[WMS Arabic 361]

Persistent URL

https://wellcomecollection.org/works/euyt6a5z

License and attribution

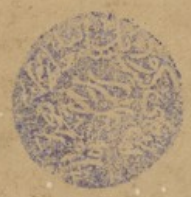
You have permission to make copies of this work under a Creative Commons, Attribution license.

This licence permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited. See the Legal Code for further information.

Image source should be attributed as specified in the full catalogue record. If no source is given the image should be attributed to Wellcome Collection.

Wellcome Collection
183 Euston Road
London NW1 2BE UK
T +44 (0)20 7611 8722
E library@wellcomecollection.org
https://wellcomecollection.org

38846 WMS Or. 340
Serial 361



الاعراض على مثل ذلك ابن
حالا ولا محلا بسيطا كان او مركبا منهما فهو نسبة
مفارقة كالعقل والنفس وبذا الاقتضى اثبات وجود العقل
والنفس حيث لطالبا قامة البرهان على جواز وجودهما فان
قايلا يقول الشيء اما ممكن او غير ممكن بداهة ما ليس بممكن محالا
لا يكون مطالبا باقامة البرهان على جواز وجوده فخلافه
قايلا بقول المحال او على وجوده قال وليسا في الجوهرية والحقيقة
متماثلين قول النفس والعقل في كونهما موجودين لا في
موضوع الذي من ذلك يفهم جوهر سما متماثلان وفي كون
احدهما متصرفا في جسم والاخر ليس بمتصرف في جسم غير متماثلين
والصواب ان عدم تماثلهما لما اقتضى ذلك اطلاق القسمة
كما قال في احد قسمي العرض اما كم او غيره كم وغير الكم هو سائر
الاعراض غير هما متماثل لم يكن محلا في هذا التقسيم قال
وقد اغفل التقسيم الذي اورده اقساما من الجواهر وهي
الجواهر الثانية من الانواع والثالثة من الاجناس ولم
يستوعب جميع اجناس الجواهر بل لم يذكر قسما يستوفي جميع
الموجودات بانواعها واشخاصها وجواهرها واعراضها حتى

بعث

العقلية كان دخولها في الوجود والبرهان
العقلي نحو وجودها اقول اما ادخال الاشخاص في القسمة
العقلية صح لان غير المعقول كيف يدخل في قسم المعقول
والشخص كما هو شخص ليس بمعقول واما الانواع فلم يكن
القسمة الا باعتبارها واما الاجناس فهي داخلة في الانواع
لانها اذا وجدت وجدت واما حصر المعقولات في الكم
والكيف فما لم يقل به احد فان الاضافة والنسب لا
تدخل في الكم ولا في الكيف وانما قبل الحصر المعقولات في الكم
والكيف والاعراض النسبية بان لي انها اما ان تقتضي قسمة
نسبة او لا تقتضي احدهما قال والمحل منه ما هو بسيط ومنه
ما هو مركب والحال منه ما هو جوهر ومنه ما هو عرض والمحل
والحال معا شخص معين اقول على مثل هذا الكلام يضحك
الثكلى فان الجسم محل بسيط مع حال هو جوهر والهيولى المستعدة
محل بسيط مع حال هو عرض ولا شيء منها باشخاص فانها
تحمل على كثيرين والصورة التي هذه المادة هذه الصورة
وهذا السواد يدل على اشخاص من الجواهر والاعراض
مع ان كل واحد منها ليس بمحل وحال معا والرجل لا يعرف

ان المعنى المعقول اما ان يتشخص بالمركب بل انما يتشخص
تقيضا مكان وزمان بعينها او غير ذلك مما قيل وسيجئ
ذكره والاشاره مما لم يخلها في اقسام الموجودات والمحل
الحال والمحل معا هو المحل المركب فلزم ان يكون المحل
المركب هو الاسحاص لا غير قال وسمى الاشخاص الجواهر
الاول والانواع الجواهر الثانيه والاجناس الجواهر
الثالثه لقربها وبعدها من الحس والعكس في عكسها وبعدها
من العقل اقول هذا اخذه من ابن سينا وغيره ولم يوفه
حق المعرفه فان هذه المعاني من الجواهر اذا اخذت من حيث
كونها صورا في العقول فهي اعراض واذا اخذت من حيث
كونها اذا وجد مدلولاتها في الاعيان لم يكن في موضوعا
فهي جواهر اصدق اسم الجوهر عليها جميعا ثم انه اراد بهذه
هذه الجواهر استيعاب جميع اجناس الجواهر حتى يصح تقسيمه مستوفيا
لجميع الموجودات بانواعها واشخاصها كما ادعى اقول
في الاعراض فانها تسمل على اشخاص ايضا وانواع واجناس
فهي بموجب قوله يجب ان يكون جواهر وان كانت اعراضا
فلم يورد في قسمته قال واما القائم بنفسه الذي ليس بحال

ولا محل

ولا محل بل هو المستغني عنهما فلا يخلو اما ان يكون له تعلق
بهما او لا يكون وماله تعلق فاما ان يكون له تعلق افاضة الحال
او تعلق اقامة المحل بالحال اما تعلق تدبير الحال والمحل معا
اقول ليست هذه القسمة حاصرة بل منها التعلق ابداع المحل و
تعلق افاضة الحال في المحل ليست عن تعلق افاضة المحل بالحال
وان كانت غير متعسرة الحال بالمحل قسم اخر قال فاما تعلق
افاضة الحال على المحل فهو العقل الفعال الواهب للصور
اقول هذا بعينه هو الذي منع ابن سينا عنه وقال المعلم
لا يعصى جواز وجوده ولم يقم على وجوده برهانا قوله فان
الصور والاعراض التي تحدث في المواد والمحال من فيضه
وسببه اقول هذا دعوى من غير برهان وحكم تقليد من غير
حجة وستنبيك في اخر الكتاب وسيصل الى انه لنفس الناطقه
هي افضل النفوس وكانه نفس النبي صلعم قال وماله تعلق اقامة
المحل بالحال فهو الطبيعة الكلية السارية في جميع الموجودات
السفلية الجسمانية المحدثة لما في قبول الصور والاعراض
اقول ان اراد بالطبيعة المقتضي للحركة والسكون في الجسم
لذاته فهو ليس بشئ واحد لان المقتضي للحركة على المركز

غير المقتضى للحركة الى المركز وغير المقتضى للحركة من المركز
اراد بالموجودات السفلية دون فلك القمر فلا يكون للافلاك
طبيعة وح لا تكون محلها معدة لقبول الصور والاعراض
واما ان اراد بالسريان التشيوع المذكور في صورة
او عرض وما الفرق بينها وبين الصورة والاعراض وما
المقتضى لصور على المحل لا يقتضي الا استعدادات وبالا
على الحال حتى يقبل الصور والاعراض حتى لا يحتاج الى شئ
غيره قال وماله تعلق تدبير الحال والمحل معا حتى تتوجه الى
الى تحصيلاتها من مباديها فلاح اما ان يكون مدبر الكل اعني
القايم باسره تدبره تدبر كلا او هي تسمى النفس الكلية اقول اراد
ههنا بالكلي ما تقابل الجزئي فالنفس الكلية يكون معنى معقولا
لا موجودا خارج العقل ولا يتعلق على غيره وان اراد به كمول
تاثيره فسمي ان لهى لما نفس الكل وههنا لم يجد انزاعا
شاملا لجميع الاقسام على وتيرة واحدة حتى يحتاج فيه الى توفر
للكل وذلك ان من الاجناس ما لا نفس لها ومنها ما لها نفوس
والنفوس تختلف بالنباتية والحيوانية والفلكية ولكل واحد نفس
مخالف لنفس الاخر مما لا يحتاج الى نفس واحد للكل وما الدليل على

وجوده قال واما ان يكون مدبر الاجسام الجزئية اعني بعضها
دون بعض وذلك ينقسم الى مدبرات الاجرام السماوية التي
لا تقبل الكون والفساد فسمي النفوس الفلكية وهي متعددة
بتعدد الافلاك والانجم التي قامت عليها ارصاد العباد
والى مدبرات الاجسام الارضية التي تقبل الكون والفساد
وذلك هي النفوس النباتية والحيوانية وهي فاسدة بفساد
المزاج وتدبيرها تسخيري طبيعي والنفوس الانسانية التي لا
تفسد بفساد المزاج وتدبيرها على اقول هذه القضايا كلها
محتاجة الى اقامة البرهان واما قوله تدبير النفس الانسانية
مدبر بسخري فمن اين كان لها اختيار في تعلقها بالبدن اول
القطاع تعلقها عنه او في حصول صورة يطلبها ولا يطفر بها
او في نسيان صورة حضرت عندها وهل هذه الا اسباب وجوازات
يستعملها اصحاب الالفاظ الغير الموعلس في المعاني قال واما
ما لا تعلق له بالمحل والحال اعني المفارقات لمواد الاجسام
فلا يقتضي الحكم ان تكون عاطلة بل لما تعلق بصور الخير
المطلق في النفوس التي هي المدبرات امرا اقول وهذا ايضا
حكم فالبرهان على وجود هذا القسم ثم على امتناع كون بعض

الموجودات عاطلة ثم على صدور الآثار منها لا غير قال فيجب
ان يكون لكل نفس عقل كما لكل فلك عقل نفس ق اذ قياس
لا رصد الفقها لحاوه عن المعنى الجامع قال ويكون لها
تعقلات فعلته لا انفعالية ويجب ان يكون للنفس الكلية عقل
كلي ويكون له تعقل كل لفيض منه الخير المطلق على الكل
بواسطة النفس وينتهي اليه الوجود كما ابتدا منه الوجود بسلسلة
مترتبة منفصلة بامر الباري تعالى وتقدس عن ان يكون
حالة تحت الترتيب في الموجودات او التضاد في الكائنات
فهو منتهى مطلب الحاجات ومن عنده نيل الطلبات والعقول
محتاجة اليه لتعقل كليات او جزئيات والنفوس مفتقرة اليه لتدبير
سماويات او ارضيات والطبايع مسخرة له لبسايط ومركبات
الاله الخلق والامر تبارك رب العالمين هو الحي لا اله الا هو
فادعوه مخلصين له الدين الحمد رب العالمين اللهم اكشف
بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا بحق المصطفين من عبادك عم قال
هذا كله شبيه كلام الواعظين لا مدخل له في اقسام الوجود
ولا برهان على شي منه والعجب منه انه رد على ابن سينا قوله
ما ليس بحال ولا محل ولا مركب منهما فعقل او نفس بقوله ليسا

في الجوهر

في الجوهر بسيط والحقيقة مما لمس ثم انه قسم ما ليس بحال ولا محل الى
عقل ونفس وطبيعة هي غير متماثلة لان في الجوهر بسيط والحقيقة
وقد ظهر ان كل سهم وماه في الفاضلة فقد رجع الى هذه
وكل جله استعملها في هذه المصارعة فقد صارت سيالة الطراعة
وكيف يقف الواعظ والشعوذ والمتسوقون على العوام في
جله الحكي وهولا اذا تقرضوا ما مازرتهم ولصدوا المصارعهم
لا بفصحون الا القسم وبالله الالتجاء ومنه سواء التوفيق قال
المصارع المسئلة الثانية في اسماء واجب الوجود قال ابن سينا
لا شك ان وجودا وانه ينقسم الى واجب لذاته وواجب لغيره
ممكن باعتبار ذاته ولا يجوز ان يكون شي واحد واجب الوجود
بذاته وبغيره معا ولا يجوز ان يكون لذات واجب الوجود
بذاته مبادي كثيرة يقوم منها وجب الوجود ولا اجزاء احد ولا
اجزاء كمية ولا يكون اجزائه القول الثاني بمعنى اسم تدل على
كل واحد منها على شي هو في الوجود غير الاخر بذاته وقال
واجب الوجود بذاته هو واجب الوجود من جميع جهاته وكل
واجب الوجود بذاته فهو خير محض وكمال محض وحق محض
وتمام ولا يجوز ان يكون نوع واجب الوجود لذاته لان

وجود نوعه له لعسه فلا يجوز ان يشترك واجبا الوجود في وجوب
الوجود حتى يكون وجب الوجود عاما لهما جنسا اولازما عموما
بالسويه بل عينه لانه واجب الوجود فقط لا لامر غير ذاته تعين

ثم ان كل ممكن باعتبار ذاته ممكن ان يوجد وممكن ان لا
يوجد واذا ترجح الوجود على العدم احتاج الى مرجح لامحاله والمرجح
بجميع الممكنات يجب ان يكون غير ممكن باعتبار ذاته بل واجبا
بذاته خارجا عن سلسلة الممكنات اقول الى ههنا نقل كلامه
في كتاب النجات ثم اعترض على ذلك بان قال بعد المصادقات
في كلامه قبل الاشعال بالنقض والابطال وعد اربعة تناقضات
الاول قال قوله واجب الوجود فلا يكون بذاته وقد يكون
بغيره قول بعد وجوب الوجود للقسمين وقوله ولا يجوز ان
يشترك واجبا الوجود في وجوب الوجود حتى يكون وجوب الوجود
عاما لهما جنسا اولازما قضيان متناقضتان اقول لو كان
موضوعا للمقضتين ومحمولا لهما متحدين لكانا متناقضين
لكن موضوع القضية الاولى هو واجب الوجود بمعنى غير
واجب الوجود الذي لا يجوز ان يقع على ذاتين وذلك
ان الاول غير مقيد بالذات والثاني مقيد بها والضم لو كان

الشرط في القضيتين واحدا لكان كما ذكره لكن الشرط في
القضية الثانية ان يكون الواقع على ذاتين وقوعا
بالسوية بقوله حتى يكون وجوب الوجود عاما لهما جنسا او
لازما عموما بالسويه ولم يشترط في القضية الاولى ذلك فان
وجوب الوجود لا يقع عنده على الوجوب بالذات والوجوب
بالغير بالسويه بل بالتشكيك على ما ذكره في غير موضع من كتابه
ثم قال المصارع فان المعنى بالم يعم لم ينقسم واذا قسم فقد عم
اقول التعميم يكون بالسويه ويكون لا بالسويه فان اراد به
الاول فغير مسلم لانه ربما وقعت القسمة في المعنى ولم يعم المعنى
عموما بالسوية بل بالتشكيك كما اذا قسم معنى السواد الى
الموجود في الغراب والموجود في الرماد ويكون ح الاوان مختلفة
بحسب اعتبار معاينة فاذن ليس كل قسمة مقتضيا لتعميم معنى بالسوية
قال والذي صح اعتذاره ان احد الواجبين لذاته والثاني
لغيره اقول ان ابن سينا لم يصدر عنه ذنب في قوله ههنا حتى
يحتاج الى الاعتذار ولعل المصارع يعني بالاعتذار التخصيص
وانه خصص احد الواجبين بالذات والاخر بالغير قال هذا
فصل ذاتي اولازم فلو لا عموم ذاتي اولازم لما صح الاعتذار

اقول لا يخ ان يكون كل مخصص بمعنى عام بفصل او فاق او بلازم فان
قسمة الضاحك بالفعل بالقوى والبالغ لا تقتضى كون القوى فى البلوغ
ذاتيا او لازما عين وايضا لا يجب ان يكون المعنى المشترك جنسا
ولا لازما عاما للمخصص وذلك ان ادنى شئ من المشاركة سواء كان
فى امر ذاتى او فى امر عرضى لازم او غير لازم يكفى فى جعل الشئ مورد
القسمة وايضا ادنى شئ من المباينة بمثل ذلك كمفى فى تخصص بعض
الاقسام الواقعة فى القسمة وقد ظهر مما ذكرنا ان المصارع ههنا
احوج الى الاعتذار من ابن سينا قال فى الشفا قضى الثانى قوله لا
يكون اجزاء القول الشبه بمعنى اسمه تدل كل واحد منها على شئ غير الاخر
بذاته فى الوجود ومطلق قوله واجب الوجود بذاته مشتمل على
ملفوظة الفاظ واجب الوجود وبذاته وبدل كل لفظ على معنى
غير ما يدل عليه اللفظ الاخر اقول رحم الله امرأ عرف
مراد ابن سينا ان ذات واجب الوجود لا يجوز ان تحتمع
من سائر ما يقوم بها فانه ان اراد بقوله لا يكون اجزاء القول
الشبه بمعنى اسمه تدل كل واحد منها على شئ هو فى الوجود غير
الاخر بذاته ان لا يكون حده المطابق لذاته الموجود متباينا
من معانى مدلول على موجودات مغايرة بالذات كما اذا قلنا الانسان

حيوان ناطق كان الحيوان معنى يوجد فى الوجود غير الناطق
والناطق من حيث مفهومه يجوز ان يكون غير الحيوان اما اذا
كان القول الشبه غير الحد الحقيقى او كان حدا حقيقيا ولكن
لا يدل اجزاءه على اشياء هى فى الوجود متغايرة او دلت على
اشياء متغايرة ولكن لا بد واتم لم يكن من قبيل ما لم يجوزه
فانه يقول به والبارى تعالى وتقدس صفات اضافية وسلبية
ومركبة منها لا تحصى عددا ولا شك ان مفهوماتها متغايرة
ومقولة على شئ واحد بالذات ولفظ واجب الوجود بذاته
لا خر اسما مفهومات غير متغايرة بالذات فان مفهوم الوجود
الذى يمتنع ارتفاعه لا شئ غيره واجزاء هذا القول مشتمل
على السلوب عن ذلك الوجود قال وعن هذا صح القسم بان
قيل الوجود منقسم الى واجب والى ممكن ثم الواجب ينقسم الى ما يكون
واجبا بذاته والى واجب لغيره ولا يحب يفيد كل قسم غير ما يفيده
القسم الثانى ويدل على شئ هو فى الوجود غير ما يدل عليه الثانى
وذلك تناقض ظاهر اقول هذا الكلام ليس بصحيح لان الواجب
الذى هو قسم الممكن لا ينقسم الى واجب لذاته والى واجب
لغيره فان الممكن الوجود الذى هو احد قسمى الوجود ليس هو فى

في الوجود غير الواجب لغيره بل هو في الاعتبار غيره لكنه في الوجود
هو نفس المصباح فقال ومن العجب انه يقول ليس لواجب الوجود
اجزاء كالجسم المركب من هيولى وصورة ولا اجزاء الحد المركب من
جنس وفصل ولا اجزاء عموم وخصوص كالحيوانية والبياضية
وكيف جعل الوجود شاملا لقسمي الوجوب والامكان ثم جعل
الوجود خاصا به اقول لتعجبه هذا انه اعتقد ان كل ما يقسم الى
يكون مورد قسمته بحيث من صحة كل واحد من صحة وكل ما به
يمتاز ذلك الجزء الآخر يكون غيرا الآخر الجزء الاول وقد مر
في فساد هذا الاعتقاد ما فيه كفاية ثم لو قال قائل ان
الوجود اما ان يكون وجوده او مع شيء للزمه بوجه ان يكون
الوجود وحده مركبا من شيئين وهذا حق ما ثم نحن منه مما نجب
منه ثم قال وكيف جعل وجوب الوجود شاملا لقسمي الوجوب بذاته
والوجوب بغيره ثم جعل الوجوب بذاته خاصا به ليس ذلك
قولا صريحا باجزاء عموم وخصوص كالحيوانية والبياضية اللهم
الا ان يعرض عن هذه القسمان والبيانات كلها اعراضا
كليا فنقول هي حقيقة منكرة عديمة الاسم اقول هذا الكلام
ايضا مولف من اربعة اشياء حقيقة وذكره وعدمية اسم ومعنى

متغايره فاذا وقع نفيا انكر عليه قال وقد ذكر هذا في مواضع اخر من
الشفاء وغيره اقول بنبغي قبل هذه الالزامات الالزامية نقض ذلك
بان قال شرح اسم انه يجب وجوده بذاته فيلزم عدم اسم له
شرح اسم اقول ليس لمنكر ان يعدم لشيء اسم يدل على صفته بالمطابقة
ويوجد له اسم يدل عليها بالتضمن او الالتزام فيكون له شرح اسم
مع كونه عديم اسم اخر قال فعلاق الا ان يبلغ الكلام الى الله فاسكتوا
اقول هذا الواعظ لو كان متعطا لعل بما يمر لكان كلامه قريبا من
النجاح ثم قال في السادس الثالث فوله واجب الوجود بذاته ينحل
جميع جهاته واخذه برهن عليه فاذا لم يكن له جهات مكانية حيزية والجهات
اعتبارية عقلية كيف الف نفسي في البرهان على انه واجب
الوجود من جميع الجهات وهو كمن اخذ برهن على ان واجب
الوجود من جميع الاجزاء بل برهن انه لا اجزاء له ولا اخذ له اقول
لعله لم يفهم معنى الجهة ههنا فحسب ان الجهات امابات حيزية واما اجزاء
الذي الجهة وانى كان لشيء اعتبار مع كل واحد ما هو غيره على
سبيل الاضافة او على سبيل السلب كما مر له جهات بعد ذلك الاضافي
والسلوب ومراد ابن سينا ههنا سان وجوب اضافة الوجود
على الموجودات والكمال على الناقصات والخير على المستعد لذا وجوب

احاطته من حيث العلم بالكل وعناية بالكل وقدرته على الكل وجوب
بساطته الحقيقية للكل الى غير ذلك وجميع هذه جهات **قال** واعجب من
هذا قوله وكل واجب الوجود فهو حر محض ولا ادري ما معنى هذا
الكلام يعني به كل واحد من واجب الوجود فهو حر محض
فهو اذن نوع وجنس او يعني به ان كل ذاته حر محض حتى
يوهم انه كل وبعض اي **اقول** صدق والله فانه لو درى
ما ذكره وفي اوايل كتبهم المنطقية بل في اوايل كلام النحاة
ان اللفظ اذا لم يمنع مفهومه وقوعه على اكثر من واحد
كان كليا عند المنطقي واسم جنس عند النحوي ولصلح من حيث
مفهومه لان يقع على كثيرين فصح ادخال لفظ كل معنى
كل واحد عليه واذا من مفهومه من ذلك كان جزئيا او
اسم علم وليست لفظ واجب الوجود بحرى بمنع مفهومه
من وقوع الشركة ولا اسم علم والا لما احتيج الى اقامة برهان
على وحدته وليس كل ما صح ان يدخل عليه لفظ كل نوع
او جنس كما زعم فانه يصح ان يقال كل شمس او كل قمر او كل
عالم وان لم يكن في الوجود منها الا احاد بالعيان
قال في ذلك التوحيد الصرف وحتى في اللفظ وما هذا الكسر

حتى في المعنى **قول** هذا الكثير مردود الى ذلك التوحيد ودال
عليه ثم **قال** في التناقض الرابع قوله لا يجوز ان يكون
نوع واجب الوجود لغير ذاته وكيف استجاز ان يقال نوع
واجب الوجود في ذاته كما يقال في الشمس ان نوعها شخصها
اقول كلام لم يمنع مفهومه من وقوعه على كثيرين وهو بالقياس
الى كل واحد مما يفرض اشتماله لنوع حقيقي فاراد ابن سينا
ان ينفي عنه ما يفهم في البداية عن اطلاق لفظ الواجب
وليس هذا باكثر شناعة مما جاء في التنزيل لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا فلما استجاز الله تعالى ان يقول لو كان
فيهما الهة غير الله اي على زعم من يقول به استجاز ابن سينا
ان يقول لا يكون نوع واجب الوجود على ما يذهب اليه
بادي الفهم **قال** اما عرف ان نفي كثير من النقايص عن
الحق جل جلاله نقص له **اقول** لا نقص في واثبات الشريك
له تعالى والسر لم يملوه بنفي عنه تعالى ولم تقل احد بكون
ذلك نقصا في حقه تعالى ثم ان المصارع اخذ في البيان
على عادته في مجالس الوعظ **فقال** كما يقوله الحاكي من
المشوبة والداصة من القاصة نحسم نجوهرة مشكل به مقدرة

مطول نه مدورنه مربعه نه مخمس نه مولفه ويقول الحق من الناس
سبحان الله سبحان الله قال فاخذ ابن سينا بطول
الفصول في كتبه ينفي امثال هذه الصفات عن واجب
الوجود بذاته قبل اثباته اقول هذا نوع لطيف من
الترتيب فانه اراد ان يبين ان مفهوم هذه العبارة
ينافي كثيرا من النقايض قبل ان يشير الى المعين بها ليكتفي
الى ذكره بعينه عند لقي المعاند عنه ثم انه اكثر التشنيع عليه
بما ليس تشنيع ولم يورد في هذا الذي سماه قط قضايا البتة
لكلام متناقض غير التشنيع بكلام يوهم العوام انه يسمن
او يعمي من جوع قال ثم اخذ في اثباته بان الممكنات تستند
الى واجب الوجود لذاته وكانه اخذه بنوعيته في الذهن
وقرر ما يلزم لنوعيته من بقي هذه السمات ثم اخذه بعينه
حتى اثبته بدليل الامكان في الممكنات واسنادها الى واحد
هو واجب الوجود بذاته ما هو خبط عشواء اورد بي في
علم ية عما ونفي نقايض بهي اثبات نقايض ثم انه انتقل
من مقام بيان التناقضات الى مقام النقوض والابطال
فقال واما ابطال استدل به واطلقه فنقول اولا لانكم

ان الوجود

ان وجودا وانه اما واجب لذاته واما ممكن لذاته فقد
جعل لواجب الوجود قسما وهو الممكن بذاته ويلزم على
ذلك ان يكون الوجود شاملا للقسمين شمولا بالسوية
من حيث الوجود فصلح ان يكون جنسا اولان ما في حكم
الجنس ويخص احد القسمين بمعنى يصلح ان يكون فصلا او
في حكم الفصل فركبت ذات الوجود من جنس وواجب وفصل او
ما في حكمها من اللوازم وذلك ينافي الوحدة وينافي الاثار
المطلق فان المركب من معنيين او من اعتبارين بينهما
عموم وخصوص محتاج الى مقوماته اولا حتى يتحقق بحقيقته
والى مركب ثانيا حتى يوجد مهيته اقول قد مر في هذا ما فيه كفاية
وفيه ايهام العكس وهو انه سمع ان كل جنس او في حكمه
فهو مورد القسمة فحسب ان كل مورد القسمة يكون جنسا
او في حكمه قال ابن سينا الى لا اجعل الوجود عاما شاملا
شمولا للقسمين بالسوية فانه من الاسماء المشككة
دون المتواطية وهو في الواجب اول واول في الممكن
لا اول ولا اول وما كان من الاسماء المشككة لم يصلح
ان يكون جنسا بل الاسماء المتواطية التي يسهل الحاقها شمولا

لا بالسويه يصح ان يكون جنسا فلم يلزم ما الزمتموه سقوط
لزمته ثم انه صادر على المط الاول من احد شقا ان التقسيم
الوجود والى الواجب بذاته والممكن بذاته هو بعينه التقسيم
الوجود والى ما هو اولى به والى ما هو لا اولى به الا حصين
به اقول هذا يدل على انه لم يفهم معنى التشكيك فان الشئ
المنقسم بقسمين من ابن بحب ان يكون شمولها بالسويه
وذلك انا اذا قلنا البياض منقسم الى بياض الثلج والى
بياض العاج والى غيرهما لم يجب ان تتساوى بياضا
الثلج والعاج والبياضية ثم من ابن يجب ان يكون الشامل
بالسويه ذاتيا لاقسامه ليس هذا الامن حيث انه يسمى ان
الجنس شامل بالسويه فحسب ان كل سامل بالسويه جنس ثم من اين
علم المصارع انه صادر على المط الاول فانه قال ليس
الوجود شاملا للواجب والممكن بالسويه لما من الاسماء المشككه
والمصارع زعم ان شموله لهما هو عين شموله لما هو اولى
به ولما ليس باولى به وابن سينا لا يريد بالتشكيك الا هذا ثم
ان المصارع زعم ان شموله لما هو اولى به ولما ليس باولى
به شمول واحد بالسويه وهذه مكابرة صريحة ثم قال وان

كان

كان عرضيا بالنسبه الى الجواهر والعرض وسايرالمهيات
اقول كما صح قسمه الوجود بالواجب والممكن صح قسمته الجوهر
والعرض وغيرهما فما بالله كان في الاول جنسا ذاتيا وصار
في هذا الموضع عرضيا قال وقد عرفت من تعريف الذاتي
انك لا احضرته في الذهن واحضرت ما هو ذاتي له لم يمكنك
تصور ما هو ذاتي له الا بتلك الحاضر في الذهن وكان وجوده
في الذهن بوجوده لا عند وجوده وارتفاعه لا عند ارتفاعه
والحال في الوجود واجب الوجود كذلك فانك لا يمكنك تصور
واجب الوجود الا بتصور الوجود واذا رفعت الوجود ارتفع
وجوب بارتفاعه اقول فان كان يريد بهذا السان الذي
نقله من ابن سينا واراد ان يحتج به عليه ان يحمل الوجود
ذاتيا للواجب والممكن وعرضيا للجوهر والعرض فقد اخطا
لانه اذا كان ذاتيا للممكن الذي هو ما جوهر واما عرض
فقد صار ذاتيا لهما وليس ما ذكره من كون الوجود من الاسماء
المشواطه حيث قسمه الى اقسام منها الجوهر والعرض وعنده
ان كل ما يشتمل مختلفات بالسويه فهو جنس لها فاذا الوجود
جنس ذاتي للجوهر والعرض واليضا ان جرى على سياقهم

وعرف الجوهر بالموجود لا في موضوع والعرض بالموجود في
موضوع فقد جعل الوجود ذاتيا لهما فمن ابن له هذا الفرق
قال والرجل لما فطن لمثل هذا الالزام وضع لفظ مشتركا
المتواطيه سماه المشكك وليس في منطق الحكما ذلك ولا يغنيه
من جوع ولا الالزام عنه مدفوع اقول هذا الكلام يدل على
عدم وقوف هذا القابل بما في منطق الحكما والا لوقف
على كلام المعلم الاول عند استعمال الالفاظ المشككه بدل
المتواطيه في البراهين وجهه المجادل والمغالطم تفاوت ذلك
ولو حضرني الكتب وقت تحرير هذا السواد لافردت الفاظ
غيره واذا طفرت بالكتب الحقتها به انشاء الله تعالى وقد
وقع الي بعد تسويد هذا المختصر بعض كتاب المطعس فوجدت
في التعليم الاول في كتاب طوبيقا في المقالة الثانيه ما هذه عبارته
ولما كان بعض المتفقه اسماء ما قد يخفى حتى لا تشوبه ريب علينا
اذا سالت ان تستعمل المتواطيه وذلك ان حد احدهما لا يطابق
الاخر فيظن به كلب انه لم يجد على ما يجب اذا كان ينبغي ان
يكون الحد مطابق كل متفق الاسم في ذلك انت احرى وصيون ان
يقسم ولان قوما يقولون ان المتواطي متفق في الاسم اذا

لم يكن القول الموصوف يطابقه كله وان المتفق في الاسم
متواطه اذا كان يطابق كلها فينبغي ان يعرف في مثال
هذه ان ايها كان منهما هو متفق الاسم او متواطوه ثم
قال وايضا ان حد انسان شيء من التي يقال على كثيره
بالقول الذي ينطبق على جميعها ولم يقل انه متفق في الاسم
ولم يقل ان الاسم ينطبق على جميعها لان القول اعم لا ينطبق
اقول فهذا بيان معاني الالفاظ المشككه بحكاية وحديث
تفسير الاسكندر الافروديسي اول قاطيغوريا من التعليم
الاول نقل يحيى بن عدي ما هذه عبارته واخرون يقولون
ان المقوله واحده هي الموجود وذلك ان هذا يحمل على
الكلي ويقومون كلامهم بهذا النحو الموجود يحمل على الجواهر
والاعراض اللذين هما مختلفا الجنس والاسم الموجود
يحمل عليهما بما هو والذي يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع
بما هو جنس فالموجود جنس ويقول ان هذا وحده لا يمكن في ان
يكون جنسا لكن يجب ان يحمل الجنس المتواطو والموجود لا
يحمل على الجوهر والعرض الا بالاتفاق يريد بالاتفاق الاسم
والحد فان الذي هو موجود هو امر مقوم لذاته او مقوم ما هو

والجوهر لا يقبل هذا الحد كله لكن نصفه لان الجوهر هو موجود
لنفسه وعلى هذا المثال بعينه والعرض ايضا يقبل هذا الحد
كله لكن نصفه لان العرض متقوم بالجوهر ووجدت في تفسير قس
الاليساغوجي من كلام فرفوريوس هذا ان كان الموجود
جنسا للجوهر والكم والكيف ولسايرها فيجب ان يكون له عندها
شروطا الجنس عند النواعه وشروط الجنس عند النواعه هي ان
تساوي النواعه فيه اعني ان لا يوجد احد انواعه متاخرا
عن الاخر لكن مع وجود النوع الاخر فيه ولا اقدم من الاخر
ولا احق من الاخر ثم قال وذلك انا نجد الجوهر في الوجود اكثر
واقدم واحق ثم قال فان قال قايل فكيف تحمل عليها
باسم مشترك وما يحمل على الاشياء باسم مشترك انما تشترك الاشياء
بالاسم فقط ونحن نجد الجوهر والكم والكيف وساير ما ليس
انما يسمى موجودة بل كل واحد منها بمعنى الوجود ولكن كانت
على جهات مختلفة ثم قال والمعنى الذي يشترك فيه الاشياء
على هذه الجهة هي متوسطة بين المعنى الذي يكون منه الاشياء
متواطية اسماؤها وبين الاسم المشترك الذي يكون فيه
الاشياء متفقة اسماؤها والمعنى الذي يستحق للموجود جميعا انه

متوسط

متوسط احد من الطرفين فقط فعلى هذه الجهة يشترك الاجناس
العشرة في الوجود وقال من المتاخرين ابو نصر الفارابي
في كتابه في المقولات بهذه العبارة فالاجناس العشرة اما
اسماء متباينة وهي اسماء التي يخص كل واحد واحد منها
واحدا واحدا من العشرة مثل الجوهر والكمية والكيفية وغير
ذلك ومنها اسماء مترادفة يعم كل واحد منها جميعا وهي
الموجود والشيء والامر والواحد فان لكل واحد منها
يسمى جميع هذه الاشياء وكل واحد من هذه الاسماء يقع عليها
جميعا باشتراك وهو من اصناف الاسم المشترك فيما يقع
ترتيب متناسب فان الوجود يقع على الجوهر اولا ثم على كل
واحد من ساير المقولات وقال في كتاب البرهان والذي
يستعمل اجناسا وفصولا في الحدود صنفان احدهما بمنزلة
ما يقال في الحيوان انه جنس وفي الناطق فصل والمثال
ما دل عليه المشككات التي تشكك مثل الموجود والواحد
والكمال والقوة وما اشبه ذلك والصنف الاول هو الذي
ما يكون جنسا وهو الجنس على الاطلاق وقال ايضا فيه واما
الحدود التي تؤلف من ساير تلك الاجزاء فان الموضوع

في الحد مكان الجنس الا ان يكون جنسا اصلا بل يكون اسما
مشككا او جنسا بخواص وقال في كتاب المغالطات الالفاظ
المغلطة منها الاسم المشترك ومنها الاسم المشكك وقد سلف
قولنا في الفرق بينهما وقال ايضا فيه والمشترك في انفسها
ما هو مشكك ومنها مستعار ومنها منقول اقول وهذا كله يدل
على ان المشكك من الاسماء لم يخترعه ابن سينا وانما وضع لنفسه
قسما وراء المتواطيه سماه مشككا وقد اغناه من القول
بان الواجب مركب من جنس وفصل وما يجري مجراهما فانه
مخافة التطويل اوردت اكثرها مما اوردته من كلام الحكماء
المتقدمين على ابن سينا في هذا الكتاب ولكن فيما اوردته
كفاية ودلالة على ما كنا فيه قال المصارع وهب انه قسم موجود
فليس يحصل ذلك الوجود بل يجري مثله في الوحدة والعلية
والحق وجميع العمومات من الاجناس والانواع فهو الوحدة
تطلق على كل واحد وهي بالاول اولى والعلة والحق والمبدأ
يطلق على غير الواجب وهي به اولى واسم الجوهر يطلق على
ما اذا وجد كان وجوده لا في موضوع وهو بالجواهر العقليه
اولى على هذا فينبغي قسم المتواطيه فلا يشمل لفظا ما معنى

بالسويه اقول اما العلة والوحدة والحق والمبدأ فدلالته
التشكيك فيه ظاهر واما الجوهر فليس اولى بالجواهر العقليه لانها في
كونها موجودة لا في موضوع ليساوي غيرها من الجواهر
ثم ان كان العلة اقدم واشرف فذلك التفاوت
وليس في الجوهر بل في شيء آخر ثم اذا قيل الحيوان اما ناطق
واما ثور واما غيرهما لم يكن احدهما بالحيوانيه اولى من الآخر
وقيل الانسان تشمل زيدا وعمرا لم يكن احدهما بالانسانيه
اولى من الآخر فهذه متواطيه ولم ينتف هذا القسم عنها
وظاهر من جميع كلامه ههنا انه لم يفهم معنى التشكيك
اصلا بل ولا معنى التواطي قال والوجه الثاني يعني
من الصادره على المطلق نقول سبب ان الوجود من المشكك
وهو قسم الذي ليس الوجود بينهما عموما والوجوب بخصوصه
ما وبه عم عرضه خص فيه تركيب وجهين بلفظين بدل كل
واحد منهما على غير ما يدل عليه الثاني وذلك ينافي الوحدة
المحضة اقول وهذا ايضا ليس بصادرة على المطلق فان حاصل
كلامه على تقدير كونه مشككا لقتضى تركب اقل منه وليس هذا
اثباتا للصادرة والحق انه لو فهم معنى المشكك لعرف ان ما

يدان التشكيك يكون من قبيل العوارض فلا يلزم من اختلافهما
في العوارض تركبهما قال عن ابن سينا انه قال المعنى الوجود
امر سلبي لا انجلي او امر اعتباري لا وجودي فلا يلزم
التكثر في ذاته قلت كلامنا اولا في الوجود ثم في الوجوب
فيقول في الوجود مفهومه في الذهن هو قضية عامة و
معنى يشمل الواجب والممكن شمولا ما اولا فان شمل فلا بد
من خصوص معنى اخر حتى يمتاز الواجب عن الممكن فلا
يمكنك ان تقول ان معنى الذي به شمل امر سلبي اذ الوجود
كيف لا يكون وجوديا والوجوب تاكيد الوجود والوجود له
بذاته ويلزمه انه غير مستفاد عن غيره فكيف اعتبار اللازم
وتركبا هو ذاتي له اقول لو كان الوجود ذا شان وخصص بعض
الاقسام بالامور السلبية لم يلزم التركب ايضا قال ولو كان
الوجوب امرا سلبيا كان الذي يقابله وهو الامكان امرا
وجوديا ونحن نعلم انك تعلم ان الوجود والاثبات اولى بالواجب
والعدم والسلب اولى بالممكن كيف وقد قررت ان الوجود
اولى وادل بالواجب ولا اولى ولا ادل بالممكن فكيف ينبت
المشكلة التي ابتدءها اقول لا يجب من كون الوجوب والامكان

متقابلين

متقابلين وكون احدهما سلبيا كون الاخر وجوديا وذلك
لانه وان لزم من كون الوجوب والامكان متقابلين و
كون الوجوب وجوديا كون الامكان سلبيا او من كون
الامكان والامتناع ايضا متقابلين وكون الامتناع
سلبيا كون الامكان وجوديا ولكنهما ان كونان الامكان
وجوديا سلبيا له معا والتحقيق في ذلك انا اذا قسمنا الشيء
بقسمين ثم قسمناه بقسمين اخرين بحيث يكون احد القسمين
من القسمة الاولى مقولا على احد قسمي القسمة الثانية لزم
من ذلك كون القسم الاخر من الاول مقولا على الاخر من
الثانية بعكس الامر بالعكس فاذا كان الوجوب وجوديا
لزم ان يكون السلبي مما مر يصدق عليه الممكن المقابل للوجوب
لا بالعكس قال وثبت ان معناه امر سلبي فليس مطلق سلب
سلب شيء من شانه ان يتحقق وهو يصلح للتميز به يحصل
التكثر اقول يحصل التكثر ولا يجب ان يحصل التركب وهو الذي
ادعاه قال ودع ما قيل ان السلوب والاضافات لا
توجب تكثرا في الذات فانهم اخذوا القضية مسلمة وسيأتي الامر
فيه على ما سألتي تفصيله اقول هذه قضية مقررة في الجواب عن

تفصيله قال واما قوله ان التميز بين الوجود والوجوب بالعموم
والخصوص امر اعتباري في الذهن لا في الوجود فسلم لكن الالزام
فان التمايز بين معنى الجنسية ومعنى الفصلية لا يكون الا في الذهن
فليس في الوجود حيوان هو جنس ناطق هو فصل بل بهما اعتبار ان
في الذهن لا في الخارج وكيف يحصل امر كلي في الوجود ولا كلي
الا في الذهن واعلم ان التعرف ان اللونية والبياضية اعتباران
عقليان في الذهن لا في الخارج ولا في الوجود لونية البياض
غير بياضه اقول هذا الرجل حسب ان كل ما يكون في الخارج
فهو محسوس وما لم يحس لا يكون في الخارج ولو لم يكن اللونية
والبياضية في الخارج متمايزين لكان حكم العقل بان
تصور من يتصورهما واحدا غير مطابق للحق فانهما في الذهن
واحد وابن ذلك الشيء الذي لم يطابقه ما في الذهن فان
المطابقة تستدعي متطابقين فان كان ذلك في ذهن غيره
فاي شيء يرجح ذهن ذلك الغير على ذهنه حتى يكون ما فيه
صوابا وما لم يطابقه خطأ ولاي سبب اجتمع الاذهان
الصحيحة على التمايز بينهما الشيء ذلك لكون ذلك في الخارج
وكل ما يطابقه من التصورات كان صحيحا وكل ما لم يطابقه كان

فاسدا

فاسدا فان قيل فكيف لم يوجد في الحس منهما وليس كل موجود
في الخارج محسوسا بل منه ما هو معقول وهذا من جملته وابن
المصارع من التقطن لامثال هذه الدقايق قال المصارع
عاد الرجل وقال لعدد الاعتبار الماشية من لعدد دلالة
عموما وخصوصا يرجع في الحقيقة الى تعدد الاضافات
والسلوب في حق واجب الوجود فان قولنا هو مبدا الوجود
وعلته ومريده ومبدعه هو اضافة الوجود اليه وصدوره
عنه من غير ان يحدث له منه شيء او ذاته من شيء وقولنا
انه واجب الوجود بذاته هو ذات مسلوب عنه الحاجة الى
الغير وعموم الوجود وخصوصه في حقه تعالى واحد فان
وجوبه ووجوده وتعينه للعصي معنى اخر بعينه لازما
غير لازم ووحدته لا يستدعي معنى اخر لوحده فهو واحد
لانه واجب الوجود وقولنا انه ليس تعليلا في الحقيقة
بل المعنى به ليس الا كذلك وهذا معنى قولي ان واجب
الوجود لا يكون الا واحدا من كل وجه وقولي ان كثرة
الاضافات والسلوب لا توجب كثرة في ذاته قضية مسلمة
عند الكل فان قولنا هذا الجسم قريب من كل كذا بعد من كل

فيه صفه كذا وكتا لوحت كثيرا في ذات الجسم مع كونه قابلا للكثر
نا قدانه مقدس عن سمات الكثره والتغير ولست الالفاظ الواقعه
والخاصه مفهوما تها في الذهن حامله وخاصه الامن حيث كونها
الفاظا في اللسان والمفهومات في الذهن فما يكون
صحيحه لمطابقتها ما هو في الخارج عن الذهن ولا اعني
بالمطابقه ان يكون الكلي في الذهن يطابق كلما في
الخارج اذ ليس في الاعيان امر كلي بل الكلي في الذهن
يطابق كل واحد واحد من الجزئي في الخارج كالانسانيه
العامه في الذهن يطابق كل شخص شخص مما يوجد ومما لم
يوجد اقول هذا الكلام فاسد فان الاشخاص الانسانيه
في الخارج تشترك فيما لا يشاركها اشخاص الحجر والتقو
اشخاص الحجر والشجر والامر المشترك بينهما في الخارج يسمى كليا
ويقيد بالطبيعي ثم ان ملك الامور لو خذ تاره في العقل
مع معنى العموم وتاره مع معنى الخصوص واذا اخذ مع
معنى العموم اصار نوعا او جنسا او غيرهما ويسمى بالكلي
العقلي وهو غير موجود في الخارج مرسوم في العقل و
لذلك يسمى عقليا وما يرسم في الاذهان ان طابق ذلك

كان

كان علما والا كان جهلا فقوله ليس في الاعيان امر كلي
ان اراد بالاعيان خارج الاذهان فهو كذب وان
اراد به الاشخاص المحسوسه والمعقوله واراد الكلي الطبيعي
فهو ايضا كذب وان اراد به الكلي العقلي فهو حق ولكن
ليس المصارع ممن يفرق بين امثال هذه الدقايق اذ
تدنست فطرته بالعقايد الواهيه والاوضاع الشخصيه قال
ثم التميز بين نوع ونوع انما يكون بالفصول الدائمه والممر
بين شخص وشخص انما يكون باللوازم المفصله اقول انما
يصح هذا الكلام بشرط كون الانواع تحت جنس والانواع
تحت نوع واحد اما على الاطلاق فلا قال واذا
تحقق ذلك فنقول ان الوجود السام يسمى الواجب والممكن
سمولا اما اقول ما ادري هذا الذي ذكره بعد قوله فنقول
سحه اي مقدمات مما ذكر من المدعى مارعه في مده الدعوى
ولو صح فيه حتى تنبه هو قال فان كان الشمول بالسويه
صح ان يكون جنسا فلا مدخل فصل داخل في مركب الذات من
جنس وفصل اقول هو حسب الاسي لا يحاج في كونه جنسا
الا الى الشمول بالسويه وما هم مع ذلك انه يجب ان يكون

واما وجب ان يكون معولا على كسر محلص بالحقايق يجب
ان يكون معولا في جوابنا هو شم من اين يلزم ان الذي يصلح ان
يكون حسا افاده له من فصل دالي ولا نعلم ان ذلك
السبي اذا فلس الى الاشخاص التي تحته لا الى الالواح كان
له مدخل في الفصول الذاتية وانكفى بالعوارض السوصفة قال
وان لم يكن بالسوية لم يخرج عن العموم والشمول فلا يفيد
الضم من فصل دالي او عرد الي وركب الذات من عام و خاص
اقول وبهذا يدرك شرط السوية وانكفى بالعموم والشمول
في كون الشيء حسا وقوله وعرد الي وركب الذات من عام
وخاص مما يضحك منه الثكلى اذ حمل الذات مركبا مما هو
دالي له ومما هو عرد الي الطرالي مثل هذا المصادر
توضح وادعى المصادرة من مثل اين سماوي صناعة قال
وان كان عمومه عين خصوصه عين عمومه لم يكن عموم و
خصوص مطلق فوجب ان لا يكون الوجود الذي ينقسم الى
واجب وممكن اقول عند اين سما الوجود والمشترك الذي
ينقسم الى واجب وممكن هو عارض الوجود الواجب لذاته والاول
عرض للثاني وكثير من الموجودات امثال هذا يطلق على المشترك

على الواجب

على الواجب عا لطلق على غيره ما غير عارض لهذه الحقايق
الاخر وقول اين سما ان عموم وجوده وخصوصه في
حقه تعالى واحد ردية ان حصة من المشترك الخاصة هو
انما عارض طبيعة الوجود بعد العروض للامر العام اعني
طبيعة الوجود من حيث يصلح لان يلحقه معنى العموم والحقه
الخاصة بالواجب واحد بالحقيقة لان المنضم الى ذلك
الطبيعة هو امر عدمي واذا انضم هذا العدمي الى الواجب
والممكن انما رد على تلك الطبيعة وحدة ما كما في سائر
المواضع قال وبطل وصف الوجود مطلقا موضوعا
للعلم الالهي وبطل ذكرك اياه في الكتب التي صنفها لوازم
الوجود من حيث هو وجود وبعد ذلك لوازمه من حيث
هو موجود اقول من اين لزم اذا كان الشيء طبيعة
يصلح لان ينضاف اليه العموم تارة واللاعموم اخرى
ان يرتفع عن ذلك صلاحية كونه موضوعا للعلم او كونه
ملزوما لشيء او كون بعض اقسامه ملزوما لشيء قال
السنا نقول ان العدم او اللاوجود لقابليته من حيث
هو وجود وان الامكان لقابليته من حيث هو واجب فلا

من حيث هو موجود وكونه واحدا يلزمه من حيث هو واجب وذلك
كونه غنيا على الاطلاق مقدسا عن سمات الحدوث وكونه
مبدا للكائنات كلها اقول انه يجب ان الشيء اذا كان له
جهتان بحسب اضافته الى اشياء معايرة له كان ذلك
الشيء متألفا من كثرة وهذا ممنوع فان النقطة لها
جهات بحسب كل نقطة عدها في الوجود مما لا نهاية له ولا
يلزم من ذلك اتصافها على امور لا نهاية لها قال وقوله
ان كثرة السلوب والاضافات لا توجب كثرة في الذات
قضية تسلمها عامة اصحابه وليست هي بيقينية ولا بينة
بنفسها ولا دليل عليها الا بمثال القرب والبعد اقول
هذه الفصول اجزاء ما كان بديهيا وانا اوردنا فيها
مثال القرب والبعد لاتضاح اجزائها وذلك ليعرف ان
اضافة القرب لو دخلت في مفهوم الجسم لزم ان لا يكون
ما هو قريب من شيء هو بعينه بعيدا عن ذلك الشيء ويتخلص
منه مفهوم الجسم الذي تغايرته الاضافات التي لا نهاية
لها فحكم بديهة العقل بانه لا تتكثر تكثر الاضافات
قال ولم قلت ان جميع الاضافات حكمها حكم القرب والبعد

ان سلم

ان سلم له ذلك فلم قلت ان من الاضافات ما يوجب كثرة الاعراض
ومنها ما يوجب كثرة الاعتبارات اليس صيرورة الرجل
ابا اذا حصل له ولد وعما اذا حصل له ابن اخ وفاعلا
حين يحصل منه فعل ليس حكمه حكم القرب والبعد اقول
لست شاعرا ما يريد بالاعراض التي يوجبها الاضافات
وبالاعتبارات المغايرة للاضافات والاعراض تتم
الموضوع للابوة والعمومة والفاعلية ان كان رجلا
واحدا مما اعني بمثله شيئا وان كان رجلا آخر كان
الذي هو اب غير الذي هو عم وذلك غير ما ذهب
اليه قال ولذلك في جانب السلب فان السلب القطع
من السيف ليس كسلب القطع من الصوت اقول ومنها
اختلف موضوع السلوب وقد كان في بيان ان الموضوع
الواحد تتكثر السلوب فيسعى مطلوبه عدل الى بيان ان
السلوب بتكثر الموصوفات الكثيرة قال فالسلوب تختلفه
والاضافات مختلفة فكيف يصح عليها حكم واحد يعمها
بل نفس الفرق بين المعاني الاضافية والمعاني السلبية
اوجب كثرة الاعتبارات في الذات فلم تقول هذا معنى

اضافی له لا سلبی وهذا سلبی لا اضافی وتقول هذا اضافیة
من وجه کذا وهذا من وجه کذا کل ذلک کثرة اعتباریة
عقلیه یفهم من کل واحد مما لا یفهم من الاخر ویدل کل لفظ
علی غیر ما یدل علیه اللفظ الاخر فیطل قولهم ان واجب الوجود
بذاته لا یتکثر بتکثر السلوب والاضافات ویعود الی
ذلک فی مسئلة التوحید اقول علیه ان یبین ان کثرة الاعتبار
لذات واحد یقتضی التیام تلک الذات عن امور متکثرة
حتی یتم غرضه ولا یقدر علی ذلک بل یراد الهذیانات الکثیرة
التی اوردها الی اخر کلامه وهو قوله فیطل قولهم ان واجب
الوجود بذاته لا یتکثر بتکثر السلوب والاضافات فان
تلک الهذیانات لا یصح هذا قط ثم قال فی فصل سماه المختار
عادتنا ان نذکر فی اخر کل مسئلة فصلا لطلب العالی من
الغلط والخطا الذی عرض للاسماء وینبه الطالب
علی وجه الصواب والحق الکلام مستدل الحر ونصب المفصل
والله الموفق والمعین قال وانما اوجب هذه المقدمات
والمطالبات علی اسماء وشرکائه فی الحکمة لانهم وضعوا
الوجود عاما عموم الجنس او عموم اللوازم فطنوا انهم لما

وضعوه

وضعوه من المشترک او الوجوه من المواطاة حاصوا الحائص هذه
الاربات ولا تخلصهم عنها الا وضع الوجود وکل صفة
ولفظ لمطلوب علیه تعالی من الوحدة والواحد والحی
والحر والعاقل والفاعل والمعلول وغیرها لا اشراک لا
بالمواطاة ولا بالتشکیک وقد نوا قوا علی ان اطلاق
الوجود والواحد علیه تعالی وعلی غیره لا اشراک المحض
وکذلک الحی والحر فنوحق بمعنی انه یحق الحق ویبطل الباطل وا
وجوده بمعنی انه یوجب وجود غیره وعدم وحی بمعنی ان
ویمیت اقول انهم لا یوافقون علی القول بان اطلاق هذه
الصفات علیه ع وعلی غیره لا اشراک المحض بل قالوا انها
لیست بالمواطاة ولا بالاشراک الصرف وذلک هو معنی التشکیک
وهب انهم قالوا بالاشراک المحض لکن اذا اطلق علیه
تعالی وعلی غیره الغلط مشترکة فاما ان یکون جمیع معانی
تلک الالفاظ مطلقة علیه او لا یکون فان کان اختلف
الاعتبار لان اعتبار اطلاق بعض تلک المعانی علیه غیر
اعتبار اطلاق البعض الاخر علیه وان لم یکن بعضها مطلقا
کان ذلک البعض مسلوبا عنه سواء یلفظ یه مطلقا او یلفظ

لان الاعمار والمعالى انما هى الخاطر فى اللسان كما ذكره فيما
قاد وقع المصارع فى السر الذى احرزه وما خلصه كلامه
الذى ادعى انه كلص غيره بل لم يفعل حرا ولم يفصل مفصلا البتة
ثم قال فالمتضادات متحاصمات والمختلفات متحاكمات والى الحكم
عليها لا يكون فى اعداد احد الحى كمن الله المتحاصمين عنده
لكنه يطلق الحى على الحكم بمعنى انه يظهر الحى ولا يحقه للمعنى
انه يحاصم احد المتحاصمين فيساويه مارة ويساميه اخرى فالوجود
والعدم والوجود والامكان والوحدة والكثرة والعلم
والجهل والحياة والموت والحق والباطل والخير والشر والقدرة
والعجز متضادات ونعالى الله عن الاضداد والانداد فلا
تجعلوا لله اندادا واسم يعلمون ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى اسمائه سيجزون ما
كانوا يعملون اللهم الفعنا ما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا انك
المضطلع من عبادك علمهم السلم قال المصارع المسلة الثانية
فى توحيد واجب الوجود وورد المصارع مهناط قال
كلام ابن سينا وهو قوله قال ابن سينا واجب الوجود لا يقال
على كثيرين ولا يجوز ان يكون نوع واجب الوجود لحقيقته

قال فى وجود

فان وجود نوعه له يعنى ان لعضد ذات نوعه او لعضد
علة غير ذاته فان كان لعضد ذات نوعه فوجود نوعه لا
يكون الا له وان كان لعلة وهو معلول هم قال وكيف يمكن
ان يكون المجردة عن المادة ليست واشياء امكانها
اسس اما بسبب المعنى وبسبب الحامل للمعنى وما يسمى الوضع
والمكان او الوقت والزمان وما يجمله يعلل من العلل وكل
اسس لا يخلو ان يكون فى المعنى فما يخلو ان يسمى غير المعنى قال
واجب الوجود واحد من جهة تامة وجوده واحد من جهة
ان حده له وواحد من جهة ان لا ينقسم لا بالكم ولا بالمادى
المعومة له ولا بانحراف الحد وواحد من جهة ان مرسم فى
الوجود وهو وجوب الوجود ليس الاله ولا يجوز ان يكون
وجوب الوجود مشتركا فيه واحد فى الزمان علة فى حصول وجوده
لوصل الى ان لوصل وجوب الوجود اما ان يكون من لوازم
مهية معومة اذ انها واما من معومات مهية معومة واما ان
يكون عارضة على ملك الذات الواحدة بعينها لا لاشتراك كما عرض
فى وجوب الوجود الله وهو الحى قال بعده ولا يجوز ان يقع
ان واجبى الوجود لا اشتراك فى شىء وكيف وبهما مشتركان فى وجوب

الوجود م

ومشركان فى الدلالة على الموصوف فان كان وجود الوجود
لى عليه ما لا شراك وكلا ما ليس فى الاسم بل فى المعنى فان
علة الاسم قولنا لنواطو حتى يحصل معنى عام عموم لازم او
عموم حسن وعد سنا سبحانه وتعالى ثم احدى اساس واجب
الوجود وريس عليه وعال الاسك ان وجودا وكل وجود فاما
واجب واما ممكن فان كان واجبا فقد صح وجوده وهو
المطلوب ان كان ممكنا وكل ممكن سيهى وجوده الى واجب
وسرع فى تحقيقه بالقسم الذى ذكره وقال بعده الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد اذ لو صدر عنه اساس وعن جنسين مختلفين
فانه لو صدر عنه من حيث صدر عنه كان اب وبداهم
الصادر عنه فيجوز ان يحمولة جنسان مختلفة اذ هو ممكن لذاته
ذاته واجب الوجود بغيره فليس يلزم ان يكون واحدا
من كل جهة فليس يلزم ان يصدر عنه واحد فهو ذو اعتبارات
وجهات عقلية من حيث هو ممكن لذاته يصدر عنه بفعل او سهول
ومن حيث هو واجب العلة يصدر عنه عقل او صوره ثم ان
المصارع اورد فصلا سماه الاعتراض على حجة الناقض
فى كلامه والخلل فى اقسامه لا فى حكم المسئلة قال الموحد حكم

معى عليه فالناقض الاول قوله الاول ان واجب الوجود
للاتى على كثيرين وقوله لا يجوز ان يكون نوع واجب الوجود
لتعدد اته والنوع للاتى الاعلى كثيرين فكيف اطلق لفظ النوع
على واجب الوجود وواجب الوجود للاتى الاعلى ذات
وموجود لا يشاركه فى الاسم غيره والنوع للاتى الاعلى
موجود ان يشاركه فى الاسم غيره ووقوع الرسم والحد
فاسدان فى الاسم المجرد اقول اما قوله الموحد حكم سبق عليه
فباطل لانه يريد ما طلان الواحد على المبدا الاول كونه
موجودا هو واحد وان يشاركه ان ذاته واحدة قال
الاتى فى والصحيح قوله فى اساس الناقض الاول النوع للاتى
الاعلى كثيرين قول باطل بل النوع هو الذى يصلح من حيث
مفهومه لان يقال على كثيرين وليس فى قوله واجب
الوجود للاتى الاعلى ذات وموجود لا يشاركه فى الاسم
غيره فلما الاسم الذى يقال على ذات لا يشاركها غيره
هو العالم لا غير وواجب الوجود ليس بعالم لغيره فلو كان
الامر كما ذكره لكان اساس الواجب عن الوجود ليس كذلك
بل يحتاج فى الوجود الى برهان غير برهان الاساس قوله والنوع

لان الاعلى موجود لا شارکه فی الاسم عنه قال ان کان
یرید بالغیر فی الوجود فلیس کل نوع کذلک بل من الانواع
ما یطلق علی موجود لا شارکه موجود اخر فی ذلک النوع
وهو کل نوع یوجد فی شخص واحد وان کان یرید بالغیر
ما یمکن ان یتصور فی ما دی العقل غیرا فواجب الوجود یطلق
علی الباری تعالی وعلی ذلک الغیر فی السافل السالی
قال اس سینا انک اخبرت الوجود مطلقا وجعلته موضوع
العلم الالهی والکلام فی لوازمه حملت واجب الوجود فی
اقسامه فلو اخذته ثم تکلمت فی لوازم واجب الوجود مطلقا
بانه واحد وانه حی وانه تام وانه علة ومبدا تم تکلمت
فی اثبات واجب الوجود ورسمت علیه فلو لا انک وضعته
نوعا او فی حکم نوع والا لما درکت هذه الفصول احدا
منوعیته واذا لم یکن نوعیته غیر انه نوع احد لنفسه والعین
مثل زید للواحد منه اذا طلق وقد کر لوازمه فی لواحقه
وانه لیس وقد کر لوازمه ولواحقه فانه اذا اطلق
صح ان یکون زیدا غیر اقول لیس فی ذلک ما یقص
لان زیدا المعین له هویة وذات معقولة لا مشارکة لغیرها وله

شخص غیر

شخص یشارکه ویمکن ان یکون له لوازم بحسب کل واحد
من الاعتبارین واما لم سمی زیدا عند اعتبار هویته
لان کون زید السمی علی المهیة مع المشخصات لیس کذلک
واجب الوجود لذاته فان الوجود اذا اخذ من حیث هو
وجود کان له اعتبار وذلک الاعتبار لوازم واذا
اخذ من حیث کونه قائما من غیر الصاف مهیته الکان له
اعتبار اخر وذلک الاعتبار لوازم اخری اذا سلمت ان لیس
ذلک الوجود لغیر ان لا یکون اکثر من واحد کان له
اعتبار اخر وذلک الاعتبار لوازم اخری وظاهر انه
لم یکثر هر ساعة الاعتبارات والسلوب قال السافل
وفی السافل البالک قال علی قول اس سینا ان واجب
الوجود واحد من جهة ما منه وجوده وواحد من جهة ان
حده له وواحد من جهة انه لا سفسم لا بالکم ولا بالمادی
المقومة له ولا بالاعراض الی واحد من جهة ان مرسمه فی
الوجود وهو وجوب الوجود لیس الا له انما یکون واحدا
من کل وجه اذا لم یکن له وجوه البتة فالواحد المطلق
بالاکثر منه وکثره هذه الوجوه والاعتبارات سالی

الوحده المطلق الخاصه اقول الوجود والاعتبار الكثره
اذا كانت راجعه عن ذات الواحد لم تسلم وحدته فان الامور
الخارجه ان كانت معتصمه لتكثر عما لم يكن في الامكان
وجود واحد البته قال وان قال ان هذه الكثره ترجع الى
السلوب والاضافات او الى الوجوه والاعتبارات
فعد تكلما على ذلك مما وعدنا به اقول انك ما حرفت قولك
تحمل فصلا عن ان تقيم ودريان انه لم يلزم ساقض في
هذا المقام اصلا وفي الساقض الرابع قال اس يساوا
تحوران لون واحمي الوجود للاسكان في سي وكيف
وبهما اسكان في وجوب الوجود ومسركان في الرباعي
الموضوع قال المصارع بهذا الاعتراف منه برفع جميع كلماته
السالفه وساقضها كلها قصر الاسراك المانع من الوحده
الحادثه عند الاثنينيه على الاسراك في المعنى بالتواطو فقط
ولم نعلم ان الاسراك في المعنى الذي لم يسد عن الفصل
في المعنى الذي يخص وذلك هو الكثره والتركب هو لازم
لا يخص عنه اقول قوله لو كان في الوجود واجبان كانا
مشتركين في شي فيلزم منه تركب لازم ما سبق من كلامه وهو

ان الوجود يطلق على الواجب بذاته وبغيره فالمشترك للازم
منه تركب واما المسبق الى وهم المصارع كل وقوع عدم الوفي
منها لانه لا يفهم معنى المشترك واما ان ذلك منها الوجه
وذلك ان المعنى الواحد الذي يقع على اشياء كثيره لا
بالتواطو لا يخلو ان يكون منها واحده لها جميعا ولا
او احدا من اشياء لان المعنى الواحد لا يختلف بوجوده
في مواضع كثيره وهذا موضوع الاختلاف واذا لم يكن منه
لها ولا احد من اشياء كان عارضا جاء عنها فالشاص
الواقع على اشياء البلح وشاص العاج لا يكون منه لها
والا لما اختلفا على كل واحد منهما نوع من الالوان الاشخاص
كثيره واما واحد منها عارض قد عنهما وهو لو في البصر
عنه بالشاص وقد اختلف فيها في الشده والضعف فليست
الى المشترك لانه ليس بمشترك لعطي ولا بالتواطي متساوي
الوقوع فمشترك العاقل وروده من الاشتراك والتواطو
واما مارلون البلح ولون العاج مما سميا فوقوع
اسم الشاص عليهما لا لتصيرك كما في بياضهما لو كانا
بسيطين واذا ظهر ذلك ظهر المحض عن الرمه المصارع قال

ثم نقول فولك بان وجوب الوجود لا يوجد على كثرين والا كان
يكون نوع واحد الوجود لغيره انه ما قض نقولك ان الوجود
لا يوجد على كثرين ويجوز ان يكون نوع الوجود لغيره انه ومع
ذلك وجوب الوجود لذاته لا يسبق احد غيره انه فلا فلك
في الوجوب انه لا يوجد على كثرين ومع ذلك وجوب الوجود لذاته
لا يسبق احد غيره انه على انك قد صرحت بالقول على كثرين
اقول لو كان الوجود والوجوب شيئا واحدا لصح الناقض
الذي ادعاه لكن لما اختلف المعنيان بالعموم والخصوص
لم يكن في الحكم بما قض وامّا قوله وجود الوجوب لذاته لا يسبق
غيره انه فهو الحكم على وجود خاص وليس ناقضا الحكم على
الوجود العام كلامه وامّا قوله فهو لا فلك في الواحد انه
لا يوجد على كثرين اقول لانه لا يوجد وقوله على انك قد صرحت بالقول
على كثرين اقول انه لم يقل ان الواحد لا يوجد على كثرين
بل قال انه في بادي النظر يصح لان يقال حتى يوصف
بالوجوب بعد برهان التوحيد حكم بانه لا يوجد ووجب من قوله
يصح ان لا يوجد ومن قوله لا يوجد فان قوله لا يوجد ناقض الحالي
دون الاول قال فاقول من الجواهر ما يمتاز بذاته وخصوصه

عن مسئلة

عن مسئلة او خلافه من غير ان يكون فيه شركة في حس او معقول
كالعقول المفارقة فانه ليس لها شيء يشركه فيه كالحس او كالمادة
وشبهها كالفصل او كالصورة ومع ذلك هي مباينة للجواهر
بتمايز الصور بذاتها لا لشيء آخر فيلزم ان يكون واجب الوجود
كذلك اقول ومن يسلم له ذلك في العقول المفارقة حتى يبني عليه
ثم يقيس عليه نفس العقل فيقول العقول عند اشتراكها
في حس الجوهر وتمايزها بالفصل وليست سوى كذا يتمايز عن
مسئلة بذاته فان هذا الكلام مناقض صريحا فان المماثلين
لا يكونان مختلفين لا لشيء واحد منهما معا وهو الذي
يقتضي تماثلهما فكيف بتمايزان بالذات وواجب الوجود شيئا
بذاته بما لم يقع عليهما اسم واجب الوجود الا مشتركا اللفظ
ولم نكونا واجبين ثم اعترض على قول ارسطا لا يجوز ان
يكون نوع واجب الوجود لغيره فان وجود نوع عين
له يقتضيه اما ان يقتضيه ذات نوعه او يقتضيه غير ذاته
فان كان يقتضيه ذات نوعه وجود نوعه لما يمكن الا له
وان كان لعلة فهو معلول فان قال ما انكر على من
قال وجود نوعه غير معلل اصلا لا ذات نوعه ولا لعلة غير

دا له فكون المعسم عاطلا قال لان وجود نوع من حيث المعنوم
امكن ان يكون لغيره وامكن ان لا يكون والحكم لنوع احد
طرفي الممكن دون الاخر يكون لامحة معللا بما عرض
على قوله والشيئان الا يكونا ان اسس اما بسبب المعنوي واما
بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع والمكان او الوقت
والزمان والمحمله لعله من العلل في كل اسس لا يحلها
المعنى واما كحلها فسبي غير المعنى قال قال بعد المعسم غير
حاصر اقول هذه قسمة في غاية الحسن قال الاسنده اما ان يكون
لاختلاف الصور بين كحامي المعارف وكحامي الحيوان
والجماد واما ان لا يكون فتح يكون الصور بان غير مختلفين
كالانسانية مثلا بحيث لا يحصل العدد الا باختلاف ما
يحل تلك الصورة او يعلق به وتلك الصورة وهي المادة
فان كانت المادة الضرغير مختلفة كجماده كل واحد من العالم
فلا يحصل العدد الا باختلاف الوضع والمكان بان
يكون الاشارة الى احد جزئيه غير الاشارة الى الاخر وان لم
يكن الوضع مختلفا اهم ويكون الصورة وحاملها غير
مختلفين وفي مكان واحد فلا يحصل العدد الا باختلاف

رما بين

رما بين فان الصورة الواحدة الحالة في المادة الواحدة
في مكان ورمان لعينها لا يكون موجودة بالبداهة قال
على قوله ان واجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده انه
لم يغير التمامية ولم يعلم ان التمامية بعض له اقول اذا لم
يغير هو معنى التمامية فلعله لم يرد لها ما حسبه المصارع
لفضاله واراد بها تمامية وجوده كونه بحيث لو حدله
كمال لم يس به مرغيره قال وقد قال بعض الحكماء الفاضل الاكثر
لم يخ الخلق والامر جل رساؤه وتعالى عن ان يوصف بالتمام
وضلاعن ان يوصف بالنقص فهو كل متمم كل تام وكمل
كل ناقص فان عنى بالتمامية انه المتمم لكل تام فهو صحيح
لكنه يجب ان يطرد هذه النقيضة في كل صفة حتى في الوجود
فنقول هو موجود بمعنى انه موجد كل موجود وواجب الوجود
بمعنى انه موجب كل وجود وعالم بمعنى انه معلم كل عالم وقادر
بمعنى انه مقدر كل قادر وليس ذلك مدحا في الرجل ولو كان
ذلك مدحه لما صح وصف الوجود وسموله وحكم بان الوجود
من الاسماء المشركة المحصة كما سماه قول الذي وصفه
مذهب المعلمين فانهم يقولون انه تعالى ليس بموجود لا

معدوم بل هو مبدا الوجود والعدم وبكذا فى كل معاملس و
متر بس فانه معقول عنها بل هو حاكمها وان احص صفاته
الوجود ولهم الواجب والمسوهت متر بس وحاكم
المعاملس ولا حاكمها معاملس وبالجمله فدراك البسيطه كلام
الخطا والسراب ولا يصلح للمصارعه والمباطره واما
الحكم بان الوجود من الاسماء المشركه المحضه وهو مذهب البعض
من المتكلمين كالاشاعره واصحاب الى الحسن من المعتزله
وصريح العقل يقضى بفساده قال وما ذكره انه واجد
من جهه ان حده له وواحد من جهه انه لا يقبل كل ذلك
وحدات الواحد من محمولاته آخ وسلبها عنه واثباتها
له يقض اقول وهذا الكلام من جنس ما يعدم واعرض الكلام على
قوله وجوب الوجود اما ان يكون من لوازم ماهيه معينه
مدا بها او من معلومات ماهيه معلومه واما ان يكون عباره
عن ملك الذات الواجبه يعبها المسار كها عنها وتوجب
الوجود بالسه وهو الحق قال فلما ماهيه له حتى يكون
لها لازم او معلوم ولو كان له ماهيه فاما ان يكون غير
الوجود او نفس الوجود وكلا القسمين باطل اقول اطلاق

الماهيه ههنا ليس الا ما يوضع والمجاز ولعنى به الذات والجوهر
قال الماهيه هى ما يصلح ان يقع فى جواب ما هو وفى الاكثر تكون مركبه
لما ذكرنى المنطق ولو كان لماهيه امكان يعرض وجود الواجب
مدا به العالم بعضه وما اشاه الظل هذا العسم قال
والماهيه اما ان تكون ماهيه مشركه كالحيوان للانسان والفرس
والجمار او ماهيه خاصه غير مشركه كالانسان فلا اشراك
فى وجود واجب الوجود ولا خصوص اقول اذا لم يكن اشراك
فلا مدس خصوص والقول بخارج المباحث ليس من
الاحكام العقليه قال واما الرجل يسعل بقط الماهيه
والنوعيه فى كل ورد وصدر وهو لا يعرف ما حقيقه ولم
يقرر للمعارف مهيات مركبه من اجناس وفصول بل
ذكر ما رآه لحقها البسيط عن المركبه فكيف اوهم فى
حق واجب الوجود ما ماهيه والنوعيه اسماء الجنسيه والفصليه
اقول ما النوع والمجاز ليس بمسدود فى الكلام واما انه
لم يقرر للمعارف مهيات مركبه من اجناس وفصول فكلا
كيف وقد حصل الكل تحت الجوهر وكونها بسائط بمعنى
نفى المركب عنها من الاعراض المسامحه لا من المعومات التى يحمل

بعضها على بعض وما ذكرمن عارضها يحالها لاساوى كون كل
واحد منها ذا مركبا من جنس وفصل والمهية والنوعية
للاول بمثال لساب الخمسة والفصلية فانها تستعملان فى
الانواع الحقيقية التى لايحب ان لاتكون لها اجناس و
فصول قال وما ذكرمن الرسمان على انه مستند الملكات
فهو صحيح للاساس ولكن اعترض عليه بعترانه خط على الناظر
مذكر اقسام هو مسعى عنها اراد بها الكشف والبيان واراد بها
اللمس والتمييز اقول اما اراد اساسا واحد الوجود وفى هذا
الفصل فهو خلط ومكانه بحث بتنبيه هو ان المعلم على
هذا الباب واما الاقسام المسعى عنها فهو الطالب الدور
واللمس لايسمى برسمانه الادراك وانما يسمى عن ارادها
الخطار والسوا ولانها ليست من صناعهم وانما ارادوه
اللمس والتميز فالقياس الى من لايفهم انما قال مهملا
والعلم لعط كثيرا الجهال اقول انما يحمل به المصنف
وما يحرى مجراهم عن اصحاب الذوق والكشف وليس
بهما موصوفة ومن يفهمها اورد ما لا يتوسا الوجد
بل هو من باب الاقوال فخلط وخبط كما سترجع قال

فاما قوله

واما قوله ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بل المعنى
بالصدور عنه العنى بالصدور الاكادام يعنيه الاكاد
قال الاكاد اعطاء الوجود والاكاد اعطاء الوجوب
اقول هذا اسه بحث اللغوى والناظر فى هذا العلم يعلم
ان المصدر عن شئ هو حصول شئ والاكاد ليس بمعاملة
للاكاد حتى يحمل معه جزء المعصد بل الفرق بينهما هو الفرق
بين العام والخاص عند من يجوز الاكاد امس عن الاكاد
والفرق بين مسلا رس فى الوقوع مختلفين فى الاعصار
عند اس سنا ومن يدعى ذلك فهو مكابر والمراد سم من هذه القضية
ان الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد الاسى واحد
فاما باعتبار اكثر من واحد فيمكن ان يصدر عنه اشياء كثيرة
قال والممكن بذاته فاما يحاج الى الواجب لذاته فى اسعاده
الوجود لا الوجوب فالوجوب يلزم الوجود والوجود لا
يلزم الوجوب وسيعود الى تقرير ذلك مسئلة حدوث العالم
اقول الممكن بالنظر الى حد واحد وحد بعد وحد
وكل واحد من القولين باعتبار اخر فان له وجودا بسبب
وجوده وجوبا بالحق وجوده فالحكم بان الوجود لا يلزم الوجوب

نط قال وما ذكران صدور الفعل المخلص فانما يكون عن موجب
مخلص مصادره على المط ولا يتقى له الا انكار مخص و
استبعاد صرف اول ما ادرى اليس بهم من الصادره على
المط حتى يحمل عليه فى كل موضع المدعى بهاك ان الواحد
لا يصدر عنه لا ما عشار واحد الا واحد والبيان
ما تحلف ان صدور الفعل الكثير عن الواحد يكون من جهات
كثيره المبادى لتعطى بكثير ذلك الواحد وليس قولنا
الكثره تصدر عن الشى من جهات كثيره وهو قولنا الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد ولا هو مبنى عليه فان المصادره
على المط قال والمسالم ترد ذلك فى الطبعيات او صدر
حراره وبروده من شى واحد من وجه واحد ولكن
جوهر مخلص ولذلك لصدر سواد وبياض من الشمس
فى نار بس وجمود ورطوبة فى جسم كثيف فى الجواهر الفعله
اول تكثير الاثر الواحد بتكثير العوامل لا يصح فى وجوب
كون المصادره عن الامر الواحد واحدا فان لا عتبار ان
تحلف بهاك ومهما مواحده لفظه وبى انه اطلق
لفظ الجواهر على العقول ومبادئها وهذا انكر ذلك فيما تقر

فلم انكر

فلم انكر على بس سببا اطلاق لفظ المهندا والوقوع على
الوجوب او الوجود قال ثم مثل بهذه الوجوه ولم
لوجب بتكثير اوى ذات واحد الوجود فاسد اعرف
تعريف ذلك فى مواضعه ورجعنا بها الى السلوب والاضافات
وذلك لان الوجب بتكثير اوى الذات اول عافا ما للدعى سوء
العهم التكثير فى السلوب والاضافات انما يحصل بالمقايسه
بين الاعتبارات الكثيره وهو لان الوجب بتكثير الذات الواحده
التى ليس فيها وبين تلك الاعتبارات تجانس فلما فى لفظ
الواحد ما يعاس الى كل لفظ غيرها وفيها ليس فيها
الا مبدا واحد فمن اين يحصل لنا سنان حتى نحكم بالمقايسه
بينه وبينها فيحصل لنا اعتباران او نحكم بامتناع حملها
عليه حتى يحصل لنا سلبان واذا لم يكن الا سبى واحد
فان اعتبرنا معه سببا صدر اسوادا كانا اعتبارين او
اضافتين او سلبين وبالجمله وجود بين او عدميين لم
يمكن استنادها الى عشره اذ وضعناه لا مع عشره فلا مدان
يسند اليه ومحال ان يسند شئ الى شئ حتى يتوسط
اليه واحد لان المسند اليه يحلف بحسب الاسناد الصادره قال

واعرف من ذلك ان العقل الاول وهو صدر منه لكل وجه
واعتبار موجود من الموجودات ثم ان لم يصدر من الواحد
الا واحد فلزم ان لا يصدر من هذا الا اثنان فانه
ان صدر عنه ثلثة او اربعة او اكثر فعن وجوه مختلفة وقد
فرض له وجهان الاعتبار فنسبته الواحد الى وجهين كنسبته الواحد
الى وجه واحد ونسبة العشرة الى الخمسة كنسبة الاثنين الى
الواحد اقول اما اذا صدر عنه العقل الاول بعدد من
الاعتبارات او ذلك ان وجود الصادر له اعتبار
وهو موجود غير الاول وغيريته له مهية وهذا اعتبار غير
اعتبار وجوده ثم الاول اذا نسب اليه وجود الصادر
عنه اعتبار وهو المورية وهو مالك الاعتبارات واذا
نسب اليه الاول اعتبار وهو المائرية وهو حامسها
والوجود الصادر الى مهيته اعتبار وهو سادسها و
بالعكس اعتبار اخر هو سالبها وللمهية الى الاول اعتبار
هو نامنها ولكل واحد من الثلثة اعني المصدر ووجود
الصادر ومهيته الى الثالث وهي تمام اعتبارات والمجموع
الثلثة اعتبار واحد والجمع اثنا عشر اعتبارا وقد حصل

من وجود

من وجود معلول واحد للعلة الاولى ويجوز ان يصدر عن العلة
الاولى بحسب كل واحد من هذه الاعتبارات موجودا مع
ذلك فلم يكن صدر من الواحد بما اعتبار واحد الا واحد
قال نقل ان هذه الاعتبارات ليست امورا وجودية
فكيف يصدر الكثرة من الواحد بسببها اجيب بان الشرط
العدمية ربما يكون فاعلة الفاعل كعدم المدسومة في البيت
لصيغة والصواب ان لو سلمنا هذه الاعتبارات وقد يمكن ان
يصدر عن الواحد بحيث مختلط اشتار كثيرة مثلا صدر
عن واحد الوجود معلول وهي من اولى المراتب وهو المعلول
الاول ثم صدر عن الواجب بتوسط المعلول الاول
معلول وهو الثاني وعن المعا الاول مع هو الثالث وكان
الثاني والثالث في مالك المراتب ثم صدر عن الاول بواسطة
المعا الثاني وحده معا ولواسطة المعا الثالث وحده
معا ولواسطة المعلولين الاول والثاني معا معا ولواسطة
المعلولين الاول والثالث معا معا ولواسطة معلولين
ولواسطة الثاني والثالث معا معا ولواسطة المعلولات
الثالث الاول والثاني والثالث جميعا معا وصدر عنه المعا

عن

الاول لواسط المعلم الثاني معلول واسط المعلم الثالث معلم
ولواسط المعلول الثاني والثالث معلم وصدر عن المعلم
الثاني وحده معلم وصدر عن المعلم الثالث وحده معلم وصدر
عن المعلول الثاني والثالث معا معلم فقد صدر عن المرتبة
الثالثة خمسة عشر معلولا ليس بعضها اولى من بعض
لوسط عليه لما قوله ولا لما معه وليس عن اشتراط علة
مع ما دونه على سبيل الاجماع المطلق في العلة على سبيل
الوسط واذا ساوت المراتب المعلولات الواقعة في
مرتبة مرتبة الى ما لا نهاية وقد ظهر من ذلك كيفية صدور
الكثرة عن الواحد مع القول بان الواحد لا يصدر عنه
الا واحد اقول قال ابن سينا في النجاة جوابا عن اشكال
هذه الالزامات المعلول الاول ممكن الوجود بذاته واجب
الوجود بالاول فوجوب وجوده عقلي وهو لعقل ذاته
ولعقل الاول الى ان قوله بذاته امكان الوجود
وماله من الاول وجوب الوجود كثيران بعقل ذاته و
بعقل الاول كثرة لازمة لوجوب وجوده على الاول
فكثيرة هذه الاعتبارات لعدان كان ممكن الوجود بذاته

لم نور فيما هو له بذاته بخلاف حال واجب الوجود فان الكثرة
لو رفيما هو له بذاته وهو الوجود بذاته واجب الوجود و
قال المصنف على قلب على ماله ما عبارة عن انه امكان
الوجود وامكان الوجود غير الوجود فله طبيعة عدمية والعدم
لا يوجد موجودا فلا يلحق لوجوده اقول انه لم يصلح الطبيعة
العدمية للموجودية فلم لا يصلح للاعتبارية حتى يوجد
الموجود الاول بذلك الاعتبار موجودا آخر الصحيح هو قال
الامكان طبيعة عدمية ثم قال العدم لا يوجد موجودا
فلم له بهت ان العدم لا يوجد في الطبيعة العدمية ليست العدم
فهي لم لا يوجد حال ووجوب الوجود له غير ذاتي بل هو
لازم واللازم لا يوجد ذاتا موجودا مقصودا اقول بذه
مصيبة عظيمة ولا دفع لان السماع لازم المسمى وهو
موجود ذات الجزاره وعمرو ليس قال ان الشمس تعقل سوادا
وساما في ما دبس وحمودا ودوما في جسمين وكل تعقل
سعاعها اللازم لها والضاحك لازم الحجر ان تكسر الراس وهو
التعقل ولو كان لازما لحقه لما كسر كما لعطر فانها من حيث
الذات جسمان اما مختلفان ملازمهما ولازم الذات ان يحس

وهو الحراره قال وليس للعقل اذا ما ساس الصدور عنه والايجاد
به اقول على له الوجود وهو ساس ذلك قال ولذلك هو
ممكن فله هذا الحكم فالواحد الكامل الا الله تعالى الواجب
وجوده مداره فيجب ان يسمى الممكن كلما اليه سبيل واحده
لا بوسط لنفس وعقل وطبيعه اقول الممكن للواحد من حيث
هو ممكن انما هو واحد من حيث هو موجود ولا دليل على امتناع
موجد به مع ان موجد به ظاهره معلومه لكل عاقل
واما قوله فالواحد الكامل الا الله تعالى ان اراد به
الموجد الاول فهو حق وان اكمل الاسباب الذى هو سببها
فقد خالف العقل واما قوله فيجب ان يسمى الممكن كلها اليه
سبيل واحده اقول معلوم بالبديهه ان سبيل كل الخواص
والاجزاء والبار الى الموجد الاول ليست كسبيل العقل الاول
اليه فما معنى اولية العقل بهذا الذى ذكر الله مذهب مركب
من المذاهب واحد من مجبرة اصحاب الملك انه لا موجد الا الله
واحد من الفلاسفه العقول ما العقل الاول وكب المذهبين
قال واما كونه عقلا فعباره عن تجرده عن المادة والتجرد
عن المادة هو نفى المادة عنه او نفى شئ عنه

كيف ساس جوهرا اعلى ما هو من اشرف الموجودات فاذا ليس في
العقل وجه ما ساس الايجاب والابداع فيجب ان يضاف الكل
الى واجب الوجود بداته اقول انك سمعت الوجود والعدم
معانى الاول تعالى وذلك كل معاملتى وكل مرسبى وكيف
ساس ذاته على شئ مخصوص عنه وذلك نصر الداته والموجبه
فكيف فجر بهنا وان هذه معدات هذه السبب التى اوردها
بعد العقل اراد على ان يضاف الكل الى واجب الوجود
اقول قال ليس سبيل الامكان له طبيعه عدميه فساس ما له
طبيعه عدميه وهو الهيولى والوجود له طبيعه وجوديه فساس
ما له طبيعه وجوديه وهو الصوره وما العقل ذاته مجردا عن
المادة ساس عقلا مجردا عن المادة او نفسا كليه وما
العقل الاول عقولا معاره ونفوسا مدبره لم هذه السبب
لا يحصر من معلوم فالعقل لا يعصى بالحصار اعدادها
فى عدد معلوم لكن الرصد دل على ان افلاك بسيطه وقام
الدليل على ان لكل فلك نفسا ولكل نفس عقل فالعقول
المفارقه بسيطه والنفوس بسيطه اعترض على ذلك فقال
التجسم العسكم معاشر الحكماء على بساط امثال هذه المغالى

الدعه الى لا ريصها الفقيه لعيسه وى مطان المطنون والبرسط
بها كما من السرعات فكيف الحكيم الذى متكلم وا على علوم
الالهيات اول لم مذكر ان سها ولا مرجى نحراه بده
الاوائل على سبل القطع بل قالوا على سبل التمثيل ولذلك
قالوا فى امثاله ولبسه ان يكون كذا واما اورد ما ليعرف
كل من سمع منهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد مع انه ليس
مرتبا فى سلسلة علل ومعلولات انه كيف صدر الكثير من
الواحد ولا يليق بالى امثال هذه التشبيهات من الحال قال
ليس الامكان قصيه ما مله لجميع الممكنات فليس كان العقل
الاول ما عبار الامكان مبدعا للهيولى التى لها طبيعه
عدميه فكل موجود ممكن حال فى الامكان حال العقل الاول
فليصلح مبدعا للهيولى وان كان العقل با عبار وجوب
وجوده بالاول مبدعا للصورة التى لها طبيعه وجوديه
فكل موجود واحد بالعرحاله فى الوجوب بالعرحال العقل الاول
فليصلح مبدعا للصوره وليس الامر كذلك اول الامكان والوجوب
امران اضافيان يحتلفان بما لصافان الله فيه امكان
العقل الاول الى امكان سمى عره كيسه العقل الاول الى ذلك السى

وكذلك

وكذلك الوجوب ومثل مبدء العالم مثل لعول وكان
محاوره عنصر كالنار محرقه فلكن محاوره عنصر اكالما
محرقه ولوكان محاذاة جسم كالشمس مضيه فلكن محاذاة جسم
اخر كالجبل مضيئا ثم ان قوله امكان العقل وجوبه مبدعا
للهيولى والصوره اقرار بمحصور وبهان على ان سها آ
لم لعقل بها اما قال اما ان يكون امرا ان مكن ان سدع العالم
الاول با عبار بما مايشبهها ويعم ما مثل اذا لم يسح فاضع
ما شيئت قال ولو عكس الامر فى سرمسا الكاسات حتى يكون
العقل الاول احراوالجسم الفلك اولا لم يكن الامر مدلك المقصود
الذى قدره فان الجسم انما تتكثر بالصوره والهيولى العقل
تتكثر بالوجوب والامكان فالصوره كالوجوب والهيولى
كالامكان واذا حاران لصدر عنه سى هو هيولى وصوره
ولا سكر الواحد بحال بل سكر بذلك اول الحكماء لرسوا
الموجودات على حسب ما لعضه الهوى والنفوس بل انما
رسوها على ما لعضه البطر الدقيق العقلى لا لاصل الذى مثل
بده العقول السحصه والاوائل الركبه والامكان واحد
من الهيولى والصوره عبر مفكك عن الاخر مفهوما يوع لعدم

على الاخر على وجه لا يلزم منه دور ولا تسلسل من الجانبين
نصدر شأن هذا اساسها في اول مراتب الابداع اخره
في المرتبة التي مرتبته ممكن ابدا عما هو وجعلوا المبدع
موجودا اوب الى الوحدة من غير ادنى لم يمكن ابداع
غيره في المرتبة الاولى وسموه عقلا لمناسبة معهوم هذا
اللفظ اياه قال ولعمري لو كان العقل الاول من حيث
امكانه موجودا للمسولي ومن حيث وجوبه موجبا للصوره
لكان الموجود بعد العقل الاول هو الجسم المركب من مادة
وصورة ولكانت المعارف بعده في الوجود وهذا خلاف
ما اوردوه في كتبهم في ترتيب الموجودات اقول انهم جعلوا
الموجود الثاني بعد العقل الاول جسما لا وحده ولكن مع
معارف وان صدور هما معا في ملك المرتبة ممكن اما اولا فلو
لكانت المعارف بعد الجسم في الوجود وهذا مما لم يلزم
من كلامهم ذلك وما ذهب اليه قال وهو ما نقول ان سبب
بعض تعاليقه ان العقل الاول مما العقل دائما يصدر
عنه نفس وما بالعقل الاول يصدر عنه عقل اقول وهذا
ليس بمخالف لما نقل عنهم اولا انه من حيث وجوبه موجبا

لصوره

لصوره جسم ومن حيث امكانه موجبا لهيولاه قال وربما
نقول في بعض مصنفاته انه يصدر عنه بتمامه واربعون
عقلا هي المعارف اقول انه ذكر كما نقل عنه ان عدد
المعارف انما يعرف برصد الاجرام والاجرام والاجرام
مما لا يرصد ولعل عدد ما يعرف منه محكم انها لا تتناهى اول
مما وحدانا في جانب الكثرة فلا يعلم احد عددها القطع
وقد نقل عنهم في عدد الافلاك اقوال مختلفة بحسب الطرائق
المختلفة وكل من العالمين لا يحرم مان العدم الذي عرفه
لا يكون اكثر منه اما حرم مان لا يكون اقل منه وبعضهم قال
بتسعة افلاك وهم المعقولون وبعضهم بتسع وخمسين وهم
المكرمون وبعضهم بما زاد لك ولو كان لكل واحد
من الثوابت فلك والعقول بعدد ذلك بحيث لا يزيد العقول
على الافلاك لواحد لان العقل الاول لم يصدر معه فلك
فالذين قالوا الافلاك تسعة قالوا العقول عشرة وعلى
هذا العباس قال وقد بحث كلامه في هذا الموضع غاية
البحث فلم يمكنه ان يورد ذلك سارا على رسان ولم
وصراط مستقيم ومن تعاطى علم ما وقد اسلى بحمل ما كتبه اقول

كل من شيء فطره العقل لحكم بامكون لعقله اليه طريق ولو
بالحيل والعصور بالامكون لعقل اليه طريق وذلك لامكون
خطا بل يكون صدقا اما من يدعي انه لوف شاء والوقوف
يكون كلامه محيطا ساقص لعصه لعصا ولا سعه عاقل
ولا مدعران لظهر جلية وسكف عورته قال ولعول مسل
هذه الوجوه والاعتبارات الى ان العقل الاول لواجب
موجودات عقلية معا مكثرة ما عاها ولم لوحكثرة
في ذات العاقل لجاز ان لصدر عن واحب الوجود مثل هذه
الوجوه والاعتبارات موجودات عقلية معا مكثرة ما عاها
ولا لوحب ذلك كثرة في ذات واحب الوجود حتى يقال بان
لعقل الذي صدر عنه عقل وبان وحب وجوده فاصت عنه
نفس وبان عقل العقل الاول صدر عنه اما صوره او سهول
وصوره الى غير ذلك من التحكمات فلا يمار وحه عن وحه
واعتبار عن اعتبار اقول ان كان المبدا الاول واحدا من
كل وجه لم يكن منه وجوه ولا اعتبارات فلم يمكن ان لصدر
عن واحب الوجود اكثر من احد بان لعقل الواحد الذي هو وان
كان في الوجود لعين الذي هو لكن في الاعتبار العقلي يكون مغايرا

الذي هو وذلك الاعتبار لا يكون معه في الرتبة الاولى بما يكون
بعد لعقل العقل معنى العقل ولعقوله في واحب الوجود
فيحد بهذا كثرة اعتبارات عقلية لا سكثرة مدركة الذي هو فيحكم بان
العاقل والمعقول والعقل في الوجود واحد وبما ان الوجود
منه هذا كثرة ليس غير الوجود الذي لا يمكن وقوعه وبهذه
الاعتبارات انما يحدث بعد وجود العقل واما العقل العقل
فهو الذي لعد وجوب العقل وظهران جميع هذه الاعتبارات
ليس في الاول الحق في رتبة الاول انما حصل لعد صدور
شيء عنه والكلام في ذلك الصدور انما من لم لعم بد او حصل
المبدا الاول اكثر من واحد سواء حصل ذوات كثرة او اذوات
وصفات كثرة او ذوات واعتبارات كثرة فهو مسبوق عن
اثبات عقل اول يحكم بحكما لسبي او بحكما يفيض عليه العقل
من المعلمين في غير هم قال ولوجه الجواد اكان واحب
الوجود واحدا من كل وجه او واحب عقلا واحدا من
كل وجه فلو وحب العقل الاول واحدا من كل وجه فانه انما
لوحب ما عتبار ما استفاده من موجده لا باعتبار ما هو آت
حتى يلزم ان يرتسم الوجود من احاد متسلسلة الاعداد معا و

واعيان محله والوجود يخالفه ذلك وهو خلف اقول اذا صدر
عن الواحد الاول لم يمكن الصادر واحدا اولا لم يكون
ممكنا ما لم يكن موجودا لان الممكن موجود الا
لم يكون موجود العرة فلزم مهما داب غير موجوده
بعضها مستعده الوجود عن غيرها واما الكثرة وصدور
وان كان الصادر بسيطا واحدا كما اذا الصم واحدا الى
واحد حصل الضمام وثنوة لم يكن في كل واحد من الواحدين
وقوله العقل لو حت عبارة اسعاده من موجه لا عبار
ما له مداره غير صحيح فان الاعبار وان لم يكن يصلح لان يكون
علة يصلح لان يكون شرط المصدر به فحصل كثرة وفي
الكثرة بسبب لزوم الاعبارات شرط عظيم في الخليقة غير
عنه من الحكماء وفيثاغورس حت قال اذا اثبت واحدا لزم
لا واحدا مارا به فحصل تثنوة قال ومدامسا الكثرة ومن
اهل الملل زرادشت قال اذا صدر عن الاول ملك سماه
يزدان حدث من ظلمة شيطان سماه اهرمن وجعل ذلك
الملك سداد للخير وذلك الشيطان سدا للشر وكانه
جعل الملك طبيعة وجوده والشيطان طبيعة عليه وهذا

لعله

لعله كلام هذا العاقل من الحكماء حت قال اذا صدر عقل لزم
ان يكون هو غير الاول وغيريته هي داته التي ليست موجودا
الامر الاول ولعل هذا المصارع سيأخذه من معلميه من
احكام الصابئة والى حت نسبوا الى فيثاغورس انه
ذهب الى مداحصول الكثرة كان ايضا ديفون انه قال
واحد لزم ما راه لم حصل منه ترتيب وهو سار الاعداد
المربعة لم المعدودات والمكرر على اسطاط المس
حت انه حاله فجعل مداحصول الكثرة ربما لعنوان انه
قال صدر عن الواحد واحدا اخر وهو دون الاول في
الربة والعرة لم لزم الصابئة بعد حصول الثرث وهو
وجوده ومنه العدد منه والمصارع لم سكت في معاني هذا
الكلام فجاوبسيع لاسالي بما يرجى على لسانه وعلمه
من غير علمه بل ما يريد بذلك تعلقا وتسترا عند العوام
اقول ويوجه اولا بان صدور الكثرة من الموجب
فان فعول الكثرة في الموجب لم يكن مستفادا من الموجب بل
من حيث داته انه ممكن وواجب الغير والكثرة في الموجب لم يكن
ما عبار داته بل كان ما عبار الاضافة والسلب والكثرة الاضافية

للوحدة الكثرة في الذات قال هذا يدل على انه يوهم انهم اذا
قالوا الكثرة اذا صدرت عن الواحد اوجب فيه كثرة اراد
وانه انه اذا صدرت عن الواحد حدث بصدوره كثرة
في ذات الواحد وهم انما اراد وانه انه دل على ان
ذلك الواحد حال المصدر به لم يكن واحدا بل كان فيه
كثرة وعلى هذا الوهم بنى هذه السفسطة والجواب عنها في
كلامه مرارا اعده اول ولوجه الاول لو عقل
الوجود اسا لزم ان يكون عن جنس محلق من الجنس عقله
ابدا عنه عند الرجل ولا وقوف من عقل وابداع فاذا حار
ان لعقل اسا كل من حار ان صدر عنها اسا كل من الاول
يلزم هذا الصدر به السبع لعقول الا عقل الاول واحدا انما
لا تصدر عن الاول واحد اوركب مدرسة انه لعقل الاسا من
حيث كلما نهاذ اسا نهاية تلزمه ان لا عقل الا واحد
وذلك اسبع اقول اذا قال لعقله لسي هو ابداعه
لله ذلك النسي فقد جاز جوابه فانه لعقل العقل الاول
لما توسط ولعقل ما دونه موسط كما قال في الابداع
والرجل ما قال انه تعالى لا صدر عن العقل كما قال العقل

انه لا يعقل

انه لا يعقل غير العقل بل كما قال انه يعقل الاسباب حيث
كلما نهاذ اسا فقد قال انه صدر عنها موسط صادر منها واسبابها
وانما وقع المصارع في هذا الغلط من سوء فهمه لكلام
الرجل قال وسنها موضع بحث وهو ان الوحدة تطلق
على الواحد بذاته وعلى العقل وعلى النفس وعلى سائر
الموجودات ما معنى انها لتواطؤ ام بالسكك ام
بالاشراك ان كان بالتواطؤ فلتصلح حسا وليفصل
كل نوع يفصل وذلك هو التركيب وان كان بالسكك
فلتصلح كل نوع يحاص لازم وهو التركيب وان كان
الاسم اك فليتميز بنس وحده وحده بالجهاز والذاته
قال المشكين في الاسم هذا سان بالجهاز والمعاني الذاتية
واللازمة واذا لم يتميز التعارض كان الكلام في وحدة الباري
تعالى لغوا فلنس ذلك ولنذكر اقسام الوحدة حتى اذا
فلنا انه لو واحد لا كالاحاد وكان الوحد خاصا
اقول ان كان الوحدة تطلق بالتواطؤ فلم يلزم تركيب
اولنس كلما يصلح ان يكون حسا فهو جنس بل قد يكون غير
ذاتي كالصاحك والسام على الانسان وان كان يطلق

بالمسكك وكانت عادتهم لم يركب على الخيل الا الكبراء
والى وكل خاص بسارعن الاجسام كهيئة كالموجود على الجواهر
والعرض فان كانت بالاسراك فليسمى كل واحد من الاثنين
بما مست اليه او يوصف بها وهو على مثل قولنا وحدة الجنس و
وحدة النوع او جنس واحد ونوع واحد فاذا لم يقيد
فسمية بسيار ما شاء قصده والحق انها تطلق على الموجود
بالمواطاة والمسكك وللاطلاق بالاسراك المحض قال
فلنذكر الفصل الموعود وهو احد المسائل فاذا عنك
حاراك وقول على دعى بيتك اعاذنا الله تعالى من
الخطا والزلل اقول ريد بدى بيته مساكنه الذى يعلو
منهم ودعاوه بدا لم يحك فى حقه اصلا قال وفصل
وسمية بالمجاز الحى اذا كان مصدر الرمان على اساس واحد
الوجود بذاته هو القسام الموجود الى واجب لذاته وممكن
لذاته وسمى ان الوجود من الاسماء المشككة لا المواطاة
وظهر ان المشككة فى حكم المواطاة او قسم لا معنى له والحكم
طريق الرمان على اى سماء ومن ما لوه والقسم لا يرد على
المشكة اقول مر الجواب وهو لم يحكم الطريق المسلوك على مشيته

ملك الطريق

ملك الطريقة اصلا مما ذكره قال ثم منهاج الاسماء عليهم السلام
ما كن نقرره فعول البارى تعالى اعرف من ان مدل على
وجوده نسى اقول ما نقول فى الجليل على الذى حمل اقول
الكواكب السيارة دليلا على وجود فاطر السموات والارض
وحاج نمرود بطلوع الشمس من المشرق فى اثبانه اما كان
نبيا او ما نقول فى نبيا على الذى امر بالنظر فى ايات الافاق
والانفس حتى تتبين للناظر انه الحق اركت منهاج الاسماء
واما ورد فى السؤال قوله تعالى انى الله مسك اسماؤه
الى فصوح الدليل على اسمائه والا لما دل لقوله فاطر السموات
والارض قال فالموجود لديه فطره اقول ان اراد بالفطر
ابداء بهيئة بعد حالة العدم او اذا لم يكن بهذه الهيئة فلا
ان يكون مكسبة بوع من الاكساب والمراد من الفطرة ههنا
هو قابلية النفس وسلامتها الملبس بها فصل الى محالها
قال ومن انكره بعد انكر نفسه اقول الاستدلال بالنظر
فى النفس على وجوده تعالى مما فصل لقوله البارى اعرف
من ان يدل على وجوده نسى قال النفس نسى ما قال فان
من انكره بعد اوبه اذ هو الحاكم المطلق ومن انكر ان

لاحاكم فعد حكم وكان الكاره اوار اولوليه اما اول
المنكر اما ان نقول لاحاكم واما ان نقول ما ادري هل
هو حاكم ام لا وما احكم على نفسي بالي ما ادري سلمنا
انك حاجج الاول بهذا القول السخيف فاي حيلة لك في
ارشاد الثاني لم ان الاول لو سلم لك انه حاكم فمن اين
لعرف انه حاكم على الاطلاق مالم يعطل الدور والتسلسل
قال وبحما ان الامكان في الممكنات كلها امر دائي لها
واحتياج الممكن الى مرجح امر ضروري فسد عي مرجحا
محتاجا اليه عر ممكن اي عر محتاج الى غيره اقول للفصل
الامكان مالم نفصل الوجود فان الامكان هو امكان
الوجود وليس هو شيئا مقولا مدانه من غير الوجود ومالم
يكن الوجود مسركا لا يكون الامكان مسركا فصلا عن
ان يكون داعيا للكسره وهذا الفصل هو كلام ابن سينا
واشاعيه الدي زيفه في اول الفصل فعلمه الى
ههنا وانكر الاسد لال به واسدل لعض دلسله وقد
فصل في المسل آفته الكذب النسان وهذه الجمله الصح لا
سبع مالم يعطل الدور والتسلسل قال احتياج الممكن الى مرجح

لا بدل

لا بدل على كون المرجح غير محتاج الى غيره واعطوا محتاج
العطا كيف نصارع هذا الرجل لقوه هذا الفصل الذي
نستعمله في مصارعه رجل مثل ابن سينا واتباعه وامثاله قال
لك المساوات اذا اردوجه او الم دوجاب اذا جمعت
احتاجت الى جامع عي على الاطلاق اقول نعم ان لم
تكن احتماعها طبعا او الصم ان لم تكن احتماعها طبعا احتاجت
الى جامع بحب ان تكون غنيا مطلقا قال والغني المطلق
لا يتحقق في اسس لان كل واحد منها محتاج ومحتاج
اليه في ان تكون اسس اقول الشوه امر عرض لها مع هي
محتاجه اليها ومتاع محتاجين الى الربه لا الى غيره قال فلت
منها محتاجات في وجود هذه الصفه قلت لم قلت ان احتياجها
في وجود هذا العارض بنافي عناها فان الكسف بنفي الغدر
فالمبدا الاول محتاج في مبدائه الى شي يكون هو مبدأ
له وانا لا غني اصلا والمعنى محتاج الى موصوف به وهو
محتاج الى هذه صفته الصفه حتى يكون عنيا ومجموع محتاجين
لا يكون عنيا مطلقا ما الحج على وجود عني مطلق قال
فالغني المطلق هو الصمد وهو الله الاحد الصمد وذلك هو

المذكور في سوره الاخلاص وعن هذا كان دعوه الانبياء عليهم
بالتوحيد اعني قول لا اله الا الله اذا الاثبات كان مفروغا
عنه ولهذا كان الانكار من الخصماء مقصورا على التوحيد
فقط ولكم بانه اذا دعي الله وحده كفروا واذا ذكر الله
وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالاخره واذا ذكر
ربك في القرآن وحده ولوا على ادبارهم نفورا فظهر ان
الدعوه اولا كانت الى التوحيد ولا منكر في العالم للاله
الصانع الحكيم انما الانكار في التوحيد فقط والدليل
على التوحيد ذكرناه من اسامي سوره الاخلاص **اقول**
لعل القرآن اجل من ان يستعمل في ميدان المصارعه
العقليه الصرفه مع العرا ما لحكم ان موضوع العلم مطلق
النفس عن الاخلاق الذميمه والشواغل الحسيه والمصارعه
والمصارعه وغير ذلك **قال** ثم الوحده على اقسام وحده
هي مصدر العدد ومبداه كما يقول واحد اثنان والعدد
مركب منها وحيث ازاد العدد نقص بسببه الواحد الذي هو الوحده
بهذا المعنى لا يليق بجلال الله تعالى واذا لم يجز ان يتركب منه
العدد والمعدود **اقول** الوحده والكثره صفتان متقابلتان

وكل الواحد

وكل الواحد والكثير الذي يقابله فان لم يوصف الله تعالى
بالواحد الذي يقابل الكثير فكيف يجوز نفي الكثره عنه
تعالى على وحدانيته لان نفي احد المتقابلين عن شيء
لا يجوز عن احدهما الا يوجب له وجود شيء غير ما لاجله وقع
سوره الاخلاص التي تمسكتم بها في مصارعتنا ما نفت
وحدته سبحانه مما يتلوه مما يتقدمه او يتاخر عنه او يكافئه
قال قبل الوحدة التي تقابل الكثرة ليست التي سألتم
عنها الكثره وهو انما نفى عن الله تعالى اللواحق دون
الاولى قلت ونفى الاولى ايضا حيث قال الصمد منزه عن
ان يوصف بواحد المتقابلين بمراتبه عدد وحساب الهوى و
تفانيا عنه تعالى بان قال وحده هي ملازمة للعدد والمعدود
كما تقول في كل جملة انها واحده قال العشره من حيث
انها عشره جملة واحده وكما تقول السماء واحد وهو
واحد وهذه الوحدة ايضا لا يليق بجلال الله تعالى فليس
هو جمله حتى يحكى له وحدة الجمله وكذا وحدة النوع ووحدة
الجنس ووحده العدد المشار اليها حسا وعقلا بل الوحده
تطلق عليه تعالى وعلى الموجودات بالاشتراك المحض وهو

واحدا لا كالاحاد المذكورة واحد يصدر عنه الوحدة
والكثرة والمتقابلان واحد بمعنى انه يوجد الاحاد
فيتفرد بالوانيه ثم افاضها على خلقه والوحودية له
من غير ضد يضاده او ند يماثله فلا تجعلوا لله انداد
وانتم تعلمون قال وهذا من كلام الوعاظ والخطباء ثم
قال واما ابداعه للكاينات متكثره او ابداعه العقل
واحدا وهو واحد فقد ورد الالزام على المذهبين
جميعا فان وجود الكثره عنه وصدورها منه توجب تكثر
وجوه واعتبارات في ذاته تعالى ووجود الواحد عنه
الواحد يقتضي مناسبة بين الموجب والموجب او
يقتضي اتحاد الموجب من كل جهة ووجه وكل الوجهان لط
اقول اعترف ههنا بالعجزة عن هذه المضايق وهذا الضراع
ظاهر قد اعترف به ثم ليت شعري باي دليل عرف ان
من لم يبدع شيئا هو عقل ابالبديهة ام بالتقليد فانه
عاجز عن اقامة البرهان سرعه قال وكلا الوجهين
صحيح فان عموم الاضافة وخصوصها مذكوران في التنزيل
ومعقول عند اهل العقل قال الله تعالى ان كل من في

السموات

السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا وهذا العموم الاضافة
الله قال عز وجل وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض
هونا وهذا الخصوص الاضافة الله اقول حاشا رينا ان
يكون له كثره فان صحة احد الوجهين هو قول بتكثر
الوجوه والاعتبارات في ذاته وهو حكم لصحته ههنا
صريحا واما عموم الاضافات وخصوصها انما يكون بعد
ثبوتها والكلام كان في ثبوتها قال وقد يخصص العام
درجة درجة الى ان ينتهي الى واحد يكون عبدا
اقول اصحابه لا يجوزون حكمه على ذلك الواحد بالعبودية
بل يقولون هو واسطة بينه وبين عباده فهو عبد من
الجهة التي له بالقياس الى المعبود وتسميها كون المباينة
وهو الواحد المطلق في نفسه لا بالقياس الى غيره وتسمون
هذه الحال تكون الوحدة قال كما يعم الخاص درجة
درجة الى ان ينتهي الى الكل اقول التخصيص والتعميم متقابلان
واذا انتهى العام بالتخصص الى واحد هو عبد وجب
ان ينتهي الخاص بالتعميم الى كثير هو ربوع او جنس لكن قوله
ان حكم الكل حكم الزوج القائم صفا وحكم العقل النفعال

يدل على انه يعني بالكل ذلك الشخص الذي اشير التخصيص عنه
اليه قال فؤاد الله العليون ملكية المقربون وحكم الروح
الذي يعوم صفا والملكية صفا حكم الكل مع الاجزاء
او العقل الاول الفعال مع المفارقات المدبرات امرا
اقول هذا تخليط بين ما يعتقده من الفلاسفة وبين ما سمعه
من التنزيل حجابا بالغيب قال وكما ان العموم والخصوص مقولان
ومسموعان في العبودية كذلك يجري حكمهما في الابداع والخلق
واضافة الربوبية الى العباد لقوله تعالى رب العالمين رب
موسى وهرون ثم علم ان ما ورد في الكتب الالهية من عموم
النسبة وخصوصها فنواحي ان تتبع من قول الفلاسفة ان
الواحد لا يصدر عنه الا واحد وسائر الموجودات يضاف
اليه بتوسط ذلك الواحد على طريق اللزوم والتبعية فان
نسبة ذلك الواحد اليه ايضا اذا قيس الى حقيقتها كانت
نسبة على طريق اللزوم فوجود ذلك الواحد عنه لازم ذاته
فما الفرق بين القسمين اقول ان كان سمع التنزيل فاس
في التنزيل عقل ونفس وطبيعة وجوهر وعرض ومفارق
للمادة وملابس لها وتواطؤ واشتراك ولم سرق من الفلاسفة

كلامهم

كلامهم ومصطلحهم ولم يقدر على استعماله واذا تتبع كلامه
صار باطلا كما استرق السمع فاتبعه شهاب ثاقب ثم انه
واصحابه لا يجوزون ان يكون لخلق الله تعالى الله عود
الا من نمان واحد هو شخص واحد عندهم وحكموا بان
المعاد هو عود الى المبدا فلم انكر على من قال ان المبدا
من معلول واحد هو اقرب المعلولات اليه لاسماوند بينه
ان كل شخص ههنا فله مثال في المفارقات وكل مفارق
هناك فله تشخص هنا يسمون تلك بالمصادر وهذه بالمظاهر
قال ولم لا يجوز ان يضاف الكل الله على وتيرة واحدة
من غير فرق بين ما يصدر عنه بالذات من غير واسطة
وبالقصد الاول لا بالقصد الثاني وبين ما يصدر عنه على
خلاف ذلك اقول ولم لا يجوز ان يكون عود الكل على
تيرة واحدة من غير ان يصلوا في سلسلة الاكمال والاكمال
والتعليم والتعلم لشخص واحد هو الواسطة بين الخلق و
خالقهم قال والسر فيه ان الجهة التي بها يحتاج الممكنات
الى المبدع هو وجود الممكن والموجودات في هذه الجهة
على السواء فلا فرق بين المجرد عن المادة وبين الملابس للمادة

فى جهة الامكان ولا فى الوجود والممكن وانما يتفاضل القسمان
من وجه اخر فينبغى ان يكون المبدا الاول مبدا الكل على
نمط واحد والمتوسطات فى البين لتفاضل الدرجات
اقول له ههنا رجعت عما قلت الوجود يطلق بالتشكيك اللفظية
على الموجودات وحقيقته مشتركا بمعنى واحد فى الكل ومن اين
عرفتان ههنا مجردا عن مادة وملابسا لها امر التنزل او
من ابن سينا فاذا كان المبدا الكل على نمط واحد فلم
لم يكن فى المعاد ايضا على نمط واحد وعندك ان المبدا
والمعاد مطابقان وكيف يتصل مبدا سلسلة الوجود
لمنتهاه عند اصحابك ومعلميك فقد خرجت عن مذهبهم بالكلية
بهذا القول قال اليس العقل الواهب الصور معطى الصور
على المواد المختلفة افاضة واحدة ولا يتكثر ما ويكون بنسبة
جميعها النسبة واحدة ولا يليق انه من حيث انه يصدر عنه
فياض فى مادة وسواد فى مادة يحدث له حيثيتان وجهتان
حتى يتكثر ذاته تتكثر الصور الى لانها له لما لك القول فى
واجب الوجود لذاته اقول الكلام فى مواد المختلفة ان
جازة وكيف صدرت عن مبدا واحد واذا صدر فقد حصلت

الكثرة

الكثرة ح سهل والحكم لم يجعل توسط العقل فى افاضة الكثرة
الا ليبان كيفية الافاضة من المبدا الاول لا لانه يريد ان
تنسب الكثرة الى العقل دون مبدعه الاول قال فان قيل
ان العقل الفعال ذو وجوه واعتبارات لانه ممكن
فى ذاته واجب بالواجب ولتعقل ذاته وعلته ومعلوله
الى غير ذلك من وجوه التكثر بخلاف واجب الوجود لذاته
فانه واحد من كل وجه قبل هذه الاعتبارات ليس يدفع
وجه الالزام فان كثرة الصادر اوجب كثرة فى ذات
للصدر لتعدد الوجوه بتعدد المصادر عنه ولكانت
تلك الوجوه محققة فى ذاته بلا نهاية ولا شك ان
ذات واجب الوجود لم يشتمل على اعداد من الاحياء
بلا نهاية اليس العقل الاول لما كانت فى ذاته احياء
محصوره صدرت عنه موجودات محصوره مثل العقول
الفارقة والنفوس المدبرة للافلاك او كانت محصورة
فى ثلاثة اوجه فتثلث عنها ثلثة عقل ونفس وهيولى على
اختلاف المذاهب فى هذه المسئلة اقول كثرة المصادر
لم يوجب كثرة فى ذات المصدر بل كثرة الصادر الة على

مجتمعة ص

الصور

امكن صدور امور لا نهاية لها

كثره نهايتم بها يتم الصدور عن مصدر واحد واذا
فرضت قوابل لا نهاية لها عن مبدا واحد من غير وجود
كثره في ذاته ولعدم فهمه لهذا المعنى جعل تردد الكلام
وتكريره بعبارات مختلفه لوهمه ان ذلك لحجة منه حضيه
واما قوله او كانت محصورة في ثلاثه وجه فكان من الواجب
ان يقول لحدثت عنها عقل ونفس وطبيعة لا يهبول
فان اصحاب فيثاغورس الذي ينتمي الله اصحاب
المصارع يجعلون المادي بذه الثلثه فقط والمشاؤون
لا يقولون بعقل واحد ونفس واحد وطبيعة واحده
يقيد كل واحد منها بلفظ الكلي قال وبالجمله علم
من ذلك ان نسبة الكلي الى واجب الوجود على نقيضه
واحده يستوي فيها الواحد والكثير والجوهر والعرض
والمجرد عن المادة والملابس لها وهو على كل شئ قدير
اللهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا به بحق المصطفى
من عبادك عليهم السلم اقول هذا تكرار لما سبق ولم يتقدم
مقدمات يكون هذه نتيجتها ولو امتثل الامر الذي
امر به اولا وهو قولهم اذا مال الكلام الى فامسكوا

لامسك

لامسك عن هذا الكلام الكثير الذي لا يفيد شيا
من المطالب اليقينيه ولا الجدليه والا لافنا غيه لكان
خيرا له قال المصارع المسئله الرابعه في علم واجب الوجود
وتعقله بالكلي والجزئي اعلم ان المتكلمين قد اثبتوا كون
الباري تع عالما بجميع الموجودات لنظرهم من النظر
في افعاله واستدلالهم على الاحكام والاتقان وادعوا
علم الضروره في ان كل فعل ان كل فعل محكم متقن هو منسوب
الى فاعل يجب ان يكون فاعله عالما به من كل وجه انتقض
هذا الحكم على بعضهم اذ وجدوا الفاعلين في الشاهد
قد انتسب اليهم الفعل من كل وجه ولم يكن فاعله عالما
به من كل وجه اقول هذه الحكايه عن المتكلمين ليست
بصحيحه فظاهر كلامه مستدرك وهو انه قال اثبت المتكلمون
كونه تعالى عالما بجميع المعلومات بالنظر في افعاله المحكمه
وهي تدل على علم فاعلها ووجه الخلل فيه ان النظر في
افعاله من الجهة المذكورة لا تقتضي الا كونه عالما بافعاله
وليس جميع المعلومات هو افعاله فان ذاته تعالى من
معلوماته وليست بافعاله وعند بعض المتكلمين افعال العبد

من معلوماته وليس بافعاله وبهذا ان من الموجودات ايضا
المعدومات الممكنة والمحالات من جملة المعلومات وليست
من الافعال وايضا النقض الذى ذكره وارد عليه
وهو ان ذلك لا يدل الا على كون الفاعل عالما بفعله
من الوجه الذى احكمه واتقنه وهو ادعى انه يدل على كونه
عالما بفعله من كل وجه وذلك مما لا يقتضيه النظر واما
ادعاه المتكلمون اما دليل المتكلمين على انه تعالى عالم
بجميع المعلومات وهو قولهم البارى اما ان يعلم جميع
ما يصح ان يعلم واما ان لا يعلم شيئا من ذلك واما ان
يعلم بعض ذلك دون بعض والاطلو القسم الثالث
يكون الجميع اليه متساوى النسبة من حيث التعلق العلمى
وعدمه واستحالة ذلك ترجح بعض الاشياء بالمتساوية
من غير مرجح فبقى احد القسمين الاولين ثم ابطلوا القسم
الثانى بانه يوجب علمه بافعاله المحكمة فبقى القسم الاول وهو
انه تعالى يعلم جميع ما يصح ان يعلم فهو طريقة المتكلمين
فى اثبات علمه العام دون ما ذكره قال والفلاسفة
تركبوا هذه الطريقة فبعض القدماء منهم يصير الى ان العلم

صورة

صورة المعلوم عند العالم ويستحيل ان يكون الاول ذاتا
وصورة فى الذات فيكون هو صورة او ذو صورة
ويتعالى عن ذلك بل هذا صفة العقل الاول او صور
الموجودات حاضرة عنده مرتسمة فيه اقول قوله نقلا
عن القدماء ان العلم صورة المعلوم عند العالم ليس
على الوجه الذى قالوه ولا هو على وجهه الذى ينبغى
ويختص بالعدماء وعلى تقدير صحته فالصورة اعم من نفس
صورة المعلوم ومن صورة مساوية فانى الصورة
فان صورة المعلوم تطلق على كليهما واذا كان القسم
الاول مستحيلا فلا يلزم من كون الاول عالما بذاته ان
يكون هو صورة او هو ذو صورة ولا يصح مع احتمال
علمه بذاته نفى العلم مطلقا عنه تعالى بل المنقول عن القدماء
انه تعالى لا يجوز ان يكون عالما بذاته لان العالم غاير
للمعلوم ولا مغايرة بينه وبين ذاته ولا يجوز ان يكون
عالما بغيره لان صورة الغير انما صدرت عنه فلو حصلت
عنه لكان هو فاعلا وقابل لشىء واحد وذلك محال عندهم
ثم انه نقل عن ابن سينا مسايل احديها قوله قال ابن سينا

واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول وهو واحد في
ذاته لا يتكثر به اما انه عقل فلانك تعرف ان طبيعة الوجود
بما هي طبيعة الوجود غير ممتنع عليها ان تعقل وانما يعرض
لها ان لا تعقل اذا كانت في المادة مع عوارض المادة
فانها من حيث هي كذلك محسوسة او متخيلة والوجود اذا
جرد عن هذا العائق كان وجودا وماهية معقولة وكل
هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض المادية فيما هو
مجرد هو عقل وبالعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو
معقول لذاته وبالعتبر له ان ذاته له هوية مجردة فهو
عاقل لذاته وتابعها قوله ثم كما قال بعد ذلك ان نفس
كونه معقولا وعاقلا لا يوجب ان يكون اثنين في
الذات ولا اثنين في الاعتبار فانه ليس تحصيل الامرين
الا انه له ماهية مجردة ذاته وان ماهيته المجردة له فيكون
عاقلا لذاته معقولا لا يوجب كثرة البتة قال الصباح
في فصل سماه الاعتراض على ما يناقض في كلامه والنقض
المقصود وهي امام المناقض الاول قوله فيما اعتبر انه
كذا او كذا فقد فصل على اعتبارات ثلث حتى اثبت كونه عقلا

وعاقلا

وعاقلا ومعقولا ثم قال بعد ذلك انه لا يوجب ذلك انه لا
ذلك ان يكون اثنين في الاعتبارات فكيف يناقض اخر
كلامه اوله اقول فرق بين قولنا هو اثنان في الاعتبار
وبين قولنا لاعتبارات اثنان فان الاول يقتضي التكثر
والثاني لا يقتضيه بل يقتضي انه وحدة وابن سينا قال
نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب ان يكون هو تعالى
اثنين في الذات ولا ان يكون هو تعالى اثنين في
الاعتبار ولم يقل انه لا يوجب ان يكون له اثنان من
الاعتبار والدليل على ذلك قوله في النتيجة فكونه عاقلا
ومعقولا يوجب كثرة البتة اي في ذاته فان ذلك هو
المط الافيما وراء ذلك اعني الاعتبارات فاذا لم
يثبت على ابن سينا هذا التناقض وثالثها انه قال
انه مبدا الكل موجود معقل من ذاته ما هو مبدا له وهو
مبدا للموجودات الاسه باعيانها والموجودات
الكاينة الفاسدة اولا وبتوسط ذلك اشخاصها
ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المعقولات مع تغيرها
بل يعقل كل شي على وجه كل لا يغرب عنه شي بوجه ولا

يتغير ذاته بتغير المعلوم وراجعا قوله قال ولا يجوز ان
يعلم الاشياء والا كان علمه انفعاليا بل الاشياء تعلم
منه وتصدر عنه فلا يجوز ان يرتسم في من معلوماته
ومعلوماته بل ترتسم فيها صورة الوجود بعد ان كان
لها امكان الوجود فالامكان بجميع الممكنات كالمادة
لها والوجود كالصورة وواجب الوجود بريء عن طبيعة
الامكان والعدم اللذين هما مبنيا الشر قال المصنف
التناقض الثاني قال هو مبدا الكل موجود فيعقل من
ذاته ما هو مبدا له وهذا يشعر بانه ابدع ثم عقل و
قال بعده علمه وعقله فعلي لا انفعالي وهذا يشعر بانه
عقل ثم ابدع اقول كونه مبدا الاشياء الذي هو اضافة
ما للعلة الى معلولها ليس هو اعتبار صدور الاشياء
عنه الذي هو اضافة المعلول الى علته والمبدا انه
مستلزمة للصدور ولا كون الشيء مستلزما لنفسه ولتعقل
مبدا انه للاشياء يقتضي تعقله للاشياء فان العلم
بالعلة حسب العلم بالمعلول وتعقله للاشياء اقتضاء
الوجود الاشياء وهو علمه الفعلي وليس معنى الابداع

الا اقتضاء

الا اقتضاء وجود المبدعات فلما اعقله غير ابداعه في
الحقيقة وان كان الاعتبار مختلفا وليس للعقل
تراخ عن الابداع ولا بالعكس والاعتبارات انما
لزمت من مقايسته لغيره وتكثرها لا يقتضي تكثرا في
الذات قطعا ان توهم الساقض غلط قال الساقض
الثالث قوله مبدا كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدا
له وقوله يعقل ذاته بما يعتبر له ان له هوية هو مجردة
فقد فسر العقل بالابداع هو امر اجمالي وفسر العقل
بالتجريد في موضع وهو امر سلبي وهذا تهافت اقول
ليس التجريد الا نقض ما عدا الذات عن الذات وليس
هو سلب الذات بل سلب ما عدا الذات والابداع
هو اقتضاء الذات لغيره وكانه يقول عقل ذاته المجردة
عن غيره التي هي المبدا للكل هو ابداعه الكل وليس
تهافت ولا تناقض انما التهافت فيما ذكر اولا ان
قوله هو مبدا كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدا له فسر
بانه ابداع ثم عقل وقال ههنا هو فسر العقل بالابداع
فان كان بينهما تراخ فكيف جعل الابداع تفسيرا وان كان

هو تفسيره فلا بد من ان يكون هو هو فكيف يشوانه متاخر
عن تفسيره الذى هو هو ثم ان المصارع استعمل بالنقض
والالزام بزعمه يقال وانا النقض والالزام عليه
قال لصحت على اعتبارات ثلثة فى ذات واجب الوجود
وفسرت كل اعتبار بمعنى صحيح لا يفهم احدا من الاخر
ذلك تثليث صريح تعالى الله ان يكون ثالث ثلثة
ليس هذا التشنيع بلازم التكثر فى ذاته من حيث الاعتبار
والاعتبار كما لزم النصارى من حيث الاقنوم والاقنوم
اقول قوله نصبت على اعتبار ثلث فى ذات واجب الوجود
اقترار وبهتان على ابن سينا يريد به الزام التكثر فى ذاته
فان ابن سينا نص على اعتبارات ولم يقل انه فى واجب
الوجود والاعتبار مشتق من العبور والمراد به اخذ الشئ
بالقياس الى شئ اخر وذلك لا يكون الا مع اعتبار شئ
خارج عن الذات فاخذ الاعتبارات المذكوره ههنا
هو قوله فيما هو مجرد وذلك اخذه بالقياس الى الصور
والاعراض الماديات من حيث هو منقوض عنها وعن
لواحقها بخلاف الصور والاعراض فانها مقومة لها بما لغيره

ان هو

ان هوية المجرده لذاته وذلك اخذه بالقياس الى الصور
والاعراض المذكورة التى يكون لغيرها وهو المادة وهوية
الواجب ليست لشئ غير ذاتها وحقيقتها وتالنها قوله
وما يعتبر ان ذاته له هوية مجردة وذلك اخذه بالقياس
اليها فان ذاتها ليست لها حقايق موجودة بخلافها
فهذه الاعتبارات هو اخذ هوية الواجب من حيث عدم
تعلقها فى هويتها لغيرها ومن حيث ان تلك الهوية ليست لغيرها
وان تلك الهوية يكون لها تلك الهوية والذات فى الكل
ذات واحده والاعتبارات الواحق خارجة عن تلك
الذات واما النصارى فيجعلون مجموع ثلث صفات
هى اقنوم الاب واقنوم الابن واقنوم روح القدس
الها واحدا كما يجعل الاشعريه مجموع ذات وثلث صفا
قديمة الها واحدا قال ولا لغيته اعتذاره عن كثره
الاعتبار بان ذلك لا يوجب اثنين فى الذات لازما
به صح اعتذاره حتى يلقى الاشنين وهو ان يحصل الامرين
بذاته له مهية مجردة وهى ذاته وان مهية المجردة له
ترفع ما به كثره الاعتبارات فى ذاته فى باله وصفاته

اعتبارات ثم رفعها بهذا التفسير كالنصارى لصون التثليث
في الاقانيم ويرفعونه بالتوحيد في الجوهرية فيقولون
واحد بالجوهرية ثلثة بالاقنومية اقول انه اورد ثلث
صفات اعتبارية هي كونه عقلا وعاقلا ومعقولا
فلذلك بين الاعتبارات ثم بين انها لا تقتضي كثرة
في الذات يعني انه لا يقول ان الذات مع الاعتبارات
جميعا هي واجب الوجود كما قالت النصارى ان جميع
الاقانيم الثلث ذات واحدة وقال الاشعرية ان الذات
واحدة والصفات مباينة والمجموع اله وابن سينا يجوز
اعتبارات وسلوبا لا نهاية لها يقتضي صفات كلها
خارجة عن الذات فاذا الفرق ظ قال ومازاد ابن
سينا في هذا المقام الا اشكالا على اشكال فانه ادرج
لفظ المهية فيه فاوهم ان له وجودا ومهما وجب الكون
مجردة لذاتها وتجردها تعقلها وتعقلها ابداعها فان
كان الوجود والمهية والتجريد والتعقل والابداع عبارات
مترادفة فليقم بعضها مقام البعض حتى يتم ان التجريد تعقل
والتعقل ابداع والتجريد ابداع وان كانت العبارات

مباينة

مباينة فلندل كل عبارة على معنى لا يدل عليه العبارة
الاخرى وذلك تكثر اقول الذات واحدة والاعتبارات ت م
مختلفة والكثرة ليست في الذات بل في الاشياء التي رجعت
من الذات التي يكون الاعتبارات بحسبها وانت تقول
لله الاسماء الحسنى مسمى ما واحدا ولا يقوم بعضها مقام
بعض لاختلاف مدلولاتها ولا توجب كثرتها كثرة الذات
قال واصول من راس انت مطالب من جهة بعض اصحابك
باثبات كون الواجب عالما عاقلا ومعلوما معقولا
وما شرعت في البرهان عليه الا بقولك هو معقول المهيته
فان طبيعة الوجود واقسامه لا يمنع ان تعقل وهذه
مصادرة على المطلوب فان النزاع واقع فيه والخلاف
واقع عليه قول يريد بعض اصحابك قد ما الفلاسفة
الذين حكى عنهم ما مر والبرهان عليه ان الموجود ان
امتنع لذاته ان يعقل فلم يكن ان يعقل موجودا
لكن بعض الموجودات معقول فالوجود لم يمتنع لذاته
ان يعقل ولما حققت مهيته الادراك وجدت انها لا تكون
كون صورة ما او مع حصول صوره ما يوجد عند شيء او عند لته م

لذلك الشئ على وجه خاص سموه فسموا هذه الحالة ادراكا
وذلك الشئ بالمدرك في ذات تلك الصورة بالمدرك وربما
الصورة اما نفس ما هو متحقق في نفس الامر واما صورة
مساوية لها وايضا اما صوره مكتنفة بالعوارض المادية
او مجردة عنها والمدرك اما ذاتا بغير آلة واما ذاتا
مدرك بآلة وسموا الصورة المجردة بالمعقول سواء
كانت الصورة نفس المدرك او صورتها ويدركها من
غير آلة بالعاقل والعقل والصوره المكتنفة بالعوارض
محسوسة او متخيلة او موهومة ومدركها بالحواس
او متخيل او المتوهم وهو نفس وانما يجردها العقل ولما
كان وجود الواجب مجردا حكم عليه بانه معقول هذا
البرهان مذكور في كتبهم فان لم يقف عليه المصارع
فذاك اليه واما قوله بهذه المصادرة على المطلوب فليس
بشئ لان المطلوب هو كون الواجب معقولا والدليل
عليه كون الموجود معقولا ولم يتمسك في كون الموجود
معقولا بكون الواجب معقولا فلم يكن مصادرة
ولعله فهم من معنى المصادرة على المطلوب غيرما اشار اليه

المنطقيون

المنطقيون فاني وجدت جميع المواضع التي ادعى
فيها المصادرة لم يكن فيها مقدمة مطلوبة المطلوب
او مبنيا على المطلوب قال اوليك الاصحاب يمنعون ان
يعقل وان يعقل فان التعقل ارتسام العقل
بصورة المعقول وتعالى الحق ان يكون ذا صورة
فيعقل سواء كانت الصوره جسمانية او مهية غير جسمانية
وتعالى الله ان يعقل حتى يكون هو صورة بل يكون
هو فوق ان يعلم ويعلم انت ابتدات البرهان بان يعلم
حتى تثبت ان يعلم وهم نا قشوك في الاظهر فكيف
تستدل عليهم بالاخفى على الاظهر اقول ما عليه من
منع غيره فيما قام له برهان عليه واما قوله سارعهم ان
العقل ارتسام العقل لصوره المعقول فتعالى الحق
ان يكون ذا صورة فمعقل فليس بشئ لان المراد بالصورة
الهوية الحقيقية ولو لم يكن للحق هو يه لم يمكن ان
يطلق عليه لفظ هو ولو لم يكن له حقيقة لم يمكن
ان يطلق عليه الحق وقوله وتعالى ان يعقل حتى
يكون هو ذو صورة ايضا ليس بضار اذ كان الصور غير

فاذا اعتبر مع غيره يكون هو وغيره ولا يفرذلك في
توحيد وابن سينا لم يستدل بالاخفى على الاظهر لانه
اقام البرهان على ان كل موجود فله لذاته ممكن ان
يعقل والحكم العام اظهر من الحكم الخاص ثم استدل
بمعقوليته على عاقليته يكون هو بينة اولا تشتبه ان
تعقل هذا ادق من الاول ثم قال ثم ردع كلامهم
قاطعا وارجع الى ما هو شاف كاف اقول ما ابرد هذا
السجع الخالى عن الفايده وانما يورد امثاله عن عادة
المستفادة من صناعة التذكير فانهم يكثرون من الاسجاع
وقد قيل من كثر كلامه كثر سقطه قال انك اخذت الوجود
بالعموم والتواطى موضوعا وحكمت عليه حكما عاما محمولا
فمن قال ان الوجود لا يطلق على واجب الوجود وعلى
غيره بالاشتراك او بالتشكيك الذى هو فى حكم الاشتراك
لا يسلم عموم هذا الحكم هذا لم يمكن حكم على العين بانها
باصره لانسلم له تعميم هذا الحكم فى فاصل الشمس اقول ما
يفهم الرجل معنى التشكيك حيث جعله بانه فى حكم التواطو
والزم منه التركيب وتارة فى حكم الاشتراك فى منعه الحمل

على ما تحته

على ما تحته بما حمل عليه واما كون الوجود مشتركا فذهب به
ومذهب الاشاعره والنفاه من المتكلمين وذلك لا يكون
حجة على ابن سينا ولا لقوله ولا لهم برهان عليه قال
وانت وان اعتقدت فى الوجود نوع عموم فقد اخرجته
فى حق واجب الوجود عن سايرالموجودات اخراجا بعد
تباينا من الباصره وقرص الشمس فما انكرت ان هذا الحكم
لا يعم عمومه سايرالموجودات اقول انه لم يجعل فى الوجود
العام هذا البعد انما جعل فى اقسامه وذلك ان البعد
يكون من شيئين ولا يعقل فى شى واحد بعد وتباعد الاقسام
لا تقضى منع حمل بالجمل على المشترك عليها قال وشئ
اخر وهو انك انتصبت لاثبات ان يعقل وصدرت لبيان
انه لا يمتنع ان يعقل واذ لا يمتنع لا يجب ان يعقل الم
يقترن به دليل اخر اقول يكفى فيه اقتران مقدمه اخرى
وهو ان كل ما الممكن فى واجب الوجود وجب لان نوع ما
امكن الى العقل ليس بمنع وهو تاثر زمانى فى الخارج مما يحتاج
من القوة الى الفعل لان الشئ بذاته ليستحيل ان يخرج
من القوة الى الفعل وتاثر الواجب عن غيره مع وهذا

الانسان قد فرغ عنه قال واذا وجب ان يعقل لا يلزم منه ان
يعقل فلا بد من الدليل الاخر وما سمعنا منك دليلا الا
قولك وانما يعرض لما ان لا تعقل اذا كانت في المادة
قيل وليس العارض مقصورا على الكون في المادة بل ربما
يكون عارض اخر اقول هذه المطالبة بالدليل يلبق
بالمقام الاول المضدون الثاني وقد ذكرنا فيما مر ان
اشياء التعدد والتشخص للمعنى المعقول الواحد هي المادة
ولواحقها من الزمان والمكان الموجبة لتغير ذلك المعنى
المعقول عن ان يكون معقولا وعن ان يكون ان يكون كليا
ويرسم او يقام عليه برهان او لا يدرك الا بالة مناسبة
لها مثل حس او خيال او وهم والعوارض التي لا تحل المعنى
متكثرا ولا متغيرا لخرجها عن المعقولية فان المعاني
المعقولة المولفة اذ المجتمعة من معاني اخر معقولة اذ
كان هكذا لاخرجت الموانع عن المعقولية في الكون في
المادة والاكتناف لعوارضها المذكورة وبهذا اما
لا يصل تقطن امثال المصارع اليه لان لا يات البيت
من بابه بل يانيه من وراه قال وكما ان المحسوس لا يرسم

في العقل من حيث هو محسوس اي في مادة كذلك المعقول لا
يرتسم في الحس من حيث هو معقول لا في مادة اقول ويتعالى
حلاله عن الارتسام يعني يتعالى ايضا عن ارتسام شئ فيه
قال اما الحكم بان المحسوس لا يرتسم في العقل ولا المعقول
في الحس فصحيح واما ما اورده في موضع النتيجة فليس بنتيجة
لذلك انما هو تمثيل خطابي غير مسلم اورده في موضع
ايراد النقض على من يقول ليس المانع لكون الشئ
معقولا غير المادة قال كما لا يدرك الشئ لشدة خفاءه
كذلك لا يدرك لشدة ظهوره اقول ان اراد بالادراك
الحسي فمسلم والا فلم يكن المانع هو المادة او علائق
المادة فبطل قوله ان طبيعة الوجود بما هو موجود لا
يمتنع عليها ان تعقل وبطل حصر الموانع في المادة
وعلائقها وعاد الطلب جذعا والدست قي ما بينك
وبين اصحابك الى ان يصل الى الكلي والجزئي اقول
باي نقض اورده عليه ان المانع ليس هو المادة و
لوازمها فقط حتى اورد هذه النتيجة ومن اي دليل
اوردت بطلان كون طبيعة الوجود ممكنة التعقل وجب

انك اوردت نقضا فلم يرد بذلك ايراد مانع اخر مضاف
الى المادة فلا يبطل به كون طبيعة الوجود ممكنة التعقل
واذا فهم البرهان الذى اشرنا اليه لا يبقى للطالب اليه
وجه اصلا ولم يبق للطالب دست فيان حدث الكلى
والجزئى قال ورجا تمسك اوليك القوم بان قالوا لو كان
له علم لا يخل من احد الامرين اما ان يكون كليا او
جزئيا ولو كان كليا لما تصور ان يكون فعليا قال المتكون
بالكلى يجب ان يكون كليا كما ان المتكون بالعلم الجزئى
يجب ان يكون جزئيا ولا كلى فى الاعيان البتة فانه
حدث لم يحدث على الوجه الذى احدث به وما احدث
به لم يكن على الوجه الذى حدث وان كان علمه جزئيا
وجب ان يتغير بتغير المعلوم فان العلم بان سيقدم زيد
لا ينفى مع العلم بان قدم فالجواب عن هذا الشك
اقول اراد بالقوم قدماء الفلاسفة فاحتال
بنيا سهم حملة اخرى وذلك ان المضارع لا يذكر من حيل
المصارعة كالتشويه وغيرها وجوابه ان علمه يكون كليا
ويكون جزئيا ولا منافاة بينهما اذ هو عالم بكل ما يصح ان

يعلم و

يعلم وقوله لو كان كليا لما تصور ان يكون فعليا لان
الصادر عنه يكون كليا ولا كلى فى الاعيان بناء على
قواعده الباطلة فان الكلى الطبيعى موجود قبل الكثرة وبعدها
وقوله وان كان علمه جزئيا وجب ان يتغير بتغير المعلوم
ايضا مستدرك فانه ليس كل جزئى متغيرا فان العقل الاول
جزئى وليس بمتغير والجزئى الذى يتغير هو الجزئى الزمانى
من حيث هو زمانى وليس هو ما يصدر عنه تعالى بغير واسطة
انما يصدر عنه بوسايط وعلمه به يكون جاريا مجرى وجوده
عنه فان العلم لوجود العلل يقتضى وجود معلولاتها و
بوجود معلولاتها يقتضى وجود معلولات معلولاتها
وهلم جرا الى المعلولات الاخيرة قال ونحن نقول قولك بان
الاول بما هو مجرد عن المادة عقل فالتجريد عن المادة كلية
كالتنزيه عن الجسمية وكالتقديس عن سمات الجواهر والاعراض
فلم قلت انه اذا لم يكن فى مادة وجب ان لا يكون عقلا
وعاقلا اى عالما وعالما وانما لان التجريد عن المادة
صفة سلبية وسلب المادة عن الشئ ثم اوجب كونه عالما
او عالما اى عقلا او عاقلا وهو سلب لا يليق بحاله لم

ولا يوجب كونه عالما

يوجب اسباب كونه علة لما **اقول** قد ثبت في الاول انه يمتنع
لا يجوز ان يكون فيه شيء بالقوة وقد ثبت انه وجود
محض فاذا اضاف اليه التجريد عن المادة اوجب كونه عقلا
وما في كلامه لغير فايدة **قال** ثم نقول اثبت اعتبارات
في الواجب بذاته من كونه عقلا وعاقلا ومعقولا وقد
اثبتت اعتبارات في العقل الاول من كونه ممكنا بذاته
واجبا بغيره وهو ايضا عقل محض لانه مجرد عن المادة
وعاقل ومعقول لذاته لان عقليته لذاته ومهيته
له لا من غيره والذي اكتسبه من غيره وجوده لا مهيته فان
كانت تلك الاعتبارات لا توجب كثرة في ذات واجب
الوجود فلم اوجبت الكثرة في ذات العقل الاول والسبب
كالسبب والاضافة كالاضافة وان اوجبت الكثرة في
العقل الاول فلموجب في ذات واجب الوجود ويلزم
على ذلك ان يضاف الاعيان الكثيرة الى واجب الوجود
ابداعا واختراعا ولا يوجب صدورها عنه كثرة فاذ
لا يضاف الى الفعل الاول لكي لا يضاف الى واجب
الوجود وهذا مما لا جواب له قطعا **اقول** كان المصارع

يوسوس في بعض الاوقات وهذا قد ذكره غيره مرة في باب
كيفية صدور الاشياء من الاول تعالى وليس له تعلق بمسئلة
العالمية فكرره ههنا من غير فايدة وقد ذكرنا له جوابا
في كل موضع اورده فلا وجه لاعادته **قال** واما قوله
وهو مبدا كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدا له
فالسوال عليه انه عقل ثم ابداع ام ابدع ثم عقل ام
عقل وابدع معا ام كان عقله ابداعا وابداعه عقلا
فان قال عقل ثم ابدع لزم ان يكون المبدع شيئا او
تقدير شيء حتى يبدعه وتعالى ان يكون معه شيء او تقدير
شيء وان قال ابدع ثم عقل لزم ان يكون عقلا افعاليا
لا فعليا وان قال يعقل ويبدع معا فلم يبدع ما عقل
ولم يعقل ما ابدع وبطل قوله فيعقل من ذاته ما هو مبدا له
اقول بطلان هذه الاقسام لا يبطل قوله يعقل من ذاته
ما هو مبدا له اذا كان المحق عند ابن سينا ما سيقول
المصارع فقوله ههنا وبطل قوله باطل **قال** وان قال
عقله ابداعه وابداعه عقله وهذا ذهب الرجل فيلزم
عليه اشياء منها ان العقل والابداع ان كانا مترادفين

فليتقل ابدع ذاته بمعنى انه عقل ذاته **اقول** ليس يجب ان يكون
عقله ابداعه وابداعه عقله كون الاسم مترادفين
فان الاشيين يشتملان على ذات مع الاعتبارين والعقل
اعم من الابداع فانه يعقل ذاته ويعقل غيره ولا يبدع
الا غيره **قال** ومنها ان العقل فقد يكون كليا وقد يكون
جزئيا فليتقل ان الابداع قد يكون كليا وقد يكون جزئيا
اقول العقل بمعنى المعقول قد يكون كليا وقد يكون جزئيا
اما العقل بالمعنى المطلق على الاول لانقسامه الى الكلي والجزئي
وهذا الغلط من باب اشتراك الاسم **قال** ومنها انه يبطل
قوله انه مبدأ كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له
فان تقديره يكون لعقل كل موجود فيعقل ما هو فاعل له وهذا
تهافت ومنها انه يبطل قوله انه يعقل الموجودات الثلثة
باعيانها والكاينة الفاسده بانواعها وهو سفط ذلك
اشخاصا فان الانواع والاشخاص يبدع واما الانواع
فيعقل ولا يبدع فلو كان العقل والابداع مترادفين
بحيث يقوم احدهما مقام الاخر لابدعت الانواع من
حيث هي الانواع على وجه كلي كما عقلت على وجه كلي

ليس ذلك

ليس ذلك مذهب الرجل **اقول** اما قوله الانواع لا يبدع يقتضي
اما كون الانواع اعداما او كونها واجبة بذواتها او
كونها كاينات فاسدات فان ما لا يبدع يكون احد
هذه الاقسام واما قوله ليس ذلك مذهب الرجل فافتراء
محض فانه يقول بمبدع الانواع من حيث هي كليات
معقولة في العقل ومن حيث هي طبايع في الاعيان
في خارج العقل **قال** ثم قال يعني ابن سينا ولا يجوز ان
يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها **اقول** انما ذلك
لان المتغيرات من حيث هي متغيرة ليست بمعقولة وقد عرف
المصارع بان ما لا يكون معقولا لا يدرك بالعقل ثم قال
اذا جاز ان يكون مبدأ للموجودات الثابته باعيانها
ولم تتكثر بتكثرها جاز ان يكون عاقلا للمتغيرات
ولا يتغير بتغيرها **قال** صدق ولكن المتغيرات المعقولة
لا تتغير فلا يلزم من تعقلها تغير عاقلها واما المتغيرات
فليست معقولة فكيف تتعقل **اقول** ان مذهب الرجل يخالف
ما ذكره فانه ليس مبدأ للموجودات الثابتة باعيانها
معا الا بتوسط العقل الاول فهو مبدأ الشيء واحد وعاقل

شئ واحد هو متوسط مبدع وعاقل للموجودات الثابتة بانها
والانواع والاشخاص كذلك فانه يعقل الانواع وهو بتوسيط
يعقل الاشخاص فيشبه الموجودات التامة التي هي المفارقات
الى العقل الاول بالنسبة الاشخاص الى الانواع الا ان
النوع لا يمكن ان يوجد بنوعيته ثم يوجد الاشخاص و
يمكن ان يوجد العقل بنوعيته ثم يعقل الاشخاص و
هذا فرق ظاهر بين الابداع والتعقل قال لو كان الرجل
قائلا انه مبدأ للموجودات معا عاقل لها معا لكان ما ذكره
مخالفا لمذهبه لكنه قال هو مبدأ للكل وذلك يحتمل ان يكون
بلا واسطة ويحتمل ان يكون بوسايط ويحتمل كليهما
واما قوله بنسبة المفارقات الى العقل الاول كنسبة الاشخاص
الى النوع فمن الخطابيات التشويه واي نسبة هذا فان
العقل الاول لا يحمل على المفارقات والنوع يحمل على
الاشخاص والمفارقات محصوره والاشخاص غير محصوره
وهذا من جملة هوساته وقوله النوع لا يمكن ان يوجد بنوعيته
قول بطل قد مر فساده والفرق بين الابداع والعقل ليس
يعرف من ههنا بل قد مر بيانه واما قال واما قوله بل يعقل كل شئ

على وجه

على وجه كلي لا يعزب عنه شئ جزئي فلانه لما علم ان العلم المجرد
يتغير بتغير الجزئيات والعلم بالكليات الغير متغيرة ملك
تخصص من ذلك بالفرار الى اثبات العلم بالكليات والجزئيات
يندرج تحت الكليات ضرورة وتبعا ومثال ذلك العالم بان
سيكون كسوف معين في وقت مخصوص لا يكون عالما
بالكليات وقت الكسوف ولا بالذي مضى من الكسوف فلابد
وان تتغير العلم بتغير المعلوم او يكون علم غير العلم الاول
لكن العلم بان القمر اذا كان في برج كذا والشمس في مقابلته
في برج كذا مع سايل الاسباب التي توجب الكسوف فلابد وان
يكون كسوف فهذا علم كلي لا يتغير وهو قبل الكسوف و
حاله الكسوف وبعده على وتيره واحده فظن ابن
سينا انه بمثل هذا المثال يتخلص عن الزام التغير والتخلص
ولات حين مناص اقول المصارع لم يقل مذهب ابن سينا
على وجهه لانه لم يفهمه فان مذهب ابن سينا ان الحكم بان
مضى شئ والان شئ وسيكون شئ لا يصح ان يكون
في زمان بعينه لتغير غلبة الزمان فيكون بعضه ماضيا فانيا
وبعضه باقيا بالقياس اليه حاضرا وبعضه لاحقا ياتي اليه وكل شئ

زمانی یکون بالنسبة الیه علی ید مخصوص و هذا لم یکون فی
مکان یکونه فبعض المکانیات قد یکون قدامه و لبعضه
خلفه و لبعضه تحته و کلی مکانی یکون منه علی وضع یکونه
لا یشارکه فیه غیره اما من لم یکن زمانیا و لا مکانیا
و کان مطلعا علی جمیع الزمانیات و المکانیات یعلم ان ای
زمان یتقدم زمانا اخر و کم البعد بینهما و انه بالقیاس
الی زمانی ماکم لم یکن من الزمانیات ماض و کم حاضر و کم
مستقبل و کذلک فی المکانیات یعلم ان کل مکانی این یکون
و کل مکانی اخره غیره یکون معه علی ای وضع و الاول
تعالی عن ان یکون زمانیا و مکانیا و لما کان مبدا للکل
حصل فی علمه ان جمیع الجزئیات الزمانیة من الازل الی الابد
و جمیع الموجودات المکانیة من المحیط الی المرکز کیف حالها
و نسبتها الی غیرها و وقوعها و موضوعه بحیث لا یعزب
عن علمه مثقال ذرة فی السماء و لا فی الارض و لا ان
و احد من الایات التی لا نهایة لها و لا کسوف و احد من
الکسوفات تقع بلا نهایة و لا غیر ذلک و هذا العلم لا
یتغیر لفوات شیء و حضور اخر و لا یتغیر نسبته فی الوضع

المکانی فهذا هو المراد من العلم بالجزئیات علی الوجه الکلی
الا ما نبه علیه المصارع من ان من عرف الانسان
عرف زیدا و عمرا فان ذلک العلم لا یتعلق بزمان زید
و لا بمکانه و لا بنسبته الی سایر الموجودات الزمانیة و المکانیة
فهذا مذهب ابن سینا و غیره من الحکما و اما نفی العلم
بالجزئیات المتغیرات من حیث هی متغیرة عنه فلیس هی
لیست برجع الیه تعالی لان الجزئیات المتغیره من حیث
هی تلک لیست بمعقوله انما هی محسوسة او فی حکم المحسوسات
من المتخیلات و المتوهمات و نفی الاحساس عنه تعالی
لا یوجب نقصانا فی علمه و لذلک حکم بهذا النفی و لیستقم
النظر کل من طالع هذا الکتاب فی کلام المصارع فی مذهب
ابن سینا حتی یعرف انه هل یقدر علی ایراد الزام علی
من لم یفهم کلامه و هل یستطیع ان یصارعه فی مثل هذه
الدقایق ثم لیحکم بما یقتضیه عقله قال فلنعم مجلس العالی
مخدومنا النظر فی الاراء التی اوردها علیه و المطالبات
التی الجمه بها فنعلم ان جمیع ما عول علیه مسلمات و مشهورات لا
یقینیات و القضایا المشهوره لا تنتج الیقین اقول المراد بالمشهورات

ما يفهمه ويعترف به الجمهور وما اورده ابن سينا مما لا يفهمه
المصارع مع دعواه العظيمة في العلوم العقلية ولا
مخدومه فكيف توهمه العوام حتى يعترفوا به وبهذا الكلام
لم يصدر الا عن قاحة لا غاية وراءها قال فاقول لو جئت
عليك المطالبة باثبات كونه تعالى عالما الا من طريق المتكلم
فانه يستدل بالاحكام والاتقان في الجزئيات وانت
تقول انه لا يعلم الجزئيات الا بعد وضرورة وهو لا يصلح
للاستدلال به فان من طبع خاتما منقوشا على نمط
فظهر فيها النقش لم يستدل بحسن النقش على علم الطابع
فربما لا يكون عالما بالنقش قد حصل منه ضرورة وهو
للطبع والناقش غير ان الطابع كان في مقام المطالبة
من طريقتك اقول وقد رضيت كلامه كلام المتكلم حيث قال
الموجود بما هو موجود اما ان يعقله الاول تعالى او يمتنع
ان يعقله لو يمكن ان يعقله كما قال المتكلم كل ما يصح
ان يعلم فاما ان يعلمه او لا يعلم شيئا منه او يعلم
بعضه ثم انها فاسد القسمين اثبتا تعقله للجزئيات علما
بالكل وقولك وانت لا تقول انه يعلم الجزئيات الا بعد وضرورة

الى اخ

الى اخر كلامه من مثال الطابع وغيره دال على ان ما فهمت من
قول ابن سينا انه يعلم الجزئيات على وجه كلي ما اشرت اليه
وليت شعري اجميع ما فصله ارسطا ليس من الاحكام
والاتقان الموجودة في الاعيان الموجودات المفارقة
والمادية وكيفية مادة الاشياء المتوجهة الى غاياتها
وشرح احوال الاجسام البسيطة والمركبة وخواص المعادن
والافاعيل النفوس النباتية والحيوانية وما ذكره جالينوس
في كتب التشريح ومنافع اعضاء الحيوان وما اورده
بطلميوس من فوائد نقد الاجرام العالية وحركاتها
المختلفة الى غير ذلك مما يطول شرحه استدلوا بها على
عدم بارئها وخالقها ام على علمه ليس جميع ذلك واستدلال
من الاحكام والاتقان على علم من احكمها واتقنها
ليس المتكلمون ياخذون عنهم بل ياخذونه من شرح الاحكام
والاتقان وكيف حكم هذا الرجل باختلاف طريقهما اما
كان ذلك من جملة تمذيهما ثم ان الرجل غني ان سينا
يقول العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وان الممكنات
باسرها مستندة في سلسلة المعلولات والعقل الى الاول تعالى

اترى تقول بان الجزئيات الزمانية من حيث هي زمانية ليست
بموجودة ام ليست ممكنة ام هي مستندة الى غير الاول
تعالى ام لا يكون موجبا للعلم بالمعلول فانه ان انكر
علمه تعالى بها لزمه احد هذه الامور وليس هذا مما يخفى
على مثله لا بل العلم تعالى بجميع الممكنات قال في الجزئيات كحاجة
الى لطف وربة حتى يفهم كيف يكون العلم بالجزئيات
الزمانية عند من لا يكون زمانيا قال ويتحفظ عن في الباب
فلنسد او نقول سلمت كونه عالما اي عقلا وعاقلا و
قلت صدقت فقلنا لو فلم قلت ان العلم على وجهين
كلي وجزئي واذا لم يجز ان يكون الجزئي بما يجب ان يكون كليا
اقول هذا القول فاسد والصحيح ان نقول لم قلت ان الادراك
يكون لما يتغير اما ان يكون من حيث يتغير واما ان يكون
من حيث لا يتغير واذا استحال ان يدرك من لا يتغير ما يتغير
من حيث يتغير فهو مدركه من حيث لا يتغير حتى كان بمنزلة من
يقول ادراك المحسوسات اما باحساسها او بالعلم بها ومن
يدركها بلا آلة لا يحس بها بل يعلمها فانه لو قال على الوجه
الصحيح لكان جوابه في ضمن سؤاله قال وما انكرت على

من يثبت

من يثبت علما وراء القسمين وهذا لكن يقول العلم واما
تصديق فبق ان واجب الوجود ليس بتصور ولا بتصديق
اولى العلم اولى وبكتسب فبق لم ينكر على من يثبت علما
غير اولى ولا مكتسب اقول انكر الف انكار على من يقول
ليس وراء القسمين من المناقضين قسم فانه قال العلم
بالغير اما ان يكون من حيث هو متغير او لا يكون واما
قوله العلم اما تصور واما تصديق فقد غلط اللفظان
الواقعان بالاشتراك على غير المراد منها ولو قال العلم
اما ان يكون مشتملا على حكم او لا يكون لم يخرج علم الواجب
الوجود منها وكذا في الاول والمكتسب ولو قال التعقل
الشيء الموجب لتعقل غيره اما ان لا يكون بواسطة التعقل
اخر او يكون لما اشهد عليه وسلم يذهب الى علم خارج
عنها قال وبكيفيني من حكم النظر تحقيق المطالب دون
المثال لكن اوردت المثال احترازا عن وصمة المراء والجدال
اقول لو لم نورد المثال لم يظهر على صاحبه هذا الظهور
واما الاحتراز عن وصمة المراء والجدال فبكيف يحصل
بايراد المثال ولقد درس ورد الاشياء على الوجه الصحيح

قال على الى التخطى عنه قليلا فاقول ان كان تغير المعلوم
اوجب لغير العلم تكثر المعلوم اوجب تكثر العلم حتى
يلزم ان تتكثر الذات تتكثر المعلومات او تتحد معلوماته
حتى لا يعلم الا معلوما واحدا كما لم يبدع الا عقلا
واحدا او تتوسط ليعلم سايرا لمعلومات على اللزوم
والاستتباع كما يتوسط المبدع واحد ليوجد سايرا
على اللزوم والاستتباع اقول هذا من جملة قياسات
الفقها اعنى قياس التكثر على التغير على ان العلم بالغير
اذا كان ابداعاله كان حكمه فى كونه بلا توسط وتوسط
وبالجملة يكون العلم بالغير كالابداع للغير بحيث ينطبق
الممكنات كلها على علمه تعالى بل لعل صور معلوماته هى
اعيان المعلومات فى حقه تعالى بخلاف ما يكون فيمن
يكون علمه انفعاليا قال وعلى هذا الاعتبار سقط الحكم
بانه يعلم الكليات بل ليس يعلم بالذات الا معلوما واحدا
اقول القول بانه يعلم من ذاته معلوما واحدا ومن ذلك
المعلوم معلومات اخر الى ان يحيط بجميع المعلومات الكلية
والجزئية لا يوجب سقوط الحكم بانه يعلم الكليات قال واذا

كان العقل

كان العقل الاول من لوازم وجوده بالذات وتعقله ذاته
كان عاقلا بذاته لذاته فقط وصار المعلول الاول
من اللوازم فى العلم كما هو من اللوازم فى الوجود فلا
نعلم اذا الا ذاته فقط ابصر كيف اذ تفى درجة العلم عن
الجزئى الى الكلى ثم الى العقل الاول ثم الى ذاته وجب
الوجود وهذا بعينه مذهب قدما الفلاسفة ان الاول يعقل
ذاته بذاته وفقط وانما يعقل العقل الاول وما بعده
من الموجودات على اللزوم فلا تعقل الكليات من حيث
انها كليات لانه يتكثر بتكثر ما والجزئيات من حيث هى جزئيات
لانه يتغير بتغير ما وعلمه على من ان يكون كليا او جزئيا
او يعلم به بغير ذاته الاعلى اقول كثير من الاقوال المتقدما
والمحدثين من الفلاسفة فظن من منظر فيها ان بعضها يخالف
البعض وذلك يكون لسوء فهمهم اما قوله لا يعقل كذا الا بتغير
من جهة كذا فقول يجرى امثاله فى المسايل الفقهية وهو
انهم يحكمون حكما ثم يستثنون منه ما يخالف قولا اخر
مجمعا عليه ومعلوم الثبات وسعى الباقى على ذلك الحكم
وهذا لا يستقيم فى المعقولات فان العقل اذا حكم بان العلم

بالعلة موجب للعلم بالمعلم فلا يمكن ان يحرج من ذلك العلم معلول
ما حق هذا المعلم لا يعلمه العالم بالعلة لانه ليضره لعلى ربما
يكون لبعض الاشياء مانع كما اذا حكم على الحجر بانه يهوى
واذا منعه مانع فلا يهوى وهناك لا يكون طبيعة الحجر
وحدها موجبة للهوي بالفعل بل يكون موجبة بشرط
عدم الموانع وليس يهنا كذا فان العلم بالعلة لا يكون
الحاء للعلم بالمعلول مشروطا بان لا يطرء ذلك المعلم
قال واما قول ابن سينا ولا يجوز ان يعلم الاشياء من الاشياء
والا كان علمه انفعاليا اقول فهذه مسئلة بينهم وبين
المتكلمين انه يعلم الاشياء قبل كونها او مع كونها او بعده
وان العلم يتبع المعلوم فتبين المعلوم على ما هو به ام
المعلوم يتبع العلم وان المعلوم هل يجب ان يكون شيئا
حتى يعلم ويخبر عنه ام لا يجوز ان يكون شيئا اقول لم
يذهب احد من المتكلمين الى ان علم الاول بالاشياء
يكون مع الاشياء او بعد بل يقولون بازلية علمه
وحدوث الاشياء وانما يقول قوم منهم ان العلم يتبع
المعلوم يعني انه لا يوثر في وجود المعلوم بل انما يستفيد العلم

الى فاعله

الى فاعله وهو يعلم قبل وقوعه انه يصدر عن فاعله في وقته
الخاص به على الوجه الذي يقع وهذا معنى انه يتبع
المعلوم ولم يقل احد منهم المعلوم يتبع العلم بل قال
بعضهم انه اذا سبق العلم لم يخل ان يخالفه المعلوم وان
كان مستندا الى فاعله وكان فاعله بالنظر الى سبق العلم
لم يبق مختارا وان لم يصر جوابا لك اما ان المعلوم قبل
وقوعه هل يجب ان يكون شيئا ام لا فمختلف بينهم لعول من
نفسر الشيء بانه يعلم او يخبر عنه بان المعدوم شيء و
نقول من يفسره بالوجود بانه ليس شيء قال فعلى هذا يجب ان
علم واجب الوجود علم فعلي اعني انه سبب لوجود المعلوم
ولا يلزم انه لا يعلم المعلوم قبل كونه ولا بعد كونه بل
علمه بكونه له اقول قد ذكرنا ان الماضي والمستقبل والنقل
والبعد يكون لمن يكون وجوده زمانيا اما من يتعالى عن
الزمان فان الزمان عنده شيء واحد من الازل الى الابد
متساوي النسبة اليه يحيط علمه بأجزايه على التفصيل
وبما يقع في اجزايه شيئا بعد شيء وكان الزماني كمن يطالع
كتابا بعينه نظره على حرف بعد حرف فيكون حرف قد عبر عنه

وحرف حاضر عنده مجاز بعينه وحرف لم يصل نظره اليه
والمتعالى عن الزمان كمن يكون جميع الممكنات حاضرا
عنده وفى يده عالم بترتيبه وعلم الاول بالزمانيات يكون
هكذا واما علمه بمجرد والصرام فيكون بواسطة النفس
المتصورة لتلك المتجددات والانصرامات وبهذا وص
يحتاج فيه الى تطرادق مما استعمله المصارع وان اشتغلنا
بشرحه طال الكلام وكنا قد عدلنا عن السمت الذى قصدنه
فلنقتصر على هذا القدر قال وعلى هذا يلزم ان لا يعلم
ذاته الا ويكون ذاته او يلزم ان يكون علمه بالنسبة
الى الاشياء وعلما فعليا وعلمه بذاته علما انفعاليا
اذ ح لا يكون علمه بذاته ذاته ولا يكون علمه بذاته علما
بالاشياء فبالله من حيره على حيرة ومن لم يجعل الله له نورا
فماله من نور اقول علمه بما لم يكن يكونيه له اما بما يوجب كونه
فهو ليس بتكوين له بل هو نفس الكاين واذا كان العلم
نفس الكاين لم يكن انفعاليا فان الانفعالى لا يكون
بعقبا من الكاين ولا محتة يكون بينهما مغايرة واما قوله
وح لا يكون علمه بذاته اقول فنذا يلزم من فرض علمه انفعا

مغاير

مغاير المعلوم وهو فرض لط وقوله ولا يكون علمه بذاته
علما بالاشياء قول لم نقل به احد فان ابن سينا لم يقل
ان علمه بذاته هو علمه بالاشياء بل انه يعقل من ذاته ما هو
مبدا له ومن جهتنا لا تبدا رالغاية ولو كان يقول بان
علمه بذاته علمه بالاشياء ربما فيكون تعقله لذاته تعقله
لما هو مبدا له واما الحيرة على الحيرة فانما يتولد من الجهل
المركب الذى هو كظلمات بعضها فوق بعض وهو نقل
كاسد وتوهم خطا وافترا على عناد اعتراض على غير
مفهوم ونور الله الذى جعله لعباده وهو العقل لا
كذا يحسبه الرجل والله الموفق قال فى فصل سماه بالمعتقد
الحق ان الانبياء عليهم السلم نكلموا عن هذه المسالك
فى مناهجهم ومنعوا الناس من الخوض فى جلال الله عز وجل
والجدال عليه والكلم فى صفاته اقول ليت المصارع
قبل منهم ما حكى عنهم فاذا راى ابن سينا يخوض فى ايات
تع اعرض عنه حتى يخوض فى حديث غيره ولا يشتغل معه
بالسفه فضلا عن الجدال عليه والكلم فى صفاته ثم انه
اورد ايات وكلمات خطابية وادعى بادرة تحكم لعلمه تعالى

ال الحق

الله م

بالجزئيات والكليات وتارة تجعله فوق القسمين ويحيل في ذلك
العلمين الى الحس والعقل ونقل عن الحكما ما يتفرد به
المتكلمون من ادراك الاول بادراك آثاره وترتب
ذلك الادراك بحسب مراتب المدركين وانكر على ابن سينا
ما فهم من كلامه وزعم انه قال به مكررا لما سبق ثم بادعته
روايا عن الصالحين ولما لم يكن في ايراد ذلك سلوك
لمنهج علمي ولا موضع بحث مستانف رايت ان اقوله كما
هو واعبر عليه واشتغل بما يليق من كلامه قال واتملك
لبتهم واشهر قولهم انه لا يغرب عنه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء وانه يعلم السر واخفى وانه يعلم ما بين ايديهم
وما خلفهم وانه عالم الغيب والشهادة وانه يعلم خائنة
الاعين وما تخفي الصدور من غير فرق بين الكلي والجزئي
ولا تمييز بين الثابت الدايم وبين الكائن الفاسد
على هذا شرعوا العبادات المشتملة على الدعوات و
المناجاة التي تدل على انه يسمع ويرى ويحب ويمقت بالنظر
الاعلى فالقلوب لقصد نحوه والاسدي يرفع اليه
والابصار تخشع له والرقاب تخضع لقدرته وعزته

والانس

والانس يضرع الى عفوه ورحمته فيستغني به ولا يستغني
عنه ويرغب اليه ولا يرغب عنه ولا تغني خزاينه السايل
ولا يبدل حكمته الوسايل ولا ينقطع عنه جوايح المحتاجين
ولا يعينه دعاء الداعين فهذا واشباهه لعلمه بالجزئيات
والكليات بل علمه فوق القسمين واحاطته اعلى من
الطرفين بل من مخلوقاته من هو بهذه الصفة اعني
العقل يدرك الكلي والحس يدرك الجزئي وعلمه تعالى وراء
العقل والحس جميعا لا يدركه الابصار وهو يدرك الابصار
وهو اللطيف الخبير وقد قال الحكما الذين هم اساطين
الحكمة ان الاول لا يدرك من نحو ذاته وانما يدرك من
نحو آثاره وانما يدرك كل مدرك بالقدر الامر الذي اودع
فيه ونظر عليه وكل حيوان يسبح بقدر ما احتمله من صفته
ووجد اثره في طبعه ولما كان حظ الانسان من بضايعه
اوفر ونصيبه من الطافه اكثر كان معرفته اقوى وتسبيحه
اوفى واذا كانت رتبة الملايكة المقربين الذين هم
في اعلى عليين ارفع واعلى ولطايف الصنع في جواهرهم
اسنى وابهى كان معارجهم اصفى ومحالا يمكن ان يقف

الحيوان على وجوه معارف الانسان كذا لا يمكن ان يقف الانسان
على وجوه معارف المقربين من الملائكة فلا يقف الكل على
وجه احاط به الباري تعالى بجميع الموجودات جملتها و
تفاصيلها وكلياتها وجزئياتها ولا تشغله كلي عن كلي ولا
جزئي عن جزئي وكلاهما بالنسبة اليه سواء ولم يلزم ان
يبقى انه علم الاشياء قبل كونها او بعد كونها فان قيل
وبعد ومع احكام زمانيه وعلمه تعالى ليس بزماني بل
الازمنة بالنسبة اليه على السواء وليس اذا فعله كليا
خرج عن ان يكون زمانيا لحفاظه في الكسوف بل العلم الزماني
يتغير بتغير الزمان والمغير الزماني لا يتغير بتغير الزمان البتة
وقد يجوز ان يكون كليا فهو في زمان بل الكلي لا يتصور في
حقه تعالى كالقضايا الحملية والشرطية التي استعملها
في الكسوف يعني ان كان كذا فيكون كذا وعلم الباري
تعالى اعلى من ذلك فلا يكون مشروطا بان كان كذا فكان
كذا ومن العجب انه فسر التعقل والعلم بالتجريد عن المادة
تارة وبالابداع اخرى وما هو مجرد عن المادة كيف يتصور
ان يكون فعليا لان التجريد نفي في المعنى اي ليس هو مادة

وان كان

وان كان فعليا اي موجبا للفعل والموجود كيف يكون كليا
اذا الكلي ليس بموجد بالفعل في الاعيان فيعلم من ذلك
كله ان علمه تع فوق القسمين واعلى من الوجهين ونسبته
الى الكليات والجزئيات والازمنة المتغيرة والامكنة المختلفة
نسبة واحدة الا العلم من خلق وهو اللطيف الخبير الستة
تخت ران حمل الناطق على الانسان وعلى الملك حمل
باشتراك الاسم فلك العقل الذي هو للانسان
والملك يكون باشتراك الاسم فالملائكة لا يعقلون بالانسان
تصورا وتصديقا بواسطة الحد والقياس بل يعقلانهم
خارجة عن القسمين فما ظنك بعلم خارج من الاقسام
كلها ايقال انه كلي او جزئي ومن دعاء الصالحين
يا من تراه العيون يا من لا يخالط الظنون يا من
لا تصفه الواصفون اي هو اعلى من الحس والخيال والعقل
ثم يقولون يا من حين ابتغيته اجده يا من حين اعبده
اسكن اليه يا من اذا علم بوجدي النسي بحفظه يا من
اذا خيل سهى وسن الاستجاره اجرني قال المسئلة الخامسة
في حدوث العالم اعلم ان الفلاسفة على ملة ابراهيم في هذه

المسئلة ٥

فجماعة الاوايل الذين هم اساطين الحكمة من الملطية و
سامياصار وا الى القول بحدوث موجودات العالم
بمبادیها و مرکباتها کما صار الیه جماعة من المسلمین و
طایفة من اثنیه واصحاب الرواق صار وا الی قدم مبادیها
من العقل و النفس و المفارقات و البسایط دون المتوسطات
و المرکبات فان المبادی فوق الدهر و الزمان و منعوا
کون الحرکات سرمدیه و اقرب من مذهبهم مذهب جماعة من
المسلمین من القول بعدم الکلمات و الحروف و مذهب
ارسطو و من تابعه من تلامذته و وافقه من فلاسفه
الاسلام ان العالم قدیم و ان الحرکات الدوریه سرمدیه
اقول هذا نقل المذاهب و الذی قال مذهب جماعة من
المسلمین من القول بقدم الکلمات و الحروف و الذین
یقولون بعدم الکلام من الاصوات و الحروف طایفة
یکرون البحث و الکلام فی العقلیات و یقتصرون
علی النقلیات کاصحاب احمد بن حنبل و غیره من الذاهبین
مذهب السلف و یعدون تلک الاصوات و الحروف من
صفاته قدیمه لله تعالی لیس یقولون بقدم العالم و لا بقدم

شی منها

شی منها و اما الذین یقولون بقدم کلمات و حروف غیر
هذه المولفة من الاصوات و الحروف بل یثبتون واسطة
بین الخالق و الخلق فسموه بالکلام و ربما یعقد و یجب
الاشتراک فیکون کلمات منهم الباطنیه و یمثل البهم
المصنف تعالی و نحن نقدم قبل الخوض فیما ذکره ابن سینا
مقدمتین احدیهما فی بیان معنی التناهی و اللاتناهی
فی ای قسم من الاقسام یجب التناهی و فی ای قسم من الاقسام
لا یجب و الثانیه فی بیان معنی التقدم و التاخر و المعیه
انها علی کم وجه یکون المقدمة الاولی قالوا التناهی
قد یکون حسیا و قد یکون عقلیا فالتناهی الحسی قد
یکون بحد حسی فذلک علی قسمین مکانی و زمانی فالمکانی
کما سهی حد جسم بحد جسم و اتفقوا علی ان جسما لا یتناهی
هی بعد فی جمیع الجهات او فی جهة و احدة مستحیل و
الزمانی کما ینتهی حد وقت بجسم بوقت و قد قال المتاخرون
ان او قاتا لا یتناهی متعاقبة فی الوجود و کذلک الحرکات
و متحرکات لا یتناهی متعاقبة فی الوجود غیر مستحیل
التناهی الزمانی لا یدرک بالحاس و التناهی لا یقتضی

الحرّ ٥

على الاجسام بل مما يكون للخلا او الى الخلا قال واما الشاهي
العقلي فانما يكون بحد عقلي وذلك على قسمين حد مركب
من مقومات الشي او رسم مركب من لوازم الشي
يمنع ويجمع وحقايق بتميز الوجودات العقلية بها
من غير ان يكون مركبة من مقومات مهيتها كالمفارقات
وقد اجمعوا على ان عللا ومعلولات لا يتناهى مستحيل
الوجود وقال المتاخرون منهم ان نفوسا وعقولا معا
في الوجود او متفاوتة غير متناهية غير مستحيل والضابط
لذلك ان كل ما له وضع حسي كالجسم او وضع عقلي مثل العلة
والمعلول فان ما لا يتناهى فيه مستحيل وما ليس له وضع
حسي كالحركات الدوريه او عقلي كالنفوس الانسانيه
فان ما لا يتناهى فيه غير مستحيل اقول هذا ضابط فاسد
فان العلل والمعلولات ليس لها وضع حسي ولا النفوس
الانسانيه وهي ايضا اذا قيل تعلق استخصاصها بالابدان
المتفاوتة كان لها وضع عقلي والضابط الصحيح ان
الشي الموصوف بالا نهايه لابد وان يكون له امتداد
على سبيل الاتصال كما في الابقاء او على سبيل الانفصال

كما

كما في الاعداد فاما ان يكون له ترتيب في سمت ذلك الامتداد
واما ان لا يكون وكل واحد من القسمين فاما ان يوجد
جميعه دفعة او لا يوجد وهذه اربعة اقسام احدها ما له
ترتيب ويوجد جميعها دفعة وهو محال الوجود اما من
المتصلات فكالبعد الغير المتناهي خلاء كان او ملاء
واما من المنفصلات فكالعلل والمعلولات والثاني
ما له ترتيب ولا يوجد جميعه دفعة وهو ممكن الوجود اما
من المتصلات فكالزمان الممتد في جانب الماضي الى الازل
وفي جانب المستقبل الى الابد واما من المنفصلات فكالصور
والاعراض المتعاقبة على المادة الواحدة في الجابين والنفوس
الليس له ترتيب ويوجد دفعة وهو ممكن الوجود فالمنفصلات
كالنفوس الانسانية الموجودة في زمان واحد وغير ممكن
في المتصلات لانه ليس بمعقول الرابع ما ليس له ترتيب ولا
يوجد دفعة وهو ممكن الوجود في المنفصلات كالاشخاص
الانسانية الموجودة في الزمان الماضي الى الان وغير
ممكن في المتصلات لما مر وهي بهنا متناه ولا متناه
في الشدة والقوة لم يدخل في هذه الاقسام الا بالعرض

قال والمقدمة الثانية في التقدم والتاخر والمعية التقدم
قد يكون زمانيا كتقدم الوالد على الولد وقد يكون
مكانيا كتقدم الامام على الماموم وقد يكون شرفيا
كتقدم العالم على الجاهل وقد يكون ذاتيا كتقدم
العلة على المعلول وزاد فيه معنى خامسا وهو التقدم
بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين اقول قد ترك قسما
اخر وهو كتقدم الاخص على الانواع والانواع على
الاشخاص والصواب ان يكون هذا القسم والذي
سماه مكانيا كلاهما قسما واحدا ويسمى بالموضوع لانه
اذا جعل المبدا جانب المحراب والحس الاعلى كان الامام مقدما
على الماموم والجنس على النوع واذا جعل المبدا من
الجانب المقابل له كان الماموم متقدما على الامام و
الاشخاص على الانواع والانواع على الاشخاص
قال ويمكن ان يزاد فيه معنى سادس وهو التقدم
بالوجود فقط هو كتقدم الموجد على الموجد اقول هذا هو
تقدم العلة على المعلول المسمى بالذاتي وقد زاد فيه
المتكلمون قسما اخر مشهورة بالتقدم الربي فانه لو تقدم

بعض

بعض اجزاء الزمان على بعض وهو ليس بزماني لان الزمان
لو وقع في زمان لسبح وقيل فيه ليس من شرط التقدم الزماني
ان يكون بزمان فيه يتفصل المتقدم والمتاخر قال المتكلمون
العدم السابق على الحادث الموجود الذي هو المعلول
الاول ليس بنفس الزمان ولا واقع فيه فهو متقدم بمرتبة
واجيبوا بانه واقع في زمان مقدر والا لامكن اجتماعه
مع الوجود الى حادث المفروض ولم يدر كالمصارع هذا
البحث وهو متعلق بالحدوث قال وحصر الاقسام فيما
ذكرناه ليس امرا مبرهنا عليه فمن زاد او نقص اذا ظهر
المعنى كان مصيبا وكما ان التقدم والتاخر حيثان الى
هذه الاقسام المحصورة فكك المعية ترجع اليها بحسبها فقد
يكون الشيء مع الشيء زمانا ومكانا وشرفا وذاتا وطبعا
ووجودا وقد يكون معه انه معه زمانا يكون متقدما
عليه ذاتا وبالعكس وكك في كل قسمين ثم اقول فقال
ابن سينا العالم موجود بوجود الباري تع دائم الوجود
بدوامه والباري تع متقدم على العالم بالذات
تقدم العلة على المعلول لكن العالم دائم الوجود بدوامه وشرع

في الاستدلال على ما قال وهو ان العقل الصريح الذي
لم يكذب يشهد ان الذات الواحده اذا كانت
من جميع جهاتها لم تكن وكان لا يوجد عنها بها
قبل شيء وهي الان كذلك فالان ايضا لا يوجد عنها شيء
وايضا واذا صار الان يوجد منها شيء فقد حدثت
في الذات قصدا وارادة او طبعا او قدرة او ممكن
او شيء مما يشبه هذا لم يكن وان الممكن ان يوجد وان
لا يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يرجح له ان يوجد الا بسبب
فاذا كانت هذه الذات التي هي العلة لا ترجح فلا بد
من سبب مرجح والا كان نسبتها الى ذلك الممكن على ما
كان قبل ولم يحدث لها نسبة الوى فيكون الامر محالا
وكان الامكان الامكان امكانا مرارا واذا ثبت
لها نسبة فقد حدث امر لم يكن ولا بد ان يحدث في ذاته
او خارجا عن ذاته وكلاهما محال وقال ايضا كيف يتميز
في العدم وقت ترك عن وقت شروع وبماذا يخالف
الوقت الوقت وايضا فان الحوادث لا يحدث الا
بحدوث حال في المبدا فلا بد اما ان يكون ذلك

ارادة

ارادة او غرضا والا فالطبع لا يحدث والقسر لا اتفاق
بطء وعلى كل حال فلا بد من حدوث صفة او حال فان
حدث في ذاته صار محلا للحوادث وان حدث في محل
قبل المحل وان حدث لا في محل فالكلام في ذلك الحادث
كالكلام في العالم وقال ايضا الحق الاول مبدا لافعاله
والمبدا سابق على الفعل فيما اذا سبق ابدا انه ازمان
وان سبق بذاته فقط فذلك حق ونحن نعترف به وان
سبق بزمان وكلامنا في ذلك الزمان بالعينة عاد
وجوده هي لعالم لم يزل فالان منه ايضا لم تزل فتقدر
تلك الازمنة الغير المتناهية موجودا ان غير متناهية و
كل ما الرء متمونا في الحوادث التي لا تتناهى بالرتبة في الازمنة
التي لا تتناهى وكل كلامنا في الحركات وكل متحرك يستدعي
محركا والمحرك ان كان متحركا لزم السؤال فلا بد من محرك
غير متحرك وهو اما جسم او نفس او عقل وبالجملة يجب ان
يسبق المتحرك بذاته ويقارنه في زمانه وهو كالضوء
من السراج والشعاع من الشمس فانهما يتقارنان زمانا
والسراج مقدم على الضوء وله لذلك يعقل وجود السراج

فوجد الضوء ولا يمكنك ان تقول وجد الضوء فوجد السراج
وكذلك تقول تحرك يدي فتتحرك المفتاح في كمي ولا يمكنك
ان تعكس ذلك الى ههنا نقدم ثم ابتدا بفصل سماه
الاعتراض عليه فقال نتكلم اولا في الدعوى والقوى
وبين فيها اشتراكا في لفظ الدوام والوجود
وما لم تتخلص محل النزاع عن وجوه الاشتراك لم يتبين
وجه الاحتياج فقوله اولا العالم موجود فوجوده
يشتمل على قليل اشتباه وكان من حقه ان يقول
العالم موجود بايجاده حتى يشعر ذلك بالتقدم الوجودي
الذاتي اقول اعترف ههنا بان القسم الذي زاده
في اقسام التقدم وسماه بالتقدم بالوجود فقط وهو
سادس الاقسام هذا التقدم الذاتي الذي جعل رابع
الاقسام بعينه ثم ان اراد بقوله موجود بايجاده انه
متقدم بالوجود فقد جعل الوجود مشتركا لان المتقدم
يجب ان يكون مشاركا للمتاخر فيما هو متقدم به ثم
انه يمتاز عنه بمعنى وذلك المعنى هو المتقدم فلذلك لا
يكون لما يقع في الزمان والمكان على ما يقع فيه ما تقدم

ولا لما

ولا لما شرف على ما لا يكون له مدخل في المعنى الشرف
تقدم وان اراد بذلك معنى اخر فكان من الواجب
عليه ان يجعل هذا التقدم نوعا سابقا فانه لم يشر الى
ذلك فيما تقدم قال وقوله واسم الوجود بدوامه فلفظ
الدوام مشترك فان دوام الوجود للباري تعالى
ليس بمعنى دوام الوجود للعالم بل دوام الوجود له تعالى
بمعنى انه واجب الوجود بذاته والواجب اذا فرض
عدمه لزم منه محال ودوام الوجود للعالم بمعنى استمرار
الزمان عليه او بمعنى انه واجب بغيره ولو فرض عدمه
لم يلزم منه محال فلم تتلازما في الوجود ابتداء ودواما
اقول ليس المفهوم من الدوام هو كون الشيء واجب الوجود
لان الدوام لا يتحقق معناه من غير تصور زمان موجود
او مقدر وليس الواجب كذلك بل يلزم الواجب من حيث
امتناع ارتفاع وجوده وهو ان لا يمكن ان نفرض
وقت يصدق في ذلك الوقت ان الواجب من نفسه الوجود
وهذا هو معنى دوام واجب الوجود وليس دوام وجود
العالم استمرار الزمان عليه فان الزمان انما استمر على شيء

غيره وهو مجموع العالم فكيف يستمر على جزء من العالم هو جزء من علة
الزمان دعلى جزء وهو الزمان نفسه بل يستمر على جزء هو جزء من علة
وجوده فى الزمان او مع الزمان والزمان يلزم العالم
من حيث امتناع ارتفاع وجوده بالنظر الى علته
وهو ان لايمكن ان يفرض وقت يصدق فى ذلك
الوقت ان العالم مرتفع الوجود وعلته موجودة
وهذا المعنى لاسباين المعنى الاول الا بما ليس مدخل
فى معنى الدوام فلهذا المعنى المشترك يصح ان يقال
العالم دايم الوجود بدوام باريه اقول فلم يكن
الدوام فى الوجودين بمعنى واحد بل بمعنيين مختلفين
فى الحقيقة ولم يكن الوجود فى الدايمين بمعنى واحد
بل بمعنيين مختلفين فى الحقيقة فالفتوى غير ملخصه
واكثر الاختلافات بين العلماء من اشتراك الالفاظ
اقول وقد مر بيان الان الدوام والوجود فيهما
بمعنى واحد قال ثم الاية الكبرى التى استغلظ بها
من ابن سينا هى قضايا وهميه ومقدمات خاليه جهل
من سخره اليهم انها تسمى قلنا لاتخف انكانت الاعلى

بمعنيين

وهى بعينها

وهى بعينها شبه الكراميه فى المكان نقلها الى الزمان
ولسنا ممن نقعقع بالسنان اقول هذه كما ترى
كلمات مستقرة وعبارات من خزفه لافايدة فيها
والكراميه منسوبه الى ابى عبد الله محمد بن كرام السجستانى
الذى كان فى ايام الطاهر واثبت زمانا ومكانا
للاول تعالى بطريق الاولى الكراميه كما قال بها السلف
من رواة الحديث من جهة النقل فقط قال قوله ان
الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت
وكان لايوجد عنها فيما قبل شئ وهى الان كذلك فالان
ايضا لايوجد منها شئ قلنا لثبت قبلا واذا للعالم اذ
قدرت زمانا او زمانين احدهما متقدم والاخر متقارن
فان قدرته على مذهب الحضم فالحضم ليس بشئ وراء
العالم زمانا البته لامتقدما فيسمى قبلا ولا متقارنا
فيسمى الان كما لم يثبت وراء العالم مكانا البته لاخلاء
ولاملاء اقول القايلون بالحدوث على الوجه الذى
لايجمع العدم السابق مع الوجود الحادث يقولون بتعليقه
لتقدم مرة ولقوام بتجدد وهو الزمان ذلك يقولون الباري

لم متقدم على العالم بتقدير ازمنة لا نهاية لها فاذا قدر
ولا ازل قالوا هو تقدير ازمنة ماضية لا نهاية لها و
بعضهم قال هو استمرار وجود في جانب الماضي الى غير
نهاية وفي كل هذا التقدير الزمان ظاهر وانما لم يقولوا
بالزمان لان الزمان عندهم حركة السماء والشمس وقد
فرضوا هناك عدمها فكيف يستقيم حركتها واما قوله
وكما لم يثبت وراء العالم مكانا البتة لا خلا ولا ملا
فهو اقراء عليهم لانهم يقولون بخلا لا نهاية له والقول
بان ما وراء العالم ليس بخلا ولا ملا ولا امكان قول
ارسطو واتباعه فالمصارع ركب ههنا مذهب من يقول
بالحدوث على زعم نفسه من غير موافقة له في ذلك والقول
بنفي المكان خارج العالم على مذهب ارسطو واستدل
بالاخير على الاول على طريقة الفقهاء في قياسهم قال
وهذا كما يقول المتكلمون ان الذات واحدة اذ لو كانت
من جميع جهاتها كما كانت وكان لا يوجد معها شيء ثم وجد
معها شيء فلا بد وان يكون الجهة منها مباينة عنها
بمؤنة متناهية او غير متناهية اقول لا يقول الكرامية

هكذا بل يقولون كل موجود بين متناهيين فلا بد من ان
يكون احدهما في جهة من الاخرى وان ثبت انهم
قالوا هكذا فما وجه الدلالة من هذا على ما ذهب اليه من
القياس الذي هو حمل الشيء على الشيء مع ان ههنا
ليس فيها معنى جامع قال وتقدير وقت للترك ووقت
للفعل كتقدير مكان فارغ ومكان مشغول اقول
هذا لا يقتضي ان يكون حكم احدهما حكم الاخر قال
وانت تعرف انه لما لم يكن وجود الباري تعالى مكانيا
لم ينسب اليه مكان فارغ ولا مكان مشغول كذلك لما
لم يكن وجوده جلت عظمته زمانيا لم يكن ان ينسب اليه
وقت فارغ ووقت مشغول حتى يسمى احدهما تركا
للفعل والثاني فعلا اقول فاذا لم يجز ان ينسب اليه هذا
فما ان لا يوجد وقت هو فاعل ولا يوجد وقت آخر ليس
بفاعل والاول قول بانه لم يصدر عنه شيء اصلا والثاني
قول ابن سينا اقول فان قال انكم تثبتون قبلا على العالم
ولازمانا لا متناهيا او غير متناه فقد قضيتم بلازم وجود بين
وجود الصانع ووجود المصنوع وكذا ذا لم يثبت وقتا

لترك الفعل ووقت للفعل فقد صرحت بالتلازم قلت انه ان سلم
سمعا فساما جابة انما يلزم التلازم في الوجود والزمان
اذا كان الموجود قابلا للزمان وقد بينا ان العالم
لا يجوز ان يكون معه تعالى زمانا لانه يوجب ان يكون
وجوده زمانيا فالملازم والاقتران والزمان مستحيل
والسبق والتقدم الزماني ايضا مستحيل وهذا كسوال
الكرامي حيث قال انكم لم سبب بهيونه ورواء العالم
متناهية او غير متناهية فقد قضيت بتلازم وجود ي
الصانع والمصنوع لكنه لا يلزم اذ ليس وجوده تعالى
مكانيا **اقول** اذا اعترف بان العلم لا قبل له فقد له فقد
قال بالتقدم فانه لا معنى للتقدم الا هذا ثم انه اورد
شبها للزمان بالمكان حتى يثبت بفساد مذهبه الكرامي
مذهبا جديدا قصده فانه لا يخالصه فما يجذره وذلك
ان ابن سينا لقول بلازمنة متعاقبة في جانب المضي لا نهاية
لها وصور واعراض متعاقبة في تلك الازمنة لا نهاية
لها وهي السماة بحوادث لا اول لها فكيف يعقل هذا
وان هذا هو المطلق في باب حدث العالم دون الكرة

الماضر

من التشبيهات

من التشبيهات والتطبيقات وما على القايل بهذا القول الوزر
له من وجود الكرامي وعدمه وعدمه ومن كون الصانع
مع الزمان او ليس معه **قال** انك اذا قلت لم يفعل ثم فعل
فقد اثبت وقتا ما عطلته عن الفعل حتى يمكن فيه وقت ترك
ووقت شروع وان لم يثبت وقت لتعطيل والترك فقد
فقد في الايجاب فاني اقول لا يجوز ان تتعطل الجواد عن الجود
قلت زمان قلت ولا يلزم من ذلك لم يفعل وقت تعطيل ووقت
شروع فان في العبارة تجوزا وتوسعا فان قولنا لم يفعل ثم فعل
لم يفعل استعارة بالماضي فيما لم فعل دلالة على المستقبل ولا يبعد
في العدم ما هي ومستقبل **اقول** يحمل على تفسير يحمل على غيره
كما فهو تجوز ان يكون في قوله لم يفعل ثم فعل معنى يريده
توسع والا يجوز ان يكون في قول من يقول الباري تعالى لم
يفعل ثم فعل معنى يقي الاجتماع بينهما يجوز بل يقول يلزمه ان
يكون الباري في الزمان وهذا اختاره **قال** وهو مخالف لقول
الخصم ابدع العقل ثم ابدع النفس ثم ابدع الهيولى ثم
ابدع الجسم ولم يشعر ذلك بالماضي وتعاقب الزمان بعده **اقول**
هو يقول متقدم وتاخر غير زمانيين فله لك يقول ثم فان قلت

انت بتقدم الوجود والترك على الفعل بمثل هذا فهو غير
مذهب خصمك فاذن استشهادك بقوله يكون عليك لا
لك قال وليس في العقل وقت قبل الوقت ولا وقت مع
العقل كما ليس في العقل عالم اخر وراء العالم فوقا ولا مع
العالم مباينا ولا مباشرا ولا دون العالم تحتا اقول
قولك ليس في العقل وقت قبل الوقت خلط وهذيان فان
ابن سينا يقول ليس للوقت قبل اصلا فانت تقول ليس وقت
قبل الوقت اين لك قبل الوقت حتى يكون فيه وقت ام
لا وقولك لا وقت مع العقل هو لا يسلمك فهو دعوى بلا بينة
وقولك كما ليس في العقل عالم وراء العالم فالكرامي يقول
بل عالم هناك وراء العالم وابن دليلك على نفيه قال
والى لا اسلم التعطيل عن الفعل الا حيث يتصور وجود الفعل
اذ العقل اما له اول والاول ما ليس له اول والجمع بين ما له اول
وبين ما لا اول له محال اقول صرح ههنا بانه يقول بالتشوق
وطلب الجاه عند العوام كما هو عاده المذكرين ولا يريد به
الحق فانه اثبت انواع التقدم في مقدمة الثانية ويعلم
ان العقل له اول بمعنى الاولية الذاتية والازل له اول

بمعنى

بمعنى الاولية الزمانية وقد صرح بان الجمع بينهما ليس بممتنع في تلك
المقدمة فالنظر اليه كيف يقول هذا مع اعترافه ببطلان قوله
في مقدماته قال واذ قلت انه صالح في الازل فقد
جمعت بين طرفي نقيض اعني اثبات الاولية ونفي الاولية
اقول هذا اذا كانت الاولية فيهما بمعنى واحد وليس كذلك
باعترافك حيث قلت وقد يكون مفعوله معه زمانا يكون
متقدما عليه ذاتا وبالعكس فكك في كل قسمين اقول
فهلا قلت لا يجوز ان يتعطل الجواد عن افاضة الجود
بصورة حيث الجود فلا يسمى ذلك تعطيلا اليس لو قال
قايل اذا لم يوجد الصانع جسما ذاهبا في الجهات غير
متناه فقد تعطل عن افاضة الجود اذا انتقص وجوده
عن كماله هل اذا لم يكن وجود جسم غير متناه رجع النقص
الى قابل الجود لا الى جود المفيض قال اذا لم يكن تصور
الجودة فلا يكون هناك الجواد اصلا لان الجواد يكون
باضافته الى الجود وجودا وهو مطالب ههنا بامتناع
زمان لا نهاية له في جهة الماضي ولا نهاية التكرار
والتمثيل بل عليه اقامة الدليل الذي لا يجوم حوله اقول

ناقلا عن ابن سينا فقد تصور عندك في قضية العقل جواز
ان يخلق العالم قبل وقته بزمان واذا كان ذلك
مصورا ولم يخلق فقد تعطل عن الجود ثم قال عليه النصور
العقلي في الزمان كالتقدير العقلي في المكان حذو
القذة بالقذة والنعل بالنعل فالوهم كما يتصور
والعقل لقدر وراء العالم عالما اخر فوقا او تحتا
ويقدر جرم الكل اكثر مما هو عليه او اصغر لكن بشرط
ان يكون متناهي الذات اذا قام الدليل على ان
جسما لا يتناهي غير ممكن كما تقدر العقل قبل العالم
وقتا او موجودا بزمان ولكن بشرط ان يكون
متناهيا فان زمانا لا يتناهي غير ممكن كما سنبين
اقول لم يقل ذلك ابن سينا ههنا لكنه قال في سينا
لكيفية تصور تقدير الوقت عند فرض الوقت متناهيا
ولا يلزم ابن سينا ان يكون حكم تقدير الوقت حكم
تقدير الخلا بعد ان قام على امتناع الاول دليل
وعلى امكان الاول بل على وجود مقدره دليل
قال ناقلا عنه قال للجسم وضع طبيعي فاذا يمكن فرض

اللانهايه

اللانهايه فيه وليس للزمان وضع طبيعي ولا ترتيب عقلي
فتصور فرض اللانهاية فيه ثم قال عليه قلت هذا الفرق
بين الصورتين ليس بمؤثر لان البرهان الذي دل على
استحالة وجود جسم لا يتناهي بعده او بعينه يدل على
استحالة وجود مدة لا تتناهي زمانا ووجود النفوس
البنائية لا تتناهي عددا اذ الاوسط فيه امور ثلاثة
منها ان الاقل من الاعداد الموجودة لا يكون
مثل الاكثر ومنها ان الاقل والاكثر انما يكونان في
العدد المتناهي وما لا تناهي لا يتصور فيه الاقل
والاكثر ومنها انه لا يتحقق في غير المتناهي جزء معلوم
مثل النصف والثلث والربع ونحن نركب من هذه
المقدمات برهانا في كل صورة ونتفرض الكلام اولا
في النفوس الانسانية فنقول لو جعل في الوجود مالا
يتناهي من النفوس الانسانية يوم الاحد لما امكن
ان يزداد اعداد من النفوس في يوم الاثنين فانه
ما لا يتناهي عددا لا يزداد بعد ولكن قد ازداد
فاسيتنا فيقض السالبة ينتج نقيض المقدم اقول اما

قوله فقيه مشاولان ابن سينا لم يحتج الى الوضع الذي
للجسم ان يكون طبيعيا ولم ينف عن هذا الزمان الترتيب
العقلي بل انما فرق بينهما بوجود الامتداد وعدمه واما
ادعاه بان البرهان الذي دل على استحالة الجسم غير
متناه يدل على استحالة زمان او نفوس غير متناهيه
فغلط والامور الاوليه التي زعم انها اوسط ذلك البرهان
ليست باوليه بيانه ان اولها قوله الاقل من الاعداد
الموجوده لا يكون مثل الاكثر وهو لا يمكن ان يستعمل
في الزمان لانه يختص بالاعداد الموجوده واعداد الزمان
ليست بموجودة وايضا ان كان الشئ له جهتان احديهما
متناهيه والاخرى غير متناهيه فالاقل والاكثر يتصور
ان في الجهة الاولى دون الاخرى ولا يقتضي ذلك
تناهي الاخرى ونفيها قوله ان الاول والاكثر انما
لمزمان في العدة المتناهي وما لا يتناهى لا يتصور
فيه الاقل والاكثر وهو غير محصل لان تضعيف الواحد
مرات لا يتناهى اقل من تضعيف الاثنين مرات لا
يتناهى وهذا اكثر منه مع انهما غير متناهيين ثم انه قد يجيء

الامتداد الذي فيه النهاية واللانهاية فيكون الاقل
في تلك الجهة متناهيا ولا يلزم ان يكون الاكثر منه
متناهيا وثالثها قوله لا يتحقق في غير المتناهي جزء معلوم
مثل النصف ايضا غير محصل فانه ان اراد بالجزء المعلوم
جزءا مضافا الى الكل كالنصف فهو حق لكنه ليس نافع
له وان اراد به جزءا كيف كان فباطل فان المتناهي
جزء متحقق من غير المتناهي فهذه مقدمة واما
برهانه على امتناع النفوس الانسانيه بان ما لا يتناهى
عددا لا يزداد وجودا فضعيف لان النفوس متناهيه من جهة
انها بها لوم الاحد غير متناهيه من جهة وجودها في
كل يوم قبل كل يوم الازل وان ديمومته في الجهة المتناهيه
ليس بممتنع ولا بمقتض لنهاية في الجهة الاخرى واما
تمسكه بان استثناء النقيض التالي انتج نقيض المقدم
فاظهار وقوفه على علم المنطق وذلك لا يسمنه ولا يغنيه
قال تبرهن على ان النفوس لو كانت غير متناهية في
يوم الاحد وهي ايضا غير متناهيه في يوم الاثنين كان
الاقل مثل الاكثر واذا تناهت النفوس عددا فلا بد ان

يبتدى من نفس ليس قبلها نفس فتناهى الاشخاص والابدان
يبتدى من شخص ليس قبله شخص فتناهى الحركات والمحركات
والابدان يبتدى من حركة ليس قبلها حركة فيتناهى
الزمان العارض للحركات والابدان يبتدى من زمان
ليس قبله زمان وذلك اردنا ان نبين اقول اعلم ان
الله من سور التمييز ليس لهذه النفوس امتداد في
جهة الماضي يريد اثبات تناهيه وامتداد في جهة
المستقبل اثبت تناهيه بغرض تناهيه الى اليوم
الاسد فهذا تناهي كيف اقتضى فلكا تناهي بازاده
في هذه الطرف الدالة على النهاية فيه وبهذه النهاية
مستغنية عن الانبات وان قلت ان مجموع النفوس
من الازل الى يوم الاحد اقل من مجموع النفوس
من الازل الى يوم الاثنين ولا اسلم لك ان هذه
العلة تقتضي التناهي فانها ليست اولية ولا برهان
عليه واما باقي الكلام فبناء على الفاسد قال وتركيب
الخ ان كل حادث بسبب فقد يتوقف على وجوده على
وجوده سببه فلو توقف وجود ذلك السبب على وجود سببه

الخ ادى الى السر وهو بطلان العلة التوقف فان ما يتوقف
وجوده على وجوده شئ لم يمكن تحصيله وجوده الا
ذلك الشئ وجد قبله فلو توقف كل سبب على سبب الى
ما لا نهاية له لم يكن تحصيل هذا السبب الذي وقع الفرض
فيه لتوقف وجوده على وجود ما لا يتناهى متعاقبة
او محصورة في الوجود وذلك غير ممكن اقول توقف وجود
الشئ على الاشياء التي لا تتناهى ولا يجتمع في الوجود
فما يقول به ابن سينا وتوقفه على الاشياء التي لا يتناهى
ويجتمع في الوجود مما يمنعه فاضاف جميعها وادعى من غير
تمييز وبيان واراد ان انها محال فيقال له بنابة عن
ابن سينا لم قلت ان ذلك غير ممكن ابالبديهة ولو كان
بديهيا لما خالف العقلاء فيه فان اصحابك يحدون البديهي
بدركك ام البرهان فابن قال فنقول هذا البرهان بعينه الى
الاشخاص الانسانية فنقول هذا الانسان ونشير به الى زيد
قد توقف وجوده على وجود النطفة التي خلق منها وجود
تلك النطفة قد توقف على وجود انسان اخر حصل منه النطفة
فكذلك مسير الى ما لا نهاية له ذلك باطل اقول هذا ان لم يصلح

لعلى الصبيان ان يفهم معنى التسم والكلام فى بطلانه
الذى ادعاه من غير مئونة قال وقد اتفقنا على استحاله
وجود علل ومعلولات بلا نهاية الا انهم اجروا هذا
الحكم فى العلل الفاعلية ونحن الزمناهم غير ذلك فى العلل
المادية والعلل فى الوقف المعلولات عليها متساويه
اقول لم يفرق خصومه بين العلل الفاعلية والمادية وانما
لم يذكروا المادية لان المادة لا يمكن ان تكون مادة قبلها
الى ما لا يتناهى وذلك ان الاب ليس مادة للنطفة انما
هو محل لحدوث ماده نطفة الاب واذا لم يكن الان مادة
قبلها الابن فليس مادة الاب مادة الابن فليس هذا السبر
فى العلل المادية والممتنع عند خصومه امتناع سبر العلل
الموجوده معا والمضارع ما يتعرض لمحل النزاع وتكرر
الكلام وكثره من غير فايدة قال فاذا ثبت ان النفوس
والاشخاص متناهيه وانما يبتدى من مبدا ما سواء كانت
متعاقبة فى الوجود او كانت معا فى الوجود غير متعاقبة ثبت
بعد ذلك ان الحركات الدوريه والمتحركات متناهيه لانها
لو كانت دايمة الحركه لكانت المواليد من تلك الحركات دايمة

الوجود غير متناهيه وقد ثبت انها متناهيه قد ثبت انها متناهيه
فالزمان الذى هو عاد للحركات يجب ان يكون متناهيا
وهذا غايه ما اوردناه اقول لم يحتج فى تناهى الزمان الى
توسط الحركات والمتحركات بل لو قال فى اخر اجزاء الزمان من
الايام والساعات او فى السهور والايام ما قاله فى الاشخاص
كان محقا نعم واذا كان راضيا بالذى فى هذا التطويل
الذى لا فايدة فيه الا اضياع الزمان قال ونقول ايضا
البرهان الذى اوردتموه على استحاله بعد لا تناهى او
جسم لا تناهى هو انك تفرض على سطح الجسم الغير المتناهى
نقطة وتقدر فى وهمك بعدا لا تناهى مبدا ما لك النقطة
وتفرض خطا اجز على موازات ذلك اظهر منها بذراع ثم
تطبق النقطة على النقطة والخط على الخط فلا يخ اما ان
يبقى الخطان غير متناهيين كان الاصغر مثل الاكبر وان
انعص من الطرف الغير المتناهى بمقدار الذراع القاصر
صار غير المتناهى منقطعا متناهيا فانا نوازيه صار متناهيا
بيان انه لا يتصور جسم وبعد فى جسم غير متناه فننقل هذا
البرهان بعينه الى اعداد النفوس الانسانيه واعداد الحركات

الدوريه وهم لا يفرقون بين الصورتين الاباين الجسم الموضوع
فيمكن ان نفرض فيه خطان ينتديان من نقطة الى ما
لا نهاية له والنفوس والحركات لا وضع لها قبل مجرد الوضع
وبغير الوضع لا تاثير لها في الفرق فان الخط المفروض في
الجسم موهوم وكل ما نقدره في الخط الموهوم امكن تقديره
في العدد الموهوم فلنفرض زيدا واجعله نقطة وافرض
اباه الى ما لا تناهي خطا مستقيما وافرض عمرا واجعله نقطة
النقص من زيد بالبوين او ثلثة واجعل اباه الى ما لا نهاية له
خطا ثم قدر ان زيدا وعمرا توامان في الوجود وشق البرمان
الى نهايته ونحن بينا قبل نوع ترتيب في الاشخاص كما كان
في العلل والمعلولات والترتيب في العلل والنفوس والاشخاص
كالوضع في الاجسام والابعاد والبرمان كالبرمان كفرسي
رهان **اقول** برمان ابن سينا مبني على التطبيق والتطبيق
لا يعقل الا في امتدادين موجودين كما في الاجسام والامتداد
الذي نفرضه في زيد واباءه وعمرو واباءه ليسا بموجودين
ولا بمتوهمين والذي نفرضه في النفوس الانسانية الموجودة
معا ليس فيه امتداد لا في الخارج ولا في العقل ولا في الوهم

لان الوهم

لان الوهم لا يحيط بما لا تناهي والعقل لا يحكم الا بما في الوجود
ففي احدى صورتيه يفقد الوجود دون وجد الامتداد
وفي الثانية يفقد الامتداد وان فرض الوجود ولذلك
لم يمكن تطبيقها الا في الوجود ولا في العقل ولا في الوهم
فكيف يكون سيافة البرمان فيهما متساويه وكيف
كان البرمانان كقرسي رهان بل كان كرهان نفرس
جواد مع فرس مبجوث من جواد **قال** ثم اعلم ان الدور في
النطفة والانسان والبيض والدجاج وجب الا والشجر انما
ينقطع اذا عينت من احد الطرفين والا لتوقف
وجود احدهما على وجود الاخر ولم يكن لتحصيل احدهما
دون الاخر وذلك يودي الى ان لا يحصلا اصلا وقد
حصلا فلا بد من قطع الدور باحدهما والمبدا الاولى الاشخاص
الانسانية بالحمل اولى **اقول** احسنت يا علامة العلماء فيما
تسال عنه العوام والصبيان فانه ليس بدور الا في اللفظ
لان الشيء اذا وقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى فعل
ذلك الشيء لا يكون دورا يودي الى ان لا يحصلا بل ربما
يتسلسلان والتسلسل استحال وجب ان يكون له مبدا فههنا

اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع وليت شعري ما بدا له
ولويه في جعل الشخص مبدا دون النطفة لو اذا كان
احد طرفي الدورين افضاله واختياره بعض حركاته
دون بعض ترجح البعض على البعض بالاولوية اما
ههنا فمن اين حصل ان الشخص اولى بالمبدائية من النطفة
ان لم نكن نقر في الكتب الالهية خلق ادم ع واذا كان
المبدا بالاكمل اولى فلم يخلق الناس اولا عقلاء
كاملين والاشجار اولا بثمره كاملة ثم ردد الى النطف
والحبوب ليس هذا حمقا وبلاهة وسخفا من القول ثبته
في كتابه الذي صنفه على الرد على الفاضل الفاسفه
قال ومما يستدل على ابن سينا انه ذكر في الشفا ان
الاستدلال بالوجود على اثبات واجب الوجود ولواجب
الوجود على الاشياء اولى واشرف مما يستدل بغيره من
هذا قال لا شك ان وجودا وانه ينقسم الى واجب لذاته
والى ممكن بذاته فتكلم على القسمين ثم قال عليه اذا كان
احد القسمين ممكنا باعتبار ذاته والممكن ما ليس ضروري
الوجود ولا ضروري العدم بل يستوي عند العقل طرفاه

وجودا و

وجودا و عدما واذا ترجح جانب الوجود على العدم احتاج
الى مرجح والى ههنا محل الاتفاق مع وضوح البرهان
فاقول المرجح لا يخ اما ان يكون موجدا واما ان يكو
موجبا اقول الى ههنا كان الكلام منتظما وحيث
اشتغل بالتفرد افسد الكلام فان الموجب لا يعاند الموجد
حتى يقال اما واما قال وبطلان كون موجبا لان الممكن
ما تردد بين الوجود والعدم لما تردد بين الوجوب
والامكان فالمرجح اذا مرجح الوجود على العدم لا مرجح
الوجوب على الامكان هذا معقد الوجود لا مفيد الوجوب
اقول لا يعنون بالموجب الا الذي نسميه مرجحا لان
المرجح ان جاز معه وجود الطرف المرجوح لا يكون هو
مرجحا فان طرفان المرجوح على الراجح يقتضي رجحان
المرجوح على الراجح وهو متناقض وان لم يجز معه وجود
الطرف المرجوح كان المرجح موجبا لانا ما نريد بالايجاب
الا عدم جواز وجود مقابل بالوجيه قوله فالمرجح اذا مرجح
الوجود على العدم قلنا هو من حيث مرجح موجب من حيث
الوجود موجد فهو موجب وموجد معا واما قوله لا مرجح الوجوب

على الامكان هذيان لا معنى له قال بل الوجوب يلزمه بوجه ما
نظرا الى سببه اقول هذا الوجوب الحاصل وليس الكلام
فيه ههنا قال والوجود مستفاد له من الموجد نظرا الى
ذاته اذ الممكن غير ضروري الوجود والعدم ولا شيء
الممكن غير ضروري الوجوب والامكان لان ذلك
متناقض في نفسه لفظا ومعنى وبرجع حاصل القول الى
ان الممكن غير ضروري الامكان وكيف يكون ذلك و
الامكان مهية ومهية الشيء ضرورية له ولا تفارق
الذات ذاته فيتعين ان المرجح موجد للوجوب وسقط
التلازم الموهوم اصلا اقول صدق ان الممكن غير ضروري
الوجود والعدم لكن الوجود المستفاد من الموجد لا يوجب
الا بعد ان يصير ضروري الوجود فيكون موجده بذلك
الاعتبار موجبا واما قوله القول بان الممكن غير ضروري
الوجوب والامكان متناقض كلام لا لقوله عاقل
قوله الممكن غير ضروري الوجود يجري مجرى قوله الممكن
غير واجب الوجود وقوله الممكن غير ضروري الامكان
يجري مجرى قوله الممكن غير واجب الامكان وقد يصرح القائل

معان كان المراد بالوجوب الذاتي في الاول وبالوجوب
بالغير في الثاني وللصحة احدهما بالعكس ويكذب احدهما
دون الاخران كان بمعنى واحد ولا يتناقضان
لاختلاف المحمولين قوله كيف يكون ذلك والامكان
مهية قول بط بل كيف يكون الامكان التي هو كيفية بالنسبة
مهية الممكن الى وجوده او عدمه بمهية الممكن وقوله مهية
الشيء ضرورية ليس بحجة على كون الامكان ضروريا للممكن
بل الحجة هي ان الصفة التي يقتضيها ذات الشيء ضرورية القول
لذاته فظهر ان قوله المرجح موجد للموجب فسقط التلازم
الموهوم اصلا قول باطل قال لنا في موضع بحث وهو انه
متى يضاف الممكن الى الواجب وعلى كم وجه يضاف
الفعل الى الفاعل والمقدور الى القادر فاما متى فلانه متى
فلا يقدر فارغ وشاغل وقت فعل ووقت ترك اذ الاوقات
متشابهة فلا يوجد وقت على وقت الا بسبب مخصص اقول
كون الفعل في وقت لا يتناقض كون الفاعل قديما في وقت
والا لاستندت الحوادث الزمانية الى غير العلة الاولى الموجد
للزمان والزمانيات وقوله اذ الاوقات متشابهة ليس بما يتلقى

بقوله لما مر فلا يصح التعليل به قال واذا كان الفاعل
كما كان ولا يحدث امر فلم يحدث مخصص ولا يرجح سوء
لازمه وجودا او سبقه اقول اذا لازمه وجودا او سبقه
سبقا بالذات لم يحتج الى مخصص ومرجح بل يكون الازلى
موجودا دائما الملزوم دائما قال وعند القوم انما يرجح
الوجود على العدم في الممكن لذاته افاضته ذاته تعالى
فيطالبون بنفس الافاضة والايجاب وهي ما الذي اقتضى
كونه مقتضيا موجبا كما طالبونا بوقت الافاضة والايجاب
اقول انهم يقولون بكون ذاته مقتضية للافاضة لذاته
لا لشيء غيره فلا يمكن للمصارع مطالبتهم بالمقتضي للموجب
ولهم ان يطالبوه بتغير محصص يخصص بالافاضة والايجاب
منه تعالى لوقت دون وقت قال وكان جوابهم ان
ذاتا يفيض منها شيء اشرف من ذات لا يفيض منها
شيء قيل لهم هذا يشعر بانه استفاد الكمال من الافاضة
وكامل الذات لا يستفيد الكمال من غيره قالوا ان
الفيض منه تبع الكمال لا ان كماله تبع لفيضه قيل لهم
فلم يكن اذا مقتضيا موجبا بالذات بل فاضت منه الوجود

وجبت

وجبت من غير افاضة وايجاب اقول هذا الذي اجاب عنهم
بان ذاتا يفيض منها شيء اشرف من التي لا يفيض منها
شيء جواب لا يليق الا بامثاله من المذكورين الذين تصوروا
الذوات متساوية في الذاتية ويتمايزون بالشرف والحسب
وابن سينا واصحابه يقولون ان الامور التي يقتضيها
ذوات العلل لا يعلل بغيرها اعني لا يقال ان هذه العلة
اوجبت هذه لذاته للعلة الفلانية فان ذلك يشتمل على نقض
وقوله هذا يشعر صحيح لو قال انه افاض ليحصل له شرف
وهذا ما اخترعه هو وهم لا يقولون به وقوله اذا كان
الفيض تبعا لكماله لا يكون مفيضا بل يكون الموجودات
عنه فايضة فجوابه ان الفيض اذا اعتبر بنفسه كان فيضا واذا
اعتبر بنفسه كان فيضا واذا اعتبر بالقياس الى مبدإه
يكون افاضة ولا تفاوت في الحقيقة كما قلت في التحريك
والحركة قال وهذا حكم التبع والتابع ابدا مع المتبوع في الوجود
ولكن لا يضاف الى المتبوع مقصودا بالذات قولا غير قولك
يحصل لان كل علة يقع لمعلولة ولا يلق انه ليس بصدر
عن علته بالذات واما انه غير مقصود فان اردت انه غير

معتبر فى المعلوليه فهو كذب وان اريد به ان العلة لا تقصده
اى لا يكون له فى ايجاده قصد غير ذاته وهو صدق
فى بعض العلل وكذب فى بعضها **قال** مطالبتهم صحيحة اذ
جعلت الابداع لامن ذات المبدع بل بحسب امر خاص ومطالبتك
فاسده لانهم جعلوا سبب الابداع فانتم طالبتمونا بوقت
الابداع وسببه ونحن طالبناكم باصل الابداع وسببه **اقول**
مطالبتهم صحيحة اذ جعلت الابداع لامن ذات المبدع بل
بحسب امر خاص ومطالبتك فاسده لانهم جعلوا سبب
الابداع الذات لا غير **قال** والزمونا حدوث حادث للامر
حادث والزمناكم وجود الموجودات بتعاو بالعرض
لا بالاختيار والقصد الاول والطبع والاتفاق باطلان
لا مدخل لهما فى كماله تع **اقول** الزمو كان حدوث حادث
لامر حادث يقتضى تخصيص الحدوث بوقت دون غيره و
كانوا ملتزمين ان وجود الموجودات تبع لذاته بالذات
والقصد الاول لا بالعرض من غير الزامكم اياهم وانكروا
الاختيار والطبع والاتفاق لاقتضاء ذلك كون المبدا
متكثرا **قال** بل نحن وجدنا الممكنات قد خلت

فى الوجود اعنى ترجح جانب منها على جانب وللابد من مرجح
لا امكان له بوجه من الوجوه **اقول** اذا دخلت الممكنات
بالذات فى الوجود وترجح احد طرفيه فى الاحتياج الى المرجح
واذا قلت انه تفعل بالاختيار فقد قلت بالامكان
فى افعاله ولم يكن قولك لا امكان له بوجه من الوجوه
صحيحا وان قلت صحة قولك هذا فلم انكرت على من يقول
انه تعالى واجب من جميع جهاته البسيط هذا اقتضاء صدور
قال واضافة الممكنات اليه تعالى ووجوه الاضافات
اليه مختلفة فمنها الاضافة والايجاب ومنها الطبع والميل
ومنها العوض والحكمة ومنها الارادة والاختيار والقصد
فلك ان تؤثر الاشرف فالاشرف منها **اقول** القول الوجيز
الاضافة المتعددة تؤول بتكثر المبادى لان الذات
مع وجه لبعض غير ما يقتضى مع وجه اخر والايجاب والاختيار
متقابلان ولا يمكن ان يوصف ذات بهما الا من وجهين
متقابلين والطبع والميل خاص لمن لا يخالف فاعليه
والغرض والقصد يشعران بنقصان من يتوجه نحوهما
يستكمل بحصول غرضه ومقصوده والحكيم ليست من هذه الوجوه

المعدودة انما هو افاضة اشياء مستطيبة متقنة بحسب العلم بها
وبنظامها وانما يكون لنا ان نور الاشرف فالاشرف
اذا كان افعاله موقوفة على رأينا وليس شيء من هذا
بصار لابن سينا لانه لقول بغير الاضافة والايجاب
والحكمة التي هي واحدة في المعنى ومشكلة بحسب الاعتبارات
السابقة للذات قال والشرابه قد وردت بتخصيص صرف
الافاضة بالاختيار د الارادة والخلق والامر والملك
لما في هذه الاضافة من تحمل الجلاجل والاكرام ولما في
سائر الوجوه من النقض والاثلام اقول هذا تمسك بالنقل
والنقل وجوه بعضه له اذا كان صادقا وبعضه عليه اذا
لم يكن صادقا وتلك صناعة غير ما هو فيها قال ففي الايجاب
والافاضة شبه التوالد والتناسب وفي الطبع والميل
شبه القسر والحاجة وفي الغرض وطلب العلة حقيقة الحاجة
والله تعالى منزه عن هذا تبارك اسم ربك ذي الجلال
والاكرام اقول القول بان الايجاب والافاضة شبه التوالد
التناسب تعليل شعري لا محصول له والقول بان في الطبع
والميل شبه القسر والحاجة اقول القول بان الايجاب والافاضة

والطبع

والطبع والميل يقابلان القسر فكيف يكون فيهما شبهه بلى
يكون الشبه من جهة التقابل لا من جهة المناسبة والحاجة
لا يناسب الطبع اصلا وانما يناسب الميل الاختياري لا
الطبيعي وهذا الكلام ليس مما يتعلق بمصارعته ذكر ما اورده
في فصل سماه بالمختار الحق قال قد بينا ان التقدم والتأخر
والمعية على انحاء اربعة تقدم بالزمان والمكان وتقدم
بالشرف وتقدم بالذات وقد زيد فيه التقدم بالطبع
والتقدم بالوجود فقط وفرق بينهما وبين التقدم بالذات
بان تقدم الواحد على الاثنين بالذات ففيه معنى اخر وهو
التقدم بالطبع وتقدم الموجد على الموجد وراء العلة
بالذات وقد بينا ان مفيد الوجود عن مفيد الوجوب غير في
اوجده فوجب به ويلزم وجب به فوجد واذا اقررت هذه
القاعدة في التقدم والتأخر تبين ان الوجوه المذكوره
حارية كلها في المعية فنقول ليس العلم مع الله تعالى
بالزمان فان وجود الباري تعالى ليس زمانيا وكما لا يسبق
وجوده تعالى وجود العالم زمانا فكذلك لا يكون معه زمانا
وليس العالم معه تعالى بالمكان بان وجوده ليس كمكاني فعلمه

يكون فوقه مكانيا لايكون معه متياما او متباعدا مكانا
وليس العالم مع الله تعالى بالشرف فان واجب الوجود
لايساوى بجايز الوجود بالشرف وليس العالم مع الله تعالى
بالذات اما عندهم فلان الموجب لايكون مع الموجب
واما عندنا فلان الموجد لايكون مع الوجد بالذات
وليس العالم مع الله لا بالمطبع فان وجوده لامن طريق
العدد فثبت انه كان الله ولم يكن معه شيء وقد سبق النبي
ص عن بدو هذا الامر فقال كان الله ولم يكن معه شيء
قد اخبر عن سر المسئلة ونص على من الحكمة وقطع الامر بما
تقل الخبرة ويصيب المفصل فاذا لم يكن معه شيء بوجه ما
المعية كان الله تعالى متقدما على كل شيء بكل وجه من وجوه
التقدم فلا يجوز ان يق واجب الوجود يتقدم على ممكن الوجود
بالذات ويكون معه بوجه ما كتقدم السراج على الضوء
تحرك اليد على الضوء وتحرك اليد على تحرك الخاتم فان الشيء
يتقدم على الشيء بالذات ويكون معه بالزمان كما مثل المذكورين
فان وجود هما زماني ولا يجري هذا الحكم في الباري تعالى
فانه مقدس عن الزمان فلا يجوز ان يتقدم بالذات ويقارن

بالزمان

بالزمان ولا ان يقارن بالوجود فانا قد بنا ان الموجد متقدم
على الموجد في الوجود وانما قالوا الوجود به تعالى اولى فاعرف
وجه المسلك فغلق الصبح وتبين مناز السبعة وعاد الى الحاب
ان حوادث لا اول لها محصورة بالوجود معا او متعاقبة
متتالية مستحيل الوجود وقد بنا ذلك بما فيه مقنع اقول قوله بعد
نفي المعية عنه تعالى انه كان متقدما على كل شيء بكل وجه يناقض
كلامه بنما مضى فانه نفى التقدم الزماني عنه هناك وكان
يليق به ان يقول المعية والتقدم منفيا عنه فانه لايتاتى الحكم
باجتماع المتقابلين والمتناقضين وقد نفى المعية بالطبع
بانه وجود شيء من طريق العدد وكانه تصور من مثال
الواحد والاثنين ان ذلك التقدم لايكون الا الى العدد
وهو تصور خطا وقد مر الكلام في جميع هذه المقامات فلا وجه
لاعادته قال ومن الموجودات العلوية مفارقات للمادة
مجردات من الهيولى قد لست عن الاحياز المكانية والاحوال
الزمانية والاعراض الجسمانية لها مبدا ذاتي واول وجودي
ابتدعها الباري تعالى بقدرته ابتداعا اخترعها
اختراعا على مشيته اقول هو مطالب بالثبات بهاتم بامكان

كونها كثيرة ثم بيان وجوب مفارقتها وتجريدها ثم بيان
كيفية ابداعها واختراعها وليس في النقل ذكر مفارق غير
للمادة مجرده عن الهيولى قد يس عن المكان والزمان والاعراض
الجسمية فاذن يجب بيان ذلك من العقل لا من طريق الحكما
والمتكلمين وما ادري كيف ان يخرج من عهده عن هذه
الدعوى قال وهي مظاهر الكلمات اثبات الطاهرات
الزاكيات والكلمات مصادرها اقول ما هذه الكلمات ان
اثبتها بالفعل فليس فيه الا كلمة واحدة عبر بلفظ لكن
المولفة من حرفين وان اثبتها بالعقل فاي المقدمات
اد ليس الحكم بوجودها بديهيا وما يعني بالمظاهر والمصادر
وهذه المظاهر اخفى من المصادر فلعمري ما هذه العبارات
الا ما سمعها الخطباء والشعراء لا نها ليست بمظنونة ولا
بمخيلة فضلا عن ان تهول بها مثل ابن سينا قال وما دونها
الافلاك والافلاك المتحركات التي هي بها كل تلك الرحمانيات
اقول ما معنى الهياكل ان كنت تريد بها ان يكون لتلك الملوك
الروحانية بها تعلق او فيها تصرف فقد نا قضت قولك بكونها
قد بريات من الزمان والمكان والاعراض الجسمانية وان كنت

تريد بها

تريد بها انها على مثل تلك الروحانيات كما يقول اصحاب الاصنام
في هياكل اصنامهم فكيف يليق ان يكون الجسماني مثالا لتلك
شبها للروحانيات قال فانا بتدي الدهر والزمان حيث
الحركة منهما حيث الشوق الطبيعي والنزاع الطلي الى كمالاتها
بالاولية الزمانية ان يكون اللامتحركات والاولية المذكورة
اعم من ان يكون اللامفارقات والرب هو الاول بالاولية الكمالية
قبله والاخر يكون بعده فهو الاول والاخر ليس وجوده
زمانا والباطن ليس وجوده مكانيا اقول القول بالدهر مع
القول بكون الحركة متشابهة يكون على اصطلاح الخود
اذا كان معنى الاول والاخر ان ليس وجوده زمانيا
فالمفارقات بزعمه اوايل واواخر اذا كان معنى الظاهر
والباطن ان ليس وجوده مكانيا فالدهر والزمان يشاركان
الاعراض وجميع المفارقات كذلك قال ومثال هذه المتناقضات
لفظا متقفات في حقه تعالى فالمكان والزمان توامان
تراكضا في رحم واحد وارتضعا من ثدي واحد ونوعي عليهما
في مهد واحد فاضرب الدهري بالجسمي والجسمي بالدهري
واطلب بين الله عز وجل بني الغالي والمقصر وجلال الله تعالى

بما الخ صح

فوق الاوهام والعقول مضلاعن المكان والزمان وحيثما استعت
العبارة باستعارتها في افاق الفكر الحايل في عرصات
المطلوب صار ما ترامى وضوحه غامضا وما يتمنى قبضه عاينها
وكلت الاله وضلت الحاره وعاد العقل الانساني هنا الحيلة
عنا فلا وجه بعد هذه المعاني التي طلعت عليها شمس العظمه
وطبخته هنا في امواج البحار وسحقتها في ادراج الرياح الا
الركين الى الشرع الطاهر والحرم الطاهر فانه لوليس كل
الانس وليس يوجش كل الايكاش ولو انه لم يرد كل الاراد
لم يعطش كل الاعطاش اقول هذه كلمات مموهات
موهمات كلها شنوعيه ودون الشنوعيه وجعل فيه مطاقة بقاقة
وموازنات واعترف بالعجز اخيرا امر باتباع الشرع وليس ذلك
مما نحن نتكلم فيه قال المصارع ولما اشتهيت الكلام في هذه
المسئلة الى هذه الغاية واردة الشروع في المسئلة السادسة
والسابعة شغلني عن بيانها ما قد يكاد ان يقلقه ويهضني حملة
فتن الزمان وطوارق الحدثان والى الله المشتكى وعليه
المعول في الشده والرخا فاقتصرت على ايراد رؤس المسايل
من اصوله وشكوك واشكالات ومحارات عقول ممن حلها

فهو اولى

فهو اولى بها اقول وعد في المسئلة السادسة حصر المبادي وقد
جرى شئ من ذلك فيما مضى واما السابعة فهو مسايل تشكله
وقد اوردتها هنا الا انها لم تشرع في الخوض فيها على عادته
السابقة واما اوردها اورده واقول فيه على منوال ما قال
ابن سينا واتباعه قال في فصل سماه محارات العقول ان
الحكيم يطلب العلة في كل شئ والسبق لكل حادث اما علة فاعله
او علة قابليه او علة غايته وقل ما يطلب العلة الصوريه
قال الحكيم لا يطلب العلة في كل شئ والا لتسلسل او دار بل كثيرا يطلب
العلة لما له علة ولا يطلب لما لا يعلم علة اصلا ويطلب السبب
غير ظاهره ولا يطلب لما لا يعلم علة اصلا ويطلب السبب
لكل ممكن له سبب غير ظاهر من شانه ان يعلم سواء كان حادثا
او لم يكن ويطلب العلل الاربعة والعلة الصوريه يكون
قليله في الطبيعيات فليس هذه الاحكام على ما افتى
به مطلقا اقول فاول ما يسئل عن حصر المبادي التي محصوره
في عدد معلوم ام غير محصورة ولا متناهيه قال قد
مر ان المبدا الاول واحد وكل ما يليه فهما محصوران
بالبيان العقلي وما بعد هما ليست محصورة ولا يجوز ان يكون

غير شاهية لاسنادها الى المبدا الاول وبما يقول الحكيم بعدد تلك
من حيث العلة اى لا يكون اقل من ذلك واما من حيث
الكثرة فلا اقول فان كانت محصورة بعدد فلا عدد اقل
من عدد قال لو كانت المبادى غير متعددة ثم تعددت
بعد وحاصل الجواب فيه انها لتوجه ما قال انه ليس عددا اولى
بها من عدد اما اذا كان صدورها عن المبدا الاول لوجوه
يقتضى تعددها فذلك العدد المقتضى اولى بها من غيره
بل لا يجب ان لا يكون هو لا غير اقول وان من الاوايل من
قال المبادى اربعة الاول والعقل والنفس والهيولى
ومنهم من قال خمسة وزاد الطبيعة ومنهم من قال ستة و
زاد الخلاء ومنهم من قال سبعة وزاد الدهر والزمان قال
يرد على كل قول من هذه الاقوال الكلام الاانه ليس مما ينعلى
بحثنا اقول وابن سينا الى انها تسعة هى العقول و
المفارقات وربما يزيد على ذلك حتى بلغ بها مئة واربعين
عقلا وربما يقول تعددت المفارقات بتعدد النفوس
المدبرات وتعددت النفوس بتعدد الافلاك وبما دل
الرصد على انها تسعة فثبت ان المبادى تسعة فالذى

يحصل من هذه الجملة ومن الذى يخلصنا من هذه الورطة
قال ابن سينا يقول بانها تسعة باعتبار كون الافلاك
تسعة وهى دون العقل الاول ومعها يكون عشرة و
نقول انها تزيد او تنقص او اقل او اكثر باعتبار جميع الافلاك
التى للكواكب من الممثلات والمايلات وخارجة المراكز
والتداوير ومحركات الوهوض فانها كثيرة ونقول تعدد
العقول بتعدد النفوس لان اختلاف حركات النفوس
تدل على انها متعددة فى طلب الكمال بمبادئ مختلفة وتعدد
النفوس بتعدد الافلاك التى تدل على تعددها اختلاف
الحركات الموجودة بالرصد وليس بين هذه الاقوال
مباينة ومناقضة انما هى بحسب استدلالات عقلية وتوقف
فيما لا دليل عليه وان كان مما يعرف المصارع يقتضى
له حيرة وورطة فبشرة بدار لا دوار لها فان العالم لكل شئ
ليس الا واحد بالحقيقة تعالى وتقدس ثم اورد اشكالا
فقال هى بتمايز بالفصول النوعية كالنطق للانسان ان
او بعوارض شخصية كالشكل والصورة الانسانية ام بوجه
الاخر كما نص عليه انها تتمايز بالحقايق الذاتية وهذا اقسم

ليس بمعلوم فان اسم الجوهرية قد شملها شمولا ذاتيا كالجنس فلا
بد من تميز بالفصل ذاتي ولا بد من عوارض شخصية عينية حتى
تمكن الاشارة الى كل واحد اشارة عقلية بهذا او ذاك
اقول الاول تعالى يمتاز عن غيره من المخلوقات كما لا يخفى
العالية والمعاني العارضة لها المسماة بالامور العامة كالوحدة
والكثرة والوجوب والامكان والامتناع والحدوث والقدم
بحقايقها المخصوصة وبمتاز كل واحد من غير البواقي بالحقيقة
الذاتية التي له واما ما عدا الاول من المفارقات تشترك
في جنس الجوهر وتمتاز بالفصول النوعية فهي ايضا بالحقيقة
الذاتية فاذا تعين كل منها بحقيقته واستند الى علة فلا
يحتاج بعد ذلك الى تميز عارض شخصي بل يمكن ان يشار اليها
بحقايقها اذا عرفت او باستنادها الى عللها او بان تعين
ان تكون كذا وكذا وبهذه وان كانت عوارض غير مشتركة
بينها ولكن ليست من المشخصات ليست بمشتركات المهية
هذا كله مما دلت عليه الدلايل العقلية **بال** ولا يكون ذلك
الا بابدان لها كالافلاك فلا يكون اذا مفارقا فانه مجرد
عن المادة من كل وجه ولا يحصل فرق بينها وبين النفوس

الانسانية وح يمكن بيان من احوال محركات الافلاك ما يمكن
في النفوس الانسانية من محركات الابدان وبالجملة فيصح عن
ان يكون مفارقة من كل وجه **اقول** لا يحتاج المهيات
المتمايزة بحقايقها الى ابدان لما في امكان الاشارة
اليها فان الاشارة العقلية تختلف بحسب اختلاف المتعلقات
وليس تعلق النفوس الفلكية بالافلاك هي المقتضية لتعددها
وتشخصها لانها متعددة بحقايقها متشخصة باسنادها
الى عللها بل بما يدل عليها عندنا باسنادها الى افلاكها
وهي بحسب الدلالة العقلية بالقياس الى من لا يعرفها بحقايقها
وليست احتياجها في انفسها الى ذلك وانما يحتاج في ما يمكن لها
بان تخرج من القوة الى الفعل في جميع الجهات ابدان
هي الافلاك واما النفوس الانسانية عند من يقول بتجرد
مهيتها فقد تتمايز بها خلاف ابدانها لا بان يكون الابدان
علة لتمايزها بل بان يكون عوارضها كالمزاج شرطا في
حدوثها فاذا حدثت استكسبت بدنية ومزاجية بها
بها تمايز وبقي هي معها في مشخصاتها وليس البدن الا
شرطا في حدوثها من واهب الصور فيها وينقطع الاحتياج

الى شرط الحدوث بعد حال الحدوث وانما يفتقر محتاجة الى
الابدان لافى حقايقها ولافى تمايزها بل استكمالها
مرفى النفوس الفلكية واما ما عدا النفوس المفارقة
من الاشخاص المادية وغيرها فانها اذا شاركت
فى المهيات تعددت بالمواد واللازمة والامكنة على ما
مضى شرحها واذ تبين ان النفوس تحتاج فى استكمالها
الى الابدان تبين ان العقول التى لا يكون فيها شئ
بالقوة ما من شانه ان يخرج الى الفعل لم يحتج الى الابدان
لافى مهياتها ولافى تمايزها ولافى استكمالاتها فيكون
مفارقة من كل وجه به يحل استكماله الذى حاز فيه عقليم
قال فى فصل وسمنا استكمالات الجسم مركب من مادة وصورة
يستدعى علة فاعلية فالعلة لوجود المادة وما العلة
فى وجود الصورة وما العلة لتركبهما معا فان كان
الامكان فى ذات العقل الاول هو العلة لوجود المادة
وما العلة فالامكان فى كل موجود غير واجب الوجود
كذلك فليس بسبب وجود المادة بل الامكان طبيعة عدمية
فلا يناسب فى وجود شئ ما والعلة فى وجود الصورة لا يجوز

ان يكون

ان يكون امكان وجوده بل وجوب وجوده بالغير ووجوب
الوجود بالغير فى كل موجود غير العقل الاول على ونيرة
واحدة فليس بسبب كل صورة وبالجملة كل ما يدركونه
من وجود المناسبات فى الفلك فهو موجود فى المعلولات
فليست العلة العقل بعلتها من المعلول اقول اخذ الجسم المطلق
والمادة المطلقة والصورة المطلقة وطلب عليها وجوابه
العلة الاولى بشرط وجود معا لانها التى يصدر عنها اول
صدور الجسم علة لوجود الصورة وبشرط امكان تلك
المعلولات علة للمادة ثم بشرط وجود الصورة علة
لقوام المادة وبشرط وجود المادة علة لتشخص الصورة
وبشرط وجودهما علة لتركب الجسم منهما والامكان الذى
ذكر ان طبيعته عدمية ليست علة بالاستقلال انما هو شرط
والشرط يجوز ان يكون عدميا فهذا على الاجمال واما
بالتفصيل فالعلة الاولى بشرط وجود العقل الاول علة
لصورة الجسم الاول وهو الفلك الاقصى المحيط بالكل
وبشرط امكانه علة لمادة ذلك الجسم وليست الامكانات
متساوية ولا الوجودات حتى يجوز ان يكون وجود غير

او امكان غيره يقوم مقامه واما الامكانات فانها اضافات
المهيات الى وجوداتها وعدماتها والمهيات مختلفة
فكك امكاناتها الا ترى ان الاضافة الى الكم يكون بالطول
والقصر وبالكثرة والقلة والى الكيف يكون بالشدة
والضعف وكك فى سايرالمقولات وكما ان الطول
لاينا سب الشدة ككك امكان المعلول الاول لاتساوى
امكان المعلول الثانى والوحدات مختلفة بالتقدم
والتاخير والاولوية بعدمها واذا اختلفت الشروط
اختلفت المشروطات كما ان الحرارة تؤثر فى الجسم الذى
فيه تداوة باسوداده والذى فيه تداوة تاسفاضه
فلاختلاف الشروط والاعتبارات المعلولات وجب
وجودها بوجود علتها فلم يبق للسوال عن اولوية علتها
وجه واعلم ان وجود المعلولات فى نفس الامر متقدم
على مهياتها وعند العقل متاخر عنها وباعتبار تقدمها
يكون للصور تقدم على المواد كما تبين فى الكتب الحكمية
وليس لنا ان نوقف علل الاختلافات الا بالوجه
الاجمالى وذلك بان يتيقن صدور الكثرة المختلفة المهيات

اختلفت صح

عن الواحد

عن الواحد غير ممكن لما ان كل موجود معين من الموجودات
كيف صدر وما علته التامة مع شروط واعتبار انه التى
انضاف الى الفاعل باعيانها والوسايط التى وقعت
بين العلة الاولى وبينها باعيانها فما لايعلمها بالحقيقة
الا الله تعالى وليس لنوع الانسان فى شئ من العلوم
انما يحصل له احاطة تامة بل يعلم الاصول والجمل ويكون
غاية علمه العجز عن الحقايق والدقايق كما هى فى الوجود
قال ثم الاستعداد فى المادة ليس متشابها فى جميع المواد
بل مختلف فاسباب الاختلاف فيها فانما تختلف الصور لاختلاف
استعداد ان المواد اقول سبب الاختلاف باختلاف المواد
وسبب اختلاف المواد اختلاف المواد اختلافا شرارا
وجودها والاعتبارات التى صدر وجودها بانضمامها الى
الموجد ثم الاستعداد امر اضافى ويختلف باختلاف ما يضاف
اليه كالحامر والصور الى لاتفارق المواد لاتختلف باختلاف
استعداد مواد ما فقط لانها متقدمة على مواد ما نوعا
من التقدم ثم ما يعرض لمواد ما من الاستعدادات
او غيرها بل يختلف باختلاف علتها اولانها تتشخص اشخاصها

مختلفة بحسب تلك الاستعدادات المختلفة واما الصور المفارقة
لموادها فهل تختلف باختلاف استعدادات مواردها و
باسباب ترجع الى ذلك قال والاصول الاولى لا تختلف
استعدادا بل هي مستعدة لقبول صور الجسمية فقط اقول
والصور النوعية بها يتم وجود اجسامها فانه لا يوجد
جسم مطلق لا يكون نوعا خاصا من الاجسام ولو لم
يكن الاصول مستعدة لها لما حلها قال فاما مقادير
الصور والاشكال في الصغر والكبر والاقل والاكثر
والخاصية والاثر فيستدعي عللا اخر سببها في تلك العلل
وما الذي اوجب اختصاص الاصول لقبول صورة جسم الكل
على المقدار الذي هو عليه ليس يزيد ولا ينقص اقول انا
لم نعرف نهاية المقادير واما التعين مقاديرها فوقوف على
الاجل انه يكون بسبب اختلاف عللها بالقرب والبعد
من العلة الاولى وبحسب ميلاتها ووجداتها وسائر
الاعتبارات والشروط اجمالا ولا نوقفها تفصيلا و
ليس هذا في المقادير فقط بل في حصة كل جسم من كل مقوله
وكذلك في المركبات فانا نوقف ان الانسان لا يصير في العظم

كالفيل

كالفيل ولا في الصغر كالبعوضة الا لعلة تقتضي ذلك ولا
نوقف تفصيل ذلك ولا التعيين تلك العلة ووجه مناسبة
لهذا الامر ولو طلب المصانع على جميع ما في الوجود
لضاق عليه المسلك ولا يضمن له احد من الحكماء بيان جميع
ذلك على التفصيل وانما يلوح هو ان له علما يحيط بكل
علما بجميع الاشياء فليطلب عنهم هذه الدقايق التي عجز
الحكماء عن بيانها قال وانكم طلبتم متشابهتها الا جوار وهو
شكل الكرة اذ لا زاوية فيها يختص بها شكلها ربما او
مثلثا او غير ذلك فهلا طلبتهم لمقدار الكرة علة اخرى
اقول طلبوا وعرفوا ان اختلاف مقاديرها لاختلاف
موادها وصورها احيانا واما التعيين فلم نقدر واعلى ذلك
فاعترفوا بالعجز ولم يموهوا على الناس بادعاء الاحاطة
بالمعارف كلها زورا وكذبا قال وهلا طلبتم لكل كرة
مساوية تحاكاتها او فلكا علة فيعرف بها مقادير الاعظم
والاحسام وذلك القول في البعاد واما كنهها وحركاتها
وازمانها فالمحسطي ليس يقرر الا ما عليه وجودا وليس
يطلب علة وجودها والالهيات تشتمل على البحث عنها

الفاعليه والماديه **اقول** انهم لا يدعون الغيب بل
يتاملون فيما ثبت كونه من الموجودات ويحاولون بقدر
استطاعتهم علما مطابقا لما عليه الوجود وليقرون
بالعجز عما لا يستطيعون ان يحيطوا به علما وهذا هو
تفسير الحكمة والالهيات كما اشتمل على بعض العلل الفاعليه
والمادية والصورية بحسب ما يدركه العقول **قال** والمطالبه
توجهت عليهم في هذه المسايل توجه مطالبة الغريم
على الغريم الماطل واذا اعيتك جاريا ك فعول على
ذمي بينك ما اشهدتهم خلق السموات والارض الاية **اقول**
لو ضمنوا للمضارع الخروج عن عهدة الجواب عن جل
سوالا نه المتوجهة وغير المتوجهة وضمنوا له بيان كل ما
يحيط علم الله به ضمان ذمي بينه الذين اشهدهم الله
خلق السموات والارض وخلق انفسهم وكانوا مصادر
بجميع العقول والنفوس المفارقة في بدو الفطرة لتوجهت
مطالبا ته عليهم حتى يودون اليه حقه ان اراده اهلا
لان يقولوا موجبها سرار الوجود مستقر العلم ذلك
لكن لم يضمنوا له ذلك ولم يدعوا ملك العلوم بل اعترفوا

بالعجز

بالعجز والقصور في كل شي فما ادري حجة توجهت مطالبته
عليهم والعجب ممن يكون له ذوبيت غني فترك السوال
منه ويسال عن جارانه الفقراء والضعفاء المساكين
ويشنع عليهم بما هم معترفون به **قال** في فصل سماه السوالات
والاشكالات ان كان كل متحرك يستدعي محركا فان كان
المحرك متحركا استدعى ايضا محركا وسلم القول فيه الى ان
ينتهي الى محرك غير متحرك فلا يخرج بعد ذلك الا ان يكون
ذلك المحرك الاول ساكنا او غير ساكن ولا متحرك فان كان
ساكنا فلا يكون لا يوجب الحركة التي هي ضدها وان كان
غير ساكن ولا متحرك فيجب ان يكون جوهرا عقليا فالذي
اوجبه ان يكون محركا لغيره اشوق منه بكمال يطلبه
ثم لا يخرج بعد ذلك امكن الوصول الى كمالا م لا يكن فان
امكن ووصل فيجب ان يقف من التحريك فيسكن المتحركات
كلها وان لم يكن ولا تصل الى كماله فهو اذا سعب دايم
العذاب فتواصل الاجزاء متزايد النقصان للايزداد حركته
الا شوقا الى كماله ولا شوقه الا بعدا عن كماله وان قيل
انه ينال في كل حركة كمالا جزويا فالتذاذه بكماله الجزي

يلهيه عن اذى الشوق الى كماله الكلى قبل صورة عن نيل كماله
الكلى يلهيه عن الالتذاذ بكماله الجزئى اقول انه لم يبطل
التسلسل بل توقف العقل فيه فلم لم يجوز ان يكون
المحركات والمتحركات متسلسلة ثم انه لم يخل فلم لا يجوز ان
يكون المحرك الاول ساكنا قوله السكون لا يوجب الحركة التى
هى ضد ما بنى لانسلم ان السكون ضد الحركة ولو سلمنا
فلم لا يجوز ان يكون الضد مقتضا لضده كما يفعل الحار
برده اعنى الطبيعيين وان سلمنا ان السكون لا يفعل
الحركة فلم قال ان الساكن لا يوجب الحركة والساكن ليس ضد
الحركة ولم قال ان كان غير ساكن ولا متحرك فيجب ان
يكون جوهرا عقليا ولم لا يجوز ان يكون طبيعة فانها
هى المبدا الاول لكل حركة وسكون بالذات ولم لا يجوز
ان يكون قوة كالحاذبة والدافعة او صورة كصورة
النار المصعدة الجسمها الى فوق او صورة سماوية محركة لاجزاء
البنات او نفسا منطبعا كنفوس الحيوانات ومالم يبطل هذه
الاقسام البين وجودها كيف يجوز ان يحكم بوجوب
كون المحرك الذى ليس بساكن ولا متحرك جوهرا عقليا ثم

ان الجوهر

ان الجوهر العقلى لا يكون فيه شئ بالقوة من حيث هو عقل
فكيف يقتضى الحركة التى هى خروج ما من القوة الى الفعل سلمنا
انه جوهر عقلى فلم اوجب ان يكون الموجب لتحريك شوق
او طلب كمال وبأى علم عرف ان السبب لتحريك الجوهر منحصر فيهما
وان سلم له ذلك فلم قال انه اذا وصل الى كماله وقف و
ذلك يكون اذا لم يكن له كمال اخر فلم لا يجوز ان يسبح له
كمال بعد كمال الى النهاية ويحدث فيه شوق بعد شوق
فيتحرك من غير انقطاع ولم قال انه اذا وقف محرك
منتهى الى محرك هى كماله ووقف جميع المتحركات وذلك يكون
اذا كان المحرك للكل محركا واحدا ولم قال انه لم يصل
الى كماله فهو متعب والتعب انما يحصل بالخلل الجزاء المتحرك
الحساس بذلك فلم اوجب ان يجوز عليه الاخلال ويكون
له الاحساس بالاخلال ولم قال بانه متعب والعذاب
انما يحصل من حال غير ملايم فلعل الحركة لنفسها ملايمة له
فلا تعذب بها ولم حكم بحزنه والحزن يحصل لمن ينفعل نفسه
بصور شئ مركبة ليست بوضعية خالصة والحركة الوضعية
الصرفة كحركة الكرة على مركزها ومحورها الثابتين لا يكون

مسبوقة بحركة ان لا في المكره ولا في جزء منها اذ لا جزء لها الا
بالعرض واذا عرض لها جزء لا محيكون محاطا بغيره
من الاجزاء فيكون السطوح المحيط بالجزء من الاجزاء
المحيط بكان ذلك الجزء والجزء لا يخرج من تلك السطوح
فلا يكون حركة اينية تسبق على الوضعية بل قد قام البرهان
على كون الحركة الوضعية اقدم الحركات وان الحركة الاينية
لا توجد الا بعد وجودها قال في فصل سماه بشك العلة
والمبدا يقال على كل ما استتم له وجود ووجد منه شئ
اخر ثم قد يكون فيه وجوده من ذاته وقد يكون غيره
وما يكون من غيره فقد يكون كالجزء لما هو معلول له
كالصورة والمادة للجسم او لا يكون كالفاعل والغاية
على التقسيم الذي ذكره ابن سينا في كتبه وغرضه حصر
العلل في اربعة المادة والصورة والفاعل والغاية
والشك عليه ان المادة لم يتم لها وجود ووجد منه شئ
اخر بل انما يتم وجودها بالصورة حتى يوجد منها جسم وما
لم يتم وجوده في نفسه كيف يوجد منه شئ اخر اقول المادة
قد تم وجودها من حيث هي مادة ولم تتم من حيث هي جسم وانما

تم الصوره

تتم الصورة جسمية بالمادة والاحكام المعقولة تتغير
بتغير الاعتبارات والمصارع تمسك لغفلته عنها قال
ثم التقسيم الذي اورده ليس بحاصر لجميع اقسام العلل ويمكن
ان يوجد شئ اخر سوى الاقسام التي اوردها كما عدده
من الماكله اقول الالة جزء من العلة الفاعلية فان الفاعل
لا يراد به شخص فقط بل يراد به ما يصدر عنه الفعل والفعل
لا يصدر من الصانع بغير الته قال وما ذكره من التقوم
به احتراز لفظي ليس يمنع معنى العلة والسببية اقول كل
لا مدخل له في تقوم المعلول لا يكون علة ولا سببا وليس
هذا لفظيا بل معنوي قال ولو قيل الفاعل والغاية
كما فيان في العلية والمادة كالالة والصورة في نفس
الفاعل فمن زاد او نقص من التقسيم كان له مجال ولم
يلزم منه محال اقول اذا قسم العلل اذا كون جزء من
المعلول لا يكون لم يحتمل كون المادة الة والصورة التي
يقال يقابل ههنا ليست بالصورة التي في نفس الفاعل
فان الذي في نفس الفاعل لا تكون جزأ من المعلول
بل هي ما يتم فاعلية الفاعل بها وربما تكون هي مبدا

صدور الفعل عن الذى قيل له انه فاعل كالعلم الفعلى
والزيادة والنقصان فى التقسيم الذى اوردوه
بالاعتبار الذى اعتبروه غير ممكن والموضوع لم نذكره
المصارع وهو من جملة العلل على بعض الوجوه ثم انه
اورد فصلا وسمه باثبات البنوه من مدارك العقل
ومناهجه فقال فيه مخرج العقول البيولى لانه الانسانيه
من القوة الى الفعل يجب ان يكون عقلا بالفعل فانها
لا تخرج بذواتها الى الفعل ولا يخرجها ما هو مثلها فى
القوة وهو مبرهن ومسلم فلا ينبغى ان يكون ذلك
المخرج الذى هو عقل بالفعل واحد بعينه هو العقل
الفعال المدبر لفلك القمر يسمى واهب الصور دون العقول
التى هى مدبرات لسايرالافلاك او معها بالشركه
لم لا يضاف الصور كلها الى العقل الاول الذى
هو واسطة الكل ليكون هو الواجب الفعال ولا
تتكثر ذاته بتكثر الصور كما لا تتكثر العقل الفعال
الاخير بل ولم لا يضاف الصور كلها الى واجب الوجود
الاول تعالى وتقدس فلا تتكثر ذاته بتكثر الصور تبارك الله

الواحد

الواحد القهار العزيز الجبار الحكيم الوهاب اقول اذا
سلمت ان مخرج النفوس من القوة الى الفعل
عقل فهذا يكفى لابن سينا وهو ما جزم فى ان ذلك
العقل هو عقل فلك القمر قال ويشبه ذلك ان يكون
هو ومدبر فلك القمر ليس بعقل لان العقل لا يدبر
الاجسام بل انما يدبرها النفوس وعقل فلك القمر هو الذى
يكمل النفوس المدبره لفلكه وانما سمى العقل المكمل
للنفوس البشريه فعالا لكثره افاعيله بالقياس الى
الانسانى صرفا انما قيل انه واهب الصور ولانه يكمل
فيه وحى لا يحكم بكثره الاحتياج اليها فانه يمكن ان
يكون مكملا للنفوس مفيضا للصور وانما قيل
نسبته ان يكون العقل الاخير لان هذه النفوس
والصور متاخرة فى الرتبه عن جميع المفارقات
فالبعد عن العله الاولى اكثر مناسبه لها والمصالح
اذا كان منجمله اتباع الشاهدين على خلق السموات
والارض كان عليه ان يثبت افعاله هذه الاجسام
بالتغير ويحكم فيها حكما عقليا جزما واما ابن سينا

واصحابنا فقد اعترفوا بالعجز في هذا المقام واشاله قال
وان طلتم سببا قريبا من النسوات وجعلتم الفلك الاخير
ومدبره هو الاقرب فيكون هو الفيض على المواد للصور
التي استعدت لها فلم اعتبرتم القرب المكاني في الجواهر العقلية
وهذا قضيتم بان الجواهر العقلية في البعد والقرب
على السواء وهلا اعتقدتم ان واجب الوجود اقرب
من كل قريب فهو المخرج لها من القوة الى العقل دون
العقول الا دولى الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى
النور اقول لم يعتبروا القرب المكاني بل اعتبروا فيه
البعد من المبدا الاول لكثرة الوسايط بينه وبين هذه
المعلولات العدمية لما ذكرنا من انها متباينة ولم يخرجوا
القول بذلك البتة واما ان واجب الوجود اقرب من كل
قريب فهم قالوا الفيض كله من عنده وبذله لكن بالوسايط
كالاعتبارات والشروط التي لابد منها في ان يصدر
الكثرة عنه تعالى قوله هو المخرج لها من القوة الى الفعل
بدون العقول لا يوافق مصطلحهم فان ما يخرج
من القوة الى الفعل لا يكون عقلا اللهم الا بعد خروجه التام

قال

قال اولا جوزتم ان يكون من العقول الانسانية ما هو
عقل بالفعل فيكون السبب هو القرب المفيد للقوة القدسية
كما جوزتم امتياز بعض العقول بالقوة الحدسية ولو جوزتم
في النفوس تفاضلا وفي العقول ترتبا والمتفاضلات
المترتبات تنتهي الى واحد هو الافضل فلا تستبعدوا بهذا النبي
انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله تعالى
باذنه وسراجا منيرا اللهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا
ما تنفعنا به بحق المصطفين من عبادك وصلى الله على
نبيه المصطفى محمد وآله الطاهرين اقول كلها متعلق
بالبدن ولا يكون عقلا بالفعل من كل وجه فلا يكون
سببا قريبا لتكميل النفوس الا بالاعداد كالعلم الذي
بعد نفس المتعلم لان يقبل ما يفيض عليه من كمالاته
الحقيقي ولو كان سببا مفيضا على النفوس صورا عقلية
لكان متساوي النسبة اليهم وكيف يكون من يعلق
ببدن خاص ويعمل بتوسط مساوي النسبة الى جميع
الناس حاضرهم وغابرهم اولهم واخرهم والذين
يولدون قبل ذلك الشخص وبعده وانتهاء النفوس

WMS OY 340
97.

الانسانية يكون لامحة الى القبس هو اكملها بان يكون اقلها
للقبض العلوى لابان يكون اكثرها فاضة على ما تحتها
واما العقول فقد اتضح ان اثنها ولم يكن الى العقل
الاول والبنى هو الشخص المويد بالشايد الالهى الواضع
للشرايع هو الاحكام التى بها نظام امور الناس
فى معايشهم ومعادلهم بحسب الاجتماع والانفراد اذا
اطاعوه بل يلقى فى نفوسهم نتايج العلوم بعد احطارهم
بالمقدمات الترتيب بالبيان فانه ليس ما قصده من
كلامه بين ولم يورد ما رتبه الى اثبات النبوة اصلا
واثبات النبوة بطريق الحكمة قد اوردوا فى كتبهم
وسواجا لامزيد عليه هذا خرما اورده المصارع
فى مصارعاته والناظر المنصف يحكم باضافة الصنع
والانصراف الى من يليق به ولم يكن قصد محرر هذه
الاوراق نصرة ابن سينا ولا كسر المصارع بل كان
قصده سلوك طريق الحق والانصاف وان يظهر
حقيقة الحال فى هذه المصارعات ليلا يغتر
المقلدون بقول من يدعى شيا لايقدر على بيان ما

يدعيه

يدعيه بسوء او لصلحا واراوة ما ليس فيه من نفسه والله
تعالى يعصمنا من الاعتقاد الباطل والقول
الغير المطابق والعمل الذى لايكون وسيلة خير
وكمال ويغفر لنا ما ارتكبناه من الخطايا والسيات
فى العقايد والاقوال والافعال انه ملهم العقل
وملقن الصواب منه المبدا واليه المأب والحمد لله
رب العالمين ۞ تمت تمامشد
كاتب الحروف عبد الغفور
كنبو جند لونى تحريرا فى
التاريخ ۱۱ ماه مضان
المبارك
سنه ثمانين

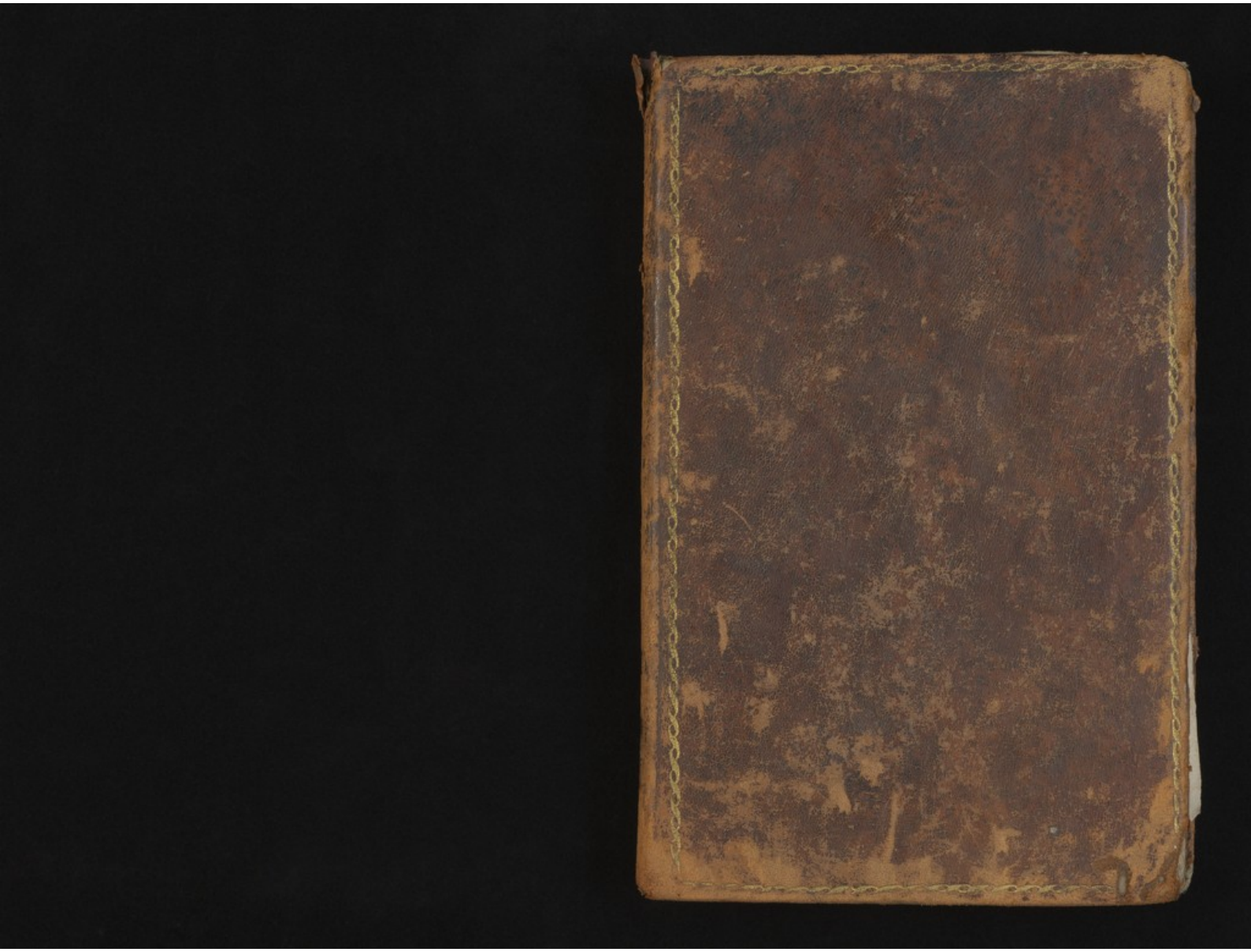
Stevens, 25/3/16 38,846

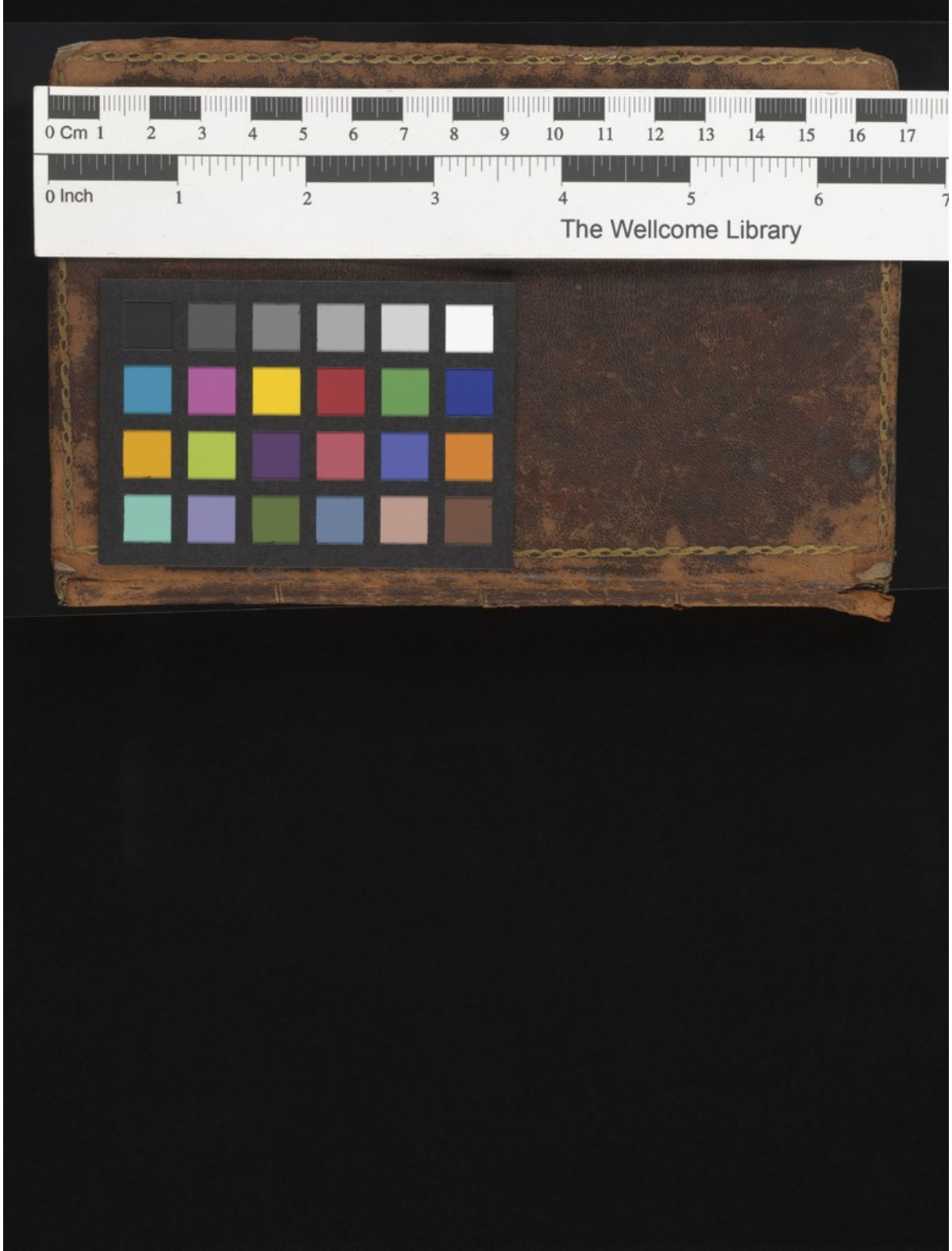
Lot 826. 14/-

Medical Treatise in Arabic, called The answered questions, by Skilful Physicians, native binding.

38,846

38,846




0 Cm 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17
0 Inch 1 2 3 4 5 6
The Wellcome Library