليه اهل العقل في كل  
عصر واوان ولو كان فقيرا في ذاته او في شئ من صفاته لان بقضا بذاته مستهلا بغيره وذلك  
محال ضروره **المسئلة السادسة** انفقوا علي ان الاله عز وجل حكيم لاجل الكتاب والسنة والاجماع  
وللعلم الضروري بان السعسه والمعابث منخط عن درجة المال والاله دامل بالضرورة ثم اختلفوا  
فتل وهو الحق ان الحكمة محصيل المصلحة ودر المفسك وترك ما ليس في فعله فابده لخلق الافعال  
الغبيجه والكفر والظلم لا مخلوا عن فابده وان ما لانعلمها ولذلك خلق الاجسام القبيجه لا مخلوا  
عن فابده اما من حيث انه يستدل بها علي انه تعالى عز ربذاته عني عن خلقه لاشقوي بكثرة اوليابه  
ولا يضعف بتوفير عصاته واعدايه او من وجه اخر لانعلمه ولا بد للحكيم من العلم بعواقب الامور  
فلذلك فشرت الحكمة بالعلم السابق في اول القسم الثالث من هذا الكتاب وقيل الحكمة ماله  
عاقبه حميده وهو تفسير للشي سمره وقالت المعتزله احكمه ان يكون في فعله منفعه له او لغيره اعتبارا  
بالشاهد وليس مجامع اذ يرد خلق النكر والخاود فيها للكفار وايضا اعتبارا بالشاهد منفي ان  
لا يكون حكما الا اذا انفع بفعله فان الفعل لا يحسن في الشاهد الا لانفع نفسه حتى ان من  
ينع غيره بلاحد يستحق ولا اجر ينال لم يكن ذلك حكمه ولا حسنا والله اعلم **فروع** الاول لا  
يجب الاطلاع علي الحكمة فان الملائكة لم تطلع علي حكمه نساءه لادم ولان الله عز وجل خلق من الاجسام  
الغامنة في حوم الارضين وبواطن الجبال وقورا البحار ما لا يحصه لعره ولا اطلاع لاحد من الناس  
عليه فصلا عن الاطلاع علي حكمته ولان تليف من يعلم هو انه يعصيه لا اطلاع لاحد علي حكمته ولان  
ابلاء النجوه ليزدادوا وانما مع علمه بان فيه هلالهم اذ يتوصلون بذلك الي شتم الانبيا وقتلهم  
وتحريب المساجد وغان الدنايش ومع ما يسمع ما يقول اليهود والنصارى في دنياهم من الطعن  
في الدين الحق والوقيعه في الانبيا والخوض في صفات الله ما لا يليق بجلاله لا اطلاع لاحد علي  
حكمته **فبت** انه لا يجب الاطلاع علي الحكمه والنكر معانده والله اعلم **فروع** الثاني انفق المعتزله



علي ان افعال الله وحكامه معلله برعايه مصالح العباد وهو اختيار اكثر المتأخرين من الفقهاء واحتج الامام  
 علي بطلان هذا المنصب بوجوه الاول وهو لا ينسبنا ان كل من فعل فعلا لاجل حصول مصلحة او لدفع  
 مضر فان كان حصول تلك المصلحة اولي به من عدم تحصيلها فان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك  
 الفعل تحصيل تلك الاولويه وكل من كان لذلك ناقضا بذاته مستترا بغيره وهو في حق الله تعالى محال  
 وان كان حصولها وعدم تحصيلها بالنسبه اليه سياتي نفع الاستواء لا يحصل الرجحان فاستغ الرحمان  
 واحب بان يحصل المصلحة اولي له من عدم تحصيلها ومعنى الاولويه ان يكون حصول المصلحة اليق به لئلا  
 السابق وكلمة المفتضبه بحصول المصالح الا ان المصلحة نفع له ولا صفة بملكه حتى يكون ناقضا بذاته مستترا  
 بغيره لان عم هذا الشرح وهذا ان صفاته من العلم والقدرة والحيوه اولي له من عدمها بمعنى انها اليق به  
 لان كماله الذاتي اقتضاها لانا صفات كماله كان ناقضا الوجه الثاني قال لو كان اجاره معللا  
 بعلة لانت العلة ان كانت قديمه لزم من قدمها قدم الفعل وهو محال وان كانت محدثه افتركونه  
 تعالى موجد لتلك العلة الي عله اخري ولزم التسلسل وهو محال واجب بانها محدثه وكونه موجد لها  
 معلل باجاده لمعلولها لان العلة العاسه وان كانت متقدمه في العلم فهي متاخره في الوجود لكن اجاره معلو  
 لانفتقر الي وجود عله اخري حتى يلزم التسلسل وانما يفتقر الي محي الوقت الذي علم الله ان تلك المصلحة  
 لا يمكن ان يحصل بمله الوجه الثالث ان جميع الاعراض ترجع طائفا الي شيئين حصول اللذو والسرور  
 ودفع الام والحزن والله فلا رعل يحصل هذين المطلوبين ابتداء من غير شي من الوسايط ومن كان قادرا  
 على تحصيل المطلوب ابتداء دون الوسايط ولم يضر حصول المطلوب بتلك الوسايط اسهل عليه من  
 تحصيله ابتداء ان التوصل ان حصول المطلوب بتلك الوسايط عبثا وذلك على الله تعالى محال فثبت  
 انه لا يمكن ان يعجل افعاله واحكامه شي من العلال واجب اذا كان تحصيل المصالح ودرء المفاسد مسرورا  
 في نفس الامر بوسايط فان حصولها بدون الوسايط محال فلا تعلق بها القدره لان قدره القادر لا  
 تعلق بالمسجيات والله اعلم الوجه الرابع لو وجب ان يكون خلقه وحكمه معللا لان خلق الله تعالى  
 العالم في وقت معين دون ما قبله وما بعده معللا برعايه عرض ومصالحه ثم ذلك العرض وتلك  
 المصلحة اما ان يقال انه كان حاصل قبل ذلك الوقت واما ان حاصل قبله فان كان حاصل قبله كان  
 ما لاجله او حدا الله العالم في ذلك الوقت حاصل قبل ان يوجد فيلزم ان يقال انه كان موجودا وذلك

لها

محال وان لم يكن ذلك العرض وتلك المصلحة حاصلين قبل ذلك الوقت وانما حدث في ذلك الوقت  
فبقول حصول ذلك العرض في ذلك الوقت اما ان ينقرا الى الحدث او لا ينقرا فان لم ينقرا فقد وجد  
الشي لا عن موجد وحدث وهو محال وان انقرا الى الحدث انقرا كخصيص ذلك العرض بذلك الوقت  
الى عرض آخر وعاد التقسيم الاول فيه ولزم التسلسل وان لم ينقرا اليه الى رعايه عرض اخر فحينئذ  
يكون موجوده الله تعالى وظالقتة عنه عن التقليل بالاعراض والمصالح وهذا هو المطلوب واجيب  
بان يكون خلقه لكل حادث في وقته المعين معلل بمصلحة وتلك المصلحة لم تكن حاصله قبل ذلك الوقت  
وحدثها في ذلك الوقت منقرا الى الحدث واما افتقار تخصيصها بذلك الوقت الى عرض اخر فممنوع يجوز  
ان يكون بينها وبين ما قبل ذلك الوقت منافاه يستحيل وجودها قبل ذلك فلذلك لا يتعلق  
القدرة بما قبل ذلك الوقت وسعلقها بعد ذلك لامكانها الذاتي وزوال المانع على هذا لا يعود  
التقسيم ولا يلزم التسلسل الوجه الخامس ان الخير والشر والايمان والكفر حاصل بايجاد الله تعالى  
وتخليقه وتكوينه لما سبق واذا كان الامر كذلك اشنع توقف كونه تعالى خالقا وموجدا على رعايه  
المصالح اذ لاطه في هذه الاشياء واجيب بالمنع ولا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود واجتج  
الفتاوى ومن قال بقولهم بانه لو لم يفعل بحكمه لكان عشا او جاهلا وهما محالان لانه حكيم وعالم بكل شي  
الفرع الثالث جميع التكليف حسنه وليس من شرط حسنها ظهور الحكمة والله اعلم الفرع الرابع  
لا يسئل عما يفعل لانه لا يفعل الا الحسن لعله وحكمته وغناه عن كل شي الفرع الخامس ذهب اهل  
السنة الى ان الله رزق الحلال والحرام فالرزق ما ينفع به احيى ويتعدي به حلالا كان او حراما ولا  
تصور ان الانسان ياكل رزق غيره ولا ان ياكل رزق غيره وذهب المعتزلة الى انه عز وجل لا يرزق  
الحرام فالرزق ما يتمكن الحي من الاستناع به ممكنه لا يمنع الشرع من ذلك فيكون المباح رزقا  
دون الحرام والزمهم الاولون ان الظلمة على هذا عاشوا عمهم وماتوا ولم يرزقوا فكون هو الله تعالى مانعا  
حق عبده وذلك ظلم وللمعتزلة ان محبوا على قاعدتهم بانه لم يمنهم بل من لهم الطريق وامرهم ونهاهم  
والحق انه تعالى يريد جميع الايات حلوها ومرها خيرا وشرها الفرع السادس لا يموت احد  
قبل اطله فالسئل قايم بالقتال ثم خلق الله عقبه الانتقال والموت في المقول كسابر المقولات ثم  
المقوله ميت باجله لا اجله سواه ووفقتنا في ذلك الجاهلي وابوا الهدى من المعتزلة وقال الباقون

١٥٠  
منهم الانتقال من تولد عن فعل العبد وهو فاعله والمقتول مقطوع عليه اجله ولو لم يستل لعاش الى اجله  
وهذا القول فرع من مذهبهم في التولد وانه يجوز ان يكون في ملكه ما لا يريد وقد سبقوا في الاجل  
خصوصه بقوله تعالى وما يعمر من عمر ولا ينقص من عمره واجب بان تقدر الابه ولا ينقص من عمره  
مع شواهده يعني يعطي هذا الثاني من العمر ما يكون ناقصا مما قبله العمر الاول والمراجع الى ما قبله لا الى  
المكور لا يقال هذا درهم ونصفه اي نصف درهم آخر ما قبل الاول وقل لا ينقص من عمره بمعنى الايام  
والليالي وتبل الزيادة والنقصان في صحيفته الملايكة وانه ثبت في صحيفتهم شي مطلق وهو  
مفيد في معلوم الله بشريعة قول الصحيفه في المال الى ما علم الله علي هذا حمل قوله تعالى بحواله الله  
ما يشاء وثبت وقوله صل الله عليه وسلم صلته الرحم تزيد في العمر والصدقة ترد البلاء وامثاله وهذا  
الاخير احودها وجود منه ان يقال العمر هو البقاء والمعم هو المبعثي سواء كان عمره طويلا او قصيرا انما  
يعمر من عمره اي يجعل عمره طويلا ولا ينقص من عمره اي يجعل عمره قصيرا ودليل الاولين قوله تعالى  
فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعده ولا يستقدمون واستدلوا ايضا بان الله تعالى لما كان عالما انه  
سئل جعل قله اجلا ولا يلبق به تعالى ان يجعل له اجلا يعلم انه لا يعيش اليه او يجعل اجله احد الامر  
كفعل الجهال بالعواقب وايضا لو كان القابل قاطعا اجل المقتول لوقع في ملك الله ما لا يريد قالوا  
وجوب القصاص او العاقب على الثامل بعد لارتخا به المهزي في مباشرة فعلا اجري الله تعالى  
العاده بحلق الموت عقبه والله اعلم الفرع السابع الاهتداء والضلال فغل المهتدي والضال  
بكونه مخلوقا للرب او للعبد فرع مسأله خلق الافعال واما الهداية والاضلال المضاف الى الله تعالى  
فالمراد منها خلق فغل الاهتداء والضلال وقالت المعتزلة الهداية بيان طريق الدين واما الاضلال  
والاراعه والحدلان والطبع والحنم لخلق ما كان سببا لوجود الضلال منهم لخلق الآلات والقدرة  
لناجوه احدها ان الهداية خاصه وبيان الطريق عند لم عام فالهداية ليست بيان الطريق اما  
الكبرى فلانه تعالى بن الطريق لكل احد اجماعا وايضا بيان الطريق ونصب الادله واجب عند الخصوم  
فلا يجوز تعليقه بالمشبه واما الصغرى فلنعلق الهداية بالمشبه في ايات لا يحصى من كقوله  
تعالى وهدى من يشاء وقوله تعالى ولو شئنا لانيال نفس هدها وقوله تعالى فلو شاء لهداكم اجمعين  
وقوله تعالى انك لا تهدي من احببت نفى الهداية عن رشوله لمحمونه ولو كان المراد بيان الطريق او الد  
عوه

لما ساء عنه لانه دعي الى الايمان ومن طريق الدين لمن اوجب وابعض الوجه الثاني لو دات الهداية بيان  
طريق لزوم ان يكون كل فافر منشج الصدر للاسلام لقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام  
ووجه انه دعاه الى الاسلام ومن له الطريق والسالي باطل لانه اصله الوجه الثالث الهداية مستلزمه  
للاهدى لقوله تعالى من يهدي الله فهو المهتدي وبيان الطريق والدعوة غير مستلزم للاهدى فالهداية  
ليست ببيان الطريق والدعوة **الوجه الرابع** الهداية لا يكون فسده وبيان الطريق قد يكون فسده والزمان  
للحج لا قال تعالى في صفة القرآن واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم وقال عز من قائل  
قل هو للذين آمنوا هدي وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عجي ونزل من القرآن ما هو شفا  
ورحه للمؤمنين الاية وفي صفة النبي صلى الله عليه وسلم فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا **الوجه**  
**الخامس** الاضلال والازاعة والطبع والحتم اصبحت ابي الله تعالى لمكون خالها قالوا اصبحت اليه  
على حسب اضافة الشيء الى مسببه او الى شرطه لان الضلال حصلت منهم عقيب احوال اوجدها الله تعالى  
بالامهال وادرار الانعام وترك الاستعجال في الانتقام حتى طنوا ان ذلك رضى من الله بصنعهم وادعوا  
الامر به فقالوا والله امرنا بها بضار طملا لهم على المعاصي فاضيف لاضاف الغرور الى الدنيا لاعتزاز  
الناس بها وردبانه تاويل بلادليل وقالوا ايضا الاضلال هو تسميته ضالا لانقال اصله اي سماه ضالا  
وقال الكمي **::** فطابقه قد اكفروني بحكم **::** وطابقه قالوا مسي ومذنب **::**  
اروجدانه ضالا يقال اخلت فلانا واجبته اي وجرتة بخلا وجبانا وردبان تعلق الهداية والاضلال  
بالمشبه في الامات بطل هذه التاويلات لان التسمية والوجدان لا تعلق بالمشبه بل من وجد منه فعل  
الاضلال سمي ضالا وبوجد ضالا ومن لا فلا **المسئلة السابعة** انفقوا على ان الاله سبحانه وتعالى عدل  
كريم ليس بظالم ولا يخل ثم اختلفوا فقيل العدل وضع الاشياء في مواضعها والظلم باراه فالعدل اثر  
الحكمة والظلم اثر السفه **وقال** الاثاعم العدل هو التصرف لاني ملك الغير بغير اذنه والظلم بازايه  
وهو التصرف في ملك الغير بغير اذنه ويلزم على هذا ان من القبي متاعه في الحر او حرقة بالثا راواعان به  
الكفار على المسلمين او قطاع الطريق على غيرهم كان عدلا وان المضطر اذا تصرف في ملك غير المضطر  
بما يبد الرسق كان ظلاما وذلك باطل ضرورة فروع الاول لارج عليه في فعل شي ولا في تركه اذ لا طام عليه  
وقالت المعتزلة فعل القبي بدل على كاجه او الجهل او العتث والخل بحال على الله تعالى فيمتنع فعل القبيح

وحسب فعل الحسن قلنا يحسب ويمتنع لئلا له وحكمته مع تمكنه من الفعل والترك الفرع الثاني اوجب المعتزله  
 اللطف والثواب والعقاب والاصح للعبد في الدنيا والخل باطل ان اريد بالوجوب الحرج في الترك  
 وان اريد انضال له وحكمته لها فصيح ان علموا ان الحكمه ليست في تركها وانى لهم ذلك عمل ان لقابل ان يقول  
 العاده لا ياتي النعم السابقه فكيف يحسب الثواب عليها والعقاب حقه فله عفوهُ والاصح للحافر الفقير  
 ان لا يحاق وقد طوق الفرع الثالث انفقوا على ان الاصح للعبد واللطف به ان نعم الله عليه ثم اخلفوا  
 فقالت المعتزله النعمه اسم للذم فقط وينواعل هذا ان الله تعالى انعم على الكفار بالجاه والمال والدعوة  
 والبيان والوفيق والالطاف وانه متم هدم باقامه الادله وايضاح الحجج وانزال الكتب وارسال  
 الرسل لكنهم اساءوا الى انفسهم بترك النظر والتفكر في ايات الله والندم وكذبوا الرسل واستمغوا  
 لهم استماع سمعت طالب للطعن فاورثهم ذلك حتما على القلب وطبعها ورساوا كنه وعشاودها قال  
 تعالى فما نقضتم ميثاقهم وقال طبع الله عليها بكفرهم وقال بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون وقالت  
 الاشاعره النعمه هي اللذم كما لصعد عن مساب الضر في العاجل والاجل وما اوتي الكفار من الترفه  
 والنعم وطول العمر ولسر الاساع وان اطلق اسم النعمه عليه لا قال تعالى يعرفون نعمه الله ثم ينكرونها  
 فانه يجوز ان يكون نعمه وان يكون نقمه لان النعمه متى قوبلت بالسكرا استغفرت وصارت نعمه حقيقه  
 وان قوبلت بالكفر صارت نقمه موصله الى الهلاك دل على ذلك قوله تعالى ثم اذا حولناه نعمه منا قال  
 انا اوتيته على علم بل هي فننه سماها نعمه فلما حجدها المنعم عليه منها فاشته ثم التلطف وارسال الرسل  
 في حق من يعلم منه العناد والاستكبار وسميت له الشقاوه وحقت له هذه العذاب لئلا يكون نعمه  
 وكفى ريبا لله تعالى بذلك لهم الصلاح والاصح مع العلم بان ذلك بنفسه لهم وسبب لهلاكهم  
 والله اعلم فوايد الاولي قالت الاشاعره والمعتزله الصفات على قسمين صفات الذات وصفات  
 الفعل فعند الاشعريه ما لا يلزم بنفسه النقيضه فهو من صفات وما يلزم بنفسه النقيضه فهو من  
 صفات الذات وعند المعتزله ما يثبت ولا يفي فهو من صفات الذات وما يثبت وسفي فهو من صفات  
 الفعل فاللام من صفات الذات عند الاشعريه ومن صفات الفعل عند المعتزله لانه يصح ان يقال  
 لم موسى ولم يكلم فرعون وقال قوم تقسيم الصفات بقسمين خطأ لان الفعل صفة الذات ونحو ان  
 قلنا صفة الذات وصفه الفعل فانما يعنى بصفه الفعل صفة هي فعل ولا يعنى شيئا اخر فاذا افروق بين

الفعل

صفة الذات وصفه الفعل الفائدة الثانية قال اهل الحق لها ازلية قابله لذات الله وقالت الاشعية  
 والمعتزلة ما كان من صفات الذات فهو كذلك كالعلم والتقدم والحياة والارادة والعالمية والقادة  
 واكسبه والمريدية وما كان من صفات الفعل فهو حادث غير قائم بذاته نحو النكوس والبريق والاحما  
 والامانة فاللام تقدم قائم به عند الاشاعرة حادث غير قائم به عند المعتزلة الفائدة الثالثة  
 اتفق المسلمون على احوال قد تم شوي ذات الله تعالى وصفاته وتوابعهم في ذلك على المعنى لان دليل  
 التامع لا يدل على انه غير الله فاما على نفي قد تم غير قادر ولا حي فلا ولم نعلم ان احدا من المسلمين صرح  
 بخلاف ذلك الا ما ذهب اليه بعض متحزبي المسلمين من قدم ماله لا بعينها ومنعول لا بعينه وامت  
 الخراسون خمسة من القدماء انان حان فاعلان وهما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون  
 مبدأ الحياة وهي الارواح البشرية والسموية وواحد من فعل غير حي وهو الهول وانان لا حار ولا  
 فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والعصا اما قدم الباري فالدليل عليه مشهور واما قدم الذات  
 فقد سبق في الطبيعيات رجعا الى بنية الصفات وفيها احاث الاول اتفق القائلون بالاختيار  
 على ان الاله سبحانه وتعالى واحد لانه لو كان فيها الهة لاله لفسدتا ولذهب كل له ما خلق ولعلي  
 بعضهم على بعض والمنكرات في معانده وقرره المتطهرون بانه لو فرض الهان لاستوت الهات بالنسبة  
 اليها فاما ان يتبعها معا وهو محال او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او لاسع بواحد فلا يوجد يمكن اضلا  
 وبانه اذا اراد احدهما حركة شي فان امكن الاخر اراده سكونه في تلك الحالة فاما ان يحصل مرادها او لا  
 يحصل شي منه وهو محال او يحصل مراد احدهما من لم يحصل مراده يكون عاجزا والعاجر لا يكون الهما  
 وان امتنعت فالمانع اراده الاخر وليس ذلك اولى من العكس وايضا يلزم العجز ورد بانها يريدان  
 الاصح والله اعلم واختلف القائلون بانه موجب بالذات فقال غير السوية هو واحد وقالت  
 السوية انان احدهما النور والاخر الظلمة واجتج الاولون بانه لو فرض واجبان لاشتركا في الوجوب  
 واجتلفا في التعيين فيلزم التركيب وليس بشي لانه مبني على ان الوجوب والتعيين سويان وان  
 لم يتركب لم يكن الا الربط المبحث الثاني ما انه واحد بمعنى ان حقيقته مخالفة لسائر الحقايق ومعنى انه لا اله  
 غيره هو واحد ايضا بمعنى انه يقبل الوصل والفصل وهذه عبارة ابي اسحاق الاسفرايني وليست حجة  
 هذه كوجه الجوهر الفزد عند من يقول به لان الجوهر الفزد وان كان لا يقبل الانفصال فهو يقبل

١٥٢  
المالفة والزيادة وهذا لا يعلم فيه خلافاً من است للعالم الهانم زعمت النصارى انه جوهر امانيم والا  
موم عندهم الصفة فيكون معناه انه جوهر مركب من ثلث صفات وبفسرون ذلك بانه ذات وعلم وحيوه  
وسمون الذات ابا والعلم انا والحيوه روح وهذه المقالة لا تتوقف الحكم ببطلانها الا على فهم معانها  
فانهم جعلوا الواحد ثلثة ابا وابنا وروحاً والملائكة واحد وجعلوا الذات صفة وعدوها في الصفات  
وجعلوا الذات ابا والصفة ابنا وجعلوا الاب والابن قدس من مع انه لا بد من عدم الاب على الابن قال  
بعض المتقدمين وهذه حرافات بغني انهما عن الاطناب في ردها والله اعلم فزوق من الواحد والاحد  
بعد اشتراكها في افاده معنى التوحيد احدها ان احداً اسم خاص لله تعالى حتى لا يقال رجل احد ودرهم احد  
مخلاف اسم الواحد ولهذا جاء اسم احد في آيات الله تعالى في القرآن غير مذكورين بما يوجب التعريف من اللام  
واللام في قوله عز وجل قل هو الله احد لانه معرفة ولانه لما كان يقال استغنى عن التعريف الفرق  
الثاني ان اسم الاحد ينظم التوحيد في الذات خاصة واسم الواحد ينظم التوحيد في الصفة والذات  
الاتري انه يشتمل ان يقال فلان واحد زمانه ولم يستقم احد زمانه ولهذا المعنى يقال ان الله تعالى  
احد في ذاته واحد في صفاته دل عليه قل هو الله احد وصف ذاته بانه احد ولما اراد بغيره الاغيار  
في صفة الخالق قال وهو الواحد في قوله تعالى ام جعلوا الله شركاً خلقوا كخلفة فتشابه الخلق عليهم  
قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار الثالث ان الاحد في موضع النفي نعم القليل والكبير بصفته  
الاجتماع والافتراق يقال ما في الدار احد اي ما فيها واحد ولا اثنان ولا ثلثة لا مجتمعين ولا منفردان  
ولكون هذا الاسم متناولاً للواحد فما فوذه صح ان يقال ما من احد فاضل من قال الله تعالى فما  
منكم من احد عنه طجز من ولم يصح ان يقال ما في الدار احد بل اثنان بخلاف الواحد لانه يصح ان يقال  
ما في الدار واحد بل اثنان فهذا قال الله تعالى ولم يكن له كفوا احد لانه بمعنى نفي الكفاة على العموم  
وقال تعالى لست من النساء لانه اراد نفيها عما ولو قال كواحد من النساء احتمل ان يكون مثلاً  
لغير تلك الواحد والله اعلم **الحث الثالث** الاله عز وجل موجود وهذه المسئلة ايضا لا تحتاج اليها من  
ابت للعالم سبباً واجب الوجود ولا من يقول ان المعدوم ليس بشيء بالاشاعرة او انه شيء ولا يتصف  
بشيء من الصفات كما بن عماش من المعتزلة وانما تحتاج اليها من حوزا صاف المعدوم بالصفة وابت للعالم  
محدثاً قديماً حياً عالم قادراً امريداً قال الامام لانهم لما جوزوا ان الصاف المعدوم بالصفة يلزم من انصاف

ذات الله تعالى بصفة العالميه والقادره كونه موجوداً فلا بد من دلالة منفصله قلت دليله اذا ثبت كونه  
ثابتاً وموثراً في هذا العالم ومحدثاً له لزم ان يكون موجوداً لان ما لا يوجد لا يوشى وهذا ضروري وحكي  
الامام عن الملاحظه انه ليس بوجوده واستدل لهم بانه لو كان موجوداً لان مساوياً لغيره في الوجود  
فان لم يخالف غيره في وجه آخر كان مثلاً للممكن مطلقاً فنكون ممكناً مطلقاً وان خالف ثابت حقيقته  
مركبه وكل مركب مفترق الى حربه وحرره وغيره وكل مفترق الى غيره ممكن فالواجب ممكن وهذا الدليل  
مع انه باطل سابق غير مرده قال - المصنف الطوسي النقل عنهم ايضا ليس بصحيح فاني احتمت انهم  
وحتت معهم فلم اجدهم يعتقدون ذلك الا انهم لما بالغوا في المترية توهم غيرهم انهم لا يعتقدون  
وجوه العت الرابع المشهور ان الكراميه مختصون بحوار تمام الحوادث بذات الله تعالى دون سائر  
الطوائف والظاهر ان اكثر العقلاء يقولون بهذا المذهب وان كانوا ينكرونه باللسان انما المعتزله  
بمذهب ابي علي وابي هاشم واتباعها انه تعالى يريد باراده محدثه لاني محل ولاه للمعاصي والقبائح بكرامه  
محدثه لاني محل فهذه الارادات والكراهات وان كانت موجوده لاني محل الا ان صفة المرديه والكارهيه  
محدثه في ذات الله تعالى فهذا قول محدث الحوادث في ذات الله تعالى وايضا اذا حضر المري والسمع  
حدث في ذات الله تعالى صفة السامعيه والمبصريه نعم المعتزله لا يطلقون لفظ الحدوث ويطلقون  
لفظ التحدد وهذا نزاع في العبارة ولما ابوالحسن فانه سبب علوما مستحده في ذات الله تعالى بحسب  
تحدد المعلومات واما الاستغريه فانه سبب النسخ وبغيره ونه برفع الحكم وباسها الحكم وعلي  
السدرين فانه اعتراف بوقوع التغير لان الذي ارتفع او انتهى قد عدم بعد وجوده وقول متاخرهم  
ان المعتزله ليس الا في يعلق الحكم لا يبيد هم شيئا لانا قطع بانه اذا ارتفع تعلق الامر وضع تعلق النهي  
فقد ارتفع الامر وضع النهي لان من حقيقتهما التعلق بالمطلوب وايضا قولهم ان التغير ليس الا  
في تعلق الحكم مبني على ان الامر والنهي والحبر حقيقته واحده وتعدد هاتان هو بحسب تعلقاتها وهن  
يعلمون ان ذلك غير معقول فان حقيقه الامر بالشيء هي طلب فعله وحقيقه النهي عن الشيء طلب  
تركه وحقيقه الحبر عن شيء آخر ليس بطلب فعل ولا ترك وان احدي هذه الحقائق من الاخرى ويقولون  
ايضا انه في الازل لم يكن عالما بان العالم موجود لان ذلك جهل بل كان عالما بانه معدوم ثم صار عالما  
بانه موجود ثم يقولون ان التغير في تعلق العلم الا في نفس العلم وهذا ليس بصحيح فان العلم ان كان



هو التعلق بظاهروان كان صفة تلزمها التعلق لزوم من تغيره بغيرها وايضا قولهم ان التغير ليس الا في  
تعلق العلم لاني نفس العلم يعني على ان العلم بالامور المختلفة والمتضادة واحد وهو فاسد فانما جازمون  
باسم علم ان زيداني الدار ثم علم انه ليس في الدار فقد زال العلم الاول وحصل الثاني وقد سبق ذلك  
في الطبيعي ويقولون ايضا هم والمعتزلة انه ما لان فاعلا للعالم في الازل ثم صار فاعلا واما الفلاسفة  
نهم مع انهم اجد الناس في الظاهر عن هذا القول قائلون به وذلك لان مذهبهم ان الاضافات  
موجودة في الاعيان فعلى هذا لم يحدث حدث فان الله تعالى يكون موجودا معه فكونه تعالى مع ذلك  
لحدث وصف اصابي حدث في ذاته واما البريات البغدادية وهو من اظهر الفلاسفة المتأخرين  
فانه صرح في كتابه المعاصر باثبات ارادة محدثه في ذات الله تعالى وعلوم محدثه في ذات الله تعالى انه لا  
مقرر الاعتراف بكونه تعالى الها لهذا العالم مع هذا المذهب ثم قال الاجلال عن هذا الاطلاق واجب  
والسريه عن هذا السريه لازم واد حصل الوقت على هذا التفصيل ظهر ان هذا المذهب قال به  
الكثير العقلان وان كانوا ينكرونه باللسان ومن ثم ظهر الكراميه على المنكرين واحقوا على مذهبهم في  
الاول انهم قالوا لا بد من الاعتراف بحدوث العلم والاراده والفاعليه والعالميه والسامعيه  
والمبصره لغيرها بتغير متعلقاتها ثم اقاموا الدلائل على انه لا بد من اقامة الصفة بالموضوع حينئذ  
محصل من هذين الاصلين كونه تعالى محلا للحوادث وهذا هو العهد الكبري في هذه المسئلة واجاب  
الامام بان التغير انما هو في الاضافات لاني اضافات وهذا الذي قاله من البرهات فانما تعلم  
بالضرورة ان التأثير مستلزم للتأثر فالكسر لا ينفك عن الانكسار والنقطة لا ينفك عن النقط  
حتى ظن بعضهم ان الحركة والتحريك والقوى امر واحد الا انه بالنسبة الى ذاته سمي حركة وبالنسبة  
الى المحرك سمي تحركا وبالنسبة الى المحرك سمي تحركا وقد سبق ذلك في باب الحركة وعلم ايضا بالضرورة  
ان العلم مستلزم للمعروف حتى ظن ايضا بعضهم ان العلم هو نفس صور المعلومات واذا كان كذلك  
فمتى اسفا البار اسفا الماير ويلزم اسفا الموثوبه ومتى اسفا المعلوم اسفا العلم المتعلق به ويلزم اسفا العالميه  
السايه لسبب ذلك العلم ويعلم ايضا بالضرورة ان الامر والنهي الملتزم مستلزم للتعلق بالمكلف  
فمتى اسفا المكلف اسفا التعلق ويلزم اسفا الامر والنهي لانه من حقيقتهما ولذلك ايضا في الشيء  
تعلق الصفة السمعيه والبصره بالاصوات والالوان اثبت السامعيه والبصره كل ذلك معلوم بالضرورة

اوم

وره

ورق

فالحق اذن ما قدم المفعول لا بقوله الفلاسفة اوجدت الفاعلية لا بقول الكراميه واما قدم الفاعلية  
وحدوث المفعول بعد مفعوله لان الفاعلية ولا فعل ولا مفعول محال ضرورة الا ان يراد بالخالفية والرازية  
قدرته على الخلق والبريق وعلى هذا حمل قول اهل الحق الفعل ازيله والله اعلم بحجة الثانية لهم قالوا  
حصلت الموافقة بيننا وبين الاشعري على انه يصح قيام المعاني بذات الله تعالى في الجملة ولا فرق بين  
المعاني القديمة وبين المعاني اكارته الا في القدم والحدوث ولا يجوز ان يكون القدم معتبرا في  
المتنفي لان للقدم عبارة عن نفي الاوليه وذلك قد عددي والمعتد عددي لا يكون داخل في المسمي  
واذا سقط القدم عن درجه الاعتبار يعني انه اناصح قيام تلك المعاني بذات الله تعالى لكونها معاني وصفات  
بالحوادث شارها في المعنى والحدوث لا يجوز ان يكون مانعا لانه ايضا قد عددي وهو كون الشيء  
مسبوقا بالعدم فيلزم صحه قيام الحوادث بذات الله تعالى واستدلال المنكرون باللسان بوجهين احدهما  
ان الصفة اكارته ان لم يكن من صفات الال او من بعوت الخلال لم يجز ان تصانفها وان كانت من صفات  
الال وجب ان يكون ذاته قبل حدوث تلك الصفة خالبيه عن صفة الال والحالي عن صفة الال ناقص  
فيلزم ان ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة وذلك محال فثبت ان حدوث تلك الصفة في ذات  
الله تعالى محال وهذه الشبهة ليست بشي فان قوله وان كانت من صفات الال وجب ان يكون ذاته  
قبل حدوث تلك الصفة خالبيه عن صفة الال كذب لان الواجب قبل حدوث تلك الصفة انما هو  
ان يكون ذاته خالبيه عن تلك الصفة فقط ولا يلزم من خلو ذاته عن تلك الصفة ظهورها عن صفة  
الال فان تلك الصفة اذا كانت بعد حدوثها صفة الال جاز ان يكون قبل حدوثها صفة بعض الال في  
ضدها او بعضها فلا يكون لذات قبل حدوث تلك الصفة خالبيه عن صفة الال بل عن صفة بعض  
اتصافها وبحج اتصافه بصددها وذلك لا يعلم بان العالم موجود فانه بعد حدوث العالم صفة الال  
وقبل وجود العالم صفة نقص لانه جهل والال قبل وجود العالم هو في ضد العلم بانه موجود وهو العلم  
بانه معدوم ولذلك وجب ان يكون الحق سبحانه وتعالى بعد وجود العالم موصوفا بالعلم بان العالم  
موجود قبل وجود العالم موصوفا بالعلم بانه معدوم ولا يجوز ان يكون قبل وجود العالم موصوفا بالعلم  
بانه موجود لان ذلك جهل وهو على الله محال فان قيل العلم في الحالتين واحد والمصدر هو الاضافة  
فلنا قد سبق ان العالم بالامور المتضاده متضاده والله اعلم بحجة الثانية قول الخليل صلوات الله

١٥٤  
عليه لا احب الاقلين والافول عبارة عن التغير فدل على ان المتغير لا يكون لها اصلا واخت بان  
الافول هو الغسه فالافلون هم الغائبون وبان المعبر في الصفات لاوجب تعبرا في الذات كحج  
المالته للمتكرب باللفظ الموافق للمعنى انه لو كانت ذاتة قابله للاتصاف بالحدث لكانت القابلية  
من لوازم ذاته او منتهيه الي قابلية هي من لوازم ذاته والالكانت من العوارض ودان للذات قابلية  
لتلك القابلية وللقابلية قابلية اخرى وهلم جرا الي ما لا يهايه له وذلك محال واذا كانت القابلية ازلية  
كانت ذاتة في الازل قابله للاتصاف بالحدث وذلك يقتضي امان وجود الحادث في الازل لكن وجود  
الحادث في الازل غير ممكن لان الحادث ماله اول والازل مالا اوله له وهذه الشبهة ايضا اكثر هذيانا  
من الذي قبلها فان قوله اذا كانت الذات في الازل قابله للاتصاف بالحدث وجب امان وجود  
الحدث في الازل ليس بصحيح بل كذب صريح لان معنى القابلية انه لا مانع في الذات من الاتصاف  
بالحدث لو وجد في الازل ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود الحادث في الازل ممكنا فان الواحد  
مناتي من البلوغ بل قبله قابل للاتصاف بالعلم بما حدث بعد الماه لو وجد في سن ولم يلزم  
من ذلك امان وجوده في سن البلوغ لاستحالة الجمع بين وجوده في سن البلوغ وبين حدوثه بعد الماه  
وكذلك قوله وجود الحادث في الازل غير ممكن هو على اطلاقه ليس بصحيح فان المستعمل هو وجوده  
في الازل موصوفا بصفة الحدوث التي هي منافية للازل لا وجوده مطلقا فانه خاليا عن صفه  
الحدوث يمكن ان يوجد في الازل **واعلم** ان حلو الحادث عن صفة الحدوث يمكن لان الحدوث ليس  
من لوازم ماهية الحدث والالكان محدثا في الاول واذا كان حلو الحادث عن صفة الحدوث ممكنا لم  
يلزم من فرض وقوعه محال لذاته فنقول مثلا العلم بان العالم موجود هو محدث كحدث متعلقه  
فلو فرضنا وجود العالم في الازل بان العلم بانه موجودا صلا في الازل خاليا عن صفة الحدوث فنصف  
الحق به اذ ذاك لانه قابل للاتصاف بصفة الال وانه يهدي الى الحق والى طريق مستقيم واجبة  
المتكرب ايضا بان التغير في الصفات يستلزم امان الذات لان الذات ان كانت كائنه في سوت  
الصفة وجب سوتها ازلا وابداحي يكون الصفة دايمة الثبوت بدوام ذاته وان كانت كائنه في اشغالها  
وجب اشغالها ازلا وابداحي يكون دايمة الاشغال بدوام ذاته فالعلم بكون الصفة دايمة الثبوت ولادايمة  
الاشغال مستغبره لم يكن الذات كائنه في ثبوت تلك الصفة ولا في اشغالها بل لا بد من شي منفصل

سوت الصفة وانفاؤها منفتحة الى ذلك المنفصل والذات لا تنك عن ثبوت الصفة وعدمها فالذات  
منفتحة في محققها الى ذلك المنفصل لان الموقوف على الموقوف على الغير موقوف على ذلك الغير والمنفرد  
في تحققه الى الغير يمكن لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته يمكن الوجود لذاته وذلك محال ثبت  
ان التغير في صفات الله محال ولجيب ان ذلك انما يجري في الصفات الحقيقية التي لا يحق الذات بدونها  
بالوجود والحياة والاما الاضافات والصفات التي لا تتوقف عليها محقق الذات فالمعيب وهو العلم بوجود  
هذا الحادث فلا يلزم من تغيرها تغير الذات ولا من ثبوتها على استقلالها بوقف الذات ومحققها وكيف  
يقال ذلك مع انه اذا وجد حادث فان الله يكون معه وعالمها بوجوده فاذا في ذلك الحادث بطلت تلك  
المعيبه وصار عالما بعديه والالزم للجهل والله اعلم **القسم الرابع** في الاسماء وفيه فصول الاول في  
الاسم وفيه مباحث عقلية وعلية الاول من العلية ان العرب تقول هذا اسم رسم بكسر الاول وزاد الكساي  
هذا اسم رسم بضم الاول وقال ان العرب تقول تارة اسم بكسر الالف واخرى بضمها فاذا طرحو الالف  
قال الدين لعهم كسر الالف سم وقال الدين لعهم صم الالف سم وقال ثعلب من جعل اصله من سمي سمي قال  
اسم وسم بالكسر ومن جعل اصله من سما سمو قال اسم وسم بالضم الحث الثاني قال البصريون هذه  
اللفظة مشتقة من سما سمو اذا عجل وظهر لان اسم الشيء معرف له والمعرف متقدم على المعرف  
في المعلوماتية فالاسم عال على المعنى وسقدم عليه وقال الكوفيون هو مشتق من وسم يسم سمة والسمة  
العلامة لان الاسم بالعلامة المعرفة للمشي وروى البصريون بانه لو كان استقافة من السمة لان  
لصغره وسما وجمعه او سام ولكنهم اجمعوا على ان تصغيره سمي وجمعه اسما واسمي الحث الثالث  
الدين قالوا استقافة من السمة قالوا اصله وسم من وسم يسم ثم حذف منه الواو وزيد فيه الفاء لاجل  
عوضا عن المحذوف بالعد والصفة والرنة اصله الوعد والوصف والوزن اسقطت منها الواو  
وزيد فيها الهاء اما الدين قالوا استقافة من السمو وهو العلو فانزب فويلهم ان اصله فعل امر من سما  
يسمو اذ من دعوت او من سما سمي دارم من رميت ثم جعلوا هذه الصيغة اسما وادخلوا عليها  
وجوه الاعراب واخرجوها عن جدا لافعال باسموا البعير بعملا واما المباحث العقلية فالاول منها  
حد الاسم وهو كل لفظ وضع لمعنى فاللغة كلها اسما واما نسبتها الى اسم وفعل وحرف فاصطلاح محوي  
لعرض خاص وبدل على صحة ما قلناه قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها مع انه علمه سرح لسرح في الجنة ونظر

يطرأ عليه النظر والجنه ويدل على ذلك ايضا اجماع اهل اللغة على انه من السنه وهي العلامه  
 او من سمو وهو العلوفان بطر وسج وفي عالمه وعلامه على معانها ان النظر والجنه عالمه وعلامه  
 على معانها المحدث الثاني في اقسامه وهي تسعة اولها الاسم الواقع على الشيء بحسب ذاته كسائر  
 الاعلام وثانيها الواقع على الشيء بحسب جز من اجزائه كالجوهر للحدار والجسم له وثالثها الواقع  
 على الشيء بحسب صفة حقيقته قايمه بذاته كالاسود والابيض والحار والبارد ورابعها الواقع على  
 الشيء بحسب صفة اضافيه فقط كالعلوم والمفهوم والمذكور والمالك والملوك وكقولنا ممينا  
 وثامنا وخامسها الواقع على الشيء بحسب صفة سلبيه داعي وفقر وسليم عن الافات وشادسها  
 الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقته مع صفة اضافيه كعالم وقادر بنا على ان العلم والقدرة صفة  
 حقيقته لها اضافة الى المعلومات والمقدورات وسابعها الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقته  
 مع صفة سلبيه كقادر لا يعجز وعالم لا يجمل وثامنها الواقع على الشيء بحسب صفة اضافيه مع صفة  
 سلبيه لفظه اول فانه عبارة عن كونه سابقا غيره وهو صفة اضافيه وانه لا سبقة غيره وهو  
 صفة سلبيه وبالفتوم فان معناه لونه قايم بنفسه اي لا يحتاج الى غيره وهو سلب ومقوما لغيره  
 وهو اضافة وتاسعها الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقته واصله واصله واصله واصله  
 على كونه موجودا ازليا واحب الوجود لذاته على الصفات السلبيه الدالة على التنزيه وعلى  
 الصفات الاضافيه الدالة على الاجاد والتكون تحت الثالث في اسماء الله تعالى وفيه مسابيل  
 الاولى اجمع المسلمون على ان الله الاسما الحسني واختلفوا في انها توقيفيه ام تابعة للمعنى الذي  
 يلق بجلاله فتال بعضهم لا يجوز اطلاق شيء من الاسماء والصفات على الله تعالى الا اذا كان واردا في  
 القرآن والاحاديث الصحيحه وقال آخرون كل لفظ دل على معنى يلق بجلاله لاسم هو حابر والا فلا  
 وقال الغزالي اطلاق الاسم على الله تعالى لا يجوز الا عند روده في القرآن والحبر واما الصفات  
 فانه لا يتوقف على التوقيف وفرتين الاسم والصفة بان قال اسمي محمد اسمك ابو بكر من باب الاسماء  
 ووصفك هذا الانسان بكونه طويلا ففيتها من باب الصفات الحسح الاولون بوجهين الاول  
 ان العالم اسم فاعل له اسما كبره عالم وطبيب وفقته ومسقن ومتبرين ثم اما صفة الله تعالى بكونه  
 عالما ولا يصفه بكونه طبيبا ولا فقها ولا مسقنا ولا متبرسا وذلك يدل على انه لا بد من التوقيف

الثاني انه ربما لا يقع لانتقوان بان المعنى صحيحا واحق من قال هي تابعة للمعنى بوجهين احدهما ان  
اسما الله تعالى وصفاته المذكورة بالفارسية وبالتركية والهندي وجمع المسلمون على جواز اطلاقها  
مع ان شيئا منها لم يرد في القرآن ولا في الاخبار الثاني ان الله تعالى قال وبه الاسما الحسنين فادعوه  
بها والاسم لا يحسن الا لدلالة على صفات المدح ونعوت الحلال فهل اسم دل على هذا المعنى كان  
حسنا فوجب جواز اطلاقه في حق الله تعالى بهذه الآية واجيب عن الاول بانهم ان ورد الاسم في القرآن  
او في الاخبار لم يحزبه ذلك بالفارسية والتركية والهندي عن كونه توقيفا وهذا هو الذي اجمعوا  
على جواز اطلاقه والالم بجر وعن الثاني انه ربما لا يقع اطلاقه لا بقا الاتري انه لا يقال المستهزي  
والماكر فهل الابه على ما ورد به المشرع من الاسما الحسنين **المسئلة الثانية** الاسم الدال على الشيء  
مخشب جز من اجزائه مستحيل في حق الله تعالى لان ما صيته غير مركبه من الاجزاء واما الاسم الدال  
على الشيء مخشب ذاته المحضه فقد نقل عن قداما الفلاسفة انما في حق الله تعالى لان المراد  
من وضع الاسم الاشارة بذله الى تعريف المسي فلوان به بحسب ذاته اسم كانت حقيقته معلومه  
ولكن كنه حقيقته تعالى غير معلوم للبشر واجاب غيرهم بمنع الثانيه وقالوا لا يمنع في قدره الله  
سبحانه وتعالى ان يعرف بعض المقربين من عباده بان يجعله عارفا لتلك الحقيقة المحضه ثم قالوا  
واذا بان كذلك لم يمنع وضع الاسم لتلك الحقيقة المحضه وبالجملة هذه المسئلة مبنيه على  
ان حقيقته معلومه لغيره بالقوه او بالفعل ام لا والله اعلم واما الاسم الموضوع للشيء بحسب صفه  
حقيقته فنفاه متاخر وا الفلاسفة ومن وافقهم ممن نفا الصفات الحقيقه نبتة اهل السنه  
ومن جعل الوجود صفه زايده على ذاته واما الاسم الواقع على الشيء بحسب صفه اضافيه ككونه  
معلوما مذكورا مسحا متحدا فلا خلاف في ثبوته يقال ياها المسبح بكل لسان ياها الممدوح  
عند كل انسان ياها المرجوع اليه في كل حين واوان والمنتكلم والمكون على راي الاشعري  
والمعتزله واما الاسم الواقع على الشيء بحسب الصفات السلبيه فلا خلاف ايضا في اثباته والسلب  
اما عابدا في الذات او في الصفات او في الافعال كقولنا انه تعالى ليس كوكبا ولا نارا ولا شجرا  
ولا حجرا ولا في حيز ولا حالا ولا محلا وكقوله تعالى لاناخذ سنه ولا نوم وما كان ربك نسيا  
ولا يعرب عنه منتقال ذره في السموات ولا في الارض وكقوله تعالى وما مسنا من لغوب وانما

١٥٦  
امرنا لشي اذا اردناه ان نقول لذن فيكون وهو يطعم ولا يطعم وهو يحبر ولا يحبر عليه وكقوله  
وما خلقنا السما والارض وما بينهما باطلا وما خلقنا السما والارض وما بينهما لاعبين وما  
خلقناهما الا بالحق الحسبم انما خلقناكم عبثا وانكم اليها لاترجعون فتعالى الله الملك الحق ولا  
يرضى لعباده الكفر وما الله يريد ظلما للعالمين والله لا يحب الفساد وما ينعل الله بعدا بكم ان  
شكرتم وامنتم ولا يسئل عما ينعل وهم يسألون وما سدك القول لدي وما انا بظلام للعبيد والاسما  
المندرجة تحت هذا القسم غير متناهية لوجوب تزيهه عن جميع الثنائيس في ذاته وصفاته  
واقاله واما الاسم الواقع عليه بحسب الصفة الحقيقية مع الاضافه للعالم والتادر والمريد  
والسميع والبصير والحالق فنفاه متاخزا واللاسفة ومن وافقهم ممن في الصفات الحقيقية  
وامته اهل السنة الا ان الاشعري لم يجعل الحالق من هذا القسم واما الاسم الواقع على النبي  
بحسب الصفة الحقيقية مع السلبه كقادر لا يعجز فنفاه ايضا من في الصفات الحقيقية واما  
الاسم الواقع على النبي بحسب الصفة الاضافيه مع السلبه بالاول فلا خلاف في اسائه واما الاسم  
الواقع عليه بحسب الصفة الحقيقية والسلبه فنفاه من في الصفات الحقيقية وامته غيرهم مثل  
ها و لاله بالاله وباسم الله وقالوا هذا الاسم يدل على كونه موجودا ازليا ابديا واجبا للوجود وعلى  
الصفات السلبيه الداله على التزيه على الاضافيه الداله على الاجاد والتكون والاولون تنازعون  
في ان هذا الاسم من هذا القسم ويقولون انما يدك على الذات والصفات الاضافيه والسلبيه  
**المسألة الثالثة** لا حسب ان اسما الله اكسني محصوره في الشعه والتشعين المذكوره في روايه ابي  
هريره وهي هو الله الذي لا اله الا هو الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز  
الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الغفار اقرار الوهاب الرزاق الفتاح العليم القابض الباسط  
الكافى الذاقر المعز المذل السميع البصير الحكم العدل اللطيف الخبير الخليم العظيم الغفور الشكور  
العلي الكبير الحفيظ المقيت الحسيب الجليل الجميل الكريم الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود  
المجيد الباعث الشهيد الحق الولي القوي المنين الولي الحميد المحي المبدئ المعيد المحي المميت المحي القيوم  
الواحد الماجد الواحد الاحد الصمد القادر المقدر المقدم الموحى الاول الاخر الظاهر الباطن الولي  
المتعالي البر التواب المنتقم العفو الرؤف مالك الملك ذو الجلال والاکرام المقسط الجامع

الغني المعنى المانع الضار النافع المور الهادي البديع الباقي الوارث الرشيد الصبور فانه قد  
 ورد في روايه اخري له ابدال لبعض هذه الاسامي بغيرها بل قد ورد في القرآن وليس منقفا  
 عليه في الروايتين جميعا وقال الامام ريت في بعض كتب التذكير ان الله سبحانه وتعالى اربعة الاف  
 اسم منها في القرآن والخبار الصحيحه واللف في التوريه واللف في الانجيل واللف في الزبور قال وقال  
 الف اخري في اللوح المحفوظ ولم يصل ذلك الالف الي عالم البشر وهذا الذي راه الامام غير مستبعد  
 فان الاسما التي استاثرها في علم الغيب عنده يجوز ان يكون اكثر من ذلك ويصح لك ذلك وجوب  
 سلب التقايب وحوازا الاستقانا بحسبها وحسب الافعال **المسئله الرابعه** اتفق المسلمون  
 علي حوازا اطلاق النبي علي الله عز وجل ونقل عن جهم بن صفوان منعه واجه الاولون بوجوه اقواها  
 قوله تعالى قل اي شي اكبر شهاده قل الله آليه فان قوله قل الله شهيد جواب لقوله اي شي ودونه ما  
 روي في بعض الاحاديث لا شي اعير من الله ودون هذا ان النبي عبان عما يصح ان يعلم ويخبر عنه  
 وذات الله سبحانه وتعالى لذلك فيكون شيا واجه الجهم بوجوه احدها لو كان سمي شي لان  
 مخلوقا مقدورا لقوله تعالى الله خالق كل شي وهو علي كل شي قدير ورد بانه محصور بالعقل الوجه  
 الثاني لفظ النبي لا يبيد صفة من صفات الال لصدقة علي الحقير وغيره ولانه لا يجوز الدعابه واسما  
 الله تعالى بح ان يقيد ذلك لقوله تعالى والله الاسما الحسني فادعوهها فلفظ النبي ليس باسم من اسما  
 الله وهذا الوجه قوي الوجه الثالث قوله تعالى ليس بمثله شي حكمه تعالى بانه مثل مثله ليس  
 بشي وهو مثل مثل نفسه ورد بان المحكوم به في المسليه عن النبي لا نفي المسبيه عن المثل ولا يلزم  
 من نفي مثله عن النبي نفي الشبيهه عن مثل مثله فهذا الوجه ليس بشي واجمع المسلمون ايضا  
 علي اطلاق اسم الموجود وله معنيان احدهما انه ليس بمفقود وهذا المعنى مذکور في القرآن لقوله  
 تعالى ووجدوا ما علموا حاضرا والباقي انه في نفسه ثابت ومحقق وحصل والوجود بهذا المعنى  
 غير مذکور في القرآن وهو يطلق عليه لفظ الذات والشخص والصورة ان صح ما ورد في ذلك من  
 الاحاديث جازوا الافلا **المسئله الخامسه** ليس شي من اسما الله تعالى مرادفا للاخر لدلاله بل واحد  
 منها علي غير ما دل عليه الآخر الفصل الباقي المسبي اما موجود او معدوم لا واسطه من الوجود  
 والعدم والمستون للواسطه طوائف منهم القائلون بان الوجود لا موجود ولا معدوم ومنهم



المثبتون للجلي في الذهن قالوا ليس بوجود في الخارج ولا هو معدوم ومنهم المثبتون للاحوال بالعالمية  
والقادريه يقولون هي صفة مثبتة للموصوف من استحقاقه للصفة لكونه عليها فالوصف مستحق في  
كل آن حال لصفه هو عليها قالوا وهي امر زائد على الذات والا لوجب ان من علم الذات علم انها قادره  
عالمه ولو لوجب ان من علم كونها قادره عالمه علم الذات فقط ولم يعلمها على امر زائد عليها وقالوا ايضا  
هي صفة لله تعالى مجري مجري الاسماء والصفات لست انا ولا هي بعضه حتى يلزم الحري ولا هي غيره  
حتى يلزم تعدد القدماء لان هذه المسميات محقق في الخارج لموجوده والا تعدد منه وتعدد الذمما  
انما يستعمل في الذات لا في الصفات الفصل الثالث في معنى الاسم والمسمى والتسميه قد ذكر  
لماضون في هذا الفصل واشتعت لهم الطرق وزاع عن الحق اكثر الخلق لمن قابل الاسم هو  
المسمى ولكنه غير التسميه ومن قابل الاسم غير المسمى ولكنه هو التسميه ومن بالت بدعي الحرق في علم  
العلام برعم ان الاسم قد يكون هو المسمى كقولنا لله تعالى انه ذات وموجود ويكون غير المسمى كقولنا  
انه ظلق ورازق فانه يدل على الرزق والخلق وبها غيره وقد يكون بحيث لا يقال انه المسمى ولا هو  
غيره كقولنا عالم وقادر فانها يدلان على العلم والقدره وصفات الله لا يقال انها هي الله ولا انها  
غيره والحق انه اريد بالتسميه جعل اللفظ دليلا على المعنى وبالا اسم اللفظ المحجول دليلا بالمسمى  
المعنى الذي جعل اللفظ دليلا عليه فلا نزاع في تغاير هذه التلاوه ومن نازع في ذلك فهو مغلوب  
على عقله وان اريد بالتسميه والاسم والمسمى فعل اللائط واللفظ والملفوظ فلا عدل في وقوع  
الخلافا في انها متحد او متعدده وهو قريب من الخلاف في المحرك والحركه والحرك وقد سبق هذا  
في باب الحركه وان اريد الامر الثاني من الستة التي يكون المصدقها مومنا وهو ملكه الله وهي  
احسام نورانية اعطاها انما قوه الشغل باشكال مختلفه لا يؤمن بالقرآن من انكرها وقد سبق البحث  
عنها في الطبيعي ونفي مسئله لولم يحر العاده بذكرها لما ذكرتها اذ لا مدخل لها في المقصود من تسميه  
الالهيات وهي هذه ذهب المعتزله والفلاسفة الى ان المليك السماويه افضل من البشر وهو  
اختيار الباطلاني واكلمبي وذهب عنهم الى ان الانبياء افضل وماخذ الفريقين متخاذه ورعهم  
بعض اهل الحقايق انه شاهد ان الملك افضل من البشر الامر الثالث من الستة كتب الله عز وجل  
وهي التوريه والانجيل والقرآن والزبور وسائر العهف ولم يؤمن بها ايضا لم يؤمن بالقرآن وكلها

لم يؤمن بالقرآن وظلاله الله وقد سبق الحق عنه الامر الرابع الرسل وفيه مسابيل الاولى انكروا  
اضل الرساله وانكر اليهود والنصارى والمجوس رساله محمد صلي الله عليه وسلم لان ان محمد صلي الله عليه  
وسلم ادعى النبوه وظهرت المعجزه على وفق دعواه وكل من كان كذلك كان رسولا حقا امنا  
دعواه النبوه فتواتر واما ظهور المعجزه فلانه اتى بالقرآن وهذا متواتر ايضا واما ان القرآن معجز فسلانه  
تحري البلغا بل الجن والانس بمعارضته على ابلغ الوجوه فقال ابن ابي عمير والجن على ان ياتوا  
بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ثم راد في الحري فقال فانوا بعسر سنوره  
مفتريات ثم بالغ فقال فانوا بصوره من مثله وعجزوا عن معارضته والام سائلوه لان المعارضه  
اشهل واما ان من اتى بالمعجزه كان صادقا فلانا نعلم بقسا ان الله سميع لدعواه واما ما ظهر على يد  
طاج عن مقدور جميع البشر فاذا ادعى الرساله ثم قال الهي ان كنت صادقا في دعواي الرساله  
فانلق الحجر او شق القمر او غير ذلك مما لا يتدر عليه الا الله عز وجل فنقل ذلك عقيب ثوابه علمنا  
بالضرورة انه صدق في دعواه واعترض بوجوه احدها لم يجوز اظهار المعجزه على يد المنبي قلنا لانه لم يكن  
فيه فائده الا لطف الله اخلق ما يحرمه الاذب ولا شك انه قادر على ان يلهيهم بذلك على يد صادق  
معدوله عن حليف الخلق على يد رسول من عنده الى حليفهم على يد الداب حال الحكه بالضرورة ولا يجب  
بان في اظهار المعجزه على يد الاذب اصل الخلق وترك اصلهم لوجوه احدها انه لو فرض جواز  
اظهار المعجزه على يد المنبي لم يكن فيه اصل الخلق بل هدايتهم لان اظهار المعجزه والحاله هذه يكون  
امرالم بما جاه به المنبي وامر الله هدايه لا اضلال والثاني ان اضلال الخلق وترك اصلهم انما لا  
يجوز اذ لم يكن فيه حكمه وعدم الحكه غير معلوم الاعتراض الثاني المعجزه لسلسه بالسحر فلا يدرك على  
الصدق ورد بالفرق بان التعليم يدخل السحر دون المعجزه وبان العجز هو الذي لا ياتي احد من الممارين  
والمنازع بمثله اما لانه ليس في قوته واما منع الله له عن ذلك والسحر ليس كذلك وبان السحر لا يكون  
بافتتاح المقربين بل بحسب ما يعرفه الساجر بخلاف معجزات الانبياء عليهم السلام وبالبار المعجزات  
حقيقه لسبع الجاع من الطعام السرور والام بالما القليل والتزود منها للمستقبل من الزمان  
خلاف السحر فانه محصلات لا يروح الابن اوقات مخصوصه وانكته مخصوصه على ان احد من المعتلام  
بجزاتها السحر الى اجبا الموتى وقلب العصا ثامينا وخلق الحجر والقر وبرا الآله والابص ونحوها

لك

واما بقتبه الاعتراضات فكلا هذيانا والمخيل منها مبني على نفي الفاعل المختار فلذلك اعرضت عنها  
 فتثبتت هذه المقدمات ان محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب المكي الهاشمي صلى الله عليه وسلم رسول  
 حق ونبي صدق ولزم من ذلك اثبات اصل الرساله والمنكري الرساله شبهه الاولي شبهه منكري التكليف  
 قالوا التكليف باطل فالبعثه باطله اما الاولي فلان افعال العباد مخلوقه لله تعالى فلا يكون مقدور  
 لهم فلا يخلفون بها واما الثانية فلانه لا فائدة في البعثه الاوحده التكليف على الخلق فاذا كان المقصود  
 باطلا كان البيع اولى بالبطلان **واجب** اولابان انما هم لا يخلعون قدرتهم واختيارهم لم يسبق ولد  
 يقولون اياك نعبد واياك نستعين وانما يلزم عدم القدر من جعل الخلق نفس المخلوق **واجب**  
 انما يمنع انحصار فائدة البعثه في توجيه التكليف لا سيما في المسئلة الثانية الشبهه الثانية شبهه من  
 جوز التكليف وجعل العقل فان في معرفته وهم البراهمه قالوا لان كل ما كان حسنا فعلناه وكل ما كان  
 قبحا تركناه وما لا يدرك حسنه ولا قبحه فان ما مضى من او محتاجين اليه الكفينا بالقدر الراجع للضرورة  
 والحاجه وان لم يكن بنا اليه حاجه امتنعنا منه احتراما من الخطر **واجب** بعد تسليم ان العقل كان  
 في التعريف لكن لم لا يجوز ان يكون فائدة البعثه تأكيد ذلك التعريف ولهذا السبب اكرام الله تعالى من  
 الدلائل على التوحيد مع ان الواحد منها فان الشبهه الثالثه شبهه من انكر كون هذه الشرايع من عند  
 الله قالوا نرى الشرايع مستمدة على امثيا لا فائدة فيها فان الصلوه والصوم والحج افعال لمنفعة فيها للمعبود  
 وهي مضار ومساعد في حق العابد فكان ذلك عينا بل ستمها وذلك لا يلق بالحكيم فوجب ان لا يكون  
 هذه الشرايع من عند الله تعالى **واجب** يمنع انها حاله عن الحكمة والمنفعة ولا يلزم من عدم اطلاقها  
 على الحكمة عدوها الشبهه الرابعه شبهه اليهود روي ان موسى عليه السلام لما بلغ شرعه الى امته بين  
 انه دائم والالين انه موقت اولا هذا ولا هذا والاول باطل لانه لو لم ينقطع وشرح ذلك لانه  
 لان معلوما لهم على سبيل التواتر ولو كان يسقط تواتر كاصل دسه ولم يكهم احفان لان ما علم تواترا  
 لا يمكن انما ومعلوم ان اليهود منفقون في مشارق الارض ومغاربها على انهارها والثاني باطل  
 ايضا لانه لو كان لذلك لوجب ان لا يجب بمقتضى شرعه موسى من الاعمال الامره واحده لان مقتضى الامر  
 المطلق الفعل من واحد لا التكرار وبالاجماع هذا باطل واذا من لاسه ان شرعه دائم ووجب ان  
 يكون دائما والالزم نسبتها الى الكذب وزوال البعثه عن جميع الشرايع **واجب** يجوز ان يبين انه منقطع



محدد وكان ذلك معلوما بالتواتر من دينه الا ان قومه هلكوا بالكلية في زمان عجب بصر وصار الباقي  
اقل من عدد التواتر فلا جرم انقطع هذا النقل فان قيل فاحدا المعجزه قيل جدا على طريقه المتكلمين انها  
امر يظهر بخلاف العاده في دار التكليف لاطهار صدق المدعي النبوه مع نكول من تخري عن معارضته بمثله  
وقد بدار التكليف لان ما كان في الاخر من خلاف العاده لا يكون معجزه وباطهار صدق مدعي النبوه احراز  
عما يظهر على يد الولي والماله اذ ظهور خلاف العاده على يد المثاله حازر دون المسمي والفرق ان ظهوره على  
يد المشي لوجود اسناد باب معرفه النبي واما ظهوره على يد المثاله فلا يوجب اسناد باب معرفه الاله  
لان كل عاقل يعرف ان الادي لا ستماله على امارات القصور لا يكون الها وان روي منه الفحارت  
للغاده وقد باظهار صدقه لانه لو ظهر باظهار كذبه لا يكون معجزه لا لو ادعي المشي ان معجزتي نطق هذه  
السجده فانظروا الله تعالى سكره لا يكون معجزه وقد سئل من تخري به عن معارضته لانه يخرج عند  
المعارضه عن الدلاله ووجه دلاله المعجزه ما سبق من العلم بان الله سامع لدعاه وان باظهاره على يده  
لا يقدر عليه الا الله الى آخره **المسئله الثانيه** اختلف المومنون بالرسول فقال عامه المتكلمين بعثه  
الرسول حازه وعند المحققين انها واجبه ولا يعنون انها عجب على الله باجاب احد ولا باجابة على نفسه  
بل يعنون انها متاكم الوجود لانها من مقصات الحكه فكون عدمها من باب الشفه وهو محال على الله  
الحكيم وهذا لان ما علم الله وجوده محب لكون عدمه بوجبه الجهل وهو محال على العليم ودليل الجواز  
ان ورود التكليف بالايجاب والخطر والاطلاق والمنع ممن له الملك في ما ليك ليس ما باه العقل  
او بدفعه الدلائل فله ان يتصرف في كل شخص من اشخاص بني آدم باي شيء يشاء من وجوه التصرف  
مغالان او اطلاقا فاحظر ان او اجابا بم يعلمهم ذلك اما محلي العلم فبهم او تخصيص بعض عباده  
بالعلم به من جنسهم او من خلاف جنسهم بافهام صحيح او وحي صريح القابلون بالوجوب قالوا في بعثه  
الانبياء من الفوائد والحكم ما لا يخفى فيها تاكيد دليل العقل بدليل النقل ومنها قطع عدم الملقف على  
ما قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجه بعد الرسل وقال ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله  
لقالوا لو اوتينا ان الله عز وجل خلق الخلق محتاجين الي الغدا للبقا واي الدوا للشفاء وكف الصحه وازاله  
العلل العارضه وخلق من جنسها السموم القاتله والعقل لا يقف عليها والحجره لا يفي معرفتها  
الا بعد الادوا مع ذلك في خطر وفي بعثه الانبياء معرفه طبايعها من غير خطر ومنها لوفض كيفية

العباده الى الحق كاز ان ياتي كل طائفة بوضع خاص ثم اخذوا ويتعصبون لها تنفضي الي العبر ومنها ان ما  
 يفعل الانسان بمقتضى عقله يكون بالفعل المعتاد والمعتاد لا يكون عباده بخلاف ما يفعله امثالا  
 فانه يكون لمحض العباده ولذلك ورد الامر بالانغال الغريبه بالحج والمقادير التي لا يعقل في غيره فثبت  
 هذه الوجوه ان ارشال الرسل مبشرين ومنذون ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من مصالح الدار  
 حكه وهدى اسطل ايضا قول البراهمه العالمين ان في العقل عنده عن الرسل **المسئله الثالثه** في  
 عصه الانبياء والمراد بها ما منعهم من المعاصي وقد استفت الامه علي ان الانبياء عليهم السلام معصونون  
 من الكفر الا الفصيله من الخواص فايهم يجوزون صدور الذنب عنهم وهو كفر عندهم وجوزت الروايف  
 عليهم اظهار هذه الكفر علي سبيل المسه وجمعوا علي انه لا يجوز عليهم التعريف والخيانه في تسليم الشرايع  
 والاحكام عن الله تعالى لاعدا ولا سهوا والالم دون شي من الشرايع وجمعوا علي انه لا يجوز بعد الخطا في  
 العوي فاما علي سبيل المسه فقد اختلفوا فيه واما ما يتعلق بافعالهم واحوالهم فعلى حجتهم هذا  
 الاول قالت الحسنويه يجوز عليهم الاقدام على الكاير والصغائر الثاني قال اكثر المعتزله لا يجوز تعدد  
 الكايره ويجوز تعدد الصغيره ان لم يكن معرافان فان فلاذا للتطفيف مادون الجبه الثالث قال الجبالي  
 لا يجوز عليهم تعدد الكاير ولا الصغيره ولكن يجوز علي سبيل الخطا في التاويل **الرابع** لا يجوز عليهم  
 الكايره ولا صغيره لاعدا ولا بالتاويل الخطا الخامس قالت الروايف لا يجوز ذلك لاعدا ولا ماويلا  
 ولا سهوا ولا سنانا ثم هذه العصه لم يحجب عند اكثر من الا في زمان النبوه وعند الروايف من اول  
 العمر ومعتمد هم السع العقلي وحج المحدين ومثبه المنبطلين في هذه المسئله المذكوره في المطولات  
 لم ارني ذكرها هنا ليرفاده **فصل** لما جرت العاده بذكر كرامات الاولياء في هذا المكان  
 ذكرتها والافليس لها كبر يتعلق بمقصود هذا الكتاب وهي ظهور امر مخالف العاده علي يد شخص لسمه  
 معتق بدعوي نبوه ولا الهية قتل بسوها مطلقا مريم واصف وانكرها المعتزله مطلقا ووافقتهم  
 الاستاذ ابو اسحاق وزعموا ان ذلك لسد طرق معرفه الرشول والالتباسها بالمعجزه ولانه اذا ظهر  
 احارق علي يد عمر الرشول خرج عن كونه دليلا على صدق الرشول وذلك باطل بالاجماع والحج مع ما  
 عدني به في احيا الموتي وشوره من القرآن وانسحاق القمر والخرج عن كونه دليلا وجواز غيره  
 فاساع الخلق الكبير من الطعام القليل ولا التباس ان المعجزه بظهور علي اثر دعوي الرساله والولي لو

س

هب

ذلك الكثر من ساعته ولم تنكر امه فكيف بالمعجز واما الفرقة بين الكرامة والسحر ففسر وذكروا  
للكرامة نوايد ظهور كرامته على الله وثبوت رساله من امن به ونصرته من شاهد معجزات الرسول صلى  
الله عليه وسلم في عزمه ونصره باعثا له على الاجتهاد في العبادات والاحترار عن الشبهات ابقا لتلك  
المرتلة العالية على نفسه وتخرضا لمن اطلعه الله عليها من الصالحين على الجهد والاجتهاد لتنازل ملك المنزل  
واسما الهادي الي صراط مستقيم الامرا الخامس مما يجب ان يكون المؤمن مصدقا به اليوم الاخر وتحقيق  
القول في ذلك استدعي مسلمين لطبيها ان الشئ اذا عدم وفي هل يمكن اعادته مرة اخرى انفق  
الفلاسفة وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي على انه مستحيل وانفق حمله مشايخ المعتزلة على انه  
الا ان هو لا يزعموا ذلك على مذهبهم ان المعدوم شئ وقالوا الشئ اذا عدم لم يبطل ذاته المحصورة بل  
زالت صفة الوجود عنه فلما كانت ذات المحصورة باقية عند حالي الوجود والعدم لا جرم قالوا اعادة  
المعدوم جائزة وذهب غيرهما ولا من المتكلمين الي ان الشئ اذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نفيا  
محضا وعدم صرفا ولم يبق له حال العدم هو به ولا خصوصية ثم انهم مع هذا قالوا لا تمتنع في قدرة الله  
تعالى اعادته بعينه ودليلهم على صحة هذا ان الشئ اذا صار معدوما بقي جايزا الوجود والله تعالى قادر  
على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه تعالى قادرا على اعادته بعينه بعد العدم اما انه بعد عدمه  
جايزا الوجود فلانه كان عند وجوده جايزا الوجود والام لوجوده وهذا الجواز داني له لا امتناع انقلاب المتنع  
ممكن ان يكون حاصل الحقيقة حال الوجود والعدم واما انه تعالى قادر على كل الجائزات فقد سبق  
بيانه ويلزم من مجموع الامرين لونه تعالى قادرا على اعادته المعدوم فان قيل المعدوم عندكم مني محض  
فلا حكم عليه بانه جايز الوجود احب ان جاز الحكم عليه شئ يبطل قولكم وان امتنع الحكم عليه لناقص  
فلا حكم لان خصيصه بكونه تمتنع الحكم عليه حكم عليه هذا الامتناع والممانعة من اعادته المعدوم شبه  
لاستحق جوابا فلم اذكرها **المسئلة الثانية** اجمع المسلمون على المعاد الحسابي معني ان الله عز وجل جمع  
الامر بعد فرقتها او بوحدها بعد انعدامها وانكه اكثر الفلاسفة ولم يثبتوا الا الروحاني لانه في نفسه  
ممكن والصادق اخبر به فوجب اعتقاده اما الاولي فلان تلك الاجرا قابلة للجمع والحيوة والله عالم  
باجرا كل شخص على التفصيل قادر على جمعها واجداد الحيوة فيها ثانيا والى هذا الاشارة بقوله تعالى  
قل يحيها الذي انشاها اول مرة وهو كل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا الي اخر السورة

واما الثانيه فلحصول التواتر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ثبت المعاد البدني ويدعوا الناس اليه  
وكفر منكره وايضا القرآن محشو بذلك حتى ان الحزم حاصل لكل عاقل سمع القرآن او قرأه بان من انكر المعاد  
البدني لم يؤمن بالقرآن كما لو اهل انسان انسانا اخر حتى صار حردن احدهما جردن الاخر واعيد  
الممكن جعله جز بدن احدهما اولى من جعله جز بدن الآخر وجعله جز المدهما معا محال فاسقالت  
لعادتهما واجب بان المعتبر في الحشر والفسر اعاده الاجرا الاضليه والجز الاصلية لكل انسان فاضل  
بالنسبه الي غيره فاجعله جزا لبدن المأكول اولى وان قلنا بان الشيء الذي هو الانسان باق مقصون  
على التبدل والاختلال لم يتوجه هذا الاسكال قالوا اعيدت الاجسام لنزاعه المععدم وهذا محال  
احب ان كان الهلاك بنفوس الاجزا فقط منعت الاولى وان لم يحصل الا بالما منعت الثانيه  
**المسألة الثالثه** العالمون بالروحاني دون الجسماني ومع القائلون بان النفوس الشاطعه كلها  
باقية وهم طوائف الطائفة الاولى الذين يقولون النفوس لا تذرك الجزيات قالوا اذا فارقت  
البدن فان كانت عالمه بالله عن الهيات الدنيه فانها لم تدرك العلوم لان اللذنه ادراك  
الملام وهذه سعادتها وحسها وان جاهله فانها تتالم باذراك جهلها واشساها لتلك المعارف مخلد  
ويقولون يا لفتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المومنين وان بقيت فيها هتات بدنيه  
نعيب الي ان يزول وهذا التالم ما رها وسعوتها الطائفة الثانيه الذين يقولون النفوس الشاطعه  
مدركه الجزيات قالوا النفس لها صفتان الادراك والفعل والادراك قسمان ادراك الجزيات  
وادراك الهيات والنفس هي الموصوفه هذين القسمين من الادراك والفعل الذي هو التحريك  
فاذا مات البدن وزال الحجاب الجسماني ساحت عليها انوار عالم الجلال فازداد ادراكها واستعمل  
فعلها وانتهت بي ذلك الي حد اللال وفرت درجها من درجه المليكه الذين هم ارواح عالم السموات  
وذلك هو العبطه الكبرى والدرجه العظمى الطائفة الثالثه الذين قالوا ان هذه الارواح  
البشرية لا تقوي على ادراك الجزيات الا بواسطة الات جسمانية فاذا مات البدن انحلت  
هذه الات اجسمانية لم سجد تعلق هذه النفوس بحر من اجرا السموات حتى يصير ذلك الحبر  
اله للنفس بها تقوي على الادراك الحريه من الابصار والسمع والهبيل الطائفة الرابعه الذين  
يقولون النفس اذا انتطع تغلقتا عن بدن معين تعلقت سدن اخر فان ثابت في البدن الاول

من النفوس الزكية الفاضله تعلقت ببدن كرم فاضل وان كانت في البدن الاول من النفوس  
الجاهله الموزيه تعلقت ببدن مناسبه له وهو لاهم الذين يقولون بالتناسخ وهم فرق احدفا الذين  
يقولون الارواح الانسانيه لا تعلق الا بالابدان الانسانيه ثم انها لا تزال تنقل من بدن الى بدن  
الى ان يكل النفس ويصير طاهر عن جميع العلايق الجسمانيه وحينئذ يتخلص الى عالم القدس والطهاره  
وبينها الذين يحوزون انتقال الارواح البشريه الى ابدان البهايم ويقال لهم اهل المسخ وثالثها الذين  
يقولون الارواح البشريه اذا فارقت ابدانها فقد تعلق بابدان الحيوانات وابدان النبات المعادن  
والمساريط قالوا وهذا هو غايه العذاب واليه الاثارة بالدرجات الضيقه في جهنم قالوا وذلك  
لان القوي الناطقه والجسمانيه والفعال والعاويه لها انوار بعض من عالم الارواح فتعوض في مواطن  
الاجسام ومواطن الاجسام منطله جدا الا انها تستنير بسبب عوض هذه القوي فيها وطلقات  
هذه القوي اول كانت بمواطن الاجسام اشد ظلمه واعظم صعبا فالارواح البشريه اذا انتقلت  
من ابدانها الى هذه الاجسام بقيت في غايه الظلمات والضيق والشده واما اجسام الافلاك فانها  
لكثره القوي الروطانيه التي فيها كانت في غايه الصوالف والنعيم فالارواح البشريه اذا فارقت ابدانها  
واسقلت الى التعلق بعالم الافلاك كانت في غايه العبطه والفرح والضو والسرور والروح والراحه  
والرحان واسه الموفق للصواب **وعان** القائلون بالجسماني منهم من قال بالروحاني ايضا وهم  
القائلون بان النفس الناطقه جوهر مجرد الغزالي الا انها تعلق بالبدن الاول لا بغيره الفرع  
الثاني المنكرون للجسماني منهم من انكر الروحاني ايضا وهم القائلون بان النفس هي المزاج فتطافه  
اذا مات الانسان فقد عدم المزاج ثم انه ينكر اعاده المعدوم فيلزم اخبار المعاد مطلقا **المسئله**  
**الرابعه** القائلون بالمعاد الجسماني ابتوا جنه عرضا لعرض السماء والارض اعدت للمتقين وفيها  
انهار من ماء غير آسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه وانهار من خمر لذه للشاربين وانهار من عسل  
مصفى ولهم فيها من كل الثمرات وازواج مطهره وفيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهم  
فيها خالدون وابتوا نار او قودها الناس والحجارة اعدت للكافرين ودليلهم الامكان واخبار  
القرآن وابتوا ايضا عذاب القبر والسرط والميزان وانطاق الجوارح ونظاير الكتب وغير  
ذلك فما جابه القرآن او تناقض عن النبي عليه السلام لامكانه واخبار الصادق ولم تثبت غيرهم من هذه



١٦١  
ولاجنه غير الله او سئل النفس في الايدان الكريمة الى ان مخلص الى عالم القدس ولاننا اعتبرنا  
او سئل في الاجسام الحسية لا سبق **المسألة الخامسة** المعاد الروحاني جابر قبل الموت اما  
في النوم فلقوله تعالي والتي لم تمت في منامها واما في اليقظة فلانه من العود والرجوع وذلك يحصل  
بالنوبه ولانه انما يحصل في النوم لا يحارب النفس عن عالم الحس الى عالم القدس وسبب اخذها ان  
النوم سفل الحس الطاهر ومثل هذا الشغل لا بعد ان يقع في اليقظة وقد سبق في باب الارادة  
ما عين على ذلك والله اعلم الامر السادس ما لا يكون المؤمن مؤمنا حتى يصدق به وهو القدر  
وفيه مسلتان الاولى القدر يغاير للعلم والارادة وان كان يستلزمها ومعناه ان الله تبارك  
وتعالي قدر الاشياء في القدم قبل ان يخلقها اي رتبها على وجه مخصوص ثم اوجدها حسب ما قدرها  
لا هو شان الفاعل المختار وانكرت القدرية القدر وزعموا انه سبحانه لم يقدرها ولم يقدم علمه  
سبحانه بها وانما يستأنف العلم اي انما يعلمها الله سبحانه بعد وقوعها وسميت هذه الفرقة  
قدرية لانكارهم القدر وهو آلاءهم الدين قال فهم ابن عمر فاذا لقبتم فاجبرهم اني بري منهم وهم برآؤ  
مبي والذي حلف به عبد الله لو ان احدكم مثل احد ذهباً فانفقته ما قبله الله منه حتى يوسن بالقدر  
وهذا الذي قاله من عمر ظاهر في تكفيرها وآلاء القدرية قال القاضي عياض وهو آلاء القدرية  
الدين فوافق علم الله بالالبيات ثانياً باختلاف وقال متأخروا الفلاسفة ابن سينا واتباعه  
العصاهو علمه بكل شي على ممر الزمان والدم لان كل شي لازم بوسط او بغير وسط والقدر بفضيل  
قضايه الاول فاستحق هذه العيان جلال العجم فاطاعوه انهم كانوا قومًا فاسقين ومراده ان  
القضا هو امتضا طبعته في الازل للوازها بعضاً بوسط وبعضاً بغير وسط من كل بغير  
وثبات وان القدر خروج تلك اللوازم من العدم الى الوجود على الوجه الذي انقضه الطبيعة  
وذلك لانه عندهم انما يتبع بالناظر لا بالقصد والاختيار وعلمه عند ليس الا كونه مبدأ  
ومصدر والغيرة لا سبق وهم بذلك فانهم من احسن الموجودات اذ شهبوا وانهم بالحسن الخلقات  
وهم سر من قدرية المعتزلة **المسألة الثانية** قد تطلق القدرية على من يوافق على اثبات  
القدر لكن بقوله الخ من الله والش من غيره وهو لا سبق الحق معهم في مسئلة الارادة وهم  
الدين قال منهم رسول الله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة شهبهم بهم لفتسبهم

الخير والتشريع في حكم الارادة ما سمت المجوس معرفت الخبر الي مردان وهو النور والشر الي  
 هزيم وهو الظلمه والحق ان الله سبحانه وتعالى خالق الخمر والشر جمعا لا يكون شي منها الا مشيئه  
 وهما مضافان الى الله سبحانه وتعالى خلقا واجارا واى الفاعلين لها من عباده فعلا والنسابة  
 ما سبق تفرسه واعلم خاتمه ان ثابت الفطاه احدث بيدك فقد عرفت حقيقة الايمان في الشرع  
 وهو التصديق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والتصديق بالقدر خبره وشبهه  
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر  
 وان تؤمن بالقدر خبره وشبهه واما الاسلام فهو ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقيم  
 الصلوة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا جعل الاسلام اسما  
 لما ظهر من الاعمال وجعل الايمان اسما لما باطن من الاعتقاد وجماعها الدين فذلك قال صلى  
 الله عليه وسلم ذلك خبريل اما يعلمكم ذنبكم وذهب بعض المعتزلة الي ان الايمان هو الطاعات  
 وذهب السلف الي انه اسم للتصدق بالقلب والافراز باللسان والعمل بالاركان ووافقهم بعض  
 المعتزلة على ذلك وقالت الكرامية وبعض المرجيه هو مجرد الاقرار باللسان دون عقد القلب  
 ووافقهم عبد الله بن سعيد القطان الا انه جعل التصديق شرطا وقال لهم من صفوان هو مجرد  
 المعرفة والحق ان كان الحديث صحبا في نفس الامر هو الاول ويؤيده وجوه احدها قوله تعالى  
 الدين استواء ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقوله تعالى ان الدين استواء وعلوا الصالحات فانه لو كانت الطاعة  
 داخله فيه كان تعيينها تكثريرا وبالمعصية نقصا ولا تكرر ولا نقص في القرآن الوجه الثاني  
 الايمان في اللغة التصديق بدليل وما انت بمؤمن لنا اي مصدق فمن جعله لغره فقد صرف  
 الاسم عن المفهوم في اللغة الي غيره وهو لا يجوز من غير دليل اذ فيها بطلان اللسان وتعطيل  
 الشرايع ورفع طريق الوصول الي الاحكام الشرعية والدليل السمعية الثالث الايمان شرط صحة  
 الاعمال والشرط غير المشروط الرابع لو كان الايمان اسما للجموع لزم عدم الايمان عند عدم العمل  
 وليس لذلك بدليل ان من امن ومات قبل العمل كان مؤمنا بالاسناق الخامس لو كانت  
 العبادة ايمانا صح قول العاقل لجنب من يعنى عن الايمان ومفسد الصوم والصلوة مفسد للايمان  
 وذلك كله باطل واحتج غير الكرامية والمرجيه بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم

ونقوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وستون ارضع وسبعون شعبه وبقوله لو فد عبد الفليس  
 الايمان ان تشهد ان لا اله الا الله وتقيم الصلوة والحريث واجيب مجاز لما سبق من تفسيره صلى الله عليه  
 وسلم وغيره من الأدلة واما الكرامية والمرحبه فلا دليل لهم ورد عليهم امور احدها الامم على النار المنا  
 وان كانوا قد اظهروا الشهادتين قاله الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره انهم  
 كفروا بالله ورسوله الى قوله وتزهق انفسهم وهم قافرون الثاني قوله تعالى قالت الاعراب انا نقل لحد  
 نوموا الى قوله ولما يدخل الايمان في قلوبكم فانه لو كان الايمان باللسان دون القلب لكان قولهم انا ايماننا  
 وصار قوله تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم قل لم تؤمنوا امر بالكذب ولم يكن لقوله ولما يدخل الايمان في  
 قلوبكم معنى لانهم يقولون النبي صلى الله عليه وسلم وللصحابه صلى الله عليهم ولم يدخل الايمان في قلوبكم ايضا  
 الثالث قوله تعالى فامضوا من الله اعلم بانها من وقوله تعالى من فبما تكلم المومنان والله اعلم بانكم  
 فانه يقتضى ان الايمان بالقلب حيث يعلم الله به ووجه ادلوه ان الايمان بالقلب باللسان لان كل سماع  
 عالما به فلم يختص به تعالى واما الجهم فيدل على فساد مذهبه مع ما سبق من ان الايمان هو التصد  
 ان اهل العناد كانوا يعرفون الرسول بما يعرفون ابناهم وكانوا يكتمون الحق وهم يعلمون بشهادته تعالى  
 قل وما كانوا مؤمنين لاجماع فروع الاول الايمان غير الاسلام لما سبق من تفسير النبي صلى الله عليه وسلم  
 ولقوله لم يؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وذهب قوم الى ان الايمان والاسلام شي واحد قالوا لانه لو كان  
 غيره لم يقبل من مسعيه لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديننا قلن يقبل منه واجيب ان ارسليم  
 يقبل من طالبه في الجملة فمنوع والايه لانه على ذلك وان اريد لم يقبل من يتبعه دين غير  
 دين الاسلام فمسلم لاهو مدلول الايه لكن الثانيه ممنوعه فان من اقتصر على التصديق وتنع به  
 دينه ولم يقرب لسانه مع قدرته على ذلك ولم يعمل عملا صالحا فليس بمؤمن ولم يقبل منه قالوا لو كان  
 غيره لم يستثن المسلم من المؤمن والسالى باطل لقوله تعالى فاخرجنا من ان فيها من المؤمنين  
 فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين واجيب بمنع الملازمه فان الجنس الواحد قد يقصد بصفتين  
 فوضع مقدا واحدا وسنتي منه بعضه مقبدا بالاجزي ولم يلزم ان يكون هذه الصفه  
 تلك الصفه مثل ان يقال ما رايت عالما الا الابيض فانه لم يلزم ان يكون العلم هو البياض والله اعلم  
 الفرع الثاني يجوز اطلاق اسم الايمان على ما فسر به الاسلام في حديث جبريل صلى الله عليه وسلم سائر الطاعات

احمدت  
فتين

يق

لكونها ثمرات التصديق الباطن الذي هو اصل الدين ومقومات ومتمات وحافظات له ولهذا  
فصرح صلى الله عليه وسلم الايمان بالحديث وقد عبد القيس بالشهادتين والصلوة والزكاة وصوم رمضان  
واعطا الخمس من المغنم الفرع الثالث الايمان بالمعجى من العذاب لانفك عن الاسلام المعجى والعيش  
اذلا خلاف من جميع اهل السنة انه لو اقر وعمل من غير علم منه ومعرفة لاستحق اسم مؤمن ولو  
عرفه وعمل وحده بل سانه لا يستحق اسم مؤمن وقد للمعجى احترام عن العام للذم والمال فانه ينفك  
عن الايمان بالقلب منه الايمان والاسلام كشيء سابقا لاله الا الله وفروعها وشعبها ساير الطاعات  
فهذا قال صلى الله عليه وسلم الايمان يضع وسبعون شعبة ولا يحى ما في هذا التشبيه من للناسبه  
فان التصديق الباطن حاصل الشجر الامن في الارض ولا اله الا الله بالساق المثابت في الارض  
اولا فان وجوده يظهر الايمان ويعيده معجى والطاعات كشعب الشجر من حيث ان وجودها  
يوجد الال وعدم بعضها لا لعدم الحقيقه الفرع الرابع ذهب الاشعريه ومن تابعهم الى القول  
بالموافقه وهي ان العزم بالحكم لمن حتم له بالايمان تبين انه كان مؤمنا من ابتدا وانه حين كان  
بحر ساجدا للصنم معتقدا للشرك والادمان فناطله كان مؤمنا ومن حتم له بالكفر والعاذب الله  
تبين ان ذلك كان من ابتدا وحين كان مصدقا لله ورسوله كان كافرا وانطله الخفيه بان الايمان  
هو التصديق بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله وهو امر حقيقي لا يتبين بانعدامه انه ما كان  
موجودا كمن كان قائما ثم تعدا وكان شا باثم شاخ لم يتبين انه ما كان قائما ولا سا با الفرع الخامس  
اكثر الاشاعره قالوا انا مؤمن ان شا الله لا للشك بل لان مذهبهم ان العزم كالموت لا لليان  
الموجود في الحال ولا للكفر الموجود في الحال وتلك الحاله مشتبهه عليهم واذا لم يعلموا ما لم يعلموا ما  
هم عليه احوال لسقوطها ما هو الموجود للحال وخطاهم الخفيه بان الله تعالى شهد لمن امن بالله ورسوله  
بقوله امن الرسول وصدق بقوله اللذين قالوا ربنا انا ولم يا مرهم بالاستثنا وكذا قال تعالى  
قولوا امنا بالله امر بذلك من غير استثنا وقال ومن احسن قولا ممن دعا الى الله الى قوله  
وقال اتى من المسلمين جعل قوله من المسلمين احسن قول وهي لفظيه والله الموفق الفرع السادس  
الاجماع على ان الايمان اذا اريد به التصديق والعمل يزيد وينقص سزبد بالطاعه وينقص بالمعصيه  
وكذلك اذا اريد به الاعتقاد والاقرار والعمل واما الايمان بمعنى التصديق فقط فلا يعلم خلافا

لاحد من محي الشيخ محي الدين النووي في انه لا يزيد ولا ينقص ودليلهم ان الايمان ليس شيا متحرك  
حتى يتصور له امره ونقصه اخري وقال الشيخ محي الدين الاطهر والله اعلم ان نفس المصدق يريد  
لكثره النظر وتظاها الادله ولهذا لمون ايمان الصديقين اقوي من ايمان غيرهم بحيث لا يعتز بهم الشبه  
ولا يتزلزل ايمانهم بعارض بل لا يزال قلوبهم منشرحه نيره وان اختلفت عليهم الاحوال واما غيرهم  
من المولفدوس قارهم ونحوهم فليسوا كذلك قال فهذا ما لا يمكن انكاره ولا يتشكك عاقل في ان نفس  
تصدق اي بكره الصدوق رضي الله عنه لا ساويه صدوق احاد الناس ولهذا قال البخاري في صحيحه  
قال ابن ابي مليكة ادركت بلين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم دلهم يخاف النفاق علي  
نفسه ما منهم احد يقول انه علي ايمان حبريل وميخايل واسماعيل ويدل علي هذا المذهب بقوه قوله  
تعالى واذا نلت عليهم اياته زادتهم ايمانا وقوله تعالى لكم زادتم ايمانا فاما الذين آمنوا فزادتهم  
ايمانا وقوله تعالى وما زادهم الا ايمانا وتسلما وما اشبه هذه الايات واما قوله تعالى اليوم اكملت  
لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلا دليل فيه لان المراد باليوم عصر النبي صلى الله  
عليه وسلم اذ كانت قبل ذلك واره او ان المراد بالدين احكامه فلم يزل بعد هذه الايه لاطلال واحرام  
واحق ان فان العلم شرط في كون التصديق ايمانا فلا ياراده ولا نقصان وان لا قبلها الفرع السابع  
اختلفوا في صحة ايمان المقلد فقال قوم صحيح لوجود حقيقته الايمان وهو التصديق بالله وتلايلته وكتبته  
ورسله واليوم الاخر واعترض بمن راي الباس او عابن العذاب لوجود حقيقته الايمان واجيب  
بانه مومن غير ان ايمانه لا ينفعه قبل بلزم ان يدخل المومن النار فقال ابو حنيفه لا يدخل  
النار الا مومن اذا المافون مومنون بوميد وايمان المقلد محكي عن ابي حنيفه والثايفي واحمد بن  
حنبل والثوري ومالك ولا وزاعي وذهب اكثر المتكلمين الي انه لا بد لثبوت الايمان او لكونه  
نافعا من دليل مبني عليه اعتقاد ثم اختلفوا فقال ابو الحسن الرستغني وابو عبد الله الكليني لا يستر  
ان مبني اعتقاده علي الدليل العقلي بل مثل بل اذا مبني اعتقاده علي قول الرسول وعرف انه  
رسول وانه ظهرت علي يد المعجزة ثم قبل منه القول في حدوث العالم ووجود المصانع ووحدايته  
من غير ان عرف صحة كل من ذلك بل دليل عقلي فان هاتين المشهور من مذهب ابي الحسن الاشعري انه  
لا يكون مومنا لم يعتقد ذلك مثلا بل دليل عقلي غير ان الشرط عنده ان يعرف ذلك بقلبه ولا يسترط ان

بعدم ذلك بلسانه ولا ان يكون قادراً على دفع ما يورد عليه من الاسكال وعند جميع المعتزله لا بد  
مع معرفة الدلائل من القدرة على الجادله وحل ما يورد عليه من الاشكال حتى لو عجز عن شيء من ذلك  
لم يكن مؤمناً وشبهتهم ان العلم المحدث نوعان ضروري واستدلالي لانهما واعتقاد المقلد ليس  
بضروري ولا استدلال معه فلم يكن علماء من لا علم له بحدوث العالم وثبوت اصانع ووحداية وثبوت  
الرسالة لا يكون مؤمناً لان الايمان حقيقه هو ادخال النفس في الايمان ومجرد الاعتقاد والتصديق  
لا يدخل النفس في الايمان ما لم يكن مبيناً على الدليل بان الاول ان كل من اخبر بخبر فنامل في ذليله  
فعرف الدليل فصدق يقال آمنه اي صدقه بعد ما ادخل نفسه في الايمان بالتامل في دلائل صدقه  
من ان يكون مكذوباً او مخدوعاً او ملساً عليه هذا الخبر وقال عامه اهل السنه من الفقهاء  
والمعلمين ان هذا الرطل ما مورب الايمان وهو التصديق فاذا اتى به يكون مؤمناً ونال الثواب  
الموعود بوعده الله تعالى بعصا مندوا استدلووا على صحه ما ذهبوا اليه بصنع رسول الله صلى الله عليه  
وسلم والخلفاء الراشدين والائمة المهديين فان رسول الله صلى الله عليه وسلم مع انه بعث في الامه  
الاميه كحالها عن صناعه الاستدلال والنظر بسبل من جا واعرف برسائله واعرض عما كان  
يعتقده من الوصيه الاصنام وامن بالبعث والنشور لم يزل القبور من غير امتداد زمان احواله  
الفكر والرجوع الى تصيد العقل بالتامل وكذا التصديق رضي الله عنه فلما ان من من اهل  
المرده من عبر الاستعانة بتعليمهم الدلائل العقلية وكذا عند فتح سواد العراق فلما عرض الله عنه  
وعالمه ايمان من كان يلمن الزط والاباط مع قلة ادبهم وبلاد ادبهم ولو لم يكن ذلك ايماناً كان  
النبي صلى الله عليه وآله واصحابه محطين في احكام بايمانهم من غير نصب الادله ونساده هذا اللازم لا عني على  
المجاين فضلا عن العقلا واجابوا عن شبهه المعتزله بان سماع الخبر من فلان بقول انت بفلان  
ولو كان الايمان ادخال النفس في الايمان لكان ينبغي ان يقول امنتي نفسي لان يقول امنتي بفلان  
لان ادخال النفس في الايمان يتعلق بالسامع لا بالمخبر سلمنا انه ادخال النفس في الايمان لكن الجمل  
محدد العلم لانسان في العلم به لا في العالي فكذلك الجهل كميته لانه الدليل لانسان في العلم عند تحقق  
دليله وسببه وحصر الصادق سبب العلم وقد وقع لما العلم به فجهله بوجود الدلاله لاخرجه عن ان  
يكون علماء والله اعلم فايده هذه المسله مفروضه في حق من مثالي فطر من الاقطار اوساهو حبل من

من الحال لم يبلغه الدعوه فوجه مسلم فدعا الي الدين ومن له ما يحب اعتقاد فصدق في جميع ذلك واما  
اهل دار الاسلام عوامهم وخواصهم نسوانهم وصبياهم ففهم مومنون مسلمون فلا نعلم خلافا لغير المعتزله  
في انهم عارفون بالله تعالى لن مخلوا احد منهم عن ضرب استدلال وان كان لا يندرك الي العبارة عن دليله ولا  
يقدرون على دفع الشبهه المعترضه حتى ان واحدا منهم نبي عابن شيئا من الاهوال والافزاع وصفت الله تعالى تكال  
قدرته ونفاذ مشيئته والله اعلم الفرع الثامن انفق اهل السنه من المحدثين والفتا والمكلمين على ان  
المومن الذي يحكم بانه من اهل القبلة ولا يخلد في النار لا يكون الا من اعتقد قلبه دين الاسلام اعتقاد اجازيا  
خاليا من السلوك ونطق بالشهادتين فان اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة اصلا الا اذا عجز عن النطق  
كل في لسانه او لعدم التمكن منه لمعالجة المنيه او لغير ذلك فانه يكون مومنا اما اذا اتى بالشهادتين فلا  
يشترط معها ان يقول وانا بري من كل دين يخالف دين الاسلام الا اذا كان من الكفار الذين يعتقدون  
احصاص رساله نبينا صلى الله عليه وسلم الي العرب فانه لا يحكم باسلامه الا بان يراو من اصحاب الشافعي رحمه الله  
من شرط ان سر اطلقا قال النووي وليس بشي واما اذا اقتصر على قول لا اله الا الله ولم يقل محمد رسول  
الله فالمشهور من مذهب الشافعي ومذاهب العلماء انه لا يكون مسلما ومن اصحاب المشافعي من قال يكون مسلما  
ويطالب بالشهادة الاخرى فان ابي جعل برندا وحج لهذا القول بقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل  
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك هموا مني دماهم واموالهم قال النووي وهذا يجوز عند  
اجمahir على قول السهاري واستغنى بذكر احدهما عن الاخرى لا تقاطعها وسهرتها والله اعلم اما اذا اقر  
بوجوب الصلوه او الصوم او غيرهما من اركان الاسلام وهو على خلاف ملتة التي كان عليها فهل يجعل بذلك  
مسلما قال النووي فيه وجهان لاصحابنا فمن جعله مسلما قال كل ما يكفر المسلم بانكاره وبصره الكافر  
بالاقرار به مسلما واما اذا اقر بالشهادتين بالعجميه وهو محسن العربيه فهل يجعل بذلك مسلما قال النووي  
فيه وجهان لاصحابنا الصحيح منهما انه نصر مسلما لوجود الاقرار ثم قال وهذا الوجه هو الحق ولا يطرر للاخر  
وجه والله اعلم الفرع التاسع وفيه مسائل الاولي الكفر بازا الايمان فمن كفر بجزء من دافرا لاه اذا اقر بالشهاد  
حضر باسم المنانق وجرت عليه احكام المشركين في الظاهر ومن جعل الايمان اسما لمجموع الاعتقاد والاقرار  
والعمل سمي من اخطا بالاول منافقا وبالابني كافرا وبالسالك فاسقا الفرع صاحب الكبره اذا لم يستحلها  
ولم يستحق من نبي عنها مؤمن مطيع بامانه عاص بنفسه لاطلاقه اسم الايمان مع ارتكاب العصيان في

له من آي القرآن مثل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى  
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وعند المعتزلة لا يسمى مومنا ولا كافرا وذهب الحسن المبري اولا الي  
انه منافق لقوله علامه المناق ثلاث وهذا خلا ببغله ما اعطى بلسانه فسمع ذلك عطا فقال قولوا للحسن  
ان اخوه يوسف عليه السلام استنوا الخنازير وحدثوا فكذا يروا ووعدا بقتولهم وانا له كافظون فاطفوا هل  
صاروا بذلك منافقين فقبل ذلك للحسن رضي الله عنه فقال صدق عطا ورجع عن ذلك هل ان الحديث يكن  
حمله على الاستحلال وجمهور الخوارج صاحب المعصية كافرا لانه مخلد في النار بدليل ومن يعص الله ورسوله يتعد  
حدوده يدخله نار اخلاذ ايها واسم المعصية تناول الصغيرة والكبيرة وكل مخلد في النار كافرا لقوله تعالى  
لا صلوا الا الاشي الذي كذب وتولي ورد بمنع الكبرى فان نار العصاة غير النار الكبرى والي  
لمطي **المسئلة الثانية** في الاحكام الاول لا مخلد في النار احد بغير الكفر لقوله تعالى فمن يعمل مثقال  
ذره خيرا يره ولا يري الا بعد الخروج منها لاستحالة الخروج من الجنة بعد دخولها وقال جمهور الخوارج مخلد  
في النار بكل معصية وقلت المعتزلة مخلد بالكبيرة اذ مات ولم يثبت لان الفاسق استحق العقاب  
بنفسه فسقط ما استحقه من الثواب لما يمينها من الثاني واحب بمنع الثاني والاستحقاق  
وبان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب فاما ان يحبط منه شيء على طريق الموازنة فهو مذهب  
ايهاشم ولا يخبط منه شيء فهو مذهب ابي علي والاول باطل لان باير كل واحد منها في عدم الآخر ان  
كانا معا لزم وجودهما وعدمهما معا لان علمه عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدم دفعه لوجد دفعه  
لان العلم بوجوده حال وجود المعلول لهما موجودان حال كونها معدومتين وهذا محال وكذا ان كان علي  
التعاقب لانه اذا احبط الاستحقاق الاول بالثاني لم يسق الثاني محبط فلا يخبط والماني ايضا باطل  
لانه الغا للطاعة ونسب لها وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره احكم الثاني بحوز العفو  
عن غير الشرك وقلت المرجية لا يعاقب على غير الشرك وهو قول مقاتل بن سليمان وقالت المعتزلة  
حجب العفو عن الصغيرة قبل التوبة وعن الكبيرة بعد التوبة ومنعه للخوارج مطلقا فمن ثم كفرنا مركب  
الصغيرة لنا وجهه الاول انه تعالى عفو بالضر والاجماع والعفو انما يحقق باستقاط العذاب قيل  
لم لا يجوز ان يكون المعفو عبادة عن عدم اصال العذاب اليه في الدنيا وتلخيصها الي الاخرة احب بان  
الاخرية موجه الي الاخرة لقوله تعالى اليوم تجري كل نفس بما اكتسبت فلا تاخيرها الي الاخرة عفووا وايضا



لو كان الاحمر سمي عفوا لكان عفوا لله عن الكفار الذين عن المسلمون لان حصول المرادات للكفار  
 ورفع الحارة عنهم في الدنيا المر لوقوله تعالى ولو لان يكون الناس امه واحده لجعلنا لمن يكفر بالرحمن  
 لبيوتهم سفنا من فضه ولوقوله عليه الصلوة والسلام حضر بالبلا الابيائ ثم الاوليا ثم الامثل فالامثل  
 الوجه الثاني انه تعالى غافر وغفور وعفار لغو له تعالى غافر الرب وربك الغفور واسئغفر وا  
 ركم انه كان غفارا والمغفرة عبارة عن اسقاط العقاب فبما لم يجوز حمل المغفرة على تخير العقاب الى  
 الاخره لحيب ما سبق في الوجه الاول الوجه الثالث قوله تعالى ان الله لا يغفر ان تشرك به ويغفر ما  
 دون ذلك لمن يشاء من وجهين احدهما محقق بالمعزلة وهو ان قوله لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب  
 الصغير ولا صاحب الكبير بعد التوبة لان غفرانها واجب الواجب لا يجوز تعليقه بالمسئيه والثاني  
 ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك يعني انه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك ولا سدرج فيه الصغير والكبير  
 بعد التوبة وقبلها وقوله بعد ذلك لمن يشاء يدل على انه تعالى يغفر كل هذه الاقسام لكن لا لكل بل لبعض  
 انه تعالى يغفر كل هذه الاقسام وهو المطلوب راجح المعزلة والخواج بعموم ادله الوعيد من الكتاب  
 ومن السنه مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتق حدوده يدخله نار الخالد فيها ومعلوم ان من ترك  
 الصلوة واجج والزكوة والصوم وقل وزني ولاط بعد تعدي اكد ودوم مثل قوله ومن يشكك سونا متعمدا  
 لخراره جهنم خالد فيها ومثل قوله ومن يعمل مثقال ذره شرا يره وغير ذلك من الايات وما شاكلها  
 من الاخبار راجح المرجيه بايات الوعد وروح الاولون عموم الوعيد بانه يبلغ في الحر والرجيه  
 رجموا عموم الوعد وقطعوا بانه لا يعاقب لانه البق بصفات الرب من الرانه والرحمه وكمن صرنا الى الجمع  
 بينها والى ترجيح الوعيد حتى حوزنا العفو لكن لا يتقطع القول بالعفو لعموم الوعيد وانما رجحنا الوعد  
 اوجوه احدها انه قال في سورة النساء وعداهه حقا ولم يقل في جميع القرآن وعيد الله حقا الوجه الثاني  
 ان مقصود الكريم الرحيم من ايجاد كلق الرحمه عليهم لا العذاب قال صل الله عليه وسلم حكايه عن  
 انه تعالى سبقت رحمي غضبي وترجح المقصود اذ في الثالث قوله تعالى ان احسنات يذهبن  
 السيئات الرابع قوله تعالى ومن يعمل حسوا او يظلم نفسه ثم استغفر لله يجد الله عفورا راجيا ومن يكسب  
 اثاما فانا يكسبه على نفسه والاستغفار طلب المغفرة وانه ليس نفس التوبة فخرج سبحانه وتعالى بانه  
 اذا استغفر الله غفر الله له تاب اول تيب ولم يقل في جانب المعصيه ومن يكسب اثاما فانه يجد الله معذبا

معا بقا فدل رحمان الوعد والعفو فان قيل فما ذهبتهم اليه خلف احبار الله تعالى في ايات الوعيد لانه عامه  
مطلقة والعام اذا اطلق ولم يتصل به محض دل على اراده المتكلم جميع ما تناوله اللفظ فاحراج شي منها  
يكون حلفا وذلك كذب رد بالمنع فان اجمع ليس بحلف ولا بدع وليس من شرط اراده الخصوص اتصال  
دليل التحصيل بالعام ثم يقال للمعتزلة اليس ان المرتد عن الاسلام مغلدي النار وصاحب الكبير  
بعد التوبة مغلدي الجنة مع ان الصيغة مطلقة في الوعد والوعيد جميعا لم يوجد في صيغة الوعد  
شرط الموت على الايمان ولا في الوعيد شرط الاصرار على المعصية وليس ان الله تعالى قال لادم ان لك  
ان لا تتجمع بينا ولا تعري ثم لما وجدت الزلة بدت لها مساواتها فقيدا الوعد المطلق بحال عدم الزلة  
ويقال للهواج ان الله عز وجل اطلق اسم المعصية على قران الشجر في قضية آدم عليه السلام فان قلت  
صار كما ذكر ابن عبيد صرم فاعاد دون ادم عليه السلام وان قلت لم يكفر فقد خص من النص ادم عليه  
السلام قران الاول انفقوا على حوازي الشفاعة في رفع الدرجات واختلفوا الى حوازي العصاة فمنها  
من منع العفو لعدم القايد وجوزها اهل السنة لآيات واختار منها قوله تعالى ونسوق الجرمين  
الى جهنم ورد الايمان كون الشفاعة الامن اتخذ عند الرحمن عهدا واهداهم السهوان كذي روي  
عن ابن عباس رضي الله عنهما او الصلوات الخمس لقوله صلى الله عليه وسلم فان لم عند الله عهدان  
يدخله الجنة ومنها قوله صلى الله عليه وسلم سفا عني لاهل الكبار من ابي وهو صريح في ذلك قالوا  
ما للظالمين من حميم ولا شفيع اجيب بان الظالم المطلق هو الكافر قالوا ولا يشفعون الا لمن ارتضى  
اجيب ان فان المعنى الا لمن ارتضاه فصاحب الكبير مرتضى بما عده من الايمان وان كان المعنى لمن  
ارتضى الله الشفاعة له فلم قلت بان الله لا يرضي سفا عه صاحب الكبير قالوا فاغفر للذين تابوا اجيب  
بان المراد الذين تابوا عن الشرك بدليل قوله وابتغوا سبيلا اي تابوا عن الكفر واهم ذنوب اقترفوها  
بعد الايمان قالوا واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الا من بلسه اوجه احدها لو ابرت  
الشفاعة في اسقاط العذاب حرت نفس عن نفس شيئا والثاني لا تقبل منها شفاعة مكره في البني فنع  
والثالث ان الشفاعة بصرف تدعي اجيب بان هذه الآية نزلت في اليهود فحمل على خصوص السبب  
وان كانت العبرة على الاحتياط بعموم اللفظ نبيا للتعارض على ان العموم في الآية مخصوص ايضا بالخروج الشفاعة  
في طلب المزيد والاستدلال به ضعيف قالوا قال صلى الله عليه وسلم لا تزني الزاني حتى يزني وهو

١٦٦  
مومن الحديث واجب بانه محمود على المؤمن العامل بحق الايمان او على الزاني المستحل جمع بينه وبين  
قوله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة فتقبل يا رسول الله وان ذنبي وان شرت فقال وان  
ذني وان شرت ولو اجيب بانه في تلك الاحال ليس بمومن حقيقته ولا يلزم ان لا يناله الشفاعة فالثاني  
ليس يعلم ولا مومن حقيقته في تلك الاحال وتناله الشفاعة وحصل له درجة العلم لان حيدا والله اعلم  
الحكم الثالث انفق القائلون بان وعيد صاحب الكبر لا يقطع على ان وعيد الاخر المعاند اياهم  
واما الاخر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى المطلوب فقد زعم انما يحاط به معذوره لقوله تعالى وَمَا  
جَعَلْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ وَكَلَيْفُهُمْ يَنْفِيضُ اجتهادهم حرج واختلف القائلون بحوز العفو عن  
صاحب الكبر فذهب بعض متأخري المسلمين والصائبه الى خراب النار وهو مخالف لما علم كونه  
من الدين بالاضطرار وشبهه بقول اليهود لن تمسنا النار الا اياما معدودة قل اتخذتم عند  
الله عهدا فلن يخلف الله عهدهم ام تقولون على الله ما لا تعلمون قول للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم  
يقولون هذا من عند الله لبشر واه ثنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون ونقل  
عن متعلمي اهل الحديث والاشعري جواز العفو عن الكفر وهو لازم قول اليهود ومنعه عنهم واجتج  
هذا بان قصبه احكمه الفرقة بين المسي والمحسن فكون التسوية سفها محادله عليه ان الله تعالى رد على  
من حكم بالتسوية بينهما فقال ام حسب الدين احترقوا السيئات ان تجعلهم كالذين آمنوا وعملوا  
الصالحات افجعل المسلمين بالمحرمين ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض  
ام نجعل المتقين كالجفار وفزون بين الكفر وسائر الذنوب من وجوه احدها ان مركب الكبر يكسب  
للطاعات وقت ارتكابها من خوف عقابه ورجاء رحمته والنق بكمه وذلك خيرات لو قتل بها ما  
ارتكب من الخلاف لغلبه شهوه او فتنها ورضب او نحو لرح على ما كان منه من سرفلا يجوز ان يحرم نفع تلك  
الخيرات بشر واحد الثاني ان الكفر مذهب يعتقد للابد فتسائله عقوبته واما سائر الكبائر فلا وقت  
غلبه الشهوه للابد بل في عقيدته كل من ارتكبها العزم ان يتوب عنها الثالث ان الكفر لا يحتمل الاباحه  
ورفع الحرمة فكذا عقوبته لا يحتمل الارتناع والعفو عنها الرابع ان الله تعالى احسن الى صاحب  
الكبر في الدين في وقت ارتكابها بان جعل حقه اعظم في قلبه من الدارين واحباره ورسوله اجل في  
صدره من ان يتخفف بشعره من شعورهم او يركن الى احد من اعدائهم ولا يجوز الحكه ان يضع محموه يعلم

ان قدرها من الذنوب لا يبلغها به الا محض من منيه واحسانه فان قال الاولون القبح ما بهي عنه  
والله تعالى ليس بمشي فلا تصور ان يكون لغله فتحاو لقر بان يصدق المثني باظهار المعجزة على يد شع مع انه  
ليس بمشي والحق ان المنع من الشيع والله الموفق للصواب ك  
هذا اخر المنقذ من الزلل في العلم والعمل فتاود عتده الصراط المستقيم المستخرج من الذكر الحكيم  
فاسد له فتتمسك بالعروة الوثقى واستعن بالله وتوكل على الله واصبر وما صبرك الا بالله ولا  
تخزن عليهم ولا تك في ضيق مما يملكون ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون وقد بركت القول  
في الامامة واحكامها واختلاف الناس فمن كان اكليفة او لا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم والقول  
في فرق الشيعه ومذاهبها واشرارها التي يمد بها بين من هو منهم فيلزمونده ومن هو دخل فيهم  
فيتركونه كزوج ذلك كله عن عوص الكتاب ولكثره ما صنف في ذلك من الكتب المخصوصه به  
واحمد الله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كذا الي يوم الدين ك  
وكان الفراغ من نسخ يوم الاثنين رابع شهر رجب سنة ستين وسبعماية ع والحمد وحده  
ولله محمد بن احمد المقرئ الشهير بالفضح عفر الله له ولو االديه ولمن نظر منه ودعاه بالمعقره ع



