شرح المقدمة في الكلام

نجيب الدين أبو القاسم عبد الرحمن بن علي بن محمد الحسني

(المتوفى ٦٥٥هـ)

لنسخة مصورة من مجموعة عاطف أفندي رقم ١٣٢٨

مع

المقدمة في الكلام

الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي

(المتوفى ٤٦٠هـ)

تحقيق وتقديم

حسن انصاري زابينه اشميتكه

شرح المقدمة في الكلام

نجيب الدين ابوالقاسم عبدالرحمن بن علي بن محمد الحسيني
(المتوفى ٥٨٢ ه)

نسخة مصوّرة من مجموعة عاطف افندي رقم ١٣٣٨/١

مع
المقدّمة في الكلام

الشيخ ابوجعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي
(المتوفى ۴۶۰ ه)

تحقيق و تقديم

حسن انصاري **زابينه اشميتكه**

Freie Universität Berlin
مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین

مرکز پژوهشی میراث مکتوب

تهران ١٣٩٢هش

میراث کهن جهان اسلام
۵

به سرپرستی
زابینه اشمیتکه، حسن انصاری، اکبر ایرانی، محمّد باهر

گروه مشاوران دانشگاه آزاد برلین:
محمّدعلی امیرمعزّی، رضا پورجوادی، نصرالله پورجوادی،
صادق سجادی، دیمیتری گوتاس، پیِر لوری، ویلفِرْد مادلونگ

گروه مشاوران مرکز پژوهشی میراث مکتوب:
حسن‌طارمی راد، نجیب مایل هروی، فتح‌اللّه مجتبایی، حسین معصومی همدانی

سرشناسه	:	حسینی، نجیب‌الدین ابوالقاسم، ـ ۵۸۲ق.
عنوان قراردادی	:	مقدمة فی المدخل الی علم الکلام، شرح
عنوان و نام پدیدآور	:	شرح المقدمه فی الکلام / نجیب‌الدین ابوالقاسم عبدالرحمن بن علی بن محمد الحسینی (المتوفی ۵۸۲ ه)؛ مع المقدمه فی الکلام / ابوجعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی؛ تحقیق و تقدیم حسن انصاری، زابینه اشمیتکه
مشخصات نشر	:	تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب؛ برلین: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، ۱۳۹۲.
مشخصات ظاهری	:	دوازده، ۲۵۲، ۳۲ ص.
فروست	:	میراث مکتوب؛ ۲۵۵. نسخه برگردان؛ ۱۴.
شابک	:	978-600-203-065-8
وضعیت فهرست‌نویسی	:	فیپا
یادداشت	:	عربی.
یادداشت	:	نسخه مصوره من مجموعه عاطف افندی رقم ۱۳۳۸/۱.
موضوع	:	طوسی، محمد بن حسن، ۳۸۵ ـ ۴۶۰ق. مقدمه فی المدخل الی علم الکلام ـ نقد و تفسیر
موضوع	:	کلام شیعه امامیه ـ قرن ۵ق.
شناسه افزوده	:	انصاری قمی، حسن، ۱۳۴۹ ـ
شناسه افزوده	:	اشمیتکه، زابینه، ۱۹۶۴ ـ
شناسه افزوده	:	Schmidtke, Sabine
شناسه افزوده	:	طوسی، محمد بن حسن، ۳۸۵ ـ ۴۶۰ق. مقدمه فی المدخل الی علم الکلام، شرح
شناسه افزوده	:	مرکز پژوهشی میراث مکتوب
شناسه افزوده	:	دانشگاه آزاد برلین. مؤسسه مطالعات اسلامی
شناسه افزوده	:	Freie Universitat Berlin. Institut fur Islamwissenschaft
رده‌بندی کنگره	:	۱۳۹۲ ۲۲۰۲۱۶ک ۴ع / ۶ / BP۲۰۹
رده‌بندی دیویی	:	۲۹۷/۴۱۷۲
شماره کتابشناسی ملی	:	۳۱۵۶۷۶۴

میراث مکتوب | نسخه برگردان
۲۵۵ | ۱۴

شرح المقدّمة في الكلام

•

نجيب‌الدين ابوالقاسم عبدالرحمن بن علي بن محمد الحسيني (المتوفّى ۵۸۲ هـ)
نسخة مصورة من مجموعة عاطف افندي رقم ۱۳۳۸/۱

مع

المقدمة في الكلام

الشيخ ابوجعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي (المتوفّى ۴۶۰ هـ)

•

تحقيق و تقديم
حسن انصاري زابينه اشميتكه

•

ناشر: میراث مکتوب
خط روی جلد: احمد عبدالرضایی
مدیر فنّی و امور چاپ: حسین شاملوفرد
لیتوگرافی و چاپ: نقره آبی ـ **صحافی:** سیدین
چاپ اول: ۱۳۹۲
شمارگان: ۲۰۰ نسخه
بها: ۱۸۰۰۰ تومان
شابک: ۸ـ۰۶۵ـ۲۰۳ـ۶۰۰ـ۹۷۸ ISBN 978-600-203-065-8

همهٔ حقوق متعلق به ناشر و محفوظ است
نشرالکترونیکی اثر بدون کسب اجازهٔ کتبی از ناشر ممنوع است

نشانی ناشر : تهران، ش. پ: ۱۳۱۵۶۹۳۵۱۹ ـ تلفن: ۶۶۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۶۴۰۶۲۵۸
E-mail: tolid@MirasMaktoob.ir http://www.MirasMaktoob.ir

بسم الله الرحمن الرحیم

دریایی از فرهنگ پرمایهٔ اسلام و ایران در نسخه‌های خطی موج می‌زند. این نسخه‌ها در حقیقت، کارنامهٔ دانشمندان و نوابغ بزرگ و هویت‌نامهٔ ایرانیان است. بر عهدهٔ هر نسلی است که این میراث پرارج را پاس دارد و برای شناخت تاریخ و فرهنگ و ادب و سوابق علمی خود به احیا و بازسازی آن اهتمام ورزد.

با همهٔ کوشش‌هایی که در سال‌های اخیر برای شناسایی این ذخایر مکتوب و تحقیق و تتبّع در آنها انجام گرفته و صدها کتاب و رسالهٔ ارزشمند انتشار یافته هنوز کار ناکرده بسیار است و هزاران کتاب و رسالهٔ خطی موجود در کتابخانه‌های داخل و خارج کشور شناسانده و منتشر نشده است. بسیاری از متون نیز، اگرچه بارها به طبع رسیده، منطبق بر روش علمی نیست و به تحقیق و تصحیح مجدّد نیاز دارد.

احیا و نشر کتاب‌ها و رساله‌های خطی وظیفه‌ای است بر دوش محققان و مؤسّسات فرهنگی.

مرکز پژوهشی میراث مکتوب در راستای این هدف در سال ۱۳۷۲ بنیاد نهاده شد تا با حمایت از کوشش‌های محققان و مصححان، و با مشارکت ناشران، مؤسّسات علمی، اشخاص فرهنگی و علاقه‌مندان به دانش و فرهنگ سهمی در نشر میراث مکتوب داشته باشد و مجموعه‌ای ارزشمند از متون و منابع تحقیق به جامعهٔ فرهنگی ایران اسلامی تقدیم دارد.

میراث کهن جهان اسلام سلسله‌ای است که به پیشنهاد مرکز پژوهشهای تاریخ فکری جهان اسلام (دانشگاه آزاد برلین) و استقبال مرکز پژوهشی میراث مکتوب پای گرفته است.

این سلسله مشتمل بر مجموعه‌ای از متون و نسخه‌های خطی کهن اسلامی و ایرانی در حوزه‌های فلسفه، منطق، کلام، تصوف و تاریخ علم است که به صورت متون ویراسته و چاپ نسخه برگردان انتشار می‌یابد.

زابینه اشمیتکه
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین

اکبر ایرانی
مدیر عامل مرکز پژوهشی میراث مکتوب

المحتويات

پیشگفتار فارسی ..... یازده
المقدمة في المدخل إلى علم الكلام تأليف الشيخ الطوسي ١

شرح المقدمة

فصل في ذكر أعمّ الأسماء الجارية بينهم وأخصّها وما يتبع ذلك ١ب
فصل في ذكر أقسام الموجود ٢ب
الكلام في الجواهر ٣ب
الكلام في كونها مدركة ٧ب
الكلام في تماثلها ٨ب
الكلام في حدوثها ٩أ
الكلام بأنها لا تدخل تحت مقدور القُدَر ٩ب
الكلام في صحة بقائها ١١ب
الكلام على أحكامها المتعلقة بها ١٢أ
الكلام في العرض ١٢ب
الكلام في مائية العرض وحقيقته على طريق الجملة ١٣أ
فصل في ذكر أقسام العرض ١٣ب
الكلام في الإرادة ١٨ب
الفصل الأول في إثبات أن للمريد بكونه مريدًا حالًا وصفة ١٨ب
الفصل الثاني وهو تحقيق المقتضي لتلك الصفة ١٩ب
الفصل الثالث وهو إثبات كون القديم سبحانه تعالى مريدًا ٢٠أ
الفصل الرابع وهو وجوب تساوي جميع المريدين في المقتضي لكونهم كذلك ٢٠ب

الفصل الخامس وهو وجه اختصاص إرادته سبحانه وتعالى به وعلى أيّ وجه توجد ٢١ب
الكلام في التأليف ٢٢أ
الكلام في الاجتماع ٢٤ب
الكلام في الأكوان ٢٤ب
الكلام في أحكام الكون ٢٥ب
الكلام في أن الجواهر يصح خلوها من سائر الأعراض سوى الكون ٢٨أ
الكلام في الألوان ٣٢أ
الكلام في أحكامها ٣٢أ
الكلام في أنها مدركة ٣٢ب
الكلام في أنها داخلة تحت مقدور القُدَر ٣٣أ
الكلام في الطعوم والأرائح ٣٣ب
الكلام في الرطوبة واليبوسة ٣٤أ
الكلام في الاعتماد ٣٤ب
الكلام في أحكام الاعتماد ٣٦أ
الكلام في أن الثقل معنى وإبطال قول من قال بأنه راجع إلى تزايد الجواهر ٣٨أ
الكلام في الأصوات ٣٨أ
فصل في حقيقة الكلام وأقسامه ٤٠ب
فصل الكلام ينقسم إلى ثلاثة أقسام إلى اسم وفعل وحرف ٤٣أ
فصل وتنقسم هذه الأسماء أيضًا إلى قسمين إلى متفق في الصورة وإلى مختلف ٤٧أ
فصل وهذه الأسماء العامة التي لا تدل على الأعيان تنقسم إلى قسمين
إلى ما وضع من غير ملاحظة لغيره وإلى ما وضع ملاحظة لغيره ٤٧أ
فصل وهذه الأسماء المسماة باسم شبيهها تنقسم إلى ما يُعلم سيوق أحدهما للآخر
وإلى ما لا يعلم سيوقه له ٤٧ب
فصل ومن شأن الحقائق أن تطرد في مسمياتها وإلا انتقض الغرض في وضعها ٤٨أ

فصل وليس من شأن المجاز أن يطرد كما اطردت الحقائق ٤٨ب
الكلام في الأفعال ٤٩أ
الكلام في الحروف ٤٩ب
فصل والجمل تنقسم إلى قسمين إلى جملة مبيّنة وإلى جملة مجملة ٥٢أ
فصل اختلف الناس في تأخير الإفهام عن وقت الخطاب ٥٣أ
الكلام في الحياة ٥٣ب
الكلام في الألم ٥٧أ
الكلام في أحكام الألم ٥٧ب
الكلام في القُدَر ٥٩أ
الكلام في بقاء القُدر ٦٣أ
الكلام في متعلق القدرة ٦٤أ
الكلام بأن القدرة متعلّقة بالضدّين ٦٥أ
الكلام فيما يصحّ تقديمه وتأخيره وإعادته وما لا يصح ٦٥أ
الكلام في الاعتقاد ٦٦ب
الكلام في أن الاعتقادات داخلة تحت مقدور القُدَر ٦٩أ
الكلام في إثبات أن النظر يولّد العلم ٧٠أ
الكلام في أنه لا يصح على النظر البقاء ٧٠ب
الكلام في تضادّ الظنّ وتماثله واختلافه ٧١أ
الكلام في أحكام الإرادة ٧٢أ
الكلام في الشهوة والنفار ٧٥أ
الكلام في أحكامهما ٧٥أ
الكلام في الحدوث ٧٧أ
فصل فإذا ثبت أن الكلام من جنس الأصوات فلا يخلو إما أن يكون المتكلم
من حَلّه الكلام فيُشتقّ له منه اسم أو يكون الكلام مما يوجب حالًا للحيّ ٧٩ب

فصل والحكاية مثل المحكي وليست هي هو ٨٠أ
الكلام في الموت ٨١ب
الكلام في العجز والإدراك والسرور والغم والمحبة والرضا والغضب والبغض
والعزم وتوطين النفس ٨٢أ
الكلام في الأحوال ٨٥ب
فصل في ذكر حقيقة الصفات وأقسامها وبيان أحكامها ٨٨ب
فصل في ذكر بيان مائية العقل وجمل من قضاياه وبيان معنى الأدلّة وما يتبع ذلك ١٠٠أ
الكلام في الموجبات، صفة وذات ١٠٢ب
فصل في حقيقة الفعل وبيان أقسامه ١٠٥ب
الفهارس ٢٤٩
فهرس أسماء الرجال والأعلام ٢٤٩
فهرس أسماء الفرق والطوائف والجماعات ٢٥٠
فهرس عناوين الكتب والرسائل ٢٥٢

پیشگفتار فارسی

کتاب در دست، چاپ نسخه برگردان نسخه ای خطی است از کتاب **شرح مقدمة الکلام** که اصل آن در مجموعه عاطف افندی در کتابخانه سلیمانیه استانبول نگهداری می شود. این نسخه نفیس و کهنسال شرحی است از عالمی امامی از حلب در سده ششم قمری بر مقدمه شیخ طوسی در علم کلام که می دانیم خود از آثار بسیار ارزشمند شیخ است. این رساله کوتاه شیخ طوسی، موسوم به **مقدمة في المدخل الی علم الکلام** درباره مصطلحات متکلمان و خاصه مباحث آنان در رابطه با مسائل لطیف و از آن جمله حقیقت وجود و اعراض و صفات و افعال است. اهمیت این کتاب برای آموزش و تعلیم و تعلم و بحث در مجالس درس تا آنجا بوده که نه تنها خود شیخ طوسی بعدا دست کم یک شرح بر آن نگاشت، بلکه چندین شرح بر این کتاب تاکنون شناسایی شده که از آن جمله است شرحی مفقود از قطب الدین راوندی، موسوم به **جواهر الکلام في شرح مقدمة الکلام**. در مورد شرح حاضر که نسخه ظاهراً منحصر به فرد آن بدین ترتیب در اختیار قرار می گیرد، در منابع امامی نه تنها یادی نشده، بلکه حتی نویسنده و گزارنده این متن نیز برای منابع امامی شناخته نیست. نسخه این کتاب ضمن مجموعه ای است شامل دو کتاب (کتاب دوم: **الملخص في الجدل** تألیف ابو اسحاق شیرازی، فقیه و اصولی معروف شافعی مذهب).

بنابر گزارش منذری در کتاب **التکملة لوفیات النقلة** (۷۲/۱، شماره ۵)، ولادت نویسنده، یعنی نجیب الدین ابو القاسم عبد الرحمان بن علی بن محمد الحسینی حدود سال ۵۲۰ ق در دمشق و محل نشو و نمای او حلب بوده و در قاهره نیز در سن حدود ۶۲ سالگی به خاک رفته است (درگذشت ۵۸۲ ق). منذری اطلاع دیگری درباره این دانشمند ارائه نمی دهد؛ تنها از طریق تطبیق نام و نسب و لقب است که اتحاد این دو تن، یعنی دانشمند یادشده در کتاب **تکملة** منذری و شارح **المقدمة** (آنطور که نامش در آغاز نسخه آمده) را می توان دریافت. می دانیم که در سده ششم، حلب از مراکز اصلی تشیع به شمار می آمده است. در این دوران توجه به آثار شیخ طوسی، دست کم آثار و شیوه کلامی او در میان شیعیان حلب از سوی دیگر شواهد کاملا تأیید شده است. با این وصف متأسفانه اطلاعات

منذری به قدری اندک است که نمی تواند ما را به شناخت استادان این دانشمند و سنتی که بدان تعلق داشته است، رهنمون کند. همین اطلاعات در کتاب **تاریخ الاسلام** ذهبی هم (ذیل حوادث سال ۵۸۲ ق، ج ۱۲/ص ۷۵۱) تکرار شده است. اما نکته مهم در کتاب ذهبی که برای شناخت بهتر نویسنده کارگشاست این است که وی اضافه می کند او نیای "الشریف عز الدین الحافظ" بوده؛ یعنی نویسنده کتاب صلة التکملة لوفیات النقلة که در سالهای اخیر به کوشش بشار عواد معروف در دو جلد و از سوی دار الغرب الاسلامی (۱۴۲۸ ق/۲۰۰۷ م)، به چاپ رسیده است. نویسنده صلة درباره نیایش در این کتاب چنین می نویسد: " ...وابوه ابو القاسم عبدالرحمان کان أحد الفضلاء المشهورین وله تصانیف حسنة وطریقة جمیلة وأقرأ العربیة والأصول وغیرهما مدة وأنتفع به" (۲/ ۵۵۹؛ در ضمن شرح حال پدرش). بنابراین همینک می دانیم که نویسنده **شرح المقدمة** از فضلای مشهور بوده و تألیفات نیکویی داشته است. او مدتی عربیت و اصول (مقصود باید علم کلام باشد و شاید هم تنها اصول فقه) تدریس می کرده و شاگردانی هم داشته است.

شرح المقدمة از نقطه نظر آشنایی با تاریخ تحولات علم کلام در میان امامیه بسیار ارزشمند است. این کتاب در دورانی نوشته شده که ما اطلاعات زیادی از تحولات کلامی متکلمان امامی آن دوران نداریم و تنها نمونه های محدودی از آثار کلامی از آن زمان باقی مانده است. در این دوره کلام امامی به تدریج وارد مرحله جدیدی شد که در آن سیطره کلامی شریف مرتضی بر کلام امامی ضعیف شد و متکلمان امامی با مکتب کلامی معتزلی ابو الحسین بصری و محمود الملاحمی آشنایی یافتند. سعی شارح البته این است که در حدود متن **مقدمة**، به شرح و تفسیر مباحث کلامی بپردازد. از کتاب پیداست که نویسنده دانشمندی آشنا به مباحث کلامی و جزییات مسائل است. تفصیل مطالب را درباره شیخ طوسی، آثار کلامی او و نیز اهمیت کلامی این شرح و هویت نویسنده آن در مقدمه انگلیسی کتاب ارائه کرده ایم. علاوه بر این، تصحیحی منقّح از متن **المقدمه** طوسی را به همراه مجموعه ای از حواشی توضیحی که هویت نویسنده آن معلوم نیست در این چاپ در اختیار قرار داده ایم.

المقدمة في المدخل إلى علم الكلام تأليف
الشيخ الطوسي

تحقيق بر اساس نسخه‌های عاطف افندي ۱۳۳۸ (= ا) و موزه بريتانيا OR 10968 (= ب)

كتاب المقدمة في الكلام

تصنيف الشيخ السعيد موفق الدين ضياء الإسلام
أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي
قدّس الله روحه العزيز ورضي عنه وأرضاه[1]

[ا ١ب:١-١٦ بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الأجلّ الأوحد الفقيه أبو جعفر محمّد بن الحسين [كذا[2]] الطوسي رحمه الله:]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي الحمد لله حق حمده والصلاة على خير خلقه محمد وآله الطاهرين. سألتم أيدكم الله إملاء مقدمة تشتمل على ذكر الألفاظ المتداولة بين المتكلمين وبيان أغراضهم منها فإن لهم مواضعات[3] مخصوصة ليست على موجب اللغة ومن نظر في كلامهم ولا يعرف مواضعتهم لم يحظ نظائر من ذلك وإذا وقف على مرادهم ثم نظر بعد ذلك في ألفاظهم تحصلت بغيته وتمت منيته وأنا مجيبكم إلى ما سألتم مستعيناً بالله ومتوكلاً عليه وهو حسبي ونعم الوكيل، ثم أذكر بعد ذلك حصر الأجناس التي تكلموا في إثباتها ما اتّفقوا فيه وما اختلفوا وأذكر جملاً من أحكامها وأعقّب بذكر جمل تشتمل على حقيقة الصفات وبيان أقسامها وكيفية استحقاقها وبيان أحكامها على غاية من الإيجاز والاختصار ما يصغر حجمه وتكثر منفعته إن شاء الله تعالى.[4]

---

(١) كتاب ... وأرضاه: -، ا. (٢) قارن أيضًا تحقيق دانش پژوه، ص ٨٧. (٣) مواضعات + (حاشية) موضوعات خ. (٤) بسم الله ... الله تعالى: أما بعد خطبة الكتاب، ا.

فصل في ذكر أعمّ الأسماء الجارية بينهم وأخصّها وما يتبع ذلك[٥]

أعمّ الأسماء في موضوعاتهم قولهم معتقد أو مخبر[٦] عنه أو مذكور، ويعنون بذلك أنه مما يصح أن يُعتقد
ب ١٢ أو يُخبر عنه أو يُذكر، وإنما كان ذلك أعمّ[٧] الأسماء[٨] لأنه يقع على ما هو | صحيح في نفسه وما هو فاسد، ثم بعد ذلك قولهم: معلوم[٩]، وهو أخصّ من الأول[١٠] لأن كل معلوم معتقد ويصحّ ذكره والخبر عنه، وليس كل ما يُعتقد يكون معلومًا لجواز أن يكون الاعتقاد جهلًا. وقولهم: شيء[١١]، عند من قال بالمعدوم يجرى مجرى قولهم: معلوم، ومن لم يقل بالمعدوم يفيد عنده[١٢] أنه موجود. ثم بعد ذلك قولهم: موجود، فإنه أخصّ من المعلوم[١٣] لأن المعلوم قد يكون معدومًا والموجود لا يكون إلا معلومًا[١٤]، وحدّ الموجود هو الثابت العين والمعدوم[١٥] هو المنتفى[١٦] العين. ومن[١٧] الناس من قال[١٨]: حدّ الموجود ما يظهر معه مقتضى صفة النفس، ومنهم[١٩] من قال: حدّ الموجود ما صحّ التأثير به[٢٠] أو فيه على وجهٍ. ثمّ النوع[٢١] فإنه أخصّ

---

(٥) ذلك: + (حاشية) اعلم أن بناء هذا على الأعم والأخص والعام والخاص فإذا علمت أحكام جميعها حصل لك العلم بهذا أما الأعم كلفظة الذات والأخص كلفظة الله والعام كقوله تعالى ﴿يا أيها الناس﴾ والخاص كقوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾. اعلم أن ﴿يا أيها الناس﴾ ربما يصير خاصًا وربما يصير عامًا وأما ما يكون خاصًا ففي قوله تعالى ﴿أيها الثقلان﴾ فإن قوله ﴿يأ أيها الثقلان﴾ عام لإضافته إلى ﴿يا أيها الناس﴾ و﴿يا أيها الناس﴾ عام فيهما وما يكون خاصًا فهي كقوله تعالى ﴿يا أيها الرسل﴾ فإنها بالإضافة إلى ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ خاص و﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ عام فيها فأما قوله تعالى ﴿يا أيها الرسول﴾ فإنه أخص بأن هذا اللفظ والخطاب لا يعني بها إلا النبي صلى الله عليه وآله والله أعلم بحقائق الأشياء. (٦) أو مخبر. ومخبر، ا. (٧) أعم: غير واضح في ا. (٨) الأسماء: + (حاشية) مثال لفظة أعم كلفظة الذات لأنها تقع على سائر المعلومات ومثال الأخص فهي كلفظة الله فإنها لا تقع إلا على ذات الله جل وعز ومثال العام كـ﴿يا أيها الناس﴾ ومثال الخاص كـ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ وأما العام والخاص فإنهما مختلفان بإضافتين مختلفتين ولهذا من اللفظين أمثلة كثيرة لا يحتمل ذكره هذا الموضع. (٩) معلوم. + (حاشية) المعلوم أخص من المعتقد لأن المعلوم لا يقع إلا على الصحيح والمعتقد يقع على الصحيح والفاسد ه، ب. (١٠) الأول: الأولين، ا. (١١) شيء: + (حاشية[١]) حقيقة الشيء ما يصح أن يعلم ويخبر عنه عند المتكلمين والنحويين وأهل اللغة ه، + (حاشية[٢]) لفظة الشيء عند من قال بالمعدوم كالمعلوم فإنه أخص من المعتقد ومن لم يقل بالمعدوم قال إنه أخص من المعلوم لأن المعلوم يقع على الموجود والمعدوم والشيء لا يقع إلا على الموجود، ب. (١٢) عنده: عندهم، ا. (١٣) المعلوم: معلوم، ب. (١٤) الموجود: + (حاشية) على الصحيح من المذهب ليس للموجود حدّ لأن الحدّ إنما يوضع للكشف والإيضاح وكل كلمة يحدّ به الموجود فالموجود أبين منه ه، ب. (١٥) والمعدوم + (حاشية) المعدوم كل معلوم ليس له صفة الوجود وهذا الحدّ من أصحّ الحدود ه، ب. (١٦) المنتفى: + (إضافة فوق السطر) ثابتا، ب. (١٧) ومن: وفي، ب. (١٨) قال: -، ا. (١٩) ومنهم: وفيهم، ب. (٢٠) به: فيه، ا. (٢١) النوع: + (حاشية) النوع أخصّ من الموجود لأن النوع يقع على المحدث والموجود يقع على القديم والمحدث ه، ب.

من الموجود، لأن الموجود يشتمل على أنواع[٢٢] كثيرة. ثمّ الجنس[٢٣] فإنه أخصّ من النوع لأن الجنس لا يقع إلا على المتماثل والنوع يقع على المتماثل والمختلف والمتضادّ، فمثال النوع قولنا: لون[٢٤]، فإنه يقع على المتماثل والمختلف[٢٥] والمتضادّ، ومثال[٢٦] قولنا: اعتقاد، فإنه يقع على المتماثل والمختلف والمتضادّ، ومثال الجنس قولنا: سواد أو بياض[٢٧]، فإنه لا يقع إلّا على المتماثل.

[ا ٢ب:١٢-٣أ:١١ قال الشيخ رحمه الله:]

| فصل في ذكر أقسام الموجود ب ٢ب

الموجود ينقسم إلى قديم ومحدَث[٢٨]، فالقديم هو الموجود فيما لم يزل[٢٩] أو الموجود الذي لا أول لوجوده[٣٠]، هذا في عرف المتكلمين. فأما في عرف اللغة فإنه يفيد كل متقدم الوجود ولهذا يقولون: بناء قديم ودار قديمة ورسم قديم. قال الله تعالى ﴿حتى عادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [٣٦ يس ٣٩]. والمحدَث هو الكائن بعد أن لم يكن، وإن شئتَ قلت: هو المتجدد الوجود، وهو ينقسم إلى[٣١] قسمين، جواهر وأعراض. فحدّ الجوهر هو[٣٢] ما له حيّزٌ في الوجود[٣٣]، وإن شئتَ قلت: هو ما يمنع بوجوده من وجود مثله بحيث هو[٣٤]، | وإن شئتَ قلت: هو ما له قدر من المساحة لا يكون أقلّ منه[٣٥]، وإن شئتَ قلت: هو الجزء الذي لا ا ٣أ

(٢٢) أنواع: اشياء، مع تصحيح فوق السطر، ا. (٢٣) الجنس: + (حاشية) الجنس أخص من النوع لأن الجنس لا يقع إلا على المتماثل كالسواد والسواد والبياض والبياض والنوع يقع على المتماثل والمختلف والمتضاد كالسواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة مثال النوع كاللون ومثال الجنس كالسواد والسواد وقد ذكر هذا ه، ب. (٢٤) لون: + (حاشية) أصل الألوان خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والباقي مركبة من هذه الأجناس والله أعلم ه، ب. (٢٥) والمختلف: -، ا. (٢٦) ومثال: ومثل، ا. (٢٧) أو بياض: وبياض، ا. (٢٨) فالقديم: + (حاشية) القديم هو الذي لا ابتداء لوجوده والمحدث هو الذي لوجوده ابتداء أو أول وأيضًا المحدث هو الموجود فيما لا يزال ه، ب. (٢٩) يزل: + (حاشية) الأزل عبارة عن تقدير أوقات لا ابتداء لها ولا يزال عبارة عن تحقيق أوقات لها ابتداء والفرق بين تقدير أوقات لم تزل وتحقيق أوقات لا تزال هو أنه ليس لتقدير أوقات لم تزل ابتداء ولها انتهاء ولتحقيق أوقات لا تزال ابتداء ولا انتهاء لها، ب. (٣٠) أو الموجود الذي لا أول لوجوده: -، ا. (٣١) إلى: -، ب. (٣٢) هو: -، ا. (٣٣) الوجود: + (حاشية) باطل بالجسم فإن للجسم أيضًا حيز في الوجود، ب. (٣٤) هو: + (حاشية) باطل أيضًا بالجسم لما ذكرت أولًا، ب. (٣٥) منه: + (حاشية) هذا هو الحد الصحيح مع أنه من قبيل ما يصح التجزئ فيه، ب.

يتجزئ[٣٦]. والجواهر كلّها متماثلة[٣٧] لا مختلف[٣٨] فيها ولا متضادّ[٣٩]، وليست تدخل[٤٠] تحت[٤١] مقدور القُدَر، وهي مدرَكة بحاسة البصر من غير مماسّة لها[٤٢] ومحلّ الحياة إذا جاورتها[٤٣] والبقاء جائز عليها. والجوهر إذا[٤٤] تألّف مع مثله سُمّي مؤلّفًا، فإن[٤٥] تألّف مع أمثاله في سمتٍ واحدٍ سُمي خطًّا، | وربّما كان قائمًا فيسمّى ب ١٣
منتصبًا[٤٦] وربما كان مسطّحًا فيسمّى طويلًا أو عريضًا. فإن تألّف خطّان متلاصقان يسمّى سطحًا، لأنه صار له طولٌ وعرضٌ، فإن تألّف مثل ذلك عمقًا سمّي جسمًا لأنه صار له طول وعرض وعمق[٤٧]، وحدّ الجسم[٤٨] هو الطويل العريض العميق بدلالة قولهم: هذا أجسم من هذا، وهذا جسيم[٤٩]، إذا زاد في الصفات التي ذكرناها على غيره.

[ا ١٢ب:١٧-٢٢ قال الشيخ رحمه الله:] فأما العرض فهو ما عُرِض[٥٠] في الوجود[٥١] ولم يكن له لبث كلبث الأجسام، ولا يجوز أن يقال: حدّ العرض ما احتاج في وجوده إلى غيره، لأن ذلك ينتقض

(٣٦) يتجزئ: + (حاشية) باطل أيضًا بالعرض فإن العرض أيضًا هو الجزء لا يتجزئ، ب. (٣٧) متماثلة: + (حاشية) الجواهر متماثلة كلها لاشتراكها في صفة النفس وهي توجب التماثل ولأن ما يجب على الواحد منها يجب على غيرها وما يستحيل على الواحد منها يستحيل على غيرها وما يجوز على الواحد منها يجوز على غيرها كالتحيز والكون في مكانين في حالة واحدة والانتقال من جهة إلى غيرها وغير ذلك من حلول الأعراض فيها، ب. (٣٨) مختلف: حعلف (؟)، مع تصحيح في الهامش، ا. (٣٩) المتضاد: + (حاشية) المتماثلان هما المتحدان على أخص ما يمكن ومعناه أن يتحد في الذات والوقت والوجه والطريقة وهذا يتّضح في الاعتقادات إذا كان المعتقد واحدًا ووقته أيضًا ووجهه أيضًا وهما راجعان إلى المعتقد وطريقه أيضًا والطريقة كناية عن الجمل والتفصيل وهي راجعة إلى الاعتقاد لا إلى المعتقد، ب. (٤٠) وليست تدخل: وليس يدخل، ا. (٤١) تحت: في، ب. (٤٢) لها: إضافة فوق السطر، ب. (٤٣) جاورتها: جاوره، ب. (٤٤) إذا: + كان (مشطوب)، ا. (٤٥) فإن: فإذا، ب. (٤٦) منتصبًا: + (حاشية) وصورته في الأصل هكذا ... [ثلاث نقاط فوقه خط وبجانبه عمرو] فوقه خط، ب. (٤٧) وعمق: + (حاشية) إذا كان بين زيد وعمرو على أن يكون طرفاه إليهما يسمى طويلًا وصورته في الأصل هكذا ... [ثلاث نقاط فوقه خط وبجانبه عمرو] وإن لم يكن طرفاه إليهما يسمى عريضًا وصورته في الأصل هكذا ... [ثلاث نقاط فوقه خط وفوق الخط عمرو]، ب. (٤٨) الجسم: + (حاشية[١]) وصورة الجسم في الأصل هكذا .... [أربع نقاط تشكل مربعًا] مع هذا .... [أربع نقاط مربع] فوقه أو تحته؛ (حاشية[٢]) عند الأشعري الجسم ما كان مؤلفًا وهذا ممكن في الجوهرين وعند المشبهة الجسم ما كان قائمًا بنفسه ولهذا يقولون في القديم تعالى أنه جسم وكذلك يقولون في حد الجسم وربما يقول هذا أيضًا الأشعري وغيره من المخالفين وعند أبي الهذيل الجسم ما كان مركبًا من ستة أجزاء وعندنا أن الجسم ما كان مركبًا من ثمانية أجزاء إذا حصل له العرض والطول والعمق من جوانبه الأربعة ولا يحصل على هذه الأوصاف إلا إذا كان ثمانية أجزاء، ب. (٤٩) جسيم: حصم، مع تصحيح فوق السطر، ا. (٥٠) عرض: بعرض + (حاشية) عرض، ب. (٥١) ما عرض في الوجود: + (حاشية) ما حدث في الوجود أصحّ لأن هذا العرض ما حدث في الوجود ولم يكن له لبث كلبث الأجسام ه، ب.

بإرادة القديم تعالى وكراهته عند من قال بهما. فإن[٥٢] قلنا تحرّزًا من ذلك[٥٣]: إنه ما احتاج في قبيله إلى المحلّ، انتقض[٥٤] بالفناء عند من قال به، لأنه ينفي المحالّ وهو عرض، فالأسلم ما قلناه.

[ا ١٣أ:١٩-١٣ب:٢ قال الشيخ رحمه الله:] وإذ قد بيّنّا حقيقة الجوهر والعرض فالعالم[٥٥] عبارة في عرف المتكلّمين عن السماء والأرض وما بينهما من هذين النوعين، فأما في اللغة فهو عبارة عن العقلاء دون ما ليس بعاقل. | ألا ترى أنهم يقولون: جاءني عالَم من الناس، ولا يقولون: جاءني عالم من البقر، ا ١٣ب فعُلم بذلك صحة ما قلناه.

[ا ١٣ب:٥-٨ قال الشيخ رحمه الله:]

| فصل في ذكر أقسام العرض ب ٣ب

العرض على ضربين، ضرب لا يحتاج في وجوده إلى محلّ وضرب لا بدّ له من محلّ، فالأول هو الفناء عند من أثبته وحدّه ما تنتفي بوجوده الجواهر.

[ا ١٧ب:٧-٨ قال الشيخ رحمه الله:] وهو كله متماثل لا مختلف فيه ولا متضادّ[٥٦].

[ا ١٧ب:١٤-١٥ قال الشيخ رحمه الله:] ولا يقدر عليه غير الله تعالى.

[ا ١٧ب:٢١-٢٢ قال الشيخ رحمه الله:] ولا يصح عليه البقاء.

[ا ١٨أ:١٥-١٧ قال الشيخ رحمه الله:] ولا يصح منّا إدراكه وفي كونه مدرَكًا لله تعالى خلاف.

[ا ١٨ب:٣-٤ قال الشيخ رحمه الله:] وإرادة القديم تعالى وكراهته عند من أثبتهما وسنذكر أحكامهما.

[ا ٢٢أ:١٨-٢٢ب:٢ قال الشيخ رحمه الله:] وما يحتاج في وجوده إلى محلٍّ على ضربين، أحدهما يحتاج في وجوده إلى محلّين والآخر يحتاج إلى محلٍّ واحدٍ، فالأول هو التأليف[٥٧] فإنه لا يوجد إلا في

(٥٢) فإن: وإن، ب. (٥٣) من ذلك: إضافة في الهامش، ب. (٥٤) انتقض: يُنتقض، ب. (٥٥) فالعالم: + (حاشية) العالم عبارة عن المخلوقات وفعلنا ليس بمخلوق ولا يقال فيه هذا ه، ب. (٥٦) متضادّ: + (حاشية) المثلان ما يسدّ أحدهما مسدّ صاحبه فما يرجع إلى ذاتهما من الاستحالة والجواز والوجوب كالجوهرين والسوادين والمختلفان ما لا يسدّ أحدهما مسدّ صاحبه فيما ذكرناه ويصح اجتماعهما على وجه كالسواد والحلاوة والضدّان ما يمتنع وجود كل واحد منهما لوجود الآخر وكان موجب كل واحد منهما على العكس من موجب ضدّه كالسواد والبياض والجهل والعلم والإرادة والكراهة، ب. (٥٧) التأليف: + (حاشية١) من حكم التأليف أن يصير به الجوهران متألّفين وطريقة التأليف صعوبة التفكيك؛ + (حاشية٢) التأليف هو المعنى الذي يوجب كون المحلين متألفين ويجعلهما كالمحلّ الواحد ومن شأنه أن يوجب صعوبة تفكيك أحد المحلين عن الآخر إذا كان في أحد المحلين رطوبة وفي الآخر يبوسة ه، ب.

محلّين، وحدّه ما صار به الجوهران متألّفين، وهو كلّه متماثل لا مختلف فيه ولا متضاد، ويدخل تحت
١٢٢ب مقدور | القُدَر ولا يصح منا فعله إلا متولداً، ولا سبب له إلا الكون الذي يسمّى مجاورة وهو غير مدرَك. ومتى تألفت الجواهر على وجه لا تضريس فيها يسمى ما فيها[٥٨] من التأليف لينًا وإذا كان فيها تضريس[٥٩] تسمى خشونة[٦٠] وفي جواز البقاء على التأليف خلاف[٦١].

ب ١٤ [| ١ **٢٤أ:١٠-٢٤ب:٨** قال الشيخ رحمه الله:] وما يحتاج إلى محلٍّ واحدٍ على ضربين، أحدهما لا يخلو الجوهر منه والآخر يصحّ[٦٢] خلوه منه، فالأول هو الكون[٦٣] فإنه لا يصح خلوّ الجوهر[٦٤] مع وجوده من الكون على حالٍ، والكون على ضربين، متماثل ومتضاد وليس فيه مختلف وليس بمتضادّ[٦٥]، فالمتماثل ما اختصّ بجهةٍ واحدةٍ والمتضاد ما اختصّ بجهتين، والجهة[٦٦] عبارة عن اليمين أو اليسار أو فوق أو أسفل أو قدّام أو خلف ويعبّر عنها بالمحاذاة، ومعناها إنا إذا فرضنا آجرةً على أربع زواياها أربع نملات، ثم توهّمنا[٦٧] عدم الآجرة وبقاء النمل لكانت[٦٨] النمل بحيث لو أعاد[٦٩] الله تعالى الآجرة لكانت النمل على أربع زواياها[٧٠]، فهذا معنى قولهم: محاذاة أو جهة.

واعلم أن الكون[٧١] يقع على وجوه فتختلف عليه الأسماء[٧٢]، فإذا وُجد ابتداءً في أول حال وجود الجوهر سمّي كونًا لا[٧٣] غير، فإن وُجد عقيب غيره فهو على ضربين، أحدهما يوجد عقيب مثله فيسمى سكونًا، والآخر يوجد عقيب ضدّه فيسمى حركةً، ويسمّى نقلة وزوالًا أيضًا. والكون المبتدأ[٧٤] إذا بقي

(٥٨) فيها: + (حاشية) هذا كيفية التأليف، ب. (٥٩) التضريس: + (حاشية) كالسيف والمرآة، ب. (٦٠) خشونة: + (حاشية) كالكاغذ الذي ليس بمرونة (؟)، ب. (٦١) متى تألفت ... خلاف: -، ا. (٦٢) يصح: إضافة فوق السطر، ب. (٦٣) الكون: + (حاشية[١]) وحدّ الكون وحقيقته ما يوجب كون الجسم كائنًا في جهة معينة، + (حاشية[٢]) اعلم أن الكون يقع على خمسة أوجه إذا وقع مختلفًا فيختلف عليها الاسم فإذا خلق الله جوهرًا منفردًا في جهة معينة في وقت واحد سمي ما فيه من المعنى كونًا قط فإذا بقي في تلك الجهة وتبين سمي ما فيها من المعنى سكونًا وكذلك لو بقي فيها أوقاتًا كثيرة فإذا انتقل من تلك الجهة إلى جهة أخرى يسمى حركة ونقلة وزوالًا وإن خلق الله تعالى جوهرًا آخر في جنبه سمي ما فيها من المعنى مجاورة وإن كان بينهما بُعد سمي مفارقة والله أعلم، ب. (٦٤) الجوهر: + (حاشية) وهذا يعلم ضرورةً لأن المتحيز لا يخلو من الكون على حالٍ إما متحركًا أو سكونًا أو مجتمعًا أو متفرقًا وتحيزه يقتضى ذلك، ب. (٦٥) وليس بمتضاد: -، ا. (٦٦) والجهة: + (حاشية) الجهة هي الفراغ الذي يصح أن يشغله أو نقول هو الخلو الذي يصح أن يكون فيه جوهر، ب. (٦٧ ثم توهمنا: وتوهمنا ، ا. (٦٨) لكانت: لكان، ا. (٦٩) أعاد: عاد، ب. (٧٠) أربع نملات ... على أربع زواياها: إضافة في الهامش، ب. (٧١) الكون: + (حاشية) الكون ما يختص الجوهر في جهة من الجهات، ب. (٧٢) الأسماء: الاسم، ب. (٧٣) لا: إضافة فوق السطر، ا. (٧٤) المبتدأ: + (حاشية) والكون المبتدأ والسكون يصيران حركتين إذا انتقل المحل ولعلّ الشيخ ‡...‡، ب.

وكذلك الحركة إذا بقيت سُميّا سكونين عند من قال ببقاء الأكوان[٧٥]، ومتى وجد الجوهر منفردًا سمّي ما فيه كونًا | لا غير، فإن وُجد معه جوهر آخر، فإن كان متلاصقًا[٧٦] له سمّي ما فيهما من الكونين مجاورةً، ا ٢٤ب
وإن لم يكن الجوهران متلاصقين | وكان بينهما بُعد سمّي ما فيهما مفارقة، وأما[٧٧] الاجتماع فمن الناس من ب ٤ب
قال: هو عبارة عن المجاورة، ومنهم من قال: هو عبارة عن التأليف.

والأكوان على تضادها وتماثلها[٧٨] في مقدورنا ويصح منّا فعلها مباشرًا ومتولّدًا، وفي جواز البقاء عليها وكونها مدركة خلاف، ولنا فيه[٧٩] نظر، والكون إذا كان مجاورةً ولّد التأليف وقد بيّنا حقيقته، فإن تألّفت الجواهر في خطٍّ واحدٍ سمّي ما فيها من التأليف طولًا أو عرضًا بحسب ما يضاف إليه.

[ا **٣١ب:٢١-٣٢أ:٦** قال الشيخ رحمه الله:] وأما ما يجوز خلوّ الجوهر منه[٨٠] مما يحتاج إلى المحل فعلى ضربين، أحدهما يحتاج في وجوده إلى المحل لا غير والآخر يحتاج | إلى بنية زائدة[٨١] على وجود ا ٣٢أ
المحل، فالأول مثل الألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاعتماد والصوت وجنس الألم عند من أجاز[٨٢] وجودها[٨٣] في الجماد[٨٤]. وأما الألوان فعلى ضربين، متماثل ومتضادّ ليس فيها مختلف ليس بمتضاد[٨٥]، فالمتماثل مثل السواد والبياض[٨٦]، فإنّ كل جنس منهما متماثل، وهو ضدّ الجنس الآخر، وليس شيء منها في مقدورنا، وفي جواز | البقاء عليها خلاف، وهي مدركة بحاسة البصر ب ١٥
في محلها[٨٧].

[ا **٣٣ب:١٦-١٩** قال الشيخ رحمه الله:] وأما الطعوم والأراييح فمثل الألوان في أنه مختلف ومتماثل ومختلفه كلّه متضاد، وليس شيء منها[٨٨] في مقدورنا، وفي بقائها خلاف، وهما مدركان، أما الطعوم بحاسّة الذوق، وأما الأراييح[٨٩] بحاسّة الشّم، ومن شروط[٩٠] إدراكهما مماسّة محلّهما للحاسة.

---

(٧٥) الأكوان: + (حاشية) أبو علي، ب. (٧٦) متلاصقًا: ملاصقًا، ب. (٧٧) وأما: فأما، ب. (٧٨) تضادها وتماثلها: تماثلها واختلافها، ب. (٧٩) فيه: فيها، ا. (٨٠) منه: -، ب. (٨١) زائدة: + (حاشية) المراد بالبنية الزائدة هاهنا اللحمية والدمية ومخاريق الريح والروح وغير ذلك، ب. (٨٢) أجاز: + (حاشية) هو أبو هاشم لأن عنده حقيقة الألم تفرق الأجزاء فقط، ب. (٨٣) وجودها: وجوده، ب. (٨٤) الجماد: + (حاشية) الجماد هو الجسم الكثيف الذي لا توجد فيه الحياة، ب. (٨٥) ليس فيها مختلف ليس بمتضاد: -، ا. (٨٦) والبياض: أو البياض، ب. (٨٧) وهي مدركة بحاسة البصر في محلها: -، ا. (٨٨) منها: منهما، ب. (٨٩) الأراييح: والأراييح، ب. (٩٠) شروط: شرط، ب.

ا ٣٤أ [ا **٣٣ب:٢١-٣٤أ:٣** ثم قال رحمه الله:] وأما الحرارة[٩١] فكلّها متماثلة، وليس فيها مختلف | ولا متضاد، وكذلك البرودة، وكل واحد منهما يضاد صاحبه، وهما مدركان بمحلّ الحياة في محلّهما بشرط المماسة، وفي جواز بقائهما[٩٢] خلاف.

[ا **٣٤أ:٥-٨** ثم قال رحمه الله:] وأما الرطوبة[٩٣] فكلّها متماثلة[٩٤]، وكذلك اليبوسة، وليس فيهما[٩٥] مختلف ولا متضاد، وكل جنس منهما يضاد صاحبه، وليس شيء من هذه الأجناس في مقدورنا، وفي بقائهما خلاف وفي كونهما مدركين أيضًا خلاف.

[ا **٣٤أ:١٧-٣٤ب:١** قال رحمه الله:] وأما الاعتماد[٩٦] فعلى ضربين، متماثل ومختلف، فالمتماثل ما اختصّ بجهة واحدة والمختلف ما اختصّ بجهتين، وليس فيه متضاد، وعدد أجناسه ستّة بعدد الجهات، ويصح على ما يختص بجهة السفل البقاء إذا صادف حدوثه حدوث الرطوبة عند من قال ببقائه، وعلى
ب ٥ب ما يختصّ[٩٧] | بجهة[٩٨] العلو إذا صادف حدوثه حدوث اليبوسة، والأجناس الأخر لا يصح عليه البقاء
ا ٣٤ب بلا خلاف، وهي أجمع في مقدورنا ويصح منّا فعلها | مباشرًا ومتولّدًا.

[ا **٣٧أ:١٧-٣٧ب:٩** قال الشيخ رحمه الله:] والاعتماد[٩٩] يولّد على وجهين، أحدهما في جهته والآخر في خلاف جهته، فما يولّد في جهته على وجهين، أحدهما يولّده[١٠٠] بشرط والآخر يولّده[١٠١] بغير[١٠٢] شرط[١٠٣]، فالذي يولّده بشرط الصوت فإنه لا يولّده إلا بشرط المصاكة، وما يولّده من غير شرط فالكون واعتماد آخر إلا[١٠٤] أنه لا يولّدهما إلا بعد أن يكون محلّه في حكم المدافع لما يلاقيه. فمتى خرج من أن
ا ٣٧ب يكون في حكم المدافع إما بالتسكين حالًا بعد حالٍ | أو بالتعليق أو بأن يكون في ذلك المحلّ اعتماد آخر في خلاف جهته يكافئه فإنه لا يولّد على حالٍ ومتى لم يحصل في المحل أحد ما ذكرناه ولّد.[١٠٥] وما يولّده

(٩١) الحرارة: + (حاشية) صفة ذات الحرارة ما يدرك بمحلّ الحياة في غير محلّ الحياة وصفة ذات الألم ما يدرك بمحلّ الحياة في محلّ الحياة، ب. (٩٢) بقائهما: بقائها، ا. (٩٣) الرطوبة: + (حاشية) صفة ذات الرطوبة ما يكون على صفة لكونه عليها ينغمر وصفة اليبوسة بالعكس منها، ب. (٩٤) متماثلة: متماثل، ا ب. (٩٥) فيهما: فيها، ا. (٩٦) الاعتماد: + (حاشية) صفة الاعتماد ما إذا وُجد أوجب كون محله مدافعًا أو في حكم المدافع لما يماسّه مماسّة مخصوصة، ب. (٩٧) ما يختص: مكرر في ا. (٩٨) بجهة: به، مع تصحيح فوق السطر، ا. (٩٩) والاعتماد: + (حاشية) صفة ذات الاعتماد ما يكون على صفة لكونه عليها يكون مدافعًا أو في حكم المدافع في جهة معينة، ب. (١٠٠) يولّده: -، ا. (١٠١) يولّده: يولد، ا. (١٠٢) بغير: من غير، ب. (١٠٣) شرط: + (حاشية) غرضه رحمه الله تولّده بشرط المصاكّة وبغير شرط المصاكّة، المصاكّة هي مماسّة بين جسمين بقي صلبين عقيب حركات متوالية أو حركات يقلّ السكون بينهما، ب. (١٠٤) إلا: إضافة في الهامش، ا. (١٠٥) ومتى ... ولد: -، ا.

في خلاف جهته فلا يولّده إلا بشرط المصاكّة وهو الاعتماد والكون والصوت، فإنه[١٠٦] لا يولّد هذه الأجناس في خلاف جهته إلا بشرط المصاكّة[١٠٧]. ومتى ولّد الاعتماد اعتمادًا آخر، فلا بدّ من أن يولّد معه الكون | أيضًا. وكذلك لا يولّد الكون إلا ويولّد معه الاعتماد، والاعتماد يولّد الحركة في محلّه وغير ب ١٦
محلّه، ولا يولّد السكون في محله وإنما يولّده في غير محله، ولا يولّده إلا بأن يكون ممنوعًا من توليد الحركة[١٠٨] في غير محلّه.

[ا **٣٧ب:١٦-٢٠** قال الشيخ رحمه الله:] والاعتماد غير مدرَك بشيء من الحواس على خلاف فيه، والاعتماد اللازم سفلًا يسمّى ثقلًا[١٠٩] وما يختصّ بجهة العلوّ يسمى خفّةً، ويعبّر عما لا اعتماد فيه أصلًا بأنه خفيفٌ. وفي الناس من قال: إن الثقل يرجع إلى تزايد الجواهر وإن الخفّة ترجع إلى تناقصها.

[ا **٣٨أ:١٥-٣٨ب:٢** قال الشيخ رحمه الله:] وأما الصوت فعلى ضربين، متماثل[١١٠] ومختلف، ومختلفه هل هو متضادّ أم لا فيه خلاف وفيه نظر[١١١]، وهو في مقدورنا[١١٢] ولا يمكننا أن نفعله إلا متولدًا. والكلام هو ما انتظم من حرفين فصاعدًا من الحروف المعقولة إذا وقع ممن يصحّ منه[١١٣] أو من قبيله الإفادة، والمتكلّم من وقع منه ما سمّيناه كلامًا بحسب[١١٤] دواعيه وأحواله، وإنما ذكرناه هاهنا لأن الحروف هي الأصوات المتقطّعة. والحروف على ضربين، متماثل ومختلف، وفي تضادّ مختلفها[١١٥] نظر كما قلناه في | الصوت[١١٦]. ولا يجوز على الصوت البقاء بلا خلاف[١١٧]، | وهو مدرك بحاسّة السمع في محلّه ب ٦ب
من غير شرط مماسّة محلّه الحاسّة. ا ٣٨ب

[ا **٥٣ب:٩-١٨** قال الشيخ رحمه الله:] وأما الضرب الآخر من الأعراض التي تحتاج إلى أمرٍ زائدٍ على المحل ولا بدّ له من بنية مخصوصة حتى يصح وجوده فيها فهو على ضربين، أحدهما أنه لا بدّ أن يوجد في كل جزء من تلك البنية أجزاء مثله حتى يصحّ وجوده في بعض، والآخر لا[١١٨] يجب ذلك فيه بل لا

---

(١٠٦) فإنه: إلا أنه، ب. (١٠٧) المصاكّة: + وفيه نظر، ومتى لم يحصل في المحلّ أحد ما ذكرناه ولّده، ا. (١٠٨) من توليد الحركة: من توليده الحركة + (حاشية) من توليد الحركة صح، ب. (١٠٩) ثقلًا: + (حاشية) ألم تروا إلى الطير مسخراته في جو السماء، ب. (١١٠) متماثل: + (حاشية) بالتقويت (؟)، ب. (١١١) وفيه نظر: -، ا. (١١٢) مقدورنا: + (حاشية) كضرب على الطفل، ب. (١١٣) منه: إضافة فوق السطر، ا. (١١٤) بحسب: + (حاشية) ‡...‡. (١١٥) مختلفها: مختلفه، ا. (١١٦) الصوت: الأصوات، ب. (١١٧) خلاف: + (حاشية) خلافًا للكرامية، ب. (١١٨) لا: + يو (مشطوب)، ا.

يمنع[١١٩] إذا كانت البنية حاصلة أن يوجد في بعض البنية[١٢٠] دون بعضٍ، فالأول هو الحياة، فإنها لا[١٢١] يصح أن توجد فيما هو بنية الحياة[١٢٢] إلا بأن توجد في كل جزء من تلك البنية حياةٌ، ولا توجد في بعض تلك البنية دون بعضٍ، والحياة[١٢٣] جنسٌ واحدٌ متماثل كلّه[١٢٤] ليس فيه مختلف ولا متضاد، ولا يدخل تحت مقدور القُدَر وهي غير مدركة أصلًا.

[ا **٥٧أ:١١-٢١** قال الشيخ رحمه الله:] والقسم الآخر هو ما لا يصحّ وجوده إلا في بنية الحياة إذا كانت الحياة[١٢٥] موجودةً فيها، وهو كل[١٢٦] ما يختصّ الحيّ من المعاني وهو على ضربين، ضرب يكفي في وجوده محلّ الحياة من غير زيادة عليه وهو الألم[١٢٧] عند من قال: إن جنسه لا يصح وجوده في الجماد،
ب ١٧ فإن عنده يكفي في صحة وجوده | محلّ الحياة وهو كلّه متماثل ليس فيه مختلف ولا متضاد، وهو في مقدورنا غير أنه[١٢٨] لا يمكننا فعله إلا متولّدًا، وسببه تفرقة الأجزاء التي فيها حياة وإبطال الصحّة منها فإنه يولّد عند ذلك الألم، والقديم تعالى يصحّ أن يفعله مبتداءً ومتولّدًا، ونفس ما يقع ألمًا يصحّ أن يقع لذّةً بأن يصادف شهوةً له ومتى صادف نفارًا كان ألمًا، ولا يصحّ على الألم[١٢٩] البقاء بلا خلاف، وهو مدرك بمحلّ الحياة في محلّها.

[ا **٥٩أ:١٤-١٨** قال الشيخ رحمه الله:] والقُدَر فيها خلاف، فإن في الناس من يقول: إن وجودها يحتاج إلى أمرٍ زائدٍ على بنية الحياة من الصلابة وغير ذلك، ولا يصح وجودها في مجرد[١٣٠] بنية الحياة[١٣١] من الصلابة وغير ذلك[١٣٢]، ومنهم من قال: إن ذلك إنما يحتاج إليه لتزايدها لا لوجود شيء منها، وفي ذلك نظرٌ والقدر[١٣٣] كلّها مختلفة ليس فيها متماثل ولا متضادّ ولا يدخل تحت مقدور القدر ولا يجوز عليها الإدراك وفي بقائها خلاف.

---

(١١٩) يمنع: يمتنع، ب. (١٢٠) حاصلة أن يوجد في بعض البنية، إضافة في الهامش، ب. (١٢١) لا: لا ما، ا. (١٢٢) الحياة: + و (مشطوب)، ا. (١٢٣) والحياة: + (حاشية) صفة ذات الحياة هي التي لمكانها تصير الأجزاء الكثيرة في حكم الشيء الواحد، ب. (١٢٤) كله: + (حاشية) الحياة متماثلة كلها لأنها مشاركة في صفة ذاتها والمثل يوجب التماثل، ب. (١٢٥) إذا كانت الحياة: -، ب. (١٢٦) كل: -، ا. (١٢٧) الألم: + (حاشية) صفة ذات الألم هي التي لمكانها يدرك بمحلّ الحياة في محلّ الحياة، ب. (١٢٨) غير أنه: مكرر في ب. (١٢٩) الم + (حاشية) الالم، ب. (١٣٠) في مجرد: بالمجرد، ا. (١٣١) من الصلابة وغير ذلك ولا يصح وجودها بالمجرّد بنية الحياة: إضافة في الهامش، ا. (١٣٢) ذلك: + إلا، إضافة من تحت السطر، ب. (١٣٣) والقدر: + (حاشية) صفة ذات القدرة هي أنها لمكانها يتعلّق بمتعلّق معين، ب.

[ا ٦٦أ:١٥-٦٦ب:١٦ قال الشيخ رحمه الله:] والضرب الآخر يحتاج إلى بنيةٍ زائدةٍ على بنية الحياة مثل بنية القلب، وهو جميع أفعال القلوب من الاعتقادات والظنون والإرادات | والكراهات والنظر ب ٧ب والشهوة والنفار والتمنّي لو كان معنى. فأما الاعتقادات[١٣٤] ففيها متماثل ومختلف ومتضاد، فالمتماثل ما تعلّق بمتعلّقٍ واحدٍ على[١٣٥] وجهٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ على طريقة[١٣٦] واحدةٍ، فمتى تغيّر شيء من هذه الأوصاف الأربعة، مثل أن يتغاير المعتقدان أو يتغاير وجوههما أو يختلف وقتهما أو كان أحدهما على طريق الجملة والآخر على طريق[١٣٧] التفصيل، كان الاعتقادان | مختلفين. وأما المتضادّ فهو ما جمع الشروط ا ٦٦ب الأربعة وكان بالعكس من متعلّق صاحبه، فإنه يكون ضدًّا له، وقد يقع الاعتقاد على وجهٍ فيكون علمًا[١٣٨] وهو إذا كان معتقده على ما يتناوله الاعتقاد مع سكون النفس، ولأجل ذلك يحدّ العلم بأنه ما اقتضى سكون النفس، ومعنى سكون[١٣٩] النفس هو أنه متى شكّك فيما يعتقده لا يشكّ ويمكنه دفع ما يورد عليه من الشبهة. والمعرفة هو العلم عينًا، ومتى خلا الاعتقاد من سكون النفس وإن كان معتقده على ما تناوله فإنه لا يكون علمًا بل ربّما يكون[١٤٠] | تقليدًا أو تخيتًا. وأما الجهل فهو الاعتقاد الذي لا يكون ب ١٨ معتقده على ما تناوله.

وفي جواز البقاء على جنس الاعتقاد خلاف، والصحيح أنه لا يجوز عليه البقاء، وجميع أنواع الاعتقاد في مقدورنا ويصح منّا أن نفعله متولّدًا ومباشرًا إلا أن ما نفعله متولدًا لا يكون إلا علمًا ولا سبب له إلا النظر، ومن شرطه أن يكون الناظر عالمًا بالدليل على الوجه الذي يدلّ حتى يولّد نظره العلم، فمتى لم يكن كذلك فإن نظره لا يولّد العلم[١٤١]. والنظر لا يولّد الجهل أصلًا ولا اعتقادًا ليس بجهل ولا علم، سواء كان النظر في دليلٍ أو شبهةٍ، وإنما يفعله[١٤٢] الواحد منّا ذلك مبتداءً.

---

(١٣٤) الاعتقادات: + (حاشية١) معتقده على ما اعتقده مع سكون النفس، + (حاشية٢) الاعتقاد على ستة أوجه علم وجهل وتقليد وتخيت وغمّ وسرور فالعلم ما كان معلومه معتقد والجهل ما كان متعلقه على خلاف ما اعتقده والتقليد قبول قول الغير من غير حجة والتبخيت ربما يكون كذلك وربما لا يكون والغمّ اعتقاد بوصول ضرّ أو فوت منفعة عنه في المستقبل والسرور بالعكس من ذلك، + (حاشية٣) الاعتقاد ارتباط الشيء بالقلب إما بشهوة أو دليلٍ، ب. (١٣٥) على: وعلى، ب. (١٣٦) على طريقة: وطريقة، ا. (١٣٧) طريق: سبيل، ب. (١٣٨) علمًا: + (حاشية) صفة ذات العلم هي أنه لمكانها يتعلق بمتعلق واحد في وقت واحد على وجه واحد وطريقة واحدة، ب. (١٣٩) ومعنى سكون: ونعني بسكون، ا. (١٤٠) يكون: كان، ب. (١٤١) فمتى لم يكن كذلك فإن نظره لا يولّد العلم: إضافة في الهامش، ب. (١٤٢) يفعله: يعقل، ا.

[ا **٧٠ب:١٣-١٥** قال الشيخ رحمه الله:] ومتى تعلّق الاعتقاد بوصول ضرر إليه أو فوت منفعةٍ عنه سمّي غمًّا، وإذا[١٤٣] تعلّق بوصول منفعة إليه أو دفع ضرر عنه سمّي سرورًا.

[ا **٧١أ:٩-١٢** قال الشيخ رحمه الله:] وأما الظنّ[١٤٤] فهو ما قوي عند الظانّ أن المظنون على ما ظنّه مع تجويزه أن يكون على خلافه، وليس من قبيل الاعتقادات على الصحيح من المذهب، وفي الناس من قال أنه من قبيل الاعتقادات.

ب ٨ب [ا **٧١أ:١٩-٢٣** قال الشيخ رحمه الله:] والظّن فيه متماثل ومختلف | ومتضادّ، فالمتماثل منه ما تعلّق بمظنونٍ واحدٍ على وجهٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ على طريقةٍ[١٤٥] واحدةٍ، ومتى[١٤٦] اختلّ شيء من هذه الأوصاف كان مختلفًا، ومتى كان بالعكس من متعلّق صاحبه مع الشرائط التي ذكرناها كان متضادًّا.

[ا **٧١ب:٢-٤** قال الشيخ رحمه الله:] وقد يضادّ الظنّ العلم والاعتقاد بالشرائط التي قدّمنا ذكرها، كما يضادّ ظنّا آخر.

[ا **٧١ب:٧-٨** وقال رحمه الله:] ولا يصحّ على الظنّ البقاء.

[**٧١ب:١٦-١٩** قال الشيخ رحمه الله:] والظنّ على اختلافه وتماثله وتضادّه في مقدورنا، ولا يصح أن نفعله إلا مبتداءً لأنه لا سبب[١٤٧] يولّده إلا أنه لا يكون له حكم إلا إذا كان حاصلًا عن[١٤٨] أمارة.

[ا **٧٢أ:١٦-٢٠** قال الشيخ رحمه الله:] وأما النظر[١٤٩] فهو الفكر والاعتبار وهو على ضربين، متماثل ومختلف وليس فيه متضادّ، فالمتماثل ما تعلّق بشيءٍ واحدٍ على وجهٍ واحدٍ وفي[١٥٠] وقتٍ واحدٍ وطريقةٍ واحدةٍ، ومتى اختلّ شيء من هذه الشروط كان مختلفًا، وهو في مقدورنا، ولا يصح عليه البقاء بلا خلاف[١٥١].

---

(١٤٣) وإذا: وإن، ب. (١٤٤) الظن: + (حاشية[١]) الظن هو ما يوجب كون الواحد منا على حالةٍ مهما حصل عليها وجد من نفسه التقوية والترجيح؛ + (حاشية[٢]) الظن ما يوجب ترجيح أحد المجوّزين، ب. (١٤٥) على طريقةٍ: وطريقة، ب. (١٤٦) ومتى: متى، ا. (١٤٧) سبب: + له، ب. (١٤٨) عن: عند، ب. (١٤٩) النظر: + (حاشية[١]) حقيقة النظر تأمّل الأشياء ليعلم حقيقتها إما على جملة أو على تفصيل؛ + (حاشية[٢]) صفة ذات النظر هي أنه لمكانها متى كان حاصلًا في الواحد منا جعله على صفة يجدها من نفسه، ب. (١٥٠) وفي: في، ب. (١٥١) بلا خلاف: -، ا.

[ا **٧٢أ:٢٢-٧٢ب:٥** قال الشيخ رحمه الله:] وأما الإرادات[١٥٢] فعلى ضربين، متماثل ومختلف وليس فيها متضادّ. فالمتماثل ما تعلّق بمرادٍ واحدٍ على وجهٍ واحدٍ في | وقتٍ واحدٍ وطريقةٍ واحدةٍ، ومتى اختلّ ا ٧٢ب | شيء من هذه الأوصاف كان مختلفًا. والإرادة تضادّ الكراهة بهذه الشروط الأربعة إذا كانت متعلقة ب ١٩ بالعكس من متعلّق[١٥٣] الإرادة، وتعلّق الإرادة[١٥٤] لا يكون إلا بالحدوث، وكذلك تعلّق الكراهة لا يكون إلا بالحدوث[١٥٥].

[ا **٧٣أ:٢٠-٧٣ب:١** قال الشيخ رحمه الله:] والكراهة مثل الإرادة في أن فيها مختلف ومتماثل، وليس في نوعها متضادّ بل هي تضادّ الإرادة على الشرائط التي ذكرناها، والإرادة والكراهة جميعًا في مقدورنا ونفعلهما مبتداءً لأنه لا سبب لهما | يولّدهما، ولا يصحّ عليهما البقاء بلا خلاف. ا ٧٣ب

[ا **٧٤أ:٦-٢٥** قال الشيخ رحمه الله:] والإرادة والمشيئة عبارتان عن أمرٍ واحدٍ، وقد تقع الإرادة على وجوه فيختلف عليها الاسم وكذلك الكراهة. فالإرادة إما أن تتعلّق بفعل غير المريد أو تتعلّق بفعل المريد، فإن تعلّقت بفعل غير المريد فإنها تسمى إرادة لا غير وتوصف أيضًا بأنها رضاء غير أنها لا توصف بذلك إلا إذا وقع مرادها، ولا تتوسّط بينهما وبين الفعل كراهةً لأن من أراد من غيره شيئًا ثم كرهه ووجد الفعل فإن[١٥٦] الإرادة المتقدّمة لا توصف بأنها رضاء، ومتى تعلّقت بمنافع تصل إلى الغير سميّت محبّة، وإذا تعلقت بمضارّ تلحق الغير سميّت[١٥٧] بغضًا، وكذلك تسمّى الكراهة بوصول[١٥٨] المنافع | إلى الغير ب ٩ب بأنها بغض، وتسمّى كراهة وصول مضرة إليه بأنها محبّة، ومتى تعلّقت بعقاب يصل إلى الغير ولعنه سميّت

(١٥٢) الإرادات: + (حاشية١) صفة ذات الإرادة هي التي لمكانها تتعلق بمرادٍ معينٍ؛ + (حاشية٢) اعلم أن الإرادة على ثلاثة عشر وجهًا الإرادة والمحبة والرضا والبغض والغضب والعزم وتوطين النفس والقصد والاختيار والإيثار والنية والضمير والانطواء (؟) إلا نظرًا ‡...‡؛ + (حاشية٣) وإنما تسمى إرادةً إذا تعلق بفعل غير المريد وتسمى رضا إذا لم يكن بينها وبين الفعل كراهة وإذا تعلق بمنافع بل [كذا] إلى الغير تسمى محبة وإذا تعلقت بمضارّ ‡...‡ إلى الغير تسمى بغضًا وكذلك إذا تعلق [عدم] وصول مضرة إلى الغير تسمى محبة [وإ]ذا تعلقت بكراهة وصول منفعة إلى الغير تسمى بغضًا ومتى تعلقت بعقاب و‡...‡ قصد إلى الغير تسمى غضبًا وحقيقة غضب هذا لا تغير حال الغضبان ‡...‡ لقد تمّ غضبًا لقوله ﴿وغضب الله عليهم﴾ [٤ النساء ٩٣] تغير عن حاله وإذا كانت متعلقة ‡...‡ المريد فإن كان متقدمًا على الفعل ‡...‡ وتوطينًا للنفس وإذا كانت ‡...‡ للفعل سميت قصدًا واختيارًا ‡...‡ ولا تسمى بذلك إلا إذا كانت من المريد وإذا كانت مجعولة في القلب ‡...‡ ضميرًا أو انطواءً ومنه ومن شرطها ‡...‡ الإيحاء أو وصول التخلية ‡...‡ وقع على هذه الوجوه بهذه الأسامي والله أعلم بحقيقته، ب. (١٥٣) متعلّق: + (حاشية) متعلقها، ب. (١٥٤) وتعلق الإرادة: -، ب. (١٥٥) وكذلك ... بالحدوث: -، ب. (١٥٦) فإن: بأن، ا. (١٥٧) محبّة وإذا تعلقت بمضارّ تلحق الغير سميّت: إضافة في الهامش، ا. (١٥٨) بوصول: لوصول، ا.

غضبًا، وليس الغضب تغيُّر حال الغضبان[١٥٩] بل هو ما قلناه. ومتى كانت الإرادة متعلّقة بفعل المريد فإن تقدّمت عليه إن كان مبتداءً أو لسببه إن كان مسببًا وكانت الإرادة من فعله سميّت عزمًا[١٦٠] وتوطينًا للنفس، وإن كانت الإرادة مصاحبة للفعل سُميت قصدًا واختيارًا وإيثارًا ولا تسمى بذلك إلا إذا كانت من فعل المريد، وقد يسمى قصدًا وإن تقدمت على[١٦١] الفعل، وشروط كونها قصدًا شروط كونها اختيارًا وإيثارًا، وهي زوال الإلجاء وحصول التحلية ومتى كانت الإرادة في القلب ومفعولة به وُصفت بأنها نيّة وانطواء وضمير. وأما الكراهة فتسمّى أيضًا سخطًا إذا تعلقت بفعل القبيح من المكلَّف غير أنها لا توصف بذلك إلا إذا وقع ما كرهه.

[ا **٧٤ب:٢٥-٧٥أ:٥** قال الشيخ رحمه الله:] وأما الشهوة والنفار[١٦٢] فكل واحد منهما فيه متماثل ومختلف ولا متضاد فيهما، فالمتماثل منه ما تعلّق بشيءٍ واحدٍ والمختلف ما تعلّق بشيئين، وكل واحد من
ب ١١٠ الشهوة والنفار يضادّ صاحبه | إذا كان متعلقهما واحدًا، وتعلّق كل واحد منهما[١٦٣] بالعكس من تعلّق صاحبه، ولا يتعلّقان إلا بالمدركات، ولا يجوز عليهما البقاء، وليسا[١٦٤] في مقدور العباد.

[**٧٥ب:١٩-٧٦أ:١** قال الشيخ رحمه الله:] وأما التمنّي فالصحيح فيه أنه من جنس الكلام، وقد بيّنّا أن الكلام جنسه الصوت[١٦٥] وأنه يقع على المتماثل والمختلف وليس فيه متضادّ، ولو كان معنى في القلب لكان أيضًا متماثلًا ومختلفًا ولا متضادّ فيه[١٦٦]. وحقيقة التمنّي هو قول القائل لما كان ليته لم يكن أو لما لم
ا ٧٦أ يكن | ليت أنه كان.

[ا **٧٦ب:٣-٥** قال الشيخ رحمه الله:] وجميع أفعال القلوب لا خلاف بين أهل العدل في[١٦٧] أنها غير مدركة بشيءٍ من الحواس أصلًا، وشكّ سيدنا الأجلّ[١٦٨] المرتضى رحمه الله في جواز رؤيتها.

---

(١٥٩) الغضبان: للغضبان، ا؛ + (حاشية) ليس الغضب تغيّر حال الغضبان لأن الله تعالى أثبت الغضب لنفسه وذاته كما قال الله تعالى ﴿وغضب الله عليهم﴾ [٤ النساء ٩٣] ولا يجوز [له] التغيير جلّ وعزّ بل المراد بغضبه تعالى أنه يريد اللعنة والعقاب بالكافرين والله أعلم بصحة ذلك، ب. (١٦٠) عزمًا: غرضًا، ب. (١٦١) على: -، ا. (١٦٢) والنفار: + (حاشية) حقيقة الشهوة ما يوجب كون الحي شهيًا وكذلك النفرة ما يوجب كون الحي نافرًا ه، ب. (١٦٣) منهما: إضافة فوق السطر، ا. (١٦٤) وليسا: وليستا، ب. (١٦٥) جنسه الصوت: جنس الصوت + (حاشية) خ جنسه الصوت، ب. (١٦٦) ولا متضادّ فيه: + (حاشية) خ ولم يكن فيه متضاد، ب. (١٦٧) في: -، ب.

الفهارس

فهرس أسماء الرجال والأعلام

ابن حزم الاندلسي المنطقي ٣٢ب (هامش)
أبو الحسن البُصروي ١٨ب، ٣٩ب
أبو الحسين البصري ٩٥أ
أبو عبد الله البصري الملقب بالجُعَل ١٤أ، ٧٧أ
أبو علي الجبائي ١٤أ، ٢٤ب، ٣٥ب، ٤٠ب، ٤١أ، ٦٣أ، ٦٣ب، ٧٧ب، ٨٢ب، ٨٤ب
أبو القاسم البلخي الكعبي ٢ب، ١٨ب
أبو هاشم الجبائي ١٤أ، ٦٣أ
أرسطاطاليس ٨٢ب
الأشعري ٤١أ، ٦٥أ، ٦٦أ، ٧٧ب، ٨٢ب
أمير المؤمنين صلوات الله عليه ٤٢أ

جالينوس ١٠١ب، ١٠٢أ

الخليل ٤٩ب

سيبويه ٤٤أ، ٤٩ب
السيد المرتضى ١٤أ، ١٨ب، ٣٢ب، ٣٩ب، ٤٩أ، ٥٣أ، ٥٦ب، ٦٣ب، ٧٢أ،٧٦ب، ٨٧ب، ٨٨أ
سيدنا الشريف الطاهر نجيب الدين أبو القاسم [عبد الرحمن] بن [علي بن محمد الحسيني] ٦٤أ

الشيخ أبو جعفر الطوسي / رضي الله عنه / رحمه الله / صاحب الكتاب ١ب، ٢ب، ١٢ب، ١٣أ، ١٤أ، ١٧ب، ١٨أ، ٢٢أ، ٢٣ب، ٢٤أ، ٣١ب، ٣٣ب، ٣٤أ، ٣٧أ، ٣٧ب، ٣٨أ، ٣٩ب، ٥٣ب، ٥٧أ، ٥٩أ، ٦٣ب، ٦٦أ، ٧٠ب، ٧١أ، ٧١ب، ٧٢أ، ٧٣أ، ٧٤أ، ٧٤ب، ٧٥ب، ٧٦ب، ٧٧أ، ٨١ب، ٨٢أ، ٨٥ب، ٨٧ب، ٨٨ب، ٩٠ب، ٩٣أ، ٩٦أ، ١٠٠أ، ١٠١ب، ١٠٢ب، ١٠٤أ، ١٠٤ب، ١٠٥أ، ١٠٥ب، ١٠٧أ، ١٠٩أ، ١٠٩ب
الشيخ المفيد ١٨ب، ٣٩ب

القاضي عبد الجبار ٦٣أ-ب

المبرّد ٤٣ب
المسيح عليه السلام ٦١ب

النظام ٤أ، ٤ب

فهرس أسماء الفرق والطوائف والجماعات

أتباع البلخي ٢ب
الأشعرية / الأشاعرة ١٢ب، ١٣ب، ١٤أ، ١٧أ، ١٨ب، ٢٢أ، ٢٢ب، ٢٣أ، ٢٤ب، ٢٥ب، ٥٦أ (هامش)، ٨٢ب، ٨٥ب، ٩١ب، ٩٤ب، ٩٥أ، ٩٥ب، ٩٦أ، ١٠٥أ
أصحاب السيد المرتضى ١٨ب
أصحاب الصفات ٨٦ب
أصحاب المعدوم ٢ب، ٩٠أ
أصحاب المناظر ٨٥أ
أصحاب النفي ٢ب، ٩٠أ
أصحاب الهيئة ٨٢ب
أصحابنا الإمامية / أصحابنا / الإمامية ١٨ب، ٢٤ب، ٣٩أ، ٣٩ب، ٨٢ب
الأطباء ٨٢ب، ٨٥أ
أهل الأداء من القراء ٤٢ب
أهل الإعراب من النحاة ٤٢ب، ٤٣أ
أهل الأوضاع اللغوية ٩٢أ
أهل البلاغة ٤٢ب
أهل التصريف ٤٢ب
أهل التوحيد ١٣ب
أهل العدل ٤٠ب، ٦٤أ، ٧٦ب، ٧٧أ، ٧٧ب، ٨٩أ
أهل العروض ٤٢ب
أهل العربية ٨٠ب
أهل العلوم ٤٢ب
أهل الفقه / أهل الفقه وأصوله ٤٢ب، ٤٣أ
أهل القوافي ٤٢ب
أهل الكلام ٤٢ب
أهل اللسان ٩٢أ
أهل اللغة ١٢ب، ٤٢ب، ٤٣ب، ٤٨ب
أهل المنطق ٤٢ب
أهل المنطق والفلسفة ٩٠أ
أهل المنطق والنحو ٢أ
أهل النظر ٢أ، ٤أ، ٩٠أ، ٩٤ب، ٩٦ب
أهل الوضع ٨٩ب

البصريون ٢أ، ١٣ب، ١٤أ، ١٨ب، ٢٢ب، ٢٤ب، ٢٥ب، ٣٣أ، ٣٩أ، ٣٩ب، ٤٠أ، ٤٠ب، ٤٣ب، ٤٦أ، ٤٨ب، ٧٧ب، ٨٥ب
بعض الناس ١٠٧ب
البغداذيون ١٣ب، ١٧أ، ١٨ب، ٢٢أ، ٢٢ب، ٢٣ب، ٢٤ب، ٢٥ب، ٣٣أ، ٣٩ب، ٤٠ب، ٤٦ب، ٤٨ب، ٧٧ب، ٩٤ب، ٩٥أ، ٩٥ب

الجهمية ٤١أ

الحشوية / الحشوية من الحنابلة ٤٠ب، ٤١أ، ٧٧ب، ٧٩أ، ٩١ب

الحنبلية / الحنابلة ٤١أ، ٧٧ب، ٩١ب

الدهرية ١٣ب

السوفسطائية ٨٣أ

شافعي ٤٧أ
شرذمة من المتكلمين ٤أ

الصفاتية ٢٥أ، ٨٩أ

العجم ٤١ب

العرب ٨٩ب، ٩٢ب
العقلاء ٧ب، ٨أ، ١٣أ، ٦٣ب، ٧٠أ
العلماء ٥٠ب

الفلاسفة ٤أ، ٨ب، ١٣ب، ٢٣أ، ٣٩ب، ٤١أ، ٨٢ب، ١٠٥ب
الفيلسوف ١٠٤ب

قريشي ٤٦ب، ٤٧أ

الكرامية ١٢أ، ١٨ب، ٢٢ب، ٧٧أ، ٩١ب، ١٠٥أ
الكوفيون / الكوفيون من النحاة ٤٣أ، ٤٣ب

المتكلمون ٢أ، ٢ب، ٣ب، ٤أ، ١٣أ، ١٨ب، ٢٢ب، ٢٥أ، ٤٣ب، ٤٦أ، ٤٩أ، ٥٣أ، ٥٧ب، ٦٥أ، ٧٠أ، ٧٨أ، ٨١أ، ٨٢ب، ٨٧أ، ٨٨ب، ٨٩ب، ١٠١ب
المجسمة ٨ب
المحققون / المحققون من المتكلمين / المحققون من أهل العدل ٥٣أ، ٦٠أ، ٨٩أ
المعتزلة ١٨ب، ٢٤ب، ٣٣أ، ٣٩أ، ٣٩ب، ٤٦أ، ٨٢ب، ٨٥ب
المفسرون ٥٢ب
المنطقيون ٤٦أ

النحويون / النحاة ٤٢ب، ٤٣أ، ٤٦أ، ٥٣أ، ٨٧أ
النصارى ١٠٤أ
نفاة الأحوال ٩٥أ، ٩٥ب

هاشمي ٤٦ب

فهرس عناوين الكتب والرسائل

الذخيرة (للسيد المرتضى) ١٤أ
شرح هذه المقدمة (للشيخ الطوسي) ١٤أ
كتاب الله تعالى الكتاب العزيز ٥٣أ، ٩٢ب
كتب الأصول ٩ب، ٥٣أ، ٦٨ب
كتاب سيبويه ٤٤أ
كتب النحو ٥٠ب، ٥١ب

65–100.
Witkam, Jan Just, *Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other collections in the Netherlands. A General Introduction to the Catalogue*, Leiden 1982.
al-Yūnīnī, Mūsā b. Muḥammad, *Dhayl Mir'āt al-zamān*, Hyderabad 1954–55.

(2006), pp. 61*–105*.
Sellheim, Rudolf, "ʿIzzaddīn al-Ḥusainī's Autograph seiner *Ṣilat at-Takmila*: Traditionarier-Biographien des 7./13. Jahrhunderts," *Oriens* 33 (1992), pp. 156–80.
Şeşen, Ramazan, "Esquisse d'une histore du développement des colophons dans les manuscrits musulmans," *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, ed. François Deroche, Paris 1997, pp. 189–221.
—, *Mukhtārāt min al-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya al-nādira fī maktabāt Turkiyā*, Istanbul 1997.
—, *Nawādir al-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya fī maktabāt Turkiyā*, Beirut 1975–82.
al-Sharīf al-Murtaḍā, ʿAlam al-Hudā ʿAlī b. al-Ḥusayn, *al-Dhakhīra ilā ʿilm al-kalām*, ed. Aḥmad al-Ḥusaynī, Qum 1411[/1990–91].
—, *Masāʾil al-Murtaḍā*, ed. Wafqān Khuḍayr Muḥsin al-Kaʿbī, Beirut 1422/2001.
—, *al-Mūḍiḥ ʿan jihat iʿjāz al-Qurʾān (al-Ṣarfa)*, ed. Muḥammad Riḍā Anṣārī Qummī, Mashhad 1424/1382[/2003].
–, *al-Mulakhkhaṣ fī uṣūl al-dīn*, ed. Muḥammad Riḍā Anṣārī Qummī, Tehran 1381/2002.
–, *Rasāʾil al-Sharīf al-Murtaḍā* 1–4, introduced by Aḥmad al-Ḥusaynī, ed. Mahdī Rajāʾī, Qum 1405[/1984–85].
—, *Sharḥ Jumal al-ʿilm wa-l-ʿamal*, ed. Yaʿqūb al-Jaʿfarī al-Marāghī, Qum 1414/1993–94.
al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyya al-kubrā* 1–10, eds. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī and ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥilw, Cairo 1964–76.
Sulaymān, ʿAbbās, *Taṭawwur ʿilm al-kalām ilā l-falsafa wa-manhajuhā ʿinda Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī: Dirāsa taḥlīliyya muqārana li-Kitāb Tajrīd al-ʿaqāʾid*, Alexandria 1994.
Ṭabāṭabāʾī, ʿAbd al-ʿAziz, "Ḥayāt al-Shaykh al-Ṭūsī wa-mashāʾikhuhu," in al-Shaykh al-Ṭūsī, *Fihrist kutub al-Shīʿa wa-uṣūlihim wa-asmāʾ al-muṣannifīn wa-aṣḥāb al-uṣūl*, ed. ʿAbd al-ʿAzīz Ṭabāṭabāʾī, Qum 1420[/1999–2000], pp. 32–6.
—, *Maktabat al-ʿAllāma al-Ḥillī*, Qum 1416[/1996].
— (ed.), "Maktabat al-ʿAllāma al-Karājikī li-aḥad muʿāṣirīhi," *Turāthunā* 43–44 (Rajab–Dhū l-ḥijja 1416/1995–6), pp. 365–404.
—, *Muʿjam aʿlām al-shīʿa*, Qum 1417[/1996–7].
—, "Nahj al-balāgha ʿabra l-qurūn (7): Shurūḥuhu ḥasab al-tasalsul al-zamanī," *Turāthunā* 10 i–ii (1415/1994–95), pp. 254–319.
—, "Shakhṣiyyat-i ʿilmī wa-mashāyikh-i Shaykh-i Ṭūsī," *Mīrāth-i islāmī-yi Īrān* 2 (1374/1995), pp. 361–412.
al-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Fihrist*, ed. Muḥammad Ṣādiq Āl Baḥr al-ʿulūm, Najaf 1960.
— *Fihrist kutub al-Shīʿa wa uṣūlihim wa-asmāʾ al-muṣannifīn wa-aṣḥāb al-uṣūl*, ed. ʿAbd al-ʿAzīz Ṭabāṭabāʾī, Qum 1420[/1999–2000].
—, *al-Iqtiṣād fīmā yajibu ʿalā l-ʿibād*, ed. Ḥasan Saʿīd, Tehran 1375/1955.
—, *al-Iqtiṣād fīmā yajibu ʿalā l-ʿibād*, Najaf 1399/1979.
—, *Rasāʾil al-Shaykh al-Ṭūsī [al-Rasāʾil al-ʿashr]*, Qum [n.d.].
—, *Sharḥ al-ʿIbārāt al-muṣṭalaḥa bayna l-mutakallimīn*, ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, *Dhikrā al-al-fiyya li-l-Shaykh al-Ṭūsī: Yādnāma-yi Shaykh al-Ṭāʾifa Abū Jaʿfar Muḥammad b. Ḥasan Ṭūsī* 1–3, Mashhad 1348–54/1970–76, vol. 1, pp. 236–40.
—, *Tamhīd al-uṣūl dar ʿilm-i kalām-i Islāmī*, [Persian translation by] ʿAbd al-Muḥsin Mishkāt al-Dīnī, Tehran 1358[/1980].
—, *Tamhīd al-uṣūl fī ʿilm al-kalām*, ed. ʿAbd al-Muḥsin Mishkāt Dīnī, Tehran 1362[/1983].
—, *Tarjuma-yi al-iqtiṣād ilā ṭarīq al-rashād*, transl. ʿAbd al-Muḥsin Mishkāt al-Dīnī, [Mashhad] 1360[/1981].
—, *al-Tibyān fī tafsīr al-Qurʾān* 1–10, ed. Aḥmad Quṣayr al-ʿĀmilī, Najaf 1957–63.
al-Ustādhī, Riḍā, *Aḥwāl wa-āthār-i Muḥaqqiq-i Ḥillī, ṣāḥib Sharāʾiʿ*, Qum 1383[/2004].
van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* 1–6, Berlin 1991–97.
Wāʿiẓ-Zādeh Khurāsānī, Muḥammad, "Ḥayāt al-Shaykh al-Ṭūsī," in the introduction to *Rasāʾil al-Shaykh al-Ṭūsī [al-Rasāʾil al-ʿashr]*, Qum [n.d.], pp. 5–62.
Wisnovsky, Robert, *Avicenna's Metaphysics in Context*, New York 2003.
—, "One aspect of the Avicennan turn in Sunnī theology," *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), pp.

Najaf, Muḥammad Mahdī, "Min al-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya fī l-maṭḥaf al-brīṭānī Landan iv," *Turāthunā* 23 i/ii (1428/2007), pp. 273-300.
al-Najāshī, *Rijāl*, ed. Mūsā al-Shubayrī al-Zanjānī, Qum [n.d.].
al-Oraibi, Ali, "Rationalism in the School of Bahrain," *Shiite heritage: Essays on classical and modern tradition*, ed. Lynda Clarke, Binghampton, NY 2001, pp. 331-43.
—, *The Shiʾi renaissance: A case study of the theosophical school of Bahrain in the 7th/13th century*, PhD dissertation, McGill University, Montreal 1992.
Qutb al-Dīn al-Rāwandī, *Lubb al-lubāb* 1-2, ed. al-Sayyid Ḥusayn al-Jaʿfarī al-Zanjānī, Qum 1431[/2009-10].
Rasāʾil al-Shahīd al-Thānī li-Zayn al-Dīn b. ʿAlī al-ʿĀmilī al-mashhūr bi-l-Shahīd al-Thānī 1-2, Qum 1421[/2000 or 2001].
Rawḍātī, Muḥammad ʿAlī, "Dū risāla-yi kalāmī az Shaykh-i Ṭūsī" http://www.kateban.com/tusi_102.html.
—, *Duvvumin dū ǧuftār*, Isfahan 1386[/2007].
—, "Fihrist-i nuskha-hā-yi muṣannafāt-i Shaykh al-Ṭāʾifa-yi mawjūd dar kitābkhāna-yi Rawḍātī" http://www.kateban.com/tusi_120.html.
—, *Takmilat al-Dharīʿa ilā taṣānīf al-shīʿa* 1-2, ed. Muḥammad Barakat, Tehran 1432/1390/2011.
Riḍā-Dād, ʿEliyyeh and Sayyid Kāẓim Ṭabāṭabāʾī, "Gāhshumārī-yi āthār-i Shaykh-i Ṭūsī," *Faṣlnāma-yi muṭālaʿāt-i islāmī* 80 (1387/2008), pp. 49-73.
Rizvi, Sajjad, "(Neo)Platonism Revived in the Light of the Imams: Qāḍī Saʿīd Qummī (d. AH 1107/AD 1696) and his Reception of the Theologia Aristotelis," *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, ed. Peter Adamson, London/Turin 2007, pp. 176-207.
Rukn al-Dīn b. al-Malāḥimī al-Khʷārazmī, *K. al-Fāʾiq fī uṣūl al-dīn*, eds. Wilferd Madelung and Martin McDermott, Tehran/Berlin 2007.
—, *K. al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*, eds. Wilferd Madelung and Martin McDermott, London 1991.
al-Ṣadr, al-Sayyid Ḥasan, *Takmilat Amal al-āmil*, ed. Ḥusayn ʿAlī Maḥfūẓ [et al.], Beirut 2008.
al-Ṣafadī, Khalīl b. Aybak, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, Volume Three, ed. Sven Dedering, Beirut 1394/1974.
Ṣafī Pūr, ʿAlī, "Raddi-bandī-yi andāzi-yi dastbord wa-bar sakhtigi dar dastneveshte-hā," *Majalla-yi Kitābdārī* 43 xlix (1388/2009), pp. 139-74.
Salati, Marco, *Ascesa e Caduta di una Famiglia di Asraf Sciiti di Aleppo: I Zuhrawi o Zuhra-Zada (1600-1700)*, Rome 1992 [Arabic transl. by Muḥammad ʿAlī, *Kitāb Āl al-Zahrāwī*, Ḥimṣ 2007].
—, "Note in margine ai Banū Zuhrā / al-Zuhrāwī / Zuhrā zāda di Aleppo: Alcuni documenti dai tribulani sciaraitici della fine del xvii e l'inizio del xviii secolo (1684-1701)," *Annali di Ca' Foscari* 49 (2010), pp. 23-42.
Sallār [Sālār] b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Daylamī, *al-Marāsim fī l-fiqh al-imāmī*, ed. Muḥammad Bustānī, Beirut 1980.
—, *al-Marāsim al-ʿalawiyya fī l-aḥkām al-nabawiyya*, ed. Muḥsin al-Ḥusaynī al-Amīnī, Beirut 1994.
Sander, Paul, *Zwischen Charisma und Ratio: Entwicklungen in der frühen imāmitischen Theologie*, Berlin 1994.
Schmidtke, Sabine, "The doctrinal views of the Banu l-ʿAwd (early 8th/14th century): an analysis of ms Arab. f. 64 (Bodleian Library, Oxford)," *Le shiʾisme imamite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, eds. Mohammad Ali Amir-Moezzi, Meir Bar-Asher, Simon Hopkins, Turnhout 2009, pp. 357-382.
—, "II Firk. Arab. 111: A copy of al-Sharīf al-Murtaḍā's *Kitāb al-Dhakhīra* completed in 472/1079-80 in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg," [Persian] *Maʿārif* 20 ii (1382/2003), pp. 68-84.
—, "Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī und sein Spätwerk *Sharḥ al-Bāb al-ḥādī ʿashar*," *Reflections on Reflections. Near Eastern writers reading literature. Dedicated to Renate Jacobi,* eds. Angelika Neuwirth and Andreas Christian Islebe, Wiesbaden 2006, pp. 119-45.
—, *The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*, Berlin 1991.
—, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts: Die Gedankenwelten des Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī (um 838/1434-35 - nach 906/1501)*, Leiden 2000.
Schwarb, Gregor, "Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī's *Kitāb al-Īmāʾ*," *Ginzei Qedem: Genizah Research Annual* 2

Khulāṣat al-naẓar. An Anonymous Imāmī-Muʿtazilī Treatise (late 6th/12th or early 7th/13th century), eds. Hassan Ansari and Sabine Schmidtke, Tehran/Berlin 2006.

Kitābshināsī-i āthār-i dastnivīs-i ʿAllāma Kamāl al-Dīn Abū ʿAlī Maytham b. ʿAlī Baḥrānī Māḥūzī: Darguzhashta-yi sāl-i 699 H. dar Kitābkhāna-yi Buzurg-i Ḥaḍrat-i Āyat Allāh al-ʿUẓmā Marʿashī Najafī: Ganjīna-yi Jahānī-i Makhṭūṭāt-i Islāmī, Qum 2007.

Kohlberg, Etan, *A medieval Muslim scholar at work: Ibn Ṭāwūs and his library*, Leiden 1992.

Madelung, Wilferd, "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's proof for the existence of God," *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery, Louvain 2006, pp. 273–80.

—, "Imamism and Muʿtazilite Theology," *Shīʿisme imāmite*, ed. Toufic Fahd, Paris 1970, pp. 13–29.

—, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London 1985.

—, "The Shiite and Khārijite Contribution to Pre-Ashʿarite Kalām," *Islamic Philosophical Thought*, ed. Parviz Morewedge, Albany 1979.

—, "The Spread of Māturidism and the Turks," *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisboa 1968*, Leiden 1971, pp. 109–68.

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Biḥār al-anwār*, ed. Muḥammad Bāqir al-Bihbūdī [et al.], Beirut 1403/1983.

Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī, Qism al-Mawsūʿa, *Mawsūʿat muʾallifī al-Imāmiyya* 1–, Qum 1420 [2000]–.

Mānkdīm Shashdīw, Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Abī Hāshim al-Ḥusaynī al-Qazwīnī, *[Taʿlīq] Sharḥ al-uṣūl al-khamsa,* ed. ʿAbd al-Karīm ʿUthmān [as a work by ʿAbd al-Jabbār al-Hamadānī], Cairo 1384/1965.

al-Maqrīzī, Aḥmad b. ʿAlī, *Kitāb al-Muqafṭā al-kabīr*, ed. Muḥammad al-Yaʿlāwī, Beirut 1991.

Mashyakhat qāḍī l-quḍāt Shaykh al-Islām Badr al-Dīn Abī ʿAbd Allāh Muḥammad b. Ibrāhīm b. Jamāʿa, takhrīj ʿAlam al-Dīn al-Qāsim b. Muḥammad b. Yūsuf al-Birzālī, ed. Muwaffaq b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Qādir, Beirut 1988.

Maʿtūq, Aḥmad Muḥammad, *al-Sharīf al-Murtaḍā: Ḥayātuhu, thaqāfatuhu, adabuhu wa-naqduhu*, Beirut 2008.

Mawsūʿat ṭabaqāt al-fuqahāʾ, taʾlīf al-Lajna al-ʿIlmiyya fī Muʾassasat al-Imām al-Ṣādiq, ishrāf Jaʿfar al-Subḥānī, Beirut 1999–2001.

McDermott, Martin J., *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd (d. 413/1022)*, Beirut 1978.

Modarressi, Hossein, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiʿite Islam: Abū Jaʿfar ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shīʿite Thought*, Princeton 1993.

—, *An Introduction to Shīʿī law: A bibliographical study*, London 1984.

—, *Kitābiyyāt: Majmūʿa-yi maqālāt dar zamīna-yi kitābshināsī*, New Jersey 2009.

Morray, David, *An Ayyubid notable and his world: Ibn al-ʿAdīm and Aleppo as Portrayed in his Biographical Dictionary of People Associated with the City*, Leiden 1994.

Mudarris Raḍawī, Muḥammad Taqī, *Aḥwāl u āthār-i Khʷāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī*, Tehran 1370[/1991].

al-Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad, *Muṣannafāt al-Shaykh al-Mufīd Abī ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. al-Nuʿmān b. al-Muʿallim al-Ukbarī al-Baghdādī* 1–13, Beirut ²1413/[1993].

Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Zuhra al-Ḥalabī, *al-Arbaʿīn ḥadīthan fī ḥuqūq al-ikhwān*, ed. Nabīl Riḍā ʿAlwān, Qum 1405/1984 (2nd edition Beirut: Dār al-Aḍwāʾ, 1987).

al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, *al-Maslak fī uṣūl al-dīn*, ed. Riḍā Ustādhī, Mashhad 1414/1373[/1994].

Muḥyī al-Dīn, ʿAbd al-Razzāq, *Adab al-Murtaḍā min sīratihi wa-atharihi*, Baghdad 1957.

Muʿjam ṭabaqāt al-mutakallimīn: Yataḍammanu tarjamat rijālāt al-ʿilm wa-l-fikr ʿabra arbaʿa ʿashar qarn 1–5, taʾlīf al-Lajna al-ʿIlmiyya fī Muʾassasat al-Imām al-Ṣādiq, taqdīm wa-ishrāf Jaʿfar al-Subḥānī, Qum 1424[/2003–4].

Muʿjam al-turāth al-kalāmī: Muʿjam yatanāwalu dhikr asmāʾ al-muʾallafāt al-kalāmiyya (al-makhṭūṭāt wa-l-maṭbūʿāt) ʿabra l-qurūn wa-l-maktabāt allatī tatawaffaru fīhā nusakhuhā 1–6, taʾlīf al-Lajna al-ʿilmiyya fī Muʾassasat al-Imām al-Ṣādiq, ishrāf Jaʿfar al-Subḥānī, Qum 1423[/2002–3].

Muntajab al-Dīn ʿAlī b. Bābūya al-Rāzī, *al-Fihrist*, ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Muḥaddith Urmawī, Qum 1366[/1987].

—, *Fihrist*, ed. ʿAbd al-ʿAzīz Ṭabāṭabāʾī, Qum/Tehran 1404[/1983–84] (Beirut ²1406[/1986]).

al-Muʿtamad min madhhab al-shīʿa al-imāmiyya, ed. Muḥammad Riḍā Anṣārī Qummī, *Mīrāth-i islāmī-yi Īrān*, vol. 6, pp. 16–34.

al-ʿUẓmā Marʿashī Najafī: Ganjīna-yi jahānī-yi makhṭūṭāt-i Islāmī, Qum 2008.
Ḥāʾirī, Sayyid Ḥusayn, "Kitābshināsī-yi Abū l-Ṣalāḥ-i Ḥalabī," *Jung-i Anjumān-i Fihristnagārān-i nuskha-hā-yi khaṭṭī. Daftar-i duvvum: Majmūʿa-yi maqālāt-i yādmān ʿAllāma Shaykh Āqā Buzurg Tihrānī*, ed. Muḥsin Ṣādiqī, Qum 1389/2010, pp. 215–59.
Ḥamza b. ʿAlī b. Zuhra al-Ḥusaynī al-Ḥalabī, "*Ghunya*," in *al-Jawāmiʿ al-fiqhiyya*, Tehran [lithograph] 1276[/1859–60] [repr. Qum 1404/1984].
—, *Ghunyat al-nuzūʿ ilā ʿilmay al-uṣūl wa-l-furūʿ*, ed. Ibrāhīm al-Bahādurī, Qum 1417[/1996].
—, *Ghunyat al-nuzūʿ ilā ʿilmay al-uṣūl wa-l-furūʿ*. Facsimile edition of MS Majlis 10564, prepared by Muḥammad ʿImādī Ḥāʾirī, Tehran 1390[/2011].
Hillenbrand, Carole, "The Shīʿīs of Aleppo in the Zengid period: Some unexploited textual and epigraphic evidence," *Festschrift* für *Heinz Halm* zum 70. Geburtstag/ Difference and Dynamics in Islam, *ed. Verena Klemm*, Würzburg 2012, pp. 163–80.
al-Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar, *Khulāṣat al-aqwāl fī maʿrifat al-rijāl*, [n.p.] 1417[/1996–7].
al-Ḥimmaṣī al-Rāzī, Maḥmūd b. ʿAlī, *al-Munqidh min al-taqlīd* 1–2, ed. Muḥammad Hādī al-Yūsufī al-Gharawī, Qum 1412/[1991].
al-Ḥurr al-Āmilī, *Amal al-āmil* 1–2, Baghdad 1965–66.
al-Ḥusaynī, al-Sayyid Aḥmad, *al-Turāth al-ʿarabī al-makhṭūṭ fī maktabāt Īrān al-ʿāmma*, Qum 1431/2010.
Ḥusaynī Ashkavarī, Sayyid Jaʿfar and Ṣādiq Ḥusaynī Ashkavarī, *Fihrist-i nuskha-hā-yi ʿaksī-yi Markaz-i Iḥyāʾ-i Mīrāth-i Islāmī* 1–2, Qum 1377/1998–99.
Ibn Abī Ṭayy al-Ḥalabī, *al-Ḥāwī fī rijāl al-imāmiyya* [the extant parts collected and edited by Rasūl Jaʿfariyān], *Turāthunā* 65 (Rabīʿ I 1422/2001), pp. 106–10; 66–67 (Rabīʿ II 1422/2001), pp. 122–31.
Ibn al-Barrāj, Abū l-Qāsim ʿAbd al-ʿAzīz b. Niḥrīr b. ʿAbd al-ʿAzīz, *Sharḥ Jumal al-ʿilm wa-l-ʿamal li-Ibn al-Barrāj*, ed. Kāẓim-i Mudīr Shānahčī, Mashhad 1394/1974.
Ibn Funqud, *Maʿārij Nahj al-balāgha*, ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, Qum 1409/1988–89.
Ibn Shahrāshūb, Muḥammad b. ʿAlī, *Maʿālim al-ʿulamāʾ fī fihrist kutub al-Shīʿa wa-asmāʾ al-muṣannifīn minhum, qadīman wa-ḥadīthan (tatimmat Kitāb al-Fihrist li-Abī Jaʿfar al-Ṭūsī)*, Najaf 1961.
[ʿImād al-Dīn Ḥasan b. ʿAlī al-Ṭabarī al-Āmulī], *Muʿtaqad al-Imāmiyya: Matn-i Fārsī dar kalām u uṣūl al-fiqh-i Shīʿī az sada-yi haftum*, ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, Tehran 1961.
Iqbāl, ʿAbbās, *Khānadān-i Nawbakhtī*, Tehran ³1345/[1966].
ʿĪsawī, Aḥmad Muḥammad [et al.], *Fihris al-makhṭūṭāt al-Yamaniyya li-Dār al-Makhṭūṭāt wa-l-Maktaba al-Gharbiyya bi-l-Jāmiʿ al-Kabīr, Ṣanʿāʾ* 1–2, Qum 1426/2005.
ʿIzz al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥusaynī, *al-Aḥādīth al-thamāniyya al-asānīd al-muntaqāt*, MS Koprülü (Fāḍil Aḥmad Pāshā) 371, ff. 105–202.
--, *Ṣilat al-Takmila li-wafayāt al-naqala*, ed. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, Beirut 2007.
al-Jaʿfarī, Muḥammad Riḍā, "al-Kalām ʿindā l-Imāmiyya: Nashʾatuhu, taṭawwuruhu wa-mawqiʿ al-Shaykh al-Mufīd minhu," *Turāthunā* 8 i/ii (1413/1992–93), pp. 144–299.
—, "al-Kalām ʿindā l-Imāmiyya: Nashʾatuhu, taṭawwuruhu wa-mawqiʿ al-Shaykh al-Mufīd minhu II," *Turāthunā* 8 (1413/1992–93), pp. 77–114.
Jaʿfariyān, Rasūl, "Fawāʾid-i tārīkhī u nukat-i kitābshināsānī dar āthār-i ʿImād al-Dīn al-Ṭabarī," *Āyana-yi pazhūhesh* 50 (1377/1998), pp. 12–16.
al-Juwaynī, ʿAbd al-Malik b. ʿAbd Allāh, *Kitāb al-Shāmil fī uṣūl al-dīn*, eds. ʿAlī Sāmī al-Nashshār, Fayṣal Budayr ʿAwn, Suhayr Muḥammad Mukhtār, Alexandria 1969.
Kamāl al-Dīn ʿUmar b. Aḥmad Ibn al-ʿAdīm, *Bughyat al-ṭalab fī tārīkh Ḥalab*, ed. Suhayl Zakkār, Damascus 1988.
—, *Zubdat al-ḥalab min tārīkh Ḥalab*, ed. Sāmī al-Dahhān, Damascus 1370/1951.
Karabulut, Ali Rıza, *İstanbul ve Anadolu kütüphanelerinde mevcut el yazması eserler ansiklopedesi* 1–3, Istanbul 2005.
al-Karājikī, Muḥammad b. ʿAlī, "al-Asbāb al-ṣādda ʿan idrāk al-ṣawāb," ed. Maḥmūd Naẓarī in *Mīrāth-i Bahāristān (majmūʿa-yi 14 risāla), daftar-i duvvum*, Tehran: Markaz-i pazhuhish Kitābkhāna-yi Majlis-i shūrā-yi islāmī, 1389[/2010], pp. 577–94.
—, *Kanz al-fawāʾid*, [Tabriz] 1322[/1904–5].
—, *Kanz al-fawāʾid* 1–2, ed. ʿAbd Allāh Niʿma, Beirut 1985.

1972.
—, *Zandigīnāma-yi Shaykh Ṭūsī*, transl. ʿAlī Riḍā Mīrzā Muḥammad and Ḥamīd Ṭabībiyān, Tehran 1376[/1997].
al-Amīn, Sayyid Muḥsin, *Aʿyān al-shīʿa* 1-11, ed. Ḥasan al-Amīn, Beirut n.d.
Anṣārī, Ḥasan, "Aʿlām al-ṭarāʾiq," *Nashr-i dānish* 18 iv (1380/2001), pp. 29-30.
—, "ʿAllāma Qazwīnī u Kitāb al-Yāqūt-i Ibn Nawbakht," http://ansari.kateban.com/entry1794.html.
—, "Dīn u dawlat dar dawlat-hā-yi Āl Zangī wa-Ayyūbiyyān: Dar āmadī bar adabiyyāt-i siyāsī-yi islāmī," *Kitāb-i māh-i dīn* 104-105 (1385/2006), pp. 6-33.
—, "ʿIlm al-kalām al-imāmī wa-madrasat Abī l-Ḥusayn al-Baṣrī al-kalāmiyya" http://ansari.kateban.com/entry779.html.
—, *L'imamat et l'Occultation selon l'imamisme. Etude bibliographique et histoire des textes*, PhD dissertation, Ecole pratique des hautes etudes, Paris 2008.
—, "Chand nukte-yi intiqādī dar bāra-yi tārīkh-i nuskha-yi Ghunyat al-nuzūʿ, chāp-i ʿaksī-yi Majlis," [http://ansari.kateban.com/entry1899.html].
—, "Miṣbāḥ al-ʿirfān wa-miftāḥ al-bayān-i ʿAlī b. Sulaymān al-Baḥrānī u dīgār-i āthār-i ū" http://ansari.kateban.com/entry1789.html.
—, "Nokte-yī dar bāre-ye yekī az ostādān-e na shenākhte-ye Shaykh Ṭūsī dar Nīshābūr" http://ansari.kateban.com/entry1357.html.
—, "Taʿlīq-i Sharḥ-i Jumal al-ʿilm-i Karājikī" http://ansari.kateban.com/entry1249.html.
Ansari, Hassan and Sabine Schmidtke, "The Zaydī reception of Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl:* The *taʿlīq* of Abū Ṭāhir b. ʿAlī al-Ṣaffār," *Journal asiatique* 298 (2010), pp. 275-302.
al-Aʿsam, ʿAbd al-Amīr, *Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī: Muʾassis al-manhaj al-falsafī fī ʿilm al-kalām al-islāmī*, Beirut 1975 [2nd. revised ed. Beirut 1980].
al-Baḥrānī, Maytham b. Maytham, *Qawāʿid al-marām fī ʿilm al-kalām*, ed. Aḥmad al-Ḥusaynī, Qum 1406/1985-6.
Bayhom-Daou, Tamima, "The Imam's Knowledge and the Quran according to al-Faḍl b. Shādhān al-Nīsābūrī (d. 260 A.H./874 A.D.)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64 (2001), pp. 188-207.
—, *Shaykh Mufid*, Oxford 2005.
Calmard, Jean, "Le Chiisme imamite en Iran à l'époque seldjoukide d'après le *kitāb al-naqḍ*," *Le Monde Iranien et l'Islam* 1 (1971), pp. 43ff.
Capezzone, Leonardo, "Maestri e testi nei centri imamiti dell'Iran selgiuchide secondo il *Kitāb al-Naqḍ*," *Rivista degli studi orientali* 79 (2006), pp. 9-29.
Chaumont, Eric, "Encore au sujet de l'ashʿarisme d'Abū Isḥāq al-Shīrāzī," *Studia islamica* 74 (1991), pp. 167-77.
—, *La question de l'ijtihād selon abū Isḥāq al-Shīrāzī al-Fīrūzābādī al-Shāfiʿī, m. 476/1084*, PhD dissertation, Université Catholique de Louvain, 1989.
Dānishpazhūh, Muḥammad Taqī, "Čahār farhangnāma-yi kalāmī," *Dhikrā al-alfiyya li-l-Shaykh al-Ṭūsī*, vol. 2.
Déroche, François [et al.], *Islamic Codicology: An Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script*, London 1426/2005.
al-Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-l-aʿlām*, ed. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī, Beirut 1988.
Dhikrā al-alfiyya li-l-Shaykh al-Ṭūsī. Yādnāma-yi Shaykh al-Ṭāʾifa Abū Jaʿfar Muḥammad b. Ḥasan Ṭūsī 1-3, Mashhad 1348-54/1970-76.
Dirāyatī, Muṣṭafā, *Fihristvāra-yi dastnivisht-hā-yi Īrān (Dinā)* 1-12, Tehran 1389/2010.
Eddé, Anne-Marie, *La principauté ayyoubide d'Alep (579/1183-658/1260)*, Stuttgart 1999.
Elisséeff, Nikita, *Nūr ad-Dīn, un grand prince musulman de Syrie au temps des Croisades (511-569 h./1118-1174)* 1-3, Damascus 1967.
Fihris al-kutub al-mawjūda bi-l-Maktaba al-Azhariyya 1-6, Cairo [1946-52].
GALS = Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*. Supplementbände 1-3, Leiden 1937-42.
Ḥāfiziyān Bābulī, Abū l-Faḍl, *Fihrist-i nuskha-hā-yi ʿaksī-yi Kitābkhāna-yi Buzurg-i Ḥaḍrat Āyat Allāh*

connected to Abū l-Makārim ʿIzz al-Dīn b. Zuhra (on him, see above). At various occasions ʿAbd al-Raḥmān explicitly remarks that his only intention is to explain the views of al-Ṭūsī in his *Muqaddama*.[110]

The text of the commentary begins without any introductory remarks that would provide information about the circumstances that led to the compilation of the *taʿlīq*. Moreover, neither has al-Ṭūsī's *khuṭba* been quoted in full nor has his final remark been included, and the commentary ends with only a brief concluding statement (f. 115a). Some information as to why the *taʿlīq* was compiled is given on f. 53b of the text. Here ʿAbd al-Raḥmān remarks among other things that the preceding discussion relates to a query, possibly by a student (*ijābatan li-suʾāl al-sāʾil wa-muwāfaqatan li-gharaḍ al-ṭālib*).[111]

Bibliography

ʿAbd al-ʿAẓīm b. ʿAbd al-Qawī al-Mundhirī, *al-Takmila li-wafayāt al-naqala* 1–4, ed. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, Beirut 1981.

ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī, *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl* 1–16, general editor: Ṭāhā Ḥusayn, Cairo [1960–].

Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, *Taṣaffuḥ al-adilla*. The extant parts introduced and edited by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, Wiesbaden 2006.

Abū Isḥāq al-Shīrāzī, al-*Mulakhkhaṣ fī l-jadal* 1–2, ed. Muḥammad Yūsuf Ākhand Jīyāzī, PhD disseration, Mecca 1407/1987.

Abū l-Ṣalāḥ al-Ḥalabī, *al-Kāfī fī l-fiqh*, ed. Riḍā al-Ustādhī, Iṣfahān 1400[/1979–80] (repr. Qum 2009).

—, *Taqrīb al-maʿārif fī l-kalām*, ed. Riḍā al-Ustādhī, [Qum] 1404[/1984].

—, *Taqrīb al-maʿārif*, ed. Fāris Tabrīzīyān al-Ḥassūn, Qum 1417[/1996–97].

Adang, Camilla, "A rare case of biblical 'testimonies' to the Prophet Muḥammad in Muʿtazilite literature: quotations from Ibn Rabban al-Ṭabarī's *Kitāb al-dīn wa-al-dawla* in Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Ghurar al-adilla*, as preserved in a work by al-Ḥimmaṣī al-Rāzī," *A Common Rationality: Muʿtazilism in Islam and Judaism*, eds. C. Adang, S. Schmidtke and D. Sklare, Würzburg 2007, pp. 297–330.

Afandī al-Iṣfahānī, ʿAbd Allāh b. ʿĪsā, *Riyāḍ al-ʿulamāʾ wa-ḥiyāḍ al-fuḍalāʾ* 1–7, Qum 1403[/1982–83].

Afshār, Īraj and Muḥammad Taqī Dānishpazhūh [et al.] (eds.), *Fihrist-i kitāb-hā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi Millī-i Malik*, Tehran 1352[/1973]–.

Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, *al-Dharīʿa ilā taṣānīf al-shīʿa* 1–26, Beirut 1983.

—, *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa. al-Qarn al-rābiʿ: Nawābigh al-ruwāt fī rābiʿat al-miʾāt*, ed. ʿAlī Naqī Munzawī, Beirut 1390[/1970].

—, *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa wa-huwa al-Nābis fī l-qarn al-khāmis*, ed. ʿAlī Naqī Munzawī, Beirut 1971.

—, *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa wa-huwa al-Thiqāt al-ʿuyūn fī sādis al-qurūn*, ed. ʿAlī Naqī Munzawī, Beirut

---

[110] Cf. f. 96b:17–20:

واعلم بأنّ معظم هذا الفصل مبني على القول بإثبات الأحوال واثبات المعدوم وفيه بعد ذلك ما فيه خلاف بين أهل النظر ونحن نذكر مسئلة مسئلة منه فنبين ماهيتها بحول الله وقوته على حسب ما يليق بهذا الكتاب.

F. 97a:15:

وتحقيق هذه الأقوال وبيان الصحيح منها تقصر عنه رتبة هذا التعليق فلا وجه لذكره.

[111] Cf. f. 53b:3–9 (here the work is also explicitly qualified as a *taʿlīq*):

واعلم بأنا وإن أشبعنا في هذا الفصل ما لم نتشبع في باقي فصول هذا الكتاب فإنما كان ذلك إجابة لسؤال السائل وموافقة لغرض الطالب ومن أراد انتزاع هذا الفصل من جملة تعليق هذا الكتاب وجعله كتاباً مفرداً بذاته كان مصيباً في إرادته مسدداً في قصده فإنه يطلع به على جلّ العلوم التي لها تعلق بالكلام والألفاظ بحول الله وقوته.

ready from his father ʿAbd al-Raḥmān although the biographical sources are silent about this. When talking about his grandfather ʿAbd al-Raḥmān it is noteworthy that, in contrast to al-Mundhirī and al-Dhahabī, ʿIzz al-Dīn al-Ḥusaynī explicitly refers to his grandfather's literary œuvre albeit in a general manner, and that he states that the latter had for some time taught Arabic grammar and *uṣūl*, referring either to theology or legal methodology or both.[105] Like al-Mundhirī and al-Dhahabī, ʿIzz al-Dīn does not mention his grandfather's Imāmī affiliation.[106] Moreover, neither ʿIzz al-Dīn nor any other biographer provides any details as to the teachers of his grandfather ʿAbd al-Raḥmān.

Throughout the *taʿlīq* the author regularly refers, apart from some earlier Muʿtazilite thinkers and al-Shaykh al-Ṭūsī, to the Sharīf al-Murtaḍā, whose *Kitāb al-Dhakhīra* he explicitly names on one occasion,[107] and to al-Murtaḍā's student Abū l-Ḥasan al-Buṣrawī.[108] On one occasion he also explicitly mentions al-Ṭūsī's autocommentary on the *Muqaddama* which he must have had at his disposal.[109] It is possible that the present *taʿlīq* is primarily a paraphrastic commentary on al-Ṭūsī's *Sharḥ al-Muqaddama*. Towards the end of the text the author refers to Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (f. 95a) "and his followers" (*wa-man qāla bi-qawlihi*) among those who negated the Bahshamite notion of the "states" (*aḥwāl*). If indeed the present *taʿlīq* is based on al-Ṭūsī's *Sharḥ al-Muqaddama* this reference may have originated with al-Ṭūsī rather than with ʿAbd al-Raḥmān. This would be another indication that al-Ṭūsī had discussed some of the doctrinal views of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī in his autocommentary. Be that as it may, the commentator clings to the doctrines of the Bahshamites throughout the *taʿlīq* as seems to have been characteristic for Twelver Shīʿite theologians of Aleppo during his time. He may very well have been under the influence of and perhaps even closely

---

الشافعي نقيب النقباء فسح الله في مدته ونفع المسلمين ببركته.

[105] *Sila*, vol. 2, p. 559:

وأبوه أبو القاسم عبد الرحمن كان أحد الفضلاء المشهورين وله تصانيف حسنة وطريقة جميلة وأقرأ العربية والأصول وغيرهما مدة وانتفع به.

[106] The extant biographical works on the scholars of Aleppo also convey no information on ʿAbd al-Raḥmān. The only extant biographical work that is devoted to the history of Twelver Shīʿīs in Aleppo, Ibn Abī Ṭayy al-Ḥalabī's (d. ca. 630/1232-3) *al-Ḥāwī fī rijāl al-imāmiyya*, is preserved only incompletely and ʿAbd al-Raḥmān is not mentioned in the preserved parts of the work that have been collected by Rasūl Jaʿfariyān (in *Turāthunā* 65 (Rabīʿ I 1422/2001), pp. 106-10; 66-67 (Rabīʿ II 1422/2001), pp. 122-31). He is also not mentioned in the various Sunnī biographical dictionaries specifically devoted to Aleppo, viz. *Zubdat al-ḥalab min tārīkh Ḥalab* (ed. Sāmī al-Dahhān, Damascus 1370/1951) and the incompletely preserved *Bughyat al-ṭalab fī tārīkh Ḥalab* (ed. Suhayl Zakkār, Damascus 1988), both by Kamāl al-Dīn ʿUmar b. al-ʿAdīm (d. 660/1262).—On Ibn al-ʿAdīm's works, see also David Morray, *An Ayyubid notable and his world: Ibn al-ʿAdīm and Aleppo as Portrayed in his Biographical Dictionary of People Associated with the City*, Leiden 1994.

[107] Cf. f. 14a:16.

[108] Cf. ff. 18b, 39b.

[109] Cf. f. 14a:17 (discussing al-Ṭūsī's notion of annihilation).

al-Sajjād (d. 95/713) and adds that his family was of Kufan origin: *ʿIzz al-Dīn Abū l-Qāsim Aḥmad b. Abī ʿAbd Allāh Muḥammad b. Abī l-Qāsim ʿAbd al-Raḥmān b. Abī l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad b. Muḥammad b. Qāsim b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. ʿAlī b. ʿUbayd Allāh b. ʿAlī b. ʿUbayd Allāh b. al-Ḥusayn b. ʿAlī b. al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib …*[100]

About his father Muḥammad ʿIzz al-Din al-Ḥusaynī reports the following details:[101] Sharaf al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad was born in Cairo on 26 Ramaḍān 573/18 March 1178 where he also died on 6 Ṣafar 666/27 October 1267. ʿAbd al-Raḥmān, ʿIzz al-Dīn al-Ḥusaynī's grandfather, must therefore have left Aleppo prior to 573/1178 when his son was born, and he had died when his son was only nine years old. It is possible that ʿAbd al-Raḥmān was forced to flee from Aleppo as a result of the growing oppression of Shīʿites under the Zengids and the Ayyubids.[102] Sharaf al-Dīn apparently grew up as a Sunnite, as his main education took place after his father's death, and the teachers Sharaf al-Dīn is known to have studied with were exclusively Sunnites.[103] It was possibly from his father that ʿIzz al-Dīn inherited the prestigious position as *naqīb al-ashrāf*,[104] and it is plausible that he in turn had inherited this office al-

---

[100] *Ṣila*, vol. 2, p. 558; cf. also the editor's introduction to his *Ṣilat al-Takmila*, vol. 1, p. 7. - ʿIzz al-Dīn al-Ḥusaynī apparently had two sons, al-qāḍī Sharaf al-Dīn Abū l-Ḥasan Muḥammad, who had studied with his father the latter's work *Ṣilat al-Takmila* (the autograph manuscript of *Ṣilat al-Takmila* (Köprülü I 1101) has 17 *samāʿāt*, in most of them Muḥammad is mentioned as *sāmiʿ*; cf. Sellheim, "Autograph," pp. 165ff; see also the editor's introduction to the *Ṣila*, vol. 1, pp. 25-6 and 50 for a facsimile reproduction of the *samāʿ* dated Rabīʿ I 685/April 1286) and Badr al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan (b. ca. 676/1277-78, d. Jumādā I or Rabīʿ II 743/1342) who inherited from his father the office of *naqīb al-ashrāf*; cf. the editor's introduction to the *Ṣila*, vol. 1, p. 17.

[101] *Ṣila*, vol. 2, p. 558f. Cf. *Mashyakhat qāḍī l-quḍāt Shaykh al-Islām Badr al-Dīn Abī ʿAbd Allāh Muḥammad b. Ibrāhīm b. Jamāʿa*, takhrīj ʿAlam al-Dīn al-Qāsim b. Muḥammad b. Yūsuf al-Birzālī, ed. Muwaffaq b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Qādir, Beirut 1988, vol. 2, p. 496; al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, vol. 15, p. 137; Khalīl b. Aybak al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, ed. Sven Dedering, Beirut 1394/1974, vol. 3, p. 235; Aḥmad b. ʿAlī al-Maqrīzī, *Kitāb al-Muqaffā al-kabīr*, ed. Muḥammad al-Yaʿlāwī, Beirut 1991, vol. 6, p. 22; Mūsā b. Muḥammad al-Yūnīnī, *Dhayl Mirʾāt al-zamān*, Hyderabad 1954-55, vol. 2, p. 403.

[102] On the situation of Twelver Shīʿīs under the rule of Zengids and Ayyubids, cf. Ḥasan Anṣārī, "Dīn u dawlat dar dawlat-hā-yi Āl Zangī wa-Ayyūbiyyān: Dar āmadī bar adabiyyāt-i siyāsī-yi islāmī," *Kitāb-i māh-i dīn* 104-105 (1385/2006), pp. 6-33; Nikita Elisséeff, *Nūr ad-Dīn, un grand prince musulman de Syrie au temps des Croisades (511-569 h./1118-1174)* 1-3, Damascus 1967; Wilferd Madelung, "The Spread of Māturīdism and the Turks," *Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa 1968*, Leiden 1961, pp. 109-68; Eddé, *La principauté ayyoubide*, pp. 436ff.. Cf. also Carole Hillenbrand, "The Shīʿīs of Aleppo in the Zengid period: Some unexploited textual and epigraphic evidence," *Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag/ Difference and Dynamics in Islam*, ed. Verena Klemm, Würzburg 2012, pp. 163-180.

[103] Cf. *Ṣila*, vol. 2, p. 559.

[104] This office is mentioned in a *samāʿ* issued for *Ṣilat al-Takmila* where it is stated (quoted in the editor's introduction to the *Ṣila*, vol. 1, p. 25). Note also that ʿAbd al-Raḥmān is characterized in the following *samāʿ* as *al-muftī*:

سمع جميع هذه المجلدة والمجلدة قبلها على مصنفها سيدنا وشيخنا الفقيه الإمام العالم الحافظ ناصر السنة السيد عز الدين أبي القاسم أحمد بن الإمام العلامة شرف الدين أبي عبد الله محمد ابن الإمام المفتي نجيب الدين أبي القاسم عبد الرحمان الحسيني

fact that both texts were transcribed in 590/1194, suggests that the owner of the codex, without any doubt a Twelver Shīʿite, had first commissioned Ibn al-Hawbal to copy the *taʿlīq* on the *Muqaddama* and then Ibn Manṣūr to transcribe Abū Isḥāq's *Mulakhkhaṣ*.

While the Imāmī biographical sources ignore the author of the *taʿlīq*, the Shāfiʿī author ʿAbd al-ʿAẓīm al-Mundhirī (b. 581/1185, d. 656/1258) includes an entry on him in his *al-Takmila li-wafayāt al-naqala*, providing the following genealogy: *al-sharīf al-ajall al-fāḍil Abū l-Qāsim ʿAbd al-Raḥmān b. al-sharīf al-ajall Abī l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad [b. Muḥammad] b. Qāsim al-ʿAlawī al-Ḥusaynī*.[97] The fact that both ʿAbd al-Raḥmān and his father ʿAlī are characterized as *al-sharīf al-ajall* suggests that both were scholars in their own right. Al-Mundhirī adds that ʿAbd al-Raḥmān was born around 520/1126 in Damascus, that he had lived in Aleppo and that he died in Cairo on 13 Shawwāl 582/27 December 1186. It is noteworthy that al-Mundhirī provides no details about ʿAbd al-Raḥmān's literary œuvre nor does he mention his affiliation with Twelver Shīʿism, although it is beyond doubt on the basis of the *taʿlīq*.

Al-Dhahabī (d. 748/1348) includes the same information among the events for the year 582/1186–87 in his *Tārīkh al-islām*,[98] adding that ʿAbd al-Raḥmān was the grandfather of the renowned al-Sharīf ʿIzz al-Dīn al-Ḥāfiẓ, whose biography is well known. The Shāfiʿī scholar al-Ḥāfiẓ ʿIzz al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān al-Ḥusaynī (b. Cairo 636/1238, d. Cairo 695/1295) was a student of his compatriot al-Mundhirī whose *Takmila* he later on continued in his *Ṣilat al-Takmila li-wafāyāt al-naqala*.[99] ʿIzz al-Dīn al-Ḥusaynī states that his genealogy goes back to ʿAlī b. Ḥusayn

---

François Déroche [et al.], *Islamic Codicology: an Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script*, London 1426/2005, p. 71.—Both scribes provide quire signatures in the outer corner of the upper margin of the recto of the first leaf of the quire. However, while Ibn Hawbal gives the numbers of ordinal form (*thānīya, thālitha, rābiʿa, khāmisa, sādisa, sābiʿa, thāmina, tāsiʿa, ʿāshira*), the copyist of the *Mulakhkhaṣ* employs numerals (11, 12, 13, 14, 15, 16, 17).

[97] ʿAbd al-ʿAẓīm b. ʿAbd al-Qawī al-Mundhirī, *al-Takmila li-wafayāt al-naqala* 1–4, ed. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, Beirut 1981, vol. 1, p. 72 # 5.—The only Imāmī biographer who took notice of ʿAbd al-Raḥmān so far is ʿAbd al-ʿAziz Ṭabāṭabāʾī, Muʿjam Aʿlām al-Shīʿa, p. 243, who mentions his biography as stated by al-Mundhirī.

[98] Muḥammad b. Aḥmad al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, ed. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī, Beirut 1988, vol. 12, p. 751.

[99] ʿIzz al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥusaynī, *Ṣilat al-Takmila li-wafayāt al-naqala*, ed. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, Beirut 2007. On ʿIzz al-Dīn, see the editor's introduction to *Ṣilat al-Takmila li-wafayāt al-naqala*, vol. 1, pp. 5–54 (with further references); Rudolf Sellheim, "ʿIzzaddīn al-Ḥusainī's Autograph seiner Ṣilat at-Takmila: Traditionarier-Biographien des 7./13. Jahrhunderts," *Oriens* 33 (1992), pp. 156–80.—ʿIzz al-Dīn has also compiled a work entitled *al-Aḥādīth al-thamāniyya al-asānīd al-muntaqāt* that is preserved in an apparently unique manuscript (MS Koprülü (Fāḍil Aḥmad Pāshā) 371, ff. 105–202); for a brief description of the manuscript, see Karabulut, *İstanbul ve Anadolu kütüphanelerinde*, vol. 1, p. 229. Details on the transmission of the work and the material it contains are given on the title page as follows:
الأحاديث الثمانية الأسانيد المنتقاة من سماعات الشيخ الجليل مسند الوقت نجيب الدين أبي الفرج عبد المنعم بن علي بن نصر بن منصور الحراني خرجها له السيد الإمام عز الدين أبو القاسم أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن علي الحسيني رضي الله عنهما آمين رواية الشيخ الإمام صدر الدين أبي الفتح محمد بن محمد بن ابراهيم الميدومي عنه

as some marginal corrections and glosses,[91] possibly written by the same hand as the title page. On f. 23b there is a *ḥāshiya* signed by a certain Raḍī b. Muḥammad b. Qāsim. The text ends with a colophon (f. 110a) in which the copyist identifies himself as Salmān b. Masʿūd b. ʿAlī b. Saʿīd b. ʿAbd Allāh al-Hawbal. The date given, end of Ṣafar 590/February 1194, shows that the copy was completed only some eight years after the author of the commentary had died (in 582/1186, see below).[92] The colophon is followed by a collation note dated two months later, 11 Rabīʿ II 590/5 April 1194.[93] Apart from ʿAbd al-Raḥmān's *taʿlīq* on the *Muqaddama*, the codex contains a copy of *al-Mulakhkhaṣ fī l-jadal* by the renowned Shāfiʿī scholar Abū Isḥāq al-Shīrāzī (d. 476/1084),[94] copied by a different scribe, al-Ḥasan b. ʿAlī b. Muḥammad b. Abī l-Ḥusayn b. Manṣūr, and completed in Rabīʿ I 590/March 1194.[95] The second text begins still within the same quire in which the copy of the *taʿlīq* has ended.[96] This, as well as the

---

[91] Ff. 3a, 6a, 8b, 9b, 10b, 11b, 13b, 14b, 15b, 16a, 16b, 22b, 25a, 27a, 27b, 28b, 29a, 30a, 31a, 32b ("Ibn Ḥazm al-Andalusī al-Manṭiqī"), 33b, 35b, 37b, 43a, 44a, 48b, 50a, 50b, 51a, 51b, 52a, 54a, 55a, 56a, 58b, 64a, 68b, 69b, 71b, 72b, 73a, 73b, 74a, 75a, 75b, 82a, 84a, 94a, 95b, 97a, 98a, 101a, 102a, 103b, 105b, 107a, 108a, 110a.

[92] The colophon reads as follows:

فرغ من نساخة هذا الكتاب الفقير إلى رحمة الله تعالى سلمان بن مسعود بن علي بن سعيد بن عبد الله الهوبل في العشر الآخر من شهر صفر من شهور سنة تسعين وخمسمائة غفر الله له ولوالديه ولصاحبه ولجميع المسلمين والمسلمات إنه هو الغفور الرحيم وحسبنا الله وكفى ونعم الوكيل وصلى الله على رسوله سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله الطيبين الطاهرين وسلم عليه وعليهم أجمعين.

[93] The note reads as follows:

كمل قصاصة ومعارضة على الأصل المنقول منه بمن الله وعونه يوم الاثنين لإحدى عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الآخر من شهور سنة تسعين وخمسمائة سنة.

[94] For a brief description of the manuscript, see http://yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=158631 [accessed 29/02/2012]. The title page reads as follows (f. 111a:)

الملخص في الجدل صنفه الشيخ الإمام العالم أبو اسحاق ابراهيم بن علي الفيروزآبادي الشيرازي رحمة الله عليه

This book was apparently edited as part of a dissertation submitted by Muḥammad Yūsuf Ākhand Jīyāzī (2 vols., Mecca, 1407/1987). On the author, see Nūr Allāh Kasāʾī, "Abū Isḥāq al-Shīrāzī," *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 5, pp. 167-71; Eric Chaumont, *La question de l'ijtihād selon abū Isḥāq al-Shīrāzī al-Fīrūzābādī al-Shāfiʿī*, m. 476/1084, PhD dissertation, Université Catholique de Louvain, 1989; idem, "Encore au sujet de l'ashʿarisme d'Abū Isḥāq al-Shīrāzī," *Studia Islamica* 74 (1991), pp. 167-77.—Among the extant manuscripts of *al-Mulakhkhaṣ*, there is a copy of it preserved in al-Maktaba al-Gharbiyya (Dār al-makhṭūṭāt), Ṣanʿāʾ, # 886; cf. Aḥmad Muḥammad ʿĪsawī [et al.], *Fihris al-makhṭūṭāt al-yamaniyya li-Dār al-makhṭūṭāt wa-l-Maktaba al-Gharbiyya bi-l-Jāmiʿ al-kabīr - Ṣanʿāʾ*, Qum 1426/2005, vol. 1, p. 63.

[95] Cf. the colophon on f. 198b:

وفرغ من نسخته هذا الكتاب الحسن بن علي بن محمد بن أبي الحسين بن منصور (؟) في شهر ربيع الأول من سنة تسعين وخمسمائة وهو يسأل الله طالبًا في المغفرة له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات ... والحمد لله حمد الشاكرين وصلواته على رسوله الأمي وعلى أهل بيته الطيبين وسلامه

The colophon is followed by a waqf statement:

هذا الكتاب يوقف على ابراهيم بن قدمه (؟) من مالكه رحمة الله عليه وهو معي بالولاية لي وكتب موسى بن عطية بن محمد حامدًا لله تعالى رحم الله تعالى الكاتب والمصنف والناظر والمتأمل بإمعان النظر السديد ولا يسوء الظن بالمسلمين

[96] The codex consists of quinions, senions and septions: 1 V (10), 8 VI (106), 1 V (117), 2 VII (145), 2 VI (169), 1 V (189), 1 V-1 (198). We are using the method for the description of the composition of the quires as established by Jan Just Witkam; cf. his *Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other collections in the Netherlands. A General Introduction to the Catalogue*, Leiden 1982, p. 14; cf. also

commentary (*taʿlīq*) on al-Ṭūsī's *Muqaddama* is preserved as MS Atıf Efendi 1338/1 (ff. 1a–110a) a facsimile publication of which is included in the present volume.[86] The author is identified on the title page (written in a different hand than the text) as Najīb al-Dīn Abū l-Qāsim ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī b. Muḥammad al-Ḥusaynī and the wording of the title indicates that the commentary was noted down (*ʿulliqa*) by someone else, most likely a student of ʿAbd al-Raḥmān.[87] This is corroborated by a reference to ʿAbd al-Raḥmān on f. 64a:4ff that clearly originated with his otherwise unknown student (*wa-stadalla sayyidunā al-sharīf al-ajall Najīb al-Dīn Abū l-Qāsim b. …* [word missing] *waffaqahu llāh*). The fact that the scribe of the title page was evidently unable to recognize Abū Jaʿfar al-Ṭūsī whose name he renders erroneously as Abū Jaʿfar *al-Ṭabarī* as the author of the *Muqaddama*[88] suggests that he was not well versed in Twelver Shīʿite literature. The copyist of the text itself, possibly an Imāmī, seems not to have been familiar with the author of the *taʿlīq*. This is suggested by the above-quoted reference to ʿAbd al-Raḥmān (f. 64a:4f) where the name of the latter's father was left out, certainly because the scribe ignored it. It should also be remarked that the scribe erroneously gives al-Ṭūsī's name as Muḥammad b. al-Ḥusayn (instead of al-Ḥasan) (f. 1b:1).[89] Throughout the text, numerous *balāgh* notes can be found[90] as well

---

[86] With kind permission of the Süleimaniye Library, Istanbul.—Incomplete and mostly erroneous descriptions of the manuscript are included in Ramazan Şeşen (Ramaḍān Shishin), *Nawādir al-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya fī maktabāt Turkiyā*, Beirut 1975–82, vol. 1, p. 224; idem, *Mukhtārāt min al-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya al-nādira fī maktabāt Turkiyā*, Istanbul 1997, p. 197; idem, "Esquisse d'une histore du développement des colophons dans les manuscrits musulmans," *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, ed. François Deroche, Paris 1997, p. 200. See also the entry in the electronic catalogue at http://yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=158630# [accessed 29/02/2012] and Ali Rıza Karabulut, *İstanbul ve Anadolu kütüphanelerinde mevcut el yazması eserler ansiklopedesi* 1–3, Istanbul 2005, p. 1175 # 3833/9; here the text is described as "Sharḥ muqaddamat Abī Jaʿfar al-ʿAbdalī al-Ṭabarī" and the work is listed among the works of al-Shaykh al-Ṭūsī and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (Karabulut clearly used Şeşen as his source for this manuscript and he fails to distinguish between the Shaykh al-ṭāʾifa and Nasīr al-Dīn). Cf. also *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 4, p. 91 # 7958 where the text is misattributed to Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274).—In modern scholarship, Josef van Ess seems to have been the only one to consult the text; cf. his *Theologie und Gesellschaft*, vol. 6, pp. 25, 27. He incorrectly identifies its author as "ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī al-Ṭabarī [sic]".

[87] The title reads as follows:

عُلِّق من كلام السيد الأجل الشريف الطاهر نجيب الدين أبي القاسم عبد الرحمان بن علي بن محمد الحسيني أكرم الله مثواه | شرح لمقدمة أبي جعفر الطبري [كذا] مسكًا العدلي مذهباً رحمة الله عليه

The top of the title page also has the following note which suggests that the manuscript had circulated mostly if not exclusively in Sunnī circles: hādhā l-kitāb min kutub al-muʿtazila fī l-kalām fa-lā taghfal. In addition, there is an ownership note that is crossed out. The note reads as follows:

ملك العبد الفقير سالم بن محمد بن علي رزقه الله معرفته.

[88] See above n. 87.

[89] The same mistake is attested in the manuscripts that have been used by Dānishpazhūh; cf. his edition of the *Muqaddama* in *Rasāʾil al-Shaykh al-Ṭūsī*, p. 87.

[90] Ff. 17b, 24a, 32a, 33b, 35a, 41a, 43a, 46b, 58b, 60b, 66b, 67b, 70b, 71a, 72a, 72b, 88b, 92a, 93a, 101b, 102b, 103b,

terminology,[81] his notion of *muḥdath* clearly departed from that of the earlier Muʿtazilite theologians and agreed in substance with Ibn Sīnā's notion of the contingent (*mumkin al-wujūd*).[82]

III.

Apart from al-Ṭūsī's autocommentaries on his *Muqaddama*, several additional commentaries are known to have been written on the text, al-Quṭb al-Rāwandī's (d. 573/1177-78) lost *Jawāhir al-kalām fī sharḥ muqaddamat al-kalām* being the earliest one.[83] The numerous marginal comments included in MS BL OR 10968/1 constitute another commentary on the text. These may have originated with the copyist of the manuscript, ʿAlī b. al-Ḥasan b. al-Raḍī al-ʿAlawī al-Ḥusaynī, who wrote in 716/1317, or perhaps with an earlier Imāmī scholar as is suggested by the clearly Bahshamite tendencies expressed throughout the *ḥawāshī*.[84] Moreover, it is likely that Qāḍī Saʿīd al-Qummī (d. 1107/1696) has also commented on the work.[85] Another so far unknown

[81] As was the case already with ʿAbd al-Jabbār, Abū l-Ḥusayn uses, however, the notion of *wujūb al-wujūd*; cf. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, *Taṣaffuḥ al-adilla*. The extant parts introduced and edited by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, Wiesbaden 2006, pp. 5, 13.

[82] Cf. Wilferd Madelung, "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's proof for the existence of God," *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery, Leuven 2006, p. 275. It was most likely due to the influence of Abū l-Ḥusayn that the notions of necessary existent (*wājib al-wujūd*) vs. contingent (*jāʾiz al-wujūd*) were also employed by al-Juwaynī; cf. his Kitāb al-Shāmil, pp. 111, 116.

[83] Cf. Muntajab al-Dīn ʿAlī b. Bābūya al-Rāzī, *al-Fihrist*, ed. ʿAbd al-ʿAzīz Ṭabāṭabāʾī, Beirut 21406[/1986], pp. 87-9; *Dharīʿa*, vol. 5, p. 277 # 1298; vol. 14, p. 85; *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 2, p. 478 # 4692.—For Quṭb al-Dīn al-Rāwandī and his writings, see the editor's introduction to his *Lubb al-lubāb* 1-2, ed. al-Sayyid Ḥusayn al-Jaʿfarī al-Zanjānī, Qum 1431[/2009-10], vol. 1, pp. 5-57; ʿAbd al-ʿAzīz Ṭabāṭabāʾī, "Nahj al-balāgha ʿabra l-qurūn (7): Shurūḥuhu ḥasab al-tasalsul al-zamanī," *Turāthunā* 10 i-ii (1415/1994-95), pp. 254ff; Capezzone, "Maestri e testi nei centri imamiti," p. 24f. # 67.—According to Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, another commentary on the *Muqaddama* was composed by Sayyid ʿAzīz Allāh al-Ḥusaynī al-Ardabīlī in 967/1559-60. Cf. *Dharīʿa*, vol. 14, p. 85f. # 1839; *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 4, p. 91 # 7960 (with reference to a manuscript in the Āstān-i quds library that was not available to us); for a description of this manuscript, see *Fihrist-i kutub-i khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi Āstān-i Quds-i Raḍavī*; Mashhad 1315-[/1936-], vol. 1, p. 58 # 194. Muḥammad ʿAlī Rawḍātī, who has inspected the Mashhad manuscript, has established, however, that it is a commentary on al-Ṭūsī's *al-Masāʾil al-kalāmiyya*; cf. his "Dū risāla-yi kalāmī az Shaykh-i Ṭūsī". Afandī mentions a commentary by ʿAzīz Allāh on an unspecified work of al-Ṭūsī, cf. *Riyāḍ al-ʿulamāʾ*, vol. 3, pp. 314-15; cf. also al-Ṣadr, *Takmilat Amal al-āmil*, vol. 3, p. 419.

[84] For an *editio princeps* of these comments, see the annex to the facsimile publication in this volume.

[85] Cf. *Dharīʿa*, vol. 2, p. 123 # 495; vol. 13, p. 93 # 298 according to which al-Shaykh al-Ṭūsī has composed a tract entitled *Iṣṭilāḥāt al-mutakallimīn*, an information that is not confirmed elsewhere. It may well be that this title rather refers to his *Muqaddima ilā ʿilm al-kalām*. The only extant manuscript is preserved in the private library of Rājah Muḥammad Mahdī al-Fayḍābādī in India, whose holdings have not yet been catalogued. For Qāḍī Saʿīd, see also Muḥammad ʿAlī Rawḍātī, *Duvvumin dū ǧuftār*, Isfahan 1386[/2007]; Sajjad Rizvi, "(Neo)Platonism Revived in the Light of the Imams: Qāḍī Saʿīd Qummī (d. AH 1107/AD 1696) and his Reception of the Theologia Aristotelis," *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, ed. Peter Adamson, London/Turin 2007, pp. 176-207. Rawḍātī suggests that most works attributed to Saʿīd al-Qummī in fact originated with his contemporary Muḥammad Saʿīd al-Ḥakīm.

caused (*fa-law kāna al-bāriʾ taʿālā li-wujūdihi awwalan la-kāna muḥdathan*) alongside the alternative notion of God being the necessary existent (*wājib al-wujūd*), i.e. whose non-existence is impossible (*lā yajūzu ʿalayhi l-ʿadam*) and who is not dependent in his existence on anything else (*huwa alladhī lā yaftaqiru fī wujūdihi ilā ghayrihi*).[75] Earlier Bahshamite authors, such as ʿAbd al-Jabbār,[76] the latter's Zaydī student Abū l-Ḥusayn Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Abī Hāshim al-Ḥusaynī al-Qazwīnī, known as Mānkdīm Shashdīw (d. *ca.* 425/1034),[77] and al-Sharīf al-Murtaḍā,[78] had already started replacing the traditional *kalām* notion of eternality (*qidam*) referring to beforeness or to that whose existence has no beginning and is thus uncaused, by the notion of necessity (*wujūb al-wujūd*), but they still refrained from defining God as the necessary existent by virtue of himself (*wājib al-wujūd li-dhātihi*) and from using the matrix of necessary existent (*wājib al-wujūd*) vs. contingent (*mumkin al-wujūd*), by virtue of itself (*li-dhātihi*) or by another (*li-ghayrihi*), as it had been fully formulated by Ibn Sīnā and was commonly used in *kalām* from the 6th/12th century onwards.[79] In his *al-Masāʾil al-kalāmiyya*, al-Ṭūsī is thus one of the earliest *mutakallimūn* to have employed the more progressive matrix.[80] Again, he may have done so partly due to the influence of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī. Although the latter had apparently avoided the philosophical

---

[75] Cf. his *al-Masāʾil al-kalāmiyya*, p. 93:

«٣» مسألة: اللّه تعالى واجب الوجود لذاته بمعنى أنه لا يفتقر في وجوده إلى غيره ولا يجوز عليه العدم بدليل أنه لو كان ممكن الوجود لافتقر إلى صانع كافتقار هذا العالم وذلك محال على المنعم المعبود. «٤» مسألة: الله تعالى قديم أزلي بمعنى أن وجوده لم يسبقه العدم، باق أبدى بمعنى أن وجوده لم يلحقه العدم بدليل أنه واجب الوجود لذاته، فيستحيل سبق العدم عليه وتطرقه إليه.

Cf. also ibid., p. 96 [*masʾala* 21]. See also his *Risāla fī l-Iʿtiqādāt*, p. 104, where this notion is more advanced. However, the authenticity of this tract is uncertain (see above, n. 74):

(٤) والدليل على أن اللّه تعالى واجب الوجود: لأنا نقسم الموجود إلى قسمين، واجب الوجود وممكن الوجود، فواجب الوجود هو الذي لا يفتقر في وجوده إلى غيره ولا يجوز عليه العدم، وهو الله تعالى. وممكن الوجود هو الذي يفتقر في وجوده إلى غيره ويجوز عليه العدم، وهو ما سوى الله تعالى وهو العالم. فلو كان البارئ تعالى ممكن الوجود لافتقر إلى مؤثر، والمفتقر ممكن فيكون البارئ تعالى واجب الوجود بهذا المعنى وهو المطلوب. (٥) والدليل على أن الله تعالى قديم أزلي: لأن معنى القديم والأزلي هو الذي لا أول لوجوده فلو كان البارئ تعالى لوجوده أولًا لكان محدثًا وقد ثبت أنه تعالى واجب الوجود فيكون قديمًا أزليًا.

[76] Cf. his *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*, general editor: Ṭāhā Ḥusayn, Cairo [1960–], vol. 4, p. 250; vol. 6, p. 54; vol. 11, p. 433.

[77] Cf. his *[Taʿlīq] Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, p. 128.

[78] Cf. his *Mulakhkhaṣ*, p. 217.

[79] The matrix and the Avicennan terminology is commonly used in Ibn al-Malāḥimī's *Kitāb al-Fāʾiq* and in his *Muʿtamad*. On the development of the notion of eternality (*qidam*) towards necessity (*wujūb*) among the *mutakallimūn*, see Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, New York 2003, pp. 223ff; idem, "One aspect of the Avicennan turn in Sunnī theology," *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), pp. 65–100. Wisnovsky was unaware of the important developments in Muʿtazilite *kalām* that were due to Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī.

[80] By contrast, this is certainly neither the case in his *Iqtiṣād* nor in his *Tamhīd*.

al-Baṣrī. One indication that suggests that al-Ṭūsī did adopt at least some doctrinal aspects of Abū l-Ḥusayn's thought is given in a *fatwā* by Sharaf al-Dīn Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn b. Abī l-Qāsim b. Ḥusayn b. Muḥammad al-ʿAwdī al-Asadī al-Ḥillī (fl. first half of the 8th/14th century) concerning the status of one who upholds the doctrine that the non-existent (*maʿdūm*) is stable (*thābit*). Following Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, who denied the Bahshamite notion of the states (*aḥwāl*) and thus the claim founded on this notion that an essence (*dhāt*) is distinguished from all other essences and stable (*thābit*) by virtue of an attribute of essence (*ṣifat al-dhāt*) that is necessarily attached to every essence, independently of whether it is existent or not, Sharaf al-Dīn rejected the Bahshamite position that the non-existent (*maʿdūm*) is stable, is a thing (*shayʾ*), and concluded that the upholder of this position is an unbeliever. To support his argument, Sharaf al-Dīn refers among other earlier theologians to al-Ṭūsī who, Sharaf al-Dīn claims, had maintained the same view in his *Riyāḍat al-ʿuqūl*.[71] This would imply that in his autocommentary (or perhaps rather his supercommentary)[72] on the *Muqaddama* al-Ṭūsī had criticized or even rejected the Bahshamite notion of states in their entirety, doubtlessly due to the influence of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī.

A second indication suggesting that al-Ṭūsī's doctrinal thought had undergone significant developments is included in his more concise epistles devoted to *kalām*,[73] particularly his *al-Masāʾil al-kalāmiyya*. In this text, which cannot be dated,[74] he adduced the earlier definition of the *mutakallimūn* of God as being eternal (*qadīm azalī*), whose existence has no beginning (*huwa alladhī lā awwal li-wujūdihi*) and is thus un-

[71] Cf. Schmidtke, "Doctrinal views," pp. 383, 389 # 9 (with further references).

[72] It is likely that Sharaf al-Dīn rather had al-Ṭūsī's *Sharḥ Riyāḍat al-ʿuqūl* in mind than his *Riyāḍat al-ʿuqūl*.

[73] Editions of these are included in *Rasāʾil al-Shaykh al-Ṭūsī [al-Rasāʾil al-ʿashr]*, Qum [n.d.].—An edition by Muḥammad Taqī Dānishpazhūh of another tract, *Sharḥ al-ʿIbārāt al-muṣṭalaḥa bayna l-mutakallimīn*, that in the view of the editor is also by al-Ṭūsī, is included in *Dhikrā al-alfiyya li-l-Shaykh al-Ṭūsī: Yādnāma-yi Shaykh al-Ṭāʾifa Abū Jaʿfar Muḥammad b. Ḥasan Ṭūsī* 1–3, Mashhad 1348–54/1970–76, vol. 1, pp. 236–40; see ibid., p. 148 for a description of the single extant manuscript of the text (Sipahsālār); cf. also Dirāyatī, *Fihristvāra-yi dastnivishthā-yi Irān*, vol. 1, p. 1051 # 26349. This text is identical in Dānishpazhūh's view with *Iṣṭilāḥāt al-mutakallimīn* mentioned by Āghā Buzurg in his *Dharīʿa*; see below, n. 85.

[74] We do not have any reason to doubt the authenticity of *al-Masāʾil al-kalāmiyya*, while that of the *Risāla fī l-iʿtiqādāt* is less certain. The edition of *al-Masāʾil al-kalāmiyya* is based on five manuscripts (the earliest being copied in the 10th/16th century), while the edition of another text of his, *Risāla fī l-iʿtiqādāt*, is based on a single manuscript copied in 948/1541. For the extant manuscripts of *al-Masāʾil al-kalāmiyya*, the commentaries on the text and the extant manuscripts of *Risāla fī l-iʿtiqādāt*, among them one (preserved in Najaf) that apparently contains an indication that the text had been composed by al-Ṭūsī, see Muḥammad ʿAlī Rawḍātī, "Dū risāla-yi kalāmī az Shaykh-i Ṭūsī" http://www.kateban.com/tusi_102.html [accessed 22/12/2011]; idem, "Fihrist-i nuskha-hā-yi muṣannafāt-i Shaykh al-Ṭāʾifa-yi mawjūd dar kitābkhāna-yi Rawḍātī" http://www.kateban.com/tusi_120.html [accessed 22/12/2011]; Dānishpazhūh, "Čahār farhangnāma-yi kalāmī," pp. 142–44. See also Muḥammad ʿAlī al-Rawḍātī, *Takmilat al-Dharīʿa ilā taṣānīf al-shīʿa* 1–2, ed. Muḥammad Barakat, Tehran 1432/1390/2011, vol. 1, pp. 240, 529 ("*Thalāthūn masʾala*", an alternative title for *al-Masāʾil al-kalāmiyya*).

other works of his that can be dated, viz. his *Kitāb Ikhtiyār maʿrifat al-rijāl* (completed in 456/1064) and his *Kitāb al-Majālis (al-Amālī) fī l-Akhbār* (completed between 455/1063 and 458/1066),[68] these dates suggest a *terminus post quem* for the compilation of his "*Kitāb fī l-uṣūl kabīr*".

- Al-Ṭūsī's student al-Ḥasan b. Mahdī al-Saylaqī has added an additional title by al-Ṭūsī, unto his copy of the *Fihrist* at it seems, that had likewise remained incomplete according to the information provided: *wa-min muṣannafātihi allatī lam yadhkurhā fī l-Fihrist* Sharḥ al-sharḥ fī l-uṣūl*, kitāb mabsūṭ amlā ʿalaynā minhu shayʾan ṣāliḥan wa-māta wa-lam yutimmhu wa-lam yuṣannaf mithluhu.*[69] It is likely that this was a commentary on his *Riyāḍat al-ʿuqūl* which he began to compose after he had started writing his above-mentioned "extensive work on theology" (*kitāb fī l-uṣūl kabīr*). Saylaqī's characterization of the work as comprehensive (*mabsūṭ*) together with the fact that al-Ṭūsī dictated it at an advanced stage of his life leave no doubt that this supercommentary, together with the above-mentioned *summa* that also remained incomplete, constituted important testimonies for the most advanced stage of development of al-Ṭūsī's doctrinal thought.

From this list it is evident that our knowledge of al-Ṭūsī's doctrinal views is based only on his commentary on al-Murtaḍā's *Jumal al-ʿilm* and on his briefer writings in this discipline, viz. his *Muqaddama* and his *Kitab al-Iqtiṣād*. In these, al-Ṭūsī shared al-Murtaḍā's preference for the doctrines of the Bahshamiyya. By contrast, all of al-Ṭūsī's more comprehensive works on theology are lost and it is unclear to what extent he maintained Bahshamite positions in them, particularly in those works that he composed at a more advanced stage of his life. Both al-Ṭūsī's "*Kitāb fī l-uṣūl kabīr*" and his *Sharḥ al-sharḥ* seem to have been beyond reach of later Imāmī theologians, although both works were evidently composed when al-Ṭūsī was already in Najaf. Al-Ḥimmaṣī al-Rāzī, for example, who had used al-Ṭūsī's *Tamhīd* and al-Murtaḍā's *Dhakhīra*[70] extensively throughout his *Munqidh*, evidently had none of these two works at his disposal. The later Imāmī literature contains only some few glimpses that seem to suggest that in some of his lost writings al-Ṭūsī departed from the doctrines of the Bahshamites, presumably due to the influence of the doctrinal views of Abū l-Ḥusayn

---

النصف الأول منه وأذكر هناك الأدلة المعتمدة والمعترضة وقوي شبه المخالفين في كل فصل وأسأله تعالى أن يعين على عمل هذين الكتابين فإنهما إذا خرجا إلى الوجود لم يبق ورائهما شيء يُذكر إلا ما لا فائدة في ذكره لوهنه وضعفه أو في ما ذُكر يكون دليل عليه أو بينة عليه.

[68] For these dates, cf. Shubayrī Zanjānī, "Abū l-ʿAbbās-i Najāshī u ʿaṣr-way," p. 100.

[69] Quoted in "Ḥāshiyat Khulāṣat al-aqwāl" by al-Shahīd al-thānī Zayn al-Dīn b. ʿAlī al-ʿĀmilī (d. 966/1558), cf. *Rasāʾil al-Shahīd al-Thānī li-Zayn al-Dīn b. ʿAlī al-ʿĀmilī al-mashhūr bi-l-Shahīd al-Thānī* 1-2, Qum 1421[/2000-01], vol. 2, p. 1053.

[70] Cf. *al-Munqidh*, vol. 2, pp. 213, 220, 222, 377.

All titles mentioned up to this point are included in al-Najāshī's list of al-Ṭūsī's writings in his *Rijāl*. Since al-Najāshī died in 450/1058 this is the *terminus ante quem* for all of them.

- *Al-Masāʾil al-rāziyya fī l-waʿīd* (lost),[61] a collection of responsa concerned with the threat as the title seems to suggest.
- *Kitāb al-Iqtiṣād fīmā yajibu ʿalā l-ʿibād* [*al-Iqtiṣād al-hādī ilā ṭarīq al-rashād* / *al-Iqtiṣād fīmā yataʿallaq bi-l-iʿtiqād*], a concise *summa* of theological and legal doctrines that is extant in several manuscripts and has been published repeatedly.[62] Throughout the work al-Ṭūsī shows himself to be a close follower of the views of al-Murtaḍā, and the numerous references to the author's *Tamhīd*[63] suggest that the *Iqtiṣād* was in fact based on this earlier work. Its *terminus post quem* is indicated by references to the author's *Miṣbāḥ al-mutahajjid*[64] that was known to have been composed towards the end of al-Ṭūsī's stay in Baghdad.[65]Thus the *Iqtiṣād* was either completed during the same period or when al-Ṭūsī was already in Najaf.
- Towards the end of his autobibliography, al-Ṭūsī lists a comprehensive work on theology that he describes as *Kitāb fī l-uṣūl kabīr kharaja minhu l-kalām fī l-tawḥīd wa-baʿḍa l-kalām fī l-ʿadl*.[66] The title suggests that this work, which is lost, was his most comprehensive book in this discipline and that he may not have completed it. The fact that it is placed at the end of his autobibliography indicates that al-Ṭūsī had composed it at an advanced stage of his life, certainly after 448 AH when he was in Najaf. The work may be identical with his *al-Kāfī fī l-kalām* that is listed by Ibn Shahrāshūb among al-Ṭūsī's writings—Ibn Shahrāshūb remarks that it had remained incomplete (*al-Kāfī fī l-kalām ghayr tāmm*).[67] Since al-Ṭūsī's "*Kitāb fī l-uṣūl kabīr*" is listed in the *Fihrist* after two

---

[61] Cf. *Fihrist*, ed. Ṭabāṭabāʾī, p. 450.

[62] Cf. *Fihrist*, p. 193:20. The work was first published by Ḥasan Saʿīd (Tehran 1375/1955), a second edition was published in Najaf (1399/1979). A Persian translation of the work was published as *Tarjuma-yi al-iqtiṣād ilā ṭarīq al-rashād*, trans. ʿAbd al-Muḥsin Mishkāt al-Dīnī, [Mashhad] 1360[/1981]. For manuscripts of the text, see *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 1, p. 414f. # 1738.

[63] Cf. *Iqtiṣād*, Najaf 1399/1979, pp. 52, 68, 86, 99, 124, 127, 184, 197, 211, 215, 219, 231, 233, 237, 247, 257, 272, 278, 301, 303, 333, 343, 352, 358.

[64] Cf., e.g., *Iqtiṣād*, Najaf 1399/1979, p. 417.

[65] See Shubayrī Zanjānī, "Abū l-ʿAbbās-i Najāshī u ʿaṣr-way," p. 100.

[66] Cf. *Fihrist*, p. 194:3-4. In one of the manuscripts of the *Fihrist* this phrase reads as follows: *wa-lahu Kitāb al-Kāfī kabīr fī l-kalām mā tamma*. Cf. *Fihrist*, ed. Ṭabāṭabāʾī, p. 451 n. 5.

[67] Cf. Ibn Shahrāshūb, *Maʿālim*, p. 115:16; cf. also above n. 66.—It remains unclear to what extent this work was related to the commentary al-Ṭūsī had intended to write either on his *Tamhīd* or on al-Murtaḍā's *Dhakhīra*. Al-Ṭūsī had stated in his *Tamhīd* that he intends to write a commentary on either of the two works; cf. *Tamhīd*, p. 1:

فإني إن شاء الله في ما بعد أستأنف شرحًا مستوفى لهذا الشرح أو الذخيرة فإن الذخيرة أيضًا محتاجة إلى الشرح وخاصة

al-Iqtiṣād.[53] The *terminus post quem* for the compilation of the work is al-Sharīf al-Murtaḍā's year of death, 436/1044, as is indicated by the eulogy *raḥimahu llāh / raḍiya llāh ʿanhū* whenever he is mentioned in the text.

- An autocommentary on the said *Muqaddama* entitled, according to al-Najāshī, *Riyāḍat al-ʿuqūl* is lost.[54] It is possible that the commentary was completed soon after the *Muqaddama*, as the two works are mentioned next to each other in al-Ṭūsī's autobibliography.
- *Masʾala fī l-aḥwāl* (lost), a work which al-Ṭūsī praises in his *Fihrist* as "*malīḥa*".[55] Apart from al-Ṭūsī's autobibliography and al-Najāshī's and Ibn Shahrāshūb's references to the work,[56] no later author seems to cite it. The title suggests that it was concerned with the Bahshamite notion of the "states" (*aḥwāl*).
- *Kitāb Sharḥ mā yataʿallaq bi-l-uṣūl min Jumal al-ʿilm wa-l-ʿamal [Kitāb Tamhīd al-uṣūl / al-Tamhīd fī ʿilm al-uṣūl]*, a commentary on the first part of al-Sharīf al-Murtaḍā's *Jumal al-ʿilm wa-l-ʿamal* that is concerned with theology.[57] The *terminus post quem* for this commentary was 436/1044, the year al-Murtaḍā had died.[58] Throughout the work, al-Ṭūsī faithfully explains al-Murtaḍā's views and refrains from voicing his own opinions. The work is preserved in three manuscripts[59] and has been edited by ʿAbd al-Muḥsin Mishkāt Dīnī.[60]

(iv) Malik 5712/8 (copied between 990–95/1582–87); cf. *Fihrist-i kitāb-hā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi Millī-i Malik*, vol. 8, p. 475; *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 5, p. 231 # 11376. Muṣṭafā Dirāyatī (*Fihristvāra-yi dastnivisht-hā-yi Īrān (Dinā)* 1–12, Tehran 1389/2010, vol. 2, p. 11f.) has mixed up several of al-Ṭūsī's epistles. The information he provides on the extant manuscripts is therefore of no use.—M.T. Dānishpazhūh has published an edition of the *Muqaddama* on the basis of iii and iv in "Čahār farhangnāma-yi kalāmī," pp. 183–217 [republished in *Rasāʾil al-Shaykh al-Ṭūsī (al-Rasāʾil al-ʿashr)*, Qum [n.d.], pp. 63–90]. In the appendix (*mulḥaq*) to the Persian preface in this volume, we have added a new edition of the *Muqaddama* based on (ii), including the numerous marginal commentaries on the text, and on the copy of the text as preserved in Atıf Efendi 1338 (see below, Section III, for a detailed description of this manuscript).

[53] Cf. al-Ṭūsī, *al-Iqtiṣād fīmā yajibu ʿalā l-ʿibād*, ed. Ḥasan Saʿīd, Tehran 1375/1955, p. 48.

[54] Cf. *Fihrist*, p. 193:12; al-Najāshī, *Rijāl*, p. 403 # 1068; similarly Ibn Shahrāshūb, *Maʿālim*, p. 115:4–5. See also *Dharīʿa*, vol. 14, p. 85.—The title *Riyāḍat al-ʿuqūl* is also given in the margins of one of the extant manuscripts of al-Ṭūsī's *Fihrist*; cf. *Fihrist*, ed. Ṭabāṭabāʾī, p. 448 (*ḥāshiya* # 8).

[55] Cf. *Fihrist*, p. 193:13.

[56] Cf. al-Najāshī, *Rijāl*, p. 403 # 1068; Ibn Shahrāshūb, *Maʿālim*, p. 115:5–6.

[57] Al-Ṭūsī's student and colleague Abū l-Qāsim ʿAbd al-ʿAzīz b. Niḥrīr b. ʿAbd al-ʿAzīz b. al-Barrāj al-Ṭarābulusī (b. ca. 400/1009–10, d. 481/1088) has written a commentary on the ʿ*amal* part of al-Sharīf al-Murtaḍā's *Jumal al-ʿilm wa-l-ʿamal* that is concerned with legal issues, *Sharḥ Jumal al-ʿilm wa-l-ʿamal li-Ibn al-Barrāj*, ed. Kāẓim-i Mudīr Shānahčī, Mashhad 1394/1974. Cf. also Modarressi, *Introduction*, p. 121; Muḥammad Baḥr al-ʿulūm, "Ibn Barrāj," *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 3, pp. 95–7.

[58] Cf. the eulogy for al-Murtaḍā mentioned in the introduction to *Tamhīd*, p. 1:8–9.

[59] Cf. *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 2, p. 328 # 3999; Dirāyatī, *Fihristvāra-yi dastnivishthā-yi Īrān*, vol. 3, p. 321.

[60] Tehran 1405/1363[/1984]. Mishkāt Dīnī has also prepared a Persian translation of the text: *Tamhīd al-uṣūl dar ʿilm-i kalām-i Islāmī*, tarjama u muqaddama u taʿlīqāt-i ʿAbd al-Muḥsin Mishkāt al-Dīnī, Tehran 1358[/1980].

With the exception of al-Najāshī's *Rijāl*, the work is not cited by any later Twelver Shīʿī author and it is possible that is was destroyed during the Seljuk invasion of Baghdad.[49]

- *Muqaddama fī l-madkhal ilā [ṣināʿat] ʿilm al-kalām*, an introductory work in which the author discusses the theological notions of existent (*mawjūd*), accidents (*aʿrāḍ*) and substances (*jawāhir*), attributes (*ṣifāt*), reason (*ʿaql*) and the nature of reasoning (*naẓar*) and actions (*afʿāl*), taking into consideration the views of the Bahshamiyya and rivalling strands within the Muʿtazila. Despite its brevity al-Ṭūsī evidently considered this to be an important work, as he characterized it as being without precedent (*lam yuʿmal mithluhu*).[50] This high esteem was shared by al-Najāshī who included the title in his list of al-Ṭūsī's writings, which otherwise contains only the more comprehensive works.[51] Its popularity is also indicated by the various commentaries that were written on it later on (see below, Section III) and by the numerous extant manuscripts of the *Muqaddama*.[52] Moreover, al-Ṭūsī refers to the *Muqaddama* later on in his *Kitāb*

[49] Cf. *Fihrist*, p. 193:11; al-Najāshī, *Rijāl*, p. 403 # 1068. Cf. also *Dharīʿa*, vol. 19, p. 36 # 185.

[50] Cf. *Fihrist*, p. 193:11–12.

[51] Cf. al-Najāshī, *Rijāl*, p. 403 # 1068. The work is also listed by Ibn Shahrāshūb in his *Maʿālim*, p. 115:4.

[52] (i) According to Āghā Buzurg, the earliest extant manuscript of the text, copied by Niẓām al-Dīn Maḥmūd b. ʿAlī al-Khʷārazmī and dated 26 Rajab 444/21 November 1052 (together with an *ijāza* by al-Ṭūsī issued on 26 Muḥarram 445/18 May 1053), was held in the private library of Fakhr al-Dīn Naṣīrī in Tehran. The current whereabouts of the manuscript are unknown. Cf. Āghā Buzurg al-Tihrānī's introduction to al-Ṭūsī's *Tibyān*, p. 31f; idem, *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa wa-huwa al-Nābis*, p. 191; Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, "Čahār farhangnāma-yi kalāmī," p. 145 n. 1 (Dānishpazhūh did not consult the manuscript himself; the authenticity of the manuscript is therefore not confirmed and it may have been forged; on the Fakhr al-Dīn Naṣīrī collection see the various articles included in *Nāma-yi Bahāristān*, vol. 5 (1381/2003), pp. 165–98; ʿAlī Ṣafī Pūr, "Raddi-bandī-yi andāzi-yi dastbord wa-bar sakhtigi dar dastneveshte-hā," *Majalla-yi Kitābdārī* 43 xlix (1388/2009), pp. 139–74); (ii) British Library MS Or. 10968/1, ff. 1a–17b, copied by ʿAlī b. Ḥasan b. al-Raḍī al-ʿAlawī al-Ḥusaynī and completed on 1 Dhū l-Ḥijja 716/14 February 1317, with numerous collation notes and comments in the margin in the same hand. For a brief description of the codex, see Muḥammad Mahdī Najaf, "Min al-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya fī l-maṭḥaf al-brīṭānī Landan iv," *Turāthunā* 23 i/ii (1428/2007), p. 277. The British Library purchased the manuscript on 12 January 1929 from Wladimir Ivanow (1886–1970) who had acquired the codex in October 1928 in Shīrāz. On the title page of the manuscript there is an (illegible) library stamp dated 1307/1889–90. A reproduction of this manuscript is preserved in the Markaz-i iḥyāʾ-i mīrāth-i islāmi in Qum (shelfmark 403/1) and the Marʿashī library in Qum (shelfmark 1257, *majmūʿa*); cf. Sayyid Jaʿfar Ḥusaynī Ashkavarī and Ṣādiq Ḥusaynī Ashkavarī, *Fihrist-i nuskha-hā-yi ʿaksī-i Markaz-i Iḥyāʾ-i Mīrāth-i Islāmī* 1–2, Qum 1377/1998–99, vol. 2, pp. 7–9; Abū l-Faḍl Ḥāfiziyān Bābulī, *Fihrist-i nuskha-hā-yi ʿaksī-yi Kitābkhāna-yi Buzurg-i Ḥaḍrat Āyat Allāh al-ʿUẓmā Marʿashī Najafī: Ganjīna-yi jahānī-yi makhṭūṭāt-i Islāmī*, Qum 2008, vol. 3, p. 575. Cf. also www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=188789 [consulted 14/07/2011]. We thank ʿAlī Ṭabāṭabāʾī Yazdī for having made a copy of the British Library manuscript available to us; (iii) Malik 458 (8th/14th c.); cf. *Fihrist-i kitāb-hā-yi khaṭṭī-yi Kitābkhāna-yi Millī-i Malik*, eds. Īraj Afshār, Muḥammad Taqī Dānishpazhūh [et al.], Tehran 1352[/1973]–, vol. 1, p. 532; al-Sayyid Aḥmad al-Ḥusaynī, *al-Turāth al-ʿarabī al-makhṭūṭ fī maktabāt Īrān al-ʿāmma*, Qum 1431/2010, vol. 12, p. 205. It seems that a reproduction of this manuscript is held by the Marʿashī library in Qum; cf. Ḥāfiziyān Bābulī, *Fihrist-i nuskha-hā-yi ʿaksī-yi Kitābkhāna-yi Buzurg-i Ḥaḍrat Āyat Allāh al-ʿUẓmā Marʿashī*, vol. 4, p. 56f # 1334;

Muʿtazilite notion of the threat (*al-waʿīd*).[44] When he came to Baghdad in 408/1017-18, al-Ṭūsī studied first with al-Mufīd, who died in 413/1022, and subsequently with al-Murtaḍā. It was undoubtedly the latter's influence that caused al-Ṭūsī to renounce the notion of *al-waʿīd* and to accept the demarcation lines between Muʿtazilism and Imāmism as they had been formulated particularly by al-Murtaḍā.[45] Following the latter's death in 436/1044, al-Ṭūsī became the most authoritative Imāmī theologian in Baghdad.

During the Saljūq invasion of Baghdad in 447/1056, al-Ṭūsī's home and library were burnt down while al-Ṭūsī himself managed to flee to Najaf where he spent the rest of his life. As a result many of his writings were destroyed, including some of his most important theological works. In his *Fihrist*, he lists the following writings of his on theology—the arrangement of titles in the autobibliography (which is retained in the following list) possibly reflects their relative chronology. Since all titles are mentioned after the *Fihrist* in the autobibliographical list, it is likely that they were all written after he had completed an initial version of the latter work (most likely around 415/1025), in most, if not all, cases perhaps even after the death of al-Murtaḍā in 436/1044:[46]

- *Kitāb Ma yuʿallal wa-mā lā yuʿallal* (lost).[47] The title suggests that the work was concerned with the notion of *ʿilla* in theology and legal methodology.[48] This is noteworthy as there are no other works known to have been written by Imāmī theologians prior to al-Ṭūsī that were exclusively concerned with this topic.

(1386/2007), pp. 4-15.

[44] The first to report this was the ʿAllāma al-Ḥillī in his *Khulāṣat al-aqwāl fī maʿrifat al-rijāl*, [n.p.] 1417[/1996-7], p. 250.

[45] Cf. al-ʿAllāma al-Ḥillī, *Khulāṣat al-aqwāl*, p. 250; see also al-Shaykh al-Ṭūsī, *al-Iqtiṣād fīmā yajibu ʿalā l-ʿibād*, Najaf 1399/1979, pp. 193ff. where the author denies the notion of mutual cancellation (*iḥbāṭ*) that is founded on the notion of the threat.

[46] Cf. *Fihrist*, pp. 192-94.—The process of compilation of the *Fihrist* still needs to be investigated in detail, but the date suggested is based on al-Ṭūsī's remark in his entry on Ibn Nūḥ al-Sīrāfī (*Fihrist*, p. 37) that the latter had died only a few years ago. Cf. Ḥasan Anṣārī, "Ibn Nūḥ Sīrāfī," *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 5, pp. 61-2; see also Mūsā Shubayrī Zanjānī, "Abū l-ʿAbbās-i Najāshī u ʿaṣr-way," *Jurʿa-ay az daryā*, ed. Muʾassasa-yi kitābshināsī-yi shīʿa, vol. 1, Qum 1389/2010, p. 99. It should be noted, however, that the order of the titles given slightly differs in some of the manuscripts. This is reflected in the two published editions of the *Fihrist* by Ṭabāṭabāʾī and by Baḥr al-ʿulūm.—There is so far no study on the chronology of al-Ṭūsī's entire literary œuvre. A preliminary study addressing this issue is ʿEliyyeh Riḍā-Dād and Sayyid Kāẓim Ṭabāṭabāʾī, "Gāhshumārī-yi āthār-i Shaykh-i Ṭūsī," *Faṣlnāma-yi muṭālaʿāt-i islāmī* 80 (1387/2008), pp. 49-73 (available at http://www.sid.ir/fa/VEWSSID/J_pdf/55213878002.pdf [accessed 17/01/2012]).

[47] In the edition of Baḥr al-ʿulūm, the *Kitāb Mā yuʿallal wa-mā lā yuʿallal* is mentioned as the first among the theological writings. In several manuscripts that have been consulted by Ṭabāṭabāʾī the *Kitāb mā yuʿallal* follows upon *al-Masʾala fī l-aḥwāl*.

[48] For a contemporary Ashʿarite discussion of *ʿilal* in theology and *uṣūl al-fiqh*, see Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, *al-Shāmil fī uṣūl al-dīn*, eds. ʿAlī Shāmī al-Nashshār [et al.], Alexandria 1969, pp. 629ff [*Kitāb al-ʿIlal*].

Kitāb al-Yāqūt by a certain Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Nawbakhtī,[37] *Khulāṣat al-naẓar* by an unknown author,[38] and a brief anonymous Twelver Shīʿī theological tract in which Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī is mentioned.[39]

II.

Abū Jaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī ("Shaykh al-ṭāʾifa", b. Ṭūs Ramaḍān 385/September–October 995, d. Najaf 22 Muḥarram 460/2 December 1067) began his scholarly career in his homeland Khurāsān and specifically in multicultural Nīshāpūr where he grew up and received his first education.[40] Apart from Shīʿite doctrine, he probably studied Shāfiʿī law here[41] and was exposed to the doctrinal thought of the Muʿtazilite School of Baghdad that was predominant in Khurāsān at the time. During this period he had specifically studied Abū Manṣūr al-Ṣarrām's *Bayān al-dīn*[42] with his Imāmī teacher Abū Ḥāẓim al-Nīsābūrī, and according to al-Ṭūsī's student al-Ḥasan b. Mahdī al-Saylaqī[43] it was due to al-Ṣarrām's influence that al-Ṭūsī upheld the

[37] Following Muḥammad Khān Qazwīnī, Ḥasan Anṣārī has shown that the work was most probably written at the beginning of the 7th/13th century; see his "ʿAllāma Qazwīnī u Kitāb al-Yāqūt-i Ibn Nawbakht," http://ansari.kateban.com/entry1794.html [accessed 17/10/2011]. For earlier scholarship on the work and its author, see Schmidtke, *Theology*, p. 48f. (with further references).

[38] Cf. *Khulāṣat al-naẓar. An Anonymous Imāmī-Muʿtazilī Treatise (late 6th/12th or early 7th/13th century)*, eds. Hasan Ansari and Sabine Schmidtke, Tehran/Berlin 2006.

[39] Preserved in a collective manuscript (ff. 5b–12a) that was copied during the second half of the 7th/13th century and is held by the library of the Faculty of Medicine at the University of Shiraz (ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī Library). See our "The Zaydī reception of Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl:* The *taʿlīq* of Abū Ṭāhir b. ʿAlī al-Ṣaffār," *Journal asiatique* 298 (2010), pp. 275–302.

[40] For his teachers during this period, see ʿAbd al-ʿAzīz Ṭabāṭabāʾī, "Ḥayāt al-Shaykh al-Ṭūsī wa-mashāʾikhuhu," in the introduction to his edition of al-Ṭūsī's *Fihrist kutub al-Shīʿa wa-uṣūlihim wa-asmāʾ al-muṣannifīn wa-aṣḥāb al-uṣūl*, Qum 1420[/1999–2000], pp. 32–6 [the original Persian version was published as "Shakhṣiyyat-i ʿilmī wa-mashāyikh-i Shaykh-i Ṭūsī," *Mīrāth-i islāmī-yi Īrān* 2 (1374/1995), pp. 361–412]; Ḥasan Anṣārī, "Nokte yī dar bāre-ye yekī az ostādān-e na shenākhte-ye Shaykh Ṭūsī dar Nīshābūr" http://ansari.kateban.com/entry1357.html [accessed 10/10/2011]. A comprehensive study on the life and writings of al-Ṭūsī is the one by Āghā Buzurg al-Ṭihrānī in his introduction to the edition of al-Ṭūsī's Qurʾān commentary, *al-Tibyān fī tafsīr al-Qurʾān* 1–10, ed. Aḥmad Qaṣīr al-ʿĀmilī, Najaf 1957–63, vol. 1, pp. 1–74. For a Persian translation of the introduction, see Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, *Zandigīnāma-yi Shaykh Ṭūsī*, transl. ʿAlī Riḍā Mīrzā Muḥammad and Ḥamīd Ṭabībiyān, Tehran 1360[/1982] (republished repeatedly; we have used the print of 1376[/1997]). Cf. also Mohammad Ali Amir-Moezzi, "Al-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan," *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 10, pp. 745–46; Muḥammad Wāʿiẓ-Zādeh Khurāsānī, "Ḥayāt al-Shaykh al-Ṭūsī," in the introduction to *Rasāʾil al-Shaykh al-Ṭūsī [al-Rasāʾil al-ʿashr]*, Qum [n.d.], pp. 5–62; *Dhikrā al-alfiyya li-l-Shaykh al-Ṭūsī. Yādnāma-yi Shaykh al-Ṭāʾifa Abū Jaʿfar Muḥammad b. Ḥasan Ṭūsī* 1–3, Mashhad 1348–54/1970–76; Ansari, *L'imamat*, pp. 124ff.

[41] Cf. al-Dhahabī, *Tārīkh al-islām*, vol. 30, p. 490f.; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyya al-kubrā* 1–10, eds. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī and ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥilw, Cairo 1964–76, vol. 4, p. 126 where it is stated that he had Shāfiʿite tendencies (*kāna yantamī ilā madhhab al-Shāfiʿī*).

[42] Cf. *Fihrist*, p. 225 # 873. Cf. also Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa. al-Qarn al-rābiʿ: Nawābigh al-ruwāt fī rābiʿat al-miʾāt*, ed. ʿAlī Naqī Munzawī, Beirut 1390[/1970], p. 16.—For Abū Manṣūr al-Ṣarrām, cf. *Fihrist*, ed. Ṭabaṭabāʾī, p. 537.

[43] On him, cf. Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa wa-huwa al-Nābis*, p. 56. See also Ḥasan Anṣārī, "Guzār az ikhwān al-Ṣafā-yi ismāʿīlī bi-zaydiyya az maṣīr-i imāmiyya," *Kitāb-i māh-i dīn* 120–122

of al-Muḥaqqiq al-Ḥillī (d. 676/1277), author of *al-Maslak fī uṣūl al-dīn*,[29] of Muḥammad b. ʿAlī b. Muḥammad Ibn Juhaym (d. 680/1282), who was one of the teachers of the ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325),[30] of the latter's father, Sadīd al-Dīn Yūsuf b. ʿAlī (alive in 665/1267)[31] and of the ʿAllāma al-Ḥillī himself.[32] It was also during this period that the Banū l-ʿAwdī emerged in al-Ḥilla, a family of several generations of theologians.[33] Apart from al-Ḥilla, Baḥrayn developed into an important centre of Twelver Shīʿī learning and numerous theologians are known to have been active there during the 7th/13th century, notably Kamāl al-Dīn Aḥmad b. ʿAlī b. Saʿīd b. Saʿāda al-Baḥrānī,[34] his student ʿAlī b. Sulaymān al-Baḥrānī (fl. first half 7th/13th century)[35] and Kamāl al-Dīn Maytham b. ʿAlī b. Maytham al-Baḥrānī (d. 699/1299–1300), the author of *Qawāʿid al-marām fī ʿilm al-kalām*.[36] A number of additional texts of unclear authorship are also known to have been written at the beginning of this period, viz. the

---

see al-Sayyid Ḥasan al-Ṣadr, *Takmilat Amal al-āmil*, ed. Ḥusayn ʿAlī Maḥfūẓ [et al.], Beirut 2008, vol. 3, pp. 106–7; *Muʿjam ṭabaqāt al-mutakallimīn*, vol. 2, p. 383f. # 264.

[29] Ed. Riḍā al-Ustādhī, Mashhad 1414/1373[/1994]. He also wrote a brief *ʿaqīda* that has been published repeatedly (cf. *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, 5, pp. 7–8 # 10225), and a *fatwā* concerning the status of one who upholds the doctrine that the non-existent (*maʿdūm*) is stable (*thābit*); cf. Sabine Schmidtke, "The doctrinal views of the Banu l-ʿAwd (early 8th/14th century): An analysis of ms Arab. f. 64 (Bodleian Library, Oxford)," *Le shiʿisme imamite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, eds. M.A. Amir-Moezzi, M. Bar-Asher, S. Hopkins, Turnhout 2009. p. 388f. ## 8 and 9 (with further references). On al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, see also Riḍā al-Ustādhī, *Aḥwāl wa-āthār-i Muḥaqqiq-i Ḥillī, ṣāḥib Sharāʾiʿ*, Qum 1383[/2004].

[30] On him, see *Muʿjam ṭabaqāt al-mutakallimīn*, vol. 2, p. 408f. # 278.

[31] On him, see Schmidtke, *Theology*, p. 10 (with further references).

[32] Cf. Schmidtke, *Theology*; ʿAbd al-ʿAzīz Ṭabāṭabāʾī, *Maktabat al-ʿAllāma al-Ḥillī*, Qum 1416[/1996].

[33] Cf. Schmidtke, "Doctrinal views," pp. 357–82; Ḥusayn Mudarrisī Ṭabāṭabāʾī, "Mufāwaḍa-ay dar masʾala-yi shayʾiyyat-i maʿdūm," *Kitābiyyāt*, New Jersey 2009, pp. 39–51.

[34] Cf. ʿAlī Riḍā Sayyid Taqawī, "Baḥrānī, Abū Jaʿfar Kamāl al-Dīn," *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 11, pp. 383–84.

[35] Cf. Ḥasan Anṣārī, "Miṣbāḥ al-ʿirfān wa-miftāḥ al-bayān-i ʿAlī b. Sulaymān al-Baḥrānī u dīgar-i āthār-i ū" http://ansari.kateban.com/entry1789.html [accessed 17/10/2011]; Wilferd Madelung, "Baḥrānī, Jamāl al-Dīn," *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, p. 529; Robert Gleave, "Shaykh ʿAlī b. Sulaymān al-Baḥrānī," *The Encyclopeadia of Islam. Three*, 2009–3, p. 151f.

[36] Ed. Aḥmad al-Ḥusaynī, Qum 1406/1985–6. See also Sayyid Jaʿfar Sajjādī, "Ibn Maytham," *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 4, pp. 716–7; *Kitābshināsī-i āthār-i dastnivīs-i ʿAllāma Kamāl al-Dīn Abū ʿAlī Maytham b. ʿAlī Baḥrānī Māḥūzī: Darguzhashta-yi sāl-i 699 H. dar Kitābkhāna-yi Buzurg-i Ḥaḍrat-i Āyat Allāh al-ʿUẓmā Marʿashī Najafī: Ganjīna-yi Jahānī-i Makhṭūṭāt-i Islāmī*, Qum 2007. Most of the theological writings by Maytham al-Baḥrānī were commissioned by the *amīr* ʿAbd al-ʿAzīz b. Jaʿfar b. al-Ḥusayn al-Nīsābūrī (b. 626/1228–9, d. 672/1274); cf. Ḥasan Anṣārī, "Čand-i kitāb-i kalāmī taqdīmī beh yek amīr fāḍil shīʿī" http://ansari.kateban.com/entry1792.html [accessed 17/10/2011].—Generally on the scholars of Baḥrayn during this period, see Ali al-Oraibi, *The Shiʿi renaissance: A case study of the theosophical school of Bahrain in the 7th/13th century*, PhD dissertation, McGill University, Montreal 1992; idem, "Rationalism in the School of Bahrain," *Shiite heritage: Essays on classical and modern tradition*, ed. Lynda Clarke, Binghampton, NY 2001, pp. 331–43.—The rich Twelver Shīʿī scholarship of Baḥrayn during the 8th/14th and 9th/15th centuries is documented in the chains of transmission of Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī (d. after 906/1501); many scholars are known by name only. Cf. Schmidtke, *Theologie, Philosophie und Mystik*, pp. 282ff (Anhang 3: Die Überliefererketten des Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsāʾī).

An important shift in the development of Imāmī doctrinal thought occurred with Sadīd al-Dīn Maḥmūd b. ʿAlī b. al-Ḥasan al-Ḥimmaṣī al-Rāzī (d. after 600/1204), who had completed his comprehensive theological *summa*, *al-Munqidh min al-taqlīd*, on 9 Jumādā I 581/8 August 1185 in al-Ḥilla.[25] Al-Ḥimmaṣī's work is apparently the earliest testimony for an Imāmī reception of the theological thought of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī whose views al-Ḥimmaṣī adopted whenever these disagreed with those of the Bahshamiyya.[26]

For the period following al-Ḥimmaṣī until the time of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, who had "modernized" Twelver Shīʿī theology, very little is known about Imāmī theology—most theologians are again known by name only.[27] At the time of al-Ḥimmaṣī, al-Ḥilla had emerged as an important centre of Twelver Shīʿism and a number of renowned theologians were active there during the 7th/13th century. Mention should be made in particular of Sadīd al-Dīn Sālim b. Maḥfūẓ al-Ṣūrāwī al-Ḥillī (d. ca. 630/1232),[28]

---

the *Ghunya* (see above n. 23), p. 233 (= f. 116b) (beginning of *juzʾ* 3). The year is often misread as "619". See also Ḥasan Anṣārī, "Chand nukta-yi intiqādī dar bāra-yi tārīkh-i nuskha-yi Ghunyat al-nuzūʿ, chāp-i ʿaksī-yi Majlis," [http://ansari.kateban.com/entry1899.html]. On Sālim b. Badrān, see also *Muʿjam ṭabaqāt al-mutakallimīn*, vol. 2, p. 381f. # 263.

[25] Ed. Muḥammad Hādī al-Yūsufī al-Gharawī, Qum 1412[/1991].—A theological text entitled *al-Muʿtamad min madhhab al-shīʿa al-imāmiyya* has been edited by Muḥammad Riḍā Anṣārī Qummī (*Mīrāth-i islāmī-yi Īrān*, vol. 6, pp. 16–34). Cf. also *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 5, p. 180 # 11094. The editor suggests that this text is also by al-Ḥimmaṣī al-Rāzī.—On the life and work of al-Ḥimmaṣī (with further references), see the editors' introduction to Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad al-Malāḥimī al-Khuwārazmī, *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*, eds. Martin McDermott and Wilferd Madelung, London 1991, p. viii and the introduction to our edition of *Khulāṣat al-naẓar. An Anonymous Imāmī-Muʿtazilī Treatise (late 6th/12th or early 7th/13th century)*, Tehran/Berlin 2006, p. xf; cf. also Capezzone, "Maestri e testi nei centri imamiti," p. 25 # 68.

[26] Al-Ḥimmaṣī evidently had immediate access to Abū l-Ḥusayn's theological writings, notably his *Kitāb al-Ghurar* (cf. *al-Munqidh*, vol. 1, pp. 203, 504f. Cf. also *Dharīʿa*, vol. 23, pp. 151ff.; Camilla Adang, "A rare case of biblical 'testimonies' to the Prophet Muḥammad in Muʿtazilite literature: quotations from Ibn Rabban al-Ṭabarī's *Kitāb al-dīn wa-al-dawla* in Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Ghurar al-adilla*, as preserved in a work by al-Ḥimmaṣī al-Rāzī," *A common rationality: Muʿtazilism in Islam and Judaism*, eds. C. Adang, S. Schmidtke and D. Sklare, Würzburg 2007, pp. 297–330) and possibly his *Taṣaffuḥ al-adilla* (see, e.g., *al-Munqidh*, vol. 1, p. 63), and he regularly refers to the *Kitāb al-Fāʾiq* by Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad al-Malāḥimī al-Khʷārazmī (d. 536/1141), the chief representative of Abū l-Ḥusayn's doctrine a century after his death (cf. *al-Munqidh*, vol. 1, pp. 56–57, 208, 344).

[27] For the doctrinal development of Twelver Shīʿism since the time of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, see Sabine Schmidtke, *The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*, Berlin 1991; eadem, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts: Die Gedankenwelten des Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī (um 838/1434-35 - nach 906/1501)*, Leiden 2000; eadem, "Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī und sein Spätwerk *Sharḥ al-Bāb al-ḥādī ʿashar*," *Reflections on Reflections. Near Eastern writers reading literature. Dedicated to Renate Jacobi,* eds. A. Neuwirth and A.Chr. Islebe, Wiesbaden 2006, pp. 119–45. For the theological views of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, see ʿAbd al-Amīr al-Aʿsam, *Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī: Muʾassis al-manhaj al-falsafī fī ʿilm al-kalām al-islāmī*, Beirut 1975 [2nd. revised ed. Beirut 1980]; ʿAbbās Sulaymān, *Taṭawwur ʿilm al-kalām ilā l-falsafa wa-manhajuhā ʿinda Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī: Dirāsa taḥlīliyya muqārana li-Kitāb Tajrīd al-ʿaqāʾid*, Alexandria 1994 (available at http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot2/gap.php?file=004180.pdf [accessed 17/01/2012]).

[28] He was also the teacher of al-Muḥaqqiq al-Ḥillī and ʿAlī b. Mūsā Ibn Ṭāwūs (d. 664/1266). On him,

ing family of the Imāmī community in Aleppo, the Banū Zuhra,[21] and one of its most prominent members was Abū l-Makārim ʿIzz al-Dīn Ḥamza b. ʿAlī b. Zuhra al-Ḥusaynī al-Ḥalabī (b. Ramaḍān 511/1117, d. 585/1189-90), author of *Ghunyat al-nuzūʿ ilā ʿilmay al-uṣūl wa-l-furūʿ*.[22] In the first part of his *Ghunya*, which is devoted to theology, he adheres to the doctrinal views of al-Sharīf al-Murtaḍā.[23] Among Abū l-Makārim's students, we know of Muʿīn al-Dīn Abū l-Ḥasan Sālim b. Badrān al-Māzinī al-Miṣrī (alive in 629/1232), who later became a teacher of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274) to whom he issued an *ijāza* for Abū l-Makārim's *Ghunya* (dated 18 Jumādā II 629/11 April 1232).[24]

---

[21] For the Banū Zuhra, see Ṣādiq Sajjādī, "Āl Zuhra," *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 2, pp. 15-19; Marco Salati, *Ascesa e Caduta di una Famiglia di Asraf Sciiti di Aleppo: I Zuhrawi o Zuhra-Zada (1600-1700)*, Rome 1992 (translated into Arabic by Muḥammad ʿAlī and published under the title *Kitāb Āl al-Zahrāwī*, Ḥimṣ 2007, available at http://www.scribd.com/doc/17222448/Zahrawi-family-by-Mr-Marco-Selati- [accessed 17/01/2012]); idem, "Note in margine ai Banū Zuhrā / al-Zuhrāwī / Zuhrā zāda di Aleppo: Alcuni documenti dai tribunali sciaraitici della fine del xvii e l'inizio del xviii secolo (1684-1701)," *Annali di Ca' Foscari* 49 (2010), pp. 23-42; Sayyid Muḥsin al-Amīn, *Aʿyān al-shīʿa*, ed. Ḥasan al-Amīn, Beirut n.d., vol. 6, pp. 249-50; Anne-Marie Eddé, *La principauté ayyoubide d'Alep (579/1183-658/1260)*, Stuttgart 1999, pp. 438ff.

[22] Among his other works (all lost) are *Naqḍ shubah al-falāsifa*, *Masʾala fī l-radd ʿalā l-munajjimīn*, *Masʾala fī anna naẓar al-kāmil al-ʿaql ʿalā infirādihi kāf fī taḥṣīl al-maʿārif al-ʿaqliyya*, *Masʾala fī nafy al-ruʾya wa-iʿtiqād al-imāmiyya wa-mukhālifīhim mimman yunsab ilā l-sunna wa-l-jamāʿa*, *Masʾala fī kawnihi taʿālā ḥayyan*, *al-Masʾala al-shāfiyya fī l-radd ʿalā man zaʿama anna l-naẓar ʿalā infirādihi ghayr kāf fī taḥṣīl al-maʿrifa bihi taʿālā*, *Masʾala fī l-radd ʿalā man dhahaba ilā anna l-wujūb wa-l-qubḥ lā yuʿlamān illā samʿan*; cf. Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, ed. Muḥammad Bāqir al-Bihbūdī, Beirut 1403/1983, vol. 106, p. 24f.; al-Ḥurr al-Āmilī, *Amal al-āmil*, Baghdad 1965-66, vol. 2, p. 105f.—His brother, Jamāl al-Dīn Abū l-Qāsim ʿAbd Allāh b. ʿAlī b. Zuhra al-Ḥusaynī al-Ḥalabī (b. Dhū l-ḥijja 531/December 962-January 963, d. after 597/1200), is known to have composed *Jawāb suʾāl warada min Miṣr fī l-nubuwwa*, *Kitāb al-Tabyīn li-masʾalatay al-shifāʾa wa-ʿuṣāt al-muslimīn*, *Tabyīn al-maḥajja fī kawn ijmāʿ al-Imāmiyya ḥujja*, *Masʾala fī nafy al-taḥābuṭ* (or: *Masʾala fī nafy al-takhlīṭ*), *Jawāb suʾāl warada ʿan al-Ismāʿīliyya* and *Jawāb sāʾil saʾala ʿan al-ʿaql*. Cf. al-Ḥurr al-Āmilī, *Amal al-āmil*, Baghdad 1965-66, vol. 2, p. 163f.; Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 106, p. 25; Afandī, *Riyāḍ al-ʿulamāʾ*, vol. 3, p. 227f.; *Mawsūʿat ṭabaqāt al-fuqahāʾ*, taʾlīf al-Lajna al-ʿIlmiyya fī Muʾassasat al-Imām al-Ṣādiq, ishrāf Jaʿfar al-Subḥānī, Beirut 1999-2001, vol. 6, p. 162f.; Salati, *Ascesa*, p. 130 # 4.

[23] The *Ghunya* was published repeatedly: (i) a partial edition, comprising the second and third part of the work on legal methodology and law, is included in *al-Jawāmiʿ al-fiqhiyya*, Tehran [lithograph] 1276[/1859-60] [repr. Qum 1404/1984]; see also Modarressi, *Introduction*, p. 65; (ii) *Ghunyat al-nuzūʿ ilā ʿilmay al-uṣūl wa-l-furūʿ*, taʾlīf Ḥamza b. ʿAlī b. Zuhra al-Ḥalabī, ed. Ibrāhīm al-Bahādurī, Qum 1417[/1996], comprising all three parts on *uṣūl al-dīn*, *uṣūl al-fiqh* and *fiqh*; (iii) a facsimile edition of MS Majlis 10564 containing the *Ghunya* and the original of Sālim b. Badrān's *ijāza* was prepared by Sayyid Muḥammad ʿImādī Ḥāʾirī (Tehran: Kitābkhāna u mūzeh u markaz-i asnād-i majlis-i shūrā-yi islāmī, 1390[/2011]).—A Persian paraphrase of the *Ghunya*, most likely by ʿImād al-Dīn Ḥasan b. ʿAlī al-Ṭabarī (alive in 701/1301), was published as *Muʿtaqad al-Imāmiyya: Matn-i Fārsī dar kalām u uṣūl u fiqh-i Shīʿī az sada-yi haftum*, ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, Tehran 1961. See Ḥusayn Mudarrisī Ṭabāṭabāʾī, *Kitābiyyāt: Majmūʿa-yi maqālāt dar zamīna-yi kitābshināsī*, New Jersey 2009, p. 32 n. 6. - On ʿImād al-Dīn, see Rasūl Jaʿfariyān, "Fawāʾid-i tārīkhī u nukāt-i kitābshināsānī dar āthār-i ʿImād al-Dīn al-Ṭabarī," *Āyana-yi pazhūhesh* 50 (1377/1998), pp. 12-16.

[24] For a facsimile reproduction of the autograph *ijāza*, see Muḥammad Taqī Mudarris Raḍawī, *Aḥwāl u āthār-i Khʷāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī*, Tehran 1370[/1991], pp. 161-67, esp. 164. See also the facsimile edition of

all other theologians of this generation apparently followed al-Murtaḍā in their preference for the doctrines of the Bahshamiyya. Some of these theologians were also familiar with at least some aspects of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's (d. 436/1044) theological thought, albeit in a negative manner. It was mostly the latter's criticism of the Twelver Shīʿite notion of the imamate, expressed for example in his refutation (*naqḍ*) of al-Murtaḍā's *Kitāb al-Shāfī,* that was known to and refuted by Sallār [Sālār] b. ʿAbd al-ʿAzīz[15] and by al-Karājikī.[16] None of these refutations is extant.

During the early 6th/12th century Bilād al-Shām (Tripoli and Aleppo) had emerged as a significant centre of Twelver Shīʿite learning, alongside Rayy and Khurāsān in Iran.[17] Mention should be made of Abū l-Faḍl Asʿad b. Aḥmad al-Ṭarābulusī (d. early 6th/12th century) who had composed a number of works on theology, among them *ʿUyūn al-adilla fī maʿrifat Allāh* and *al-Bayān fī ḥaqīqat al-insān*.[18] The Imāmī theologian Rashīd al-Dīn Abū Jaʿfar Muḥammad b. ʿAlī Ibn Shahrāshūb al-Māzandarānī who hailed from Sārī in Māzandarān (b. 489/1096) later on went to Aleppo where he died on 16 Shaʿbān 588/27 August 1192. Among his writings, his *Kitāb Aʿlām al-ṭarāʾiq fī l-ḥudūd wa-l-ḥaqāʾiq* is partly concerned with theology.[19] Among Ibn Shahrāshūb's students was Muḥyī al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Zuhra al-Ḥalabī (d. 639/1241-2), author of *al-Arbaʿīn ḥadīthan fī ḥuqūq al-ikhwān*.[20] The latter belonged to the lead-

---

Mufīd. On this commentary, see below Section III.

[15] *Al-Radd ʿalā Abī l-Ḥusayn al-Baṣrī fī Naqḍihi Kitāb al-Shāfī*; cf. *Dharīʿa*, vol. 3, p. 344; vol. 10, pp. 179-80 # 378; *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 3, p. 366 # 6477.

[16] *Risālat al-Tanbīh ʿalā aghlāṭ Abī l-Ḥusayn al-Baṣrī fī faṣlin fī dhikr al-imāma*, cf. Ṭabāṭabāʾī, "Maktabat al-ʿAllāma al-Karājikī," p. 393; *Dharīʿa*, vol. 4, p. 437 # 1943; *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 2, pp. 333-34 # 4022. - During the 6th/12th century, a *Naqḍ Kitāb al-Taṣaffuḥ li-Abī l-Ḥusayn* is moreover known to have been composed by Rashīd al-Dīn Abū Saʿīd ʿAbd al-Jalīl b. Abī l-Fatḥ Masʿūd b. ʿĪsā *al-mutakallim* al-Rāzī (fl. early 6th/12th century), a refutation of Abū l-Ḥusayn's doctrinal views as laid down in his *Taṣaffuḥ al-adilla*. On the *Naqḍ al-Taṣaffuḥ*, cf. *Dharīʿa*, vol. 24, p. 286 # 1466; *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 5, p. 410 # 12248. On its author, see Ibn Funqud, *Maʿārij Nahj al-balāgha*, ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, Qum 1409/1988-89, p. 36; Muntajab al-Dīn, *Fihrist*, ed. ʿAbd al-ʿAzīz Ṭabāṭabāʾī, p. 110; cf. also Ibn Shahrāshūb, *Maʿālim*, pp. 144-5. See also Ḥasan Anṣārī, "ʿIlm al-kalām al-imāmī wa-madrasat Abī l-Ḥusayn al-Baṣrī al-kalāmiyya" http://ansari.kateban.com/entry779.html [accessed 6/10/2011]; Capezzone, "Maestri e testi nei centri imamiti," p. 22 # 44-45.

[17] The doctrinal and cultural situation of Twelver Shīʿism during this period in Iran is evident from ʿAbd al-Jalīl Qazwīnī's *Kitāb al-Naqḍ*, written around 560/1164. On this work, see Capezzone, "Maestri e testi nei centri imamiti"; Jean Calmard, "Le Chiisme imamite en Iran à l'époche seldjoukide d'après le kitāb al-naqḍ," *Le Monde Iranien et l'Islam* 1 (1971), pp. 43ff.

[18] See Ḥasan Anṣārī, "Asʿad b. Aḥmad al-Ṭarābulusī," *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 8, p. 310f.

[19] Cf. Aḥmad Pakačī, "Ibn Shahrāshūb," *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 4, pp. 90-92. On the work, *Aʿlām al-ṭarāʾiq*, and extant manuscripts, see Ḥasan Anṣārī, "Aʿlām al-ṭarāʾiq," *Nashr-i dānish* 18 iv (1380/2001), pp. 29-30; *Fihris al-kutub al-mawjūda bi-l-Maktaba al-Azhariyya* 1-6, Cairo [1946-52], vol. 6, pp. 182-83.

[20] Muḥyī al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Zuhra al-Ḥalabī, *al-Arbaʿīn ḥadīthan fī ḥuqūq al-ikhwān*, ed. Nabīl Riḍā ʿAlwān, Qum 1405/1984 (2nd edition Beirut: Dār al-Aḍwāʾ, 1987).

ʿAzīz al-Daylamī (d. 448/1057 [?]) who wrote *al-Tadhkira fī ḥaqīqat al-jawhar wa-l-ʿaraḍ* and apparently a work entitled *Tatmīm al-Mulakhkhaṣ*, completing al-Murtaḍā's *al-Mulakhkhaṣ* (both are lost),[9] Abū l-Fatḥ Muḥammad b. ʿAlī b. ʿUthmān al-Khaymī al-Karājikī (d. 449/1057) who wrote extensively on theology, including a commentary on al-Murtaḍā's *Jumal al-ʿilm* (apparently lost),[10] Abū Yaʿlā Muḥammad b. Ḥasan b. Ḥamza al-Jaʿfarī (d. 463/1070 [?]),[11] and *qāḍī* ʿAbd al-ʿAzīz b. Niḥrīr b. ʿAbd al-ʿAzīz b. al-Barrāj al-Ṭarābulusī (b. ca. 400/1009, d. 481/1088-9).[12] Mention should also be made of Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Aḥmad b. ʿAlī b. al-Muʿallim al-Ḥalabī (d. after 453/1061), who was a student of Abū l-Ṣalāḥ al-Ḥalabī and wrote a commentary on al-Murtaḍā's *Mulakhkhaṣ*.[13] While al-Karājikī, Abū Yaʿlā al-Jaʿfarī and possibly Abū l-Ḥasan al-Buṣrawī remained faithful to al-Mufīd, maintaining as a rule the Baghdādī positions,[14]

Subḥānī, Qum 1424[/2003-4], vol. 2, pp. 196-97 # 170; Ahmad Pakačī, "Abū l-Ṣalāḥ-i Ḥalabī," *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 5, pp. 601-11; Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī, Qism al-Mawsūʿa, *Mawsūʿat muʾallifī al-Imāmiyya* 1-, Qum 1420[/2000]-, vol. 7, pp. 396-97; Sayyid Ḥusayn Ḥāʾirī, "Kitābshināsī-yi Abū l-Ṣalāḥ-i Ḥalabī," *Jung-i Anjumān-i Fihristnagārān-i nuskhahā-yi khaṭṭī. Daftar-i duvvum: Majmūʿa-yi maqālāt-i yādmān ʿAllāma Shaykh Āqā Buzurg Tihrānī*, ed. Muḥsin Ṣādiqī, Qum 1389/2010, pp. 215-59.

[9] Cf. *Dharīʿa*, vol. 3, pp. 343-44 # 1236; vol. 4, p. 24 # 75; *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 2, p. 160 # 3223. He is mostly known for his legal work *Kitāb al-Marāsim* that has been published repeatedly, e.g. (i) *al-Marāsim fī l-fiqh al-imāmī*, ed. Muḥammad Bustānī, Beirut 1980; (ii) *al-Marāsim al-ʿalawiyya fī l-aḥkām al-nabawiyya*, ed. Muḥsin al-Ḥusaynī al-Amīnī, Qum 1414/1994.—Cf. also Ibn Shahrāshūb, *Maʿālim*, p. 135f.; Muntajab al-Dīn, *Fihrist*, ed. ʿAbd al-ʿAzīz al-Ṭabāṭabāʾī, p. 84f. n.; Afandī, *Riyāḍ al-ʿulamāʾ*, vol. 2, pp. 438-40; Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa wa-huwa al-Nābis fī l-qarn al-khāmis*, ed. ʾAlī Naqī Munzawī, Beirut 1971, p. 86; *Muʿjam ṭabaqāt al-mutakallimīn*, vol. 2, pp. 210-11 # 179; Modarressi, *Introduction*, pp. 14, 43, 63; Leonardo Capezzone, "Maestri e testi nei centri imamiti dell'Iran selgiuchide secondo il *Kitāb al-Naqḍ*," *Rivista degli studi orientali* 79 (2006), p. 17f. # 12.

[10] The Abraham Firkovitch collection has at least three fragments of an unidentified Muslim commentary on al-Murtaḍā's *Jumal al-ʿilm* which may possibly belong to al-Karājikī's commentary; cf. Gregor Schwarb, "Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī's *Kitāb al-Īmāʾ*," *Ginzei Qedem: Genizah Research Annual* 2 (2006), p. 79*. Ḥasan Anṣārī has suggested that *Sharḥ Jumal al-ʿilm wa-l-ʿamal* that has been published as a work by al-Murtaḍā (see above n. 3) was in fact by al-Karājikī; cf. his "Taʿlīq-i Sharḥ-i Jumal al-ʿilm-i Karājikī". - Some of al-Karājikī's writings were published in his *Kanz al-fawāʾid*, an anthology consisting mostly of some his theological works that has been published repeatedly: (i) [Tabriz] 1322[/1904-5]; (ii) 2 vols., ed. ʿAbd Allāh Niʿma, Beirut 1985 (repr. Qum [n.d.]). Most recently *al-Asbāb al-ṣādda ʿan idrāk al-ṣawāb* has been published in the edition of Maḥmūd Naẓarī in *Mīrāth-i Bahāristān (majmūʿa-yi 14 risāla), daftar-i duvvum*, Tehran 1389[/2010], pp. 577-94; the editor argues convincingly that this text is by al-Karājikī.—On his life and work, see ʿAbd al-ʿAzīz Ṭabāṭabāʾī, "Maktabat al-ʿAllāma al-Karājikī li-aḥad muʿāṣirīhi," *Turāthunā* 43-44 (Rajab-Dhū l-ḥijja 1416/1995-6), pp. 365-404; Modarressi, *Introduction*, p. 44; Ansari, *L'imamat*, pp. 119ff.

[11] Cf. Ḥasan Anṣārī, "Abū Yaʿlā Jaʿfarī," *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 6, pp. 434-5; Capezzone, "Maestri e testi nei centri imamiti," p. 17 # 10.

[12] On him, see Sayyid Muḥammad Baḥr al-ʿulūm, "Ibn Barrāj," *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 3, pp. 95-97; *Muʿjam ṭabaqāt al-mutakallimīn*, vol. 2, p. 217f.; Modarressi, *Introduction*, pp. 43, 63, 121.

[13] Cf. Kamāl al-Dīn ʿUmar b. Aḥmad Ibn al-ʿAdīm, *Bughyat al-ṭalab fī tārīkh Ḥalab*, ed. Suhayl Zakkār, Damascus 1988, vol. 5, pp. 2276-84; "*wa-lahu kitābun fī l-uṣūl sharaḥa fihi l-Mulakhkhaṣ*" (cf. ibid., p. 2276).

[14] That Abū l-Ḥasan al-Buṣrawī adhered to the views of al-Mufīd is suggested by Najīb al-Dīn Abū l-Qāsim ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī b. Muḥammad al-Ḥusaynī's commentary on al-Ṭūsī's *Muqaddama* (MS Atif Efendi 1338, ff. 18b, 39b). Whenever his views are mentioned they agree with those of al-Shaykh al-

views of his teacher al-Shaykh al-Mufīd, who had maintained in many issues the doctrines of the Muʿtazilī School of Baghdad, in favour of those of the Bahshamiyya, due to the influence of his teacher ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī (d. 415/1025), head of the Bahshamiyya of his time. Quṭb al-Dīn Saʿīd b. Hibat Allāh al-Rāwandī (d. 573/1177-78) enumerates more than ninety doctrinal differences between al-Mufīd and al-Murtaḍā in his lost work *al-Khilāf alladhī tajaddada bayna l-Shaykh al-Mufīd wa-l-Murtaḍā*.[5]

As was the case with al-Shaykh al-Ṭūsī, virtually all leading Twelver Shīʿī scholars who flourished during the first half of the 5th/11th century had studied either with the Shaykh al-Mufīd, with al-Sharīf al-Murtaḍā or both. These include Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Buṣrawī (d. 443/1051), author of *al-Mufīd fī l-taklīf*, a work that presumably dealt with theology and legal issues (lost),[6] Abū l-Ṣalāḥ Taqī b. Najm b. ʿUbayd Allāh al-Ḥalabī (d. 447/1055), author of *al-Kāfī fī l-taklīf* on theology and legal issues[7] and *Taqrīb al-maʿārif*,[8] Abū Yaʿlā Sallār [Sālār] b. ʿAbd al-

[5] Cf. Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, *al-Dharīʿa ilā taṣānīf al-shīʿa*, Beirut 1983, vol. 1, pp. 361-62 # 1901; *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, taʾlīf al-Lajna al-ʿilmiyya fī Muʾassasat al-Imām al-Ṣādiq, taqdīm wa-ishrāf Jaʿfar al-Subḥānī, Qum 1424[/2003-4], vol. 1, p. 203 # 645; Etan Kohlberg, A *medieval Muslim scholar at work: Ibn Ṭāwūs and his library*, Leiden 1992, p. 217 # 264.—For al-Mufīd's theological views, see McDermott, *Theology*; Sander, *Zwischen Charisma und Ratio*; Muḥammad Riḍā al-Jaʿfarī, "al-Kalām ʿindā l-Imāmiyya: Nashʾatuhu, taṭawwuruhu wa-mawqiʿ al-Shaykh al-Mufīd minhu," *Turāthunā* 8 i/ii (1413/1992-93), pp. 144-299; Ansari, *L'imamat et l'Occultation selon l'imamisme. Etude bibliographique et histoire des textes*, PhD dissertation, Ecole pratique des hautes études, Paris 2008, pp. 105ff; Tamima Bayhom-Daou, *Shaykh Mufid*, Oxford 2005.—All his extant theological writings are included in *Muṣannafāt al-Shaykh al-Mufīd Abī ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. al-Nuʿmān b. al-Muʿallim al-Ukbarī al-Baghdādī* 1-13, Beirut ²1413/[1993].

[6] On him, see Ḥusayn Farhang Anṣārī, "Buṣrawī," *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 12, pp. 193-94; Modarressi, *Introduction*, p. 43. Al-Buṣrawī had compiled a list of al-Murtaḍā's writings. The latter had issued an *ijāza* for al-Buṣrawī (dated Shaʿbān 417/September-October 1026) allowing him to transmit all works included in that list. The text of the *ijāza* is quoted by ʿAbd Allāh b. ʿĪsā Afandī al-Iṣfahānī, *Riyāḍ al-ʿulamāʾ wa-ḥiyāḍ al-fuḍalāʾ*, Qum 1403[/1982-83], vol. 4, pp. 38-9; vol. 5, p. 158. See also ʿAbd al-Razzāq Muḥyī al-Dīn, *Adab al-Murtaḍā min sīratihi wa-atharihi*, Baghdad 1957, pp. 131ff. Al-Buṣrawī's list of al-Murtaḍā's writings was published (with numerous comments) in *Masāʾil al-Murtaḍā*, pp. 345-372. Al-Buṣrawī had apparently also assembled al-Murtaḍā's statements on definitions (*jamʿ al-Shaykh al-jalīl al-ʿālim Abī l-Ḥasan al-Buṣrawī* [not: "al-Ḥusayn al-Baṣrī"] *Ibn Qārūra* [not: "Mārūra"] *raḥimahu llāh …*); cf. Dānishpazhūh, "Čahār farhangnāma-yi kalāmī," *Dhikrā al-alfiyya li-l-Shaykh al-Ṭūsī*, vol. 2, pp. 728ff ("Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī" as given here must certainly be read as "Abū l-Ḥasan al-Buṣrawī").

[7] Abū l-Ṣalāḥ al-Ḥalabī, *al-Kāfī fī l-fiqh*, ed. Riḍā al-Ustādhī, Iṣfahān 1400[/1979-80] (repr. Qum 2009). Cf. also Modarressi, *Introduction*, pp. 43, 63.

[8] The work has been published twice: (i) *Taqrīb al-maʿārif fī l-kalām*, ed. Riḍā al-Ustādhī, [Qum] 1404[/1984] (partial edition); (ii) *Taqrīb al-maʿārif*, ed. Fāris Tabrīziyyān al-Ḥassūn, Qum 1417[/1996-97]. The second edition is available at www.aqaed.com/book/131/ [consulted 14/07/2011].—According to Ibn Shahrāshūb, Abū l-Ṣalāḥ wrote a commentary on al-Murtaḍā's *Dhakhīra* (lost); see Ibn Shahrāshūb, *Maʿālim al-ʿulamāʾ fī fihrist kutub al-Shīʿa wa-asmāʾ al-muṣannifīn minhum, qadīman wa-ḥadīthan*, Najaf 1961, p. 29 # 155; cf. also Afandī, *Riyāḍ al-ʿulamāʾ*, vol. 1, p. 100; *Dharīʿa*, vol. 13, p. 277 # 1011; *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 4, p. 68 # 7856.—For Abū l-Ṣalāḥ and his writings, see also *Muʿjam ṭabaqāt al-mutakallimīn*, taʾlīf al-Lajna al-ʿIlmiyya fī Muʾassasat al-Imām al-Ṣādiq, taqdīm wa-ishrāf Jaʿfar al-

INTRODUCTION[1]

I.

While the theological thought of Twelver Shīʿism during the 3th/9th and 4th/10th centuries has been studied relatively well (as much as is possible on the basis of the few, mostly secondary sources that are preserved),[2] little is known about its doctrinal developments from the early 5th/11th century onwards. Whereas most of the theological works by al-Sharīf al-Murtaḍā (b. 355/967, d. 436/1044) have been preserved and are by now available in critical editions and have partly been studied,[3] only some of the *kalām* writings by his most prominent student, the *Shaykh al-ṭāʾifa* Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī (d. 460/1067), are extant.[4] Al-Murtaḍā had departed from the theological

---

[1] This publication was prepared within the framework of the European Research Council's FP 7 project "Rediscovering Theological Rationalism in the Medieval World of Islam".

[2] See the still authoritative overview by Wilferd Madelung, "Imamism and Muʿtazilite Theology," *Shīʿisme imāmite*, ed. Toufic Fahd, Paris 1970, pp. 13–29 [repr. in W. Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London 1985, Part VII]. For the early period, see also idem, "The Shiite and Khārijite Contribution to Pre-Ashʿarite Kalām," *Islamic Philosophical Thought*, ed. P. Morewedge, Albany 1979 [repr. in *Religious Schools and Sects*, Part VIII]; Tamima Bayhom-Daou, "The Imam's Knowledge and the Quran according to al-Faḍl b. Shādhān al-Nīsābūrī (d. 260 A.H./874 A.D.)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64 (2001), pp. 188–207; Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin 1991–97, vol. 1, pp. 233–403; Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiʿite Islam: Abū Jaʿfar ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shīʿite Thought*, Princeton 1993; idem, *An Introduction to Shīʿī law: A bibliographical study*, London 1984, pp. 23–50; ʿAbbās Iqbāl, *Khānadān-i Nawbakhtī*, Tehran 31345[/1966]; Ḥasan Anṣārī, "Abū Sahl Nawbakhtī," *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 5, pp. 579–83; Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd (d. 413/1022)*, Beirut 1978; Paul Sander, *Zwischen Charisma und Ratio: Entwicklungen in der frühen imāmitischen Theologie*, Berlin 1994.

[3] For his doctrinal thought, see Madelung, "Imamism and Muʿtazilite Theology," pp. 25ff.; McDermott, *Theology*, pp. 373ff.; Muḥammad Riḍā al-Jaʿfarī, "al-Kalām ʿindā l-Imāmiyya, nashʾatuhu, taṭawwuruhu wa-mawqiʿ al-Shaykh al-Mufīd minhu II," *Turāthunā* 8 (1413/1992–93), pp. 77–114.—It was only in recent years that al-Murtaḍā's most comprehensive works on *kalām* were made available through publication, viz. (i) *Rasāʾil al-Sharīf al-Murtaḍā* 1–4, introduced by Aḥmad al-Ḥusaynī, ed. Mahdī Rajāʾī, Qum 1405[/1984–85]; (ii) *al-Dhakhīra ilā ʿilm al-kalām*, ed. Aḥmad al-Ḥusaynī, Qum 1411[/1990–91]. On this work see also S. Schmidtke, "II Firk. Arab. 111: A copy of al-Sharīf al-Murtaḍā's *Kitāb al-Dhakhīra* completed in 472/1079–80 in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg," [Persian] *Maʿārif* 20 ii (1382/2003), pp. 68–84; (iii) *al-Mulakhkhaṣ fī uṣūl al-dīn*, ed. Muḥammad Riḍā Anṣārī Qummī, Tehran 1381/2002; (iv) his autocommentary *Sharḥ Jumal al-ʿilm*, ed. Yaʿqūb al-Jaʿfarī al-Marāghī, Qum 1414/1993–94. In fact al-Murtaḍā's authorship is not entirely certain; cf. Ḥasan Anṣārī, "Taʿlīq-i Sharḥ-i Jumal al-ʿilm-i Karājikī" http://ansari.kateban.com/entry1249.html [accessed 6/10/2011]; (v) *Masāʾil al-Murtaḍā*, ed. Wafqān Khuḍayr Muḥsin al-Kaʿbī, Beirut 1422/2001; (vi) *al-Mūḍiḥ ʿan jihat iʿjāz al-Qurʾān (al-Ṣarfa)*, ed. Muḥammad Riḍā Anṣārī Qummī, Mashhad 1424/1382[/2003]. A detailed investigation of al-Murtaḍā's theological thought on the basis of these works is still a desideratum.—Generally on his life and work, see ʿAbd al-Razzāq Muḥyī al-Dīn, *Adab al-Murtaḍā min sīratihi wa-atharihi*, Baghdad 1957; Aḥmad Muḥammad Maʿtūq, *al-Sharīf al-Murtaḍā, ḥayātuhu, thaqāfatuhu, adabuhu wa-naqduhu*, Beirut 2008.

[4] See below, Section II.

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Oceans of Iranian and Islamic culture lie in manuscript form. These manuscripts are not only the record of the achievements of Iran's great scholars, they are also testimonials to its unique national identity. It is, therefore, the duty of every generation of Scholars to protect and celebrate this priceless heritage and to spare no effort in restoring these records on which all studies of Iran's history and culture depend.

Many efforts towards better identification, study, and preservation of Iran's manuscript collections have been launched. In spite of these efforts, and despite the fact that hundreds of books and treatises that deal with this important area of learning have been published, much remains to be done. Thousands of books and treatises either linger as unidentified codices in Iranian and foreign libraries, or await publication. Others, although previously published, exist in unsatisfactory editions and need to be re-edited according to modern scholarly standards.

It is the duty of scholars and cultural organizations to undertake the important tasks of restoring and publishing these manuscripts. The Written Heritage Publication Center was established in 1993 in order to achieve this important cultural objective with the purpose of supporting the efforts of scholars, editors, and publishers who work in this field of learning. We hope that by supporting scholarly work in this area, we can help make an essential collection of scholarly texts and sources available to the scholarly community that is engaged in the study of Iran's Islamic culture and civilization.

The Research Center for the Written Heritage (Tehran) welcomed the proposal by the Research Unit Intellectual History of the Islamicate World to establish *The Classical Muslim Heritage Series* (Freie Universität Berlin). This series is the fruit of the collaboration between our two institutions. *The Classical Muslim Heritage Series* is devoted to producing scholarly editions and facsimile reproductions of classical Islamic and Persian manuscripts, which deal with philosophy, logic, theology, mysticism, and the history of science.

Akbar Irani **Sabine Schmidtke**

Classical Muslim Heritage Series
5

Edited by
Hasan Ansari, Muhammad Baher,
Akbar Irani, Sabine Schmidtke

Advisory Board (Berlin)
Muhammad Ali Amir-Moezzi, Dimitri Gutas, Pierre Lory,
Wilferd Madelung, Nasrollah Pourjavady, Reza Pourjavady,
Sadeq Sajjadi

Advisory Board (Tehran)
Hossein Masoumi Hamedani, N. Mayel Heravi,
Hassan Taromi Rad, Fathollah Mojtabai

Miras-e Maktoob
255

Facsimile Series
14

The Written Heritage Research Institute, 2013
First Published in I. R. of Iran by Miras-e Maktoob

ISBN 978-600-203-065-8

All rights reserved. No part of this book
may be reproduced, in any form or by any
means, without the prior permission of the publisher.

P R I N T E D I N T E H R A N

The Reception of al-shaykh al-Ṭūsī's Theological Writings in 6th/12th Century Syria

Sharḥ al-Muqaddima fi al-Kalām

Najīb al-Dīn Abū al-Qāsim ʻAbd al-Raḥmān
b. ʻAlī b. Muḥammad al-Ḥusaynī
(d. 582 / 1186)

Facsimile edition of MS Atif Efendi 1338/1

Researched and Introduced
by
Hassan Ansari **Sabine Schmidtke**

Miras-e Maktoob

Freie Universität Berlin
Research Unit Intellectual
History of the Islamicate world

Tehran 2013

هذا الكتاب من كتب المعتزلة فى الكلام فلا تغفل

علو من كلام السيد الاجل الشريف الطاهر
حسب الدين ابى القسم عبد الرحمن بن على بن محمد
الحسينى اكرم الله مثواه
شرح احمد وه ابى جعفر الطبرى مسكنا
العدلى مذهبا رحمه الله عليه
مو

ملك العبد الضعيف
سالم بن عبد الله بن محمد

من الكتب التى وقفها فيما بنى وشاد لمن طالعها واستفاد من العباد
سألا منه ان يذكره بالخير والرحمه فرحم الله من كان من اهل الخير والرحمه
العبد الاقل مصطفى العاطف
كفاه الله تعالى يوم لا عاطف

Atıf Ef. Kütüphanesi
Sayı No. 1338
Tasnif No.

١٤٤٨

بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ الاجل الاوحد العفيف أبو جعفر محمد بن الحسين الطوسي رحمه الله

بعد خطبة الكتاب فصل في ذكر اعم الاسماء الجارية منهم وأخصها وما يسع كل اعم الاسماء فهو معلوم

وليس معتقد ومخبر عنه او مذكور ونعني بذلك انه ما صح ان يعتقد او يخبر عنه او يذكر وانما كان كذلك

الاسم لانه يقع على ما هو صحيح في نفسه وما هو فاسد ثم بعد ذلك فهو معلوم وهو اخص من الاول

لان كل معلوم معتقد وتصح ذكره والخبر عنه وليس كل ما يعتقد يكون معلوما لجواز ان يكون

الاعتقاد جهلا او وهم شيء عند من قال بالمعدوم شيء محض فهو معلوم ومن لم يقل بالمعدوم ينفي

عندهم انه موجود ثم بعد ذلك فهو موجود فانه اخص من معلوم لان المعلوم قد يكون معدوما

والموجود لا يكون الا معلوما فوجد الموجود هو اثبات العين والمعدوم هو المسمى العين

ومن الناس من وجد الموجود فاستغنى عن ذكره مصدر صفة المعين ومنهم من قال حد الموجود صحيح

البنية او هو على وجه ثم الشيء فانه أخص والموجود الذي هو الموجود المتميز فما اخص كل واحد

من الخمس فانه اخص والشيء لا يقع الا على المماثل

والشيء يقع على المماثل والمختلف والمتضاد بمثال النوع فولنا

لون فانه يقع على المماثل والمتضاد ومثل قولنا اعراض فانه يقع على

المماثل والمختلف والمتضاد ومثال الجنس قولنا الاشياء

وما اشبه فانه لا يقع الا على المماثل اعلم ان

الالفاظ تتفاضل في الخصوص والعموم فتكون فيها عام لا اعم منه وخاص

لا اخص منه وقد يشترط يكون عاما بالاضافة الى ما دونه خاصا

بالاضافة الى ما فوقه فالعام الذي لا اعم منه

اعم منه مثل قولنا معتقد ومخبر عنه ومذكور الى غير ذلك والخاص الذي لا اخص منه

مثل قولنا زيد وعمرو والى غير ذلك من اسامي الالقاب وقولنا منه وعنه الى غير ذلك من

الاسامي المضمرة وقولنا هذا السواد وهذا البياض الى غير ذلك من الاسامي المشار اليها

وما يلحق بهذه الاسماء مما فيه لام التعريف والاضافة الى احد هذه الاعيان ومثال العام

والخاص بالاعتبار والاضافة مثل قولنا معلوم فانه عام بالاضافة الى الموجود وخاص بالاضافة

الى المعتقد والمذكور ولعلنا النوع والجنس مما فيه خلاف بين اهل النظر فان الجنس

عند اهل المنطق والنحو وكثير من المتكلمين اعم من النوع وعند الباقين من المتكلمين وهم

البصريون ومن قال بقولهم ان النوع اعم من الجنس وان لفظة الجنس لا تستعمل

الا في المتماثل ولفظة النوع لا تستعمل الا في المختلف ويحصل هذا الخلاف يرجع

الى العبارة والنظر الى الاستقاق وليس في الجملة عظيم فائدة فنشغل الزمان

به ها هنا فعلى المذهب الاول يسمى اعم العام جنسا جنس الاجناس ويسمى اخص الخاص الذي

هو غير الاعيان نوع الانواع ويسمى المتوسط بينهما جنسا بالاضافة الى ما

تحته ونوعا بالاضافة الى ما فوقه ويقولون في حد الجنس انه المقول على كثيرين

متغايرين بالنوع ويقولون في حد النوع انه المقول على كثيرين متغايرين

بالذات والمذهب الثاني لا معنى فيه شيء من ذلك بل لفظة الجنس انما تستعمل

في المتماثل ولفظة النوع انما تستعمل في المختلف على ما ذكرناه هو الذات

لا مماثل غيرها وخالفه من جهتين مختلفين فيكون نوعا وجنسا بالاضافة

على ما ذكر في المذهب الاول ومن تحفظ عند هذه الجملة امكنه العلم بما

العموم والخصوص بحيث لا يشذ عنه منها شيء والاختلاف في حد الموجود يبتني
على الخلاف في معنى الوجود فمن يذهب الى ان الوجود عبارة عن ثبوت
الذات لا عن صفة زايدة عليها حد الموجود بانه الثابت العين اى ان له
حقيقة ثابتة وذاتا مستقرة ومن يذهب الى ان الوجود صفة زائدة
على مجرد الذات ويذهب الى القول بالمعدوم حد الوجود بانه الصفة
التي تظهر معها مقتضى صفة النفس ومن لم يذهب منهم الى القول بالمعدوم
حد الموجود بانه الذي يصح التأثير به او فيه على وجه لان صفة الوجود
عنده ملازمة لكون الذات ذاتا ولا معنى لادراك احدهما عن الاخر
ولفظة الشيء عند بعضهم مرادفة لقولنا معلوم وعند بعضهم مرادفة
لقولهم موجود فالقول الاول قول لجميع اصحاب المعدوم هو القول
الثاني قول لجميع اصحاب النفي ماخلا البلخي وابناءه فانه مع قولهم
بالنفي يطلقون لفظة الشيء على المعلوم وان لم يكن موجودا قال
الشيخ رحمه الله فصل في ذكر اقسام الموجود هو
الموجود ينقسم الى قديم ومحدث والقديم هو الموجود فيما لم يزل
هذا في عرف المكلمين فاما في عرف اللغة فانه يقال كل متقدم الوجود
ولهذا يقولون بناء قديم ودار قديمة ورسم قديم قال الله تعالى حتى عاد
كالعرجون القديم والمحدث هو الكائن بعد ان لم يكن وان شئت قلت هو
المتجدد الوجود وهو ينقسم قسمين جواهر واعراض فحد الجوهر هو ما له
حيز في الوجود وان شئت قلت هو ما صح بوجوده من وجود هنا له بحيث هو

وان شئت قلت هو ما له قدر من المساحة لا يكون اقل منه وان شئت
قلت هو الجزء الذي لا يتجزى والجواهر كلها متماثلة لاتفاقها فيها
ولا متضاد وليس يدخل تحت مقدور القدرة وهي متحركة بحاسة
البصر من غير ما مساسة لها ومحل الحياة اذا جاورته والبقاء جايز عليها
والجوهر اذا كان تالفا مع مثله سمي مولفا فان تالف مع امثاله في سمت
واحد سمي خطا وتباعدا كان قايما فيسمى منتصبا وتباعدا كان مستطيلا
فيسمى طويلا او عريضا فان تالف خطان فما اكثر فان سمي مسطحا
لانه صار له طول وعرض فان تالف مثل ذلك عمقا سمي جسما لانه صار له
طول وعرض وعمق وحد الجسم هو الطويل العريض العميق ودلالة قولهم
هذا الجسم من هذا وهذا اجسم اذا زاد في الصفات التي ذكرناها
على غيره اعلم ان لفظة القدم والحدوث قد يشتركان
في الذوات مطلقين ومحررين من الاضافة وقد يشتركان فيما
بالاضافة فالقديم المطلق المحرر عن الاضافات هو الذي يستحق اسم
القدم من جميع الوجوه وبالاضافة الى جميع الذوات وهو الله سبحانه
وتعالى لا غيره والحادث المطلق هو كل حادث حدث في ازل ولم
يحدث بعده حادث غيره والقديم الحادث بالاضافة هو ما
عدى هذين القسمين وهو السابق بوجوده لغيره والمسبوق بوجود
غيره ويكون قديما بالاضافة الى ما بعده حادثا بالاضافة الى ما
قبله وهذا التقسيم انما يصح ويستمر على اصل موضوع اللغة

واستعمال لفظه القديم على مطلق المتقدم واستعمال لفظه
الحادث على المقرب العهد بالوجود ٭ فاما على العرف
الكلامي فلا يصح ولا يستمر لان القديم عندهم هو القديم المطلق
في موضع اللغه لا القديم بالاضافه ٭ والحادث عندهم هو
المقابل للقديم المطلق ولذلك قالوا في حد القديم هو الذي لا اول
لوجوده وقالوا في حد الحادث هو الذي لوجوده اول فالقديم الحادث
بالاضافه غير مستعمل في اصطلاحهم واذا علم حصر القديم
والحادث في عرف المتكلمين فانت مخير في ان تحدهما بما وجد ذكر
في الاصل ٭ والقديم منقسم واجد لا يصح انقسامه لا بالنوع
ولا بالجنس ولا بالذات بل هو المستبد بالقدم والموجود لا اول
لوجوده سواه والحادث ينقسم الى قسمين الى جواهر والى اعراض
على الصحيح من القول والجوهر المذكور هاهنا هو ما وجده بالحدود
المذكوره فلا يطلق اسم الجوهر على مقتضى اللغه العربيه على ما
سواه من القايم بنفسه غير المتحيز وهو ينقسم الى الذوات لا الى الاجناس
ولا الى الانواع ٭ والكلام في الجواهر ينقسم الى سبعه
اقسام اولها اثباتها وان الاجسام تنتهي تجزيتها الى الجزو الذي
لا يتجزى ٭ وثانيها انها مدركه ومن اي جهه تدرك ٭ وثالثها انها
متماثله لا مختلفه فيها ولا متضاده ٭ ورابعها انها حادثه
انها حادثه ٭ وخامسها انها لا تدخل تحت مقدور القدرة ٭
وسادسها انها مما يصح عليها البقاء ٭ وسابعها الكلام

في احكامها المتعلقه بها فاما الكلام في
في اثباتها فهو ان يقال بان اهل النظر متفقون على ان الاجسام
مركبه من اصول مفرده لصحه تجزيها وانقسامها والى المفرد
لا يصح ذلك فيه وانما اختلفوا فيما تركب منه فذهب ذاهبون الى
انها مركبه من اصول مختلفه فمنهم من يقول انها مركبه من هيولا وصوره
وهم الفلاسفه ومنهم من يقول انها مركبه من اعراض مجتمعه وهم
شرذمه من المتكلمين النابين للجزو ٭ وقد تجلى هذا القول على النظام
وذهب ذاهبون الى انها مركبه من اصول متفقه فمنهم من يقول ان تلك
الاصول غير متناهيه ومنهم من يقول بتناهيها وهو الصحيح لانه اذا
بان بطلان الاقوال الثلثه بان صحه القول الرابع لا محاله ٭ لانه ليس
قول خامس يرجع اليه ٭ اما الذي يدل على بطلان كون الاجسام مركبه
من امور تختلفه فهو ان المعقول من التركيب وحقيقته اما المجاوره
واما الحلول وكلاهما يعتمد ان الجمعيه والتحيز وهذا يقتضي حصول الجمعيه
للاصول التي تركبت منها الاجسام او لبعضها فيلزم القول في تلك
الاصول كالقول في الاجسام التي منها تركبت وهذا استدعى ما لا
يتناهى من الاصول واصول الاصول لان التحيز انما يكون عند
للاجسام وان رجعوا التركيب الى غير المجاوره والحلول كان قولا
غير معقول ٭ واما الذي يدل على بطلان القول بانها مركبه
من امثال غير متناهيه ما نعلمه ضروره من كون الاجسام ذوات
اقطار محدوده وحدود متناهيه ومن المحال ان تكون الجمل
مركبه متناهيه واجزاؤها التي تركبت منها غير متناهيه

وكذلك تعلم بالضرورة تفاضل اجرام الاجسام وتفاوتها وما لا
تتناهى لا يصح التفاوت والتفاضل فيه ٥ وكذلك يرى الذرة وما
يجرى مجراها بقطع الاحتمام فلو كانت غير متناهية لاجز الماضي
قطعها لانها لا يصح ان يقطع الكل الا بعد قطعها للنصف ولذلك
النصف نصف ثم كذلك القول فى ذلك المنصف ويتسلسل الى غير
نهاية ٥ فقد تحقق بطلان الاقوال الثلثة وتحقق بطلانها القول
القول الرابع لا محالة وظهور هذا الالزام وشدة موقعه
عليهم استروح النظام الى القول بالطفر وحكم بان الذرة تقطع
بعض الحتم وتطفر سايره واعتل لذلك بامور منها ان الواقف فى
مواخر السفينه الشديده الجريه قد ترمى بالسهم فى وجهه متقدما
فلا يصل الى المقدم بل يقع دونه وهو متى رام الوصول الى المقدم
ادركه لا محالة وشان ما بين حركة السهم وحركة راميه ولولا
ان مع متنبه طفر لكانت حاله فى القصور عن بلوغ مقدم السفينه
اشد من حال السهم باضعاف مضاعفه ٥ ومنها ان قرص الشمس
اذا بزغ عن افق المشرق القى شعاعه على اقصى المغرب فى حالة واحدة
ولولا القول بالطفر لما صح ذلك ٥ ومنها ان للغمض العينين اذا
فتحهما ادرك السهم فى حال فتحه لها وهو لا يدرك رؤيته الا بانفصال
شعاع عن بصره واتصاله بالمرئى ولولا القول بالطفر لتراخى
ادراكه للسهم عن فتح العين بزهة من الدهر طويلة والمعلوم
خلاف ذلك ٥ ومنها انا لو فرضنا بيتا طولها مايه ذراع

وعارضنا فى وسطها حشبه وشددنا فيها حبلا طوله خمسون ذراعا
وشددنا فى راس ذلك الحبل المتصل بعتر البيت غربا او ما جرى مجراه
وكنا قد ادخلنا ذلك الحبل فى حلقة او ما جرى مجراها وشددنا
تلك الحلقه بحبل طوله ايضا خمسون ذراعا وتركنا طرفه الاخر الى
راس البيت ثم مشينا الحبل الذى فيه الحلقه فان الغراب يقطع المايه ذراع
فى الحال التى يقطع الحلقه فيها خمسين ذراعا وبوافيا عند راس البيت
وحاله واحده فلولا ان مع حركة الغراب وما جرى مجراه طفرات
لنصف مسافه البيت لاستحال ذلك وقد صح له بالانتقال قد بينت تضاد
الحركات وتنافيها ومن شان المتضادات صحة التعاقب فيها ولا يصح ذلك
الا مع القول بالطفر لانه اذا اشترط قطع المتنافات فارم بكل التعاقب
الا على الاكوان المختصه باقرب الجهات الى جهه الحتم وهذا
خلاف مقتضى التضاد وصحة التعاقب فى المتضادات الا ترى ان الله
سبحانه وتعالى مخير فى ان يحدث الحتم فى اى جهه شاء من جهات
العالم وانما صح ذلك لصحة تعاقب الاكوان المختصه بتلك
الجهات ومع ذلك فالقول باشتراط القطع مخالف حال التفا
لحال الحدوث لا لوجه معقول وذلك محال ٥ وقد
له فيما اعتله به اولا ان الوجه ادراك الزامى مقدم
السفينه والحركة التى يفعلها فى نفسه فكانت السفينه
فى حكم الساكن بالنسبه اليه فصح ان يدرك مقدما
لحركته عن موخرها والسهم مستقل بحركته غير

منحرك وحركه غيره ه ولا يصح ان يقال ان الهوى المحرك
للشفيه محرك للسهم فيكون حكمه حكم الرامي في انه منحرك لحركه
نفسه وحركه غيره لان السهم لا قوة به وجده ان اسمه يحرف الهوى
فلا يصح ان يكون مدافعا له وان حصل فيه بدافع فمقدار غير
محسوس ولنسمه لذلك مدافعة الهوى للقلوع وما جرى مجراها من
الاجسام الكثيفة المعترضة في جهة الهوى لانها غير خارقة له وان
كان ذلك مقدارا غير محسوس فشتان ما بين تحريك الهوى الشفيفه
وتحريكه للسهم فلا تصح المماثلة بين حركة السهم وحركة الرامي والشفيفه
والامر فيهما على ما نرى ه ويقال له فيما اعتل به ثانيا ان الوجه
في وصول شعاع قرص الشمس الى افق المغرب في حال بزوعها
من افق المشرق ان الشعاع المنبث من قرص الشمس تتصل جسم
الهوى الكائن ما بين افقي المشرق والمغرب فيضي باتصاله به
ومقابلته اياه قصير كالبعض منه لان الشمس يلقي شعاعها على افق
المغرب وفي حال طلوعها من افق المشرق وعلى ان من الناس من يرى
ان الشعاع عرض وليس بجسم فيصح فيه الحركة من جهة الظفر
او من غيرها بل عند طلوع الشمس يحل الشعاع في اجزاء الهوى
الكائن ما بين المشرق والمغرب مجرى العاده او لاسباب
ندركها لا يليق بنا ذكرها هاهنا وعلى هذا الراي لا يصح
اعتلاله بالشعاع ه وبهذا يبطل اعتلاله بالوجه
الثالث لانه ليس من شرط الراي ان ينفصل الشعاع

بينهما عن بصره وتتصل بالمرئي بل الشرط في كونه رائيا ان لا يكون بين بصره
وبين المرئي حائل او في حكم الحائل مع حصول الشعاع بينهما وسواء كان الشعاع
المتصل بالمرئي هو المنفصل عن بصر الرائي او لم يكن لا جزم انه لا يرى في حال
الظلمة وعدم الضوء مع الفضاء الذي بينه وبين المرئي وان كان الشعاع
منفصلا عن بصره ه ولهذه العلة يكون مبدركا للاجسام
المضيئة في كل حال مع ارتفاع الموانع ولا يكون مبدركا لغيرها من الاجسام
كذلك الا في حال دون حال فلو لم يكن الضياء والشعاع الخارج عن البصر
غير المستغنى عنه مدركا للشعاع المنبث منه لم يختلف الحال في شيء مما ذكرناه
ويقال له فيما اعتل به رابعا ان العلة في قطع الغرب البير في المده
التي يقطع فيها الحلقة نقضها هي تحرك الحلقة في جهتين مختلفتين في جهة علو
البير وفي جهة عرضها لانها تأخذ بها الى جهتين منافيتين تحصل فيها زعده
واضطراب يكون هو المفاير للتصفر من حركة الغرب لان العلة في ذلك
الظفر المدعى ه يدل على صحة ذلك انا لو شددنا عند كرب البر لو اعودا
معترضا مقدارا مقدار خطر البر حيث يكون طرفاه ما سين لجنبتها
على وجه لا يمنع من طلوع البر لو وجعلنا في طرفي العود تحديدا او صبغا
من الاصباغ ثم منخنا ذلك البر لو الى اعلى البير لوجدنا اثر التحديد او الصبغ
في جنبتي البير اللتين ماسهما ذلك العود متصلا غير منقطع ولو كان الظفر
حقيقة لوجب ان لو وجد ذلك الاثر في البعض من جنبتي البير دون بعض ونحن لا
نجد ذلك ه ويقال فيما احتج له به ان ذلك يقتضي صحة ان يكون احدنا
في اقصى المشرق في حال لم تصير في اقصى المغرب وفي حال عقيب تلك
الحال بلا فصل من غير قطع بعد ما بينهما فصح ثانيه منه اذا ام ذلك

لان وجوه تعاقب الاضداد بالقادر يرجع الى كونه قادرا فلا يصح
ان يحض الواحد منها بقادر دون قادر وهذا يقضي ان يكون عالمين
في محلنا المشاق العظيمة واستعدادنا بالاموال الجزيلة لاجل قطع
المسافات الى قصد المواضع البعيدة وان لا يكون للاستواء الحقيقية
والابواب الكثيرة اثر في المنع من نفوذنا الى الخارج عن تلك الاستواء
والابواب ولم يكن لوضع الجبوس والسجون معنى ولكان للاثنين
فيهما من المسجونين والمحبوسين شهيا بتركهم النفوذ منهما مع قدرتهم
على ذلك ه وفي الجملة ان هذا الاعتلال مصادم للامور الضرورية
فيجب اطراحه وترك الاشتغال به فلا بد والحال هذه ان يكون فرق
ما بين صحة حدوث الجوهر في كل جهة من جهات العالم وبين كونه فيها
في حال بقائه وان وجوه تعاقب الاضداد يخالف ولا يلزم ان تقوم بها
في جميع المتضادات على انه لو صح له القول بالطفر لم يكن له فيه منجاة
مما الزمه لانه لا يصح ان يقول ان الذرة وما يجري مجراها يطفر حمله
الجسم بل لا بد ان يكون قاطعا لبعضه لعلمنا بحصول القطع مشاهدة
وحسا وكلامنا في البعض المقطوع فكلا منا في جملة الجسم لانهما
كلاهما غير متناهيين عنده وما يدل على وجوب انتهاء قسمة الاجسام
الى اجزاء لا تتجزى انها لو تجزت الى غير نهاية لوجب ان يكون فيها
ابعاد غير متناهية لان كل مقدار تنتهي اليه قسمتها هو اجتماع
عندهم وكل جسم لا بد ان يكون ذا ابعاد فاذا كان يصح القسمة
غير متناهية كانت الابعاد غير متناهية وبحن نعلم بحدوث
الاجسام وتناهي ابعادها ضرورة ه ولا يصح لهم ان يقولوا بانه

ليس فيها ابعاد غير متناهية بالفعل بل انما يكون ذلك فيها بالقوة وكلما تجزت
خرجت الابعاد التي هي بالقوة الى الفعل ه ولا يصح ان يكون منحوبة احرازا
غير متناهية بالفعل فتكون لها ابعاد غير متناهية كذلك لان كل موجود
بالقوة لا بد له من سبب لخروجه الى الفعل ولا يحد الاجسام المتحزية بالقوة
الا كونها منحوبة بالفعل فلو كان التجزي هو السبب في الابعاد لوجب ان
تتزايد الابعاد بحسب تزايد التجزي وكما اذا جزيا جسما كان طوله
مثلا عشرة اذرع قبل التجزي ان يحصل في كل واحد من الاجزاء مقدار
من البعد بعد التجزي بحيث لو جمعناه لكان اكثر من العشرة اذرع وذلك
محال ه وكذلك لو الفنا بين عشرة اجزاء كان بعد كل واحد منها
مثلا مقدار ذراع قبل التاليف لوجب ان ينقص بعدها عن مقدار عشر
اذرع بعد التاليف والمعلوم خلاف ذلك فيحقق اذا ان الاجزاء لا
تكتسب البعد عند التجزي بل الابعاد التي هي حاصله فيها فيما بعد
التجزي كانت حاصله لها قبله ه ومما يدل ايضا على ذلك انا قد
نجزي الاجسام ثم نولف بين تلك الاجزاء فيعود الجسم الى ما كان عليه
اولا فلا بد من ان نحكم بان حاله كانت قبل تجزيئه له وتاليفنا لاجزائه
على حسب ما صارت عليه بعد فعلنا لذلك واذا ثبت ان الجمع بين الاجزاء
انما يكون للمعنى المسمى تاليفا ثبت ان كل جسم لا يخلو من التاليف لان كل
حكمين حصلا على وجه واجب لا بد من ان يكون في جملة حصولهما فلا يصح ان
يقال ان التاليف انما يحصل في الاجتماع اذا جمع بعد تجزؤ وقيل
ذلك لم نكن ذوات اجزاء متالفة وكذلك لا يصح ان يحتج بالتاليف الى
نفس الاجتماع لانا لا نصف منا باليفها ولا يصح منا اجداث نفسها ولا
يصح ان يلازما ويتعلق وجود كل واحد منهما بوجود الاخر لان ذلك

يودى الى حاجه الشى الى نفسه ولا قيام للتاليف بنفسه من دون محله
فهو المحتاج الى المحل لا محاله ويصح وجود المحتاج اليه من دون المحتاج
فلو فرضنا انتفا التاليف عن الاجتماع فاما ان يبقى بانتفايه او يبقى
اجتماعا على ما كان عليه قبل انتفايه وكلا الامرين محال لانا قد
بينا ان التاليف هو المحتاج اليه في وجوده الى محله لان محله هو المحتاج في
وجوده اليه ولا ثبوت لحقيقه الجسم من دون التاليف فلا بد بالضروره
عند انتفا التاليف من ان يحل الى احيز الانفك القسمه لان المرجع بها
الى زوال التاليف وكل ما ادى بايبانه ه ولا يصح ان يدعا ان الاجتماع
موتلفه لنفوسهما او للفاعل لان صفات النفس يستحيل انفكاك الموصوف
منها وصفه الفاعل لتحيز بيوتها بحال الحدوث ويصح ان تالف الاجتماع
في حال البقا وكذلك لا يصح ان يقال ان التاليف الموجود في الجسم غير
متناهٍ وربما لا يتناهى محال لان الامر لو كان فيه على ما قالوه لم ينقض
استحاله ارتفاعه لانه قد يصح ان يرتفع او ينتفي في الحاله الواحده
وكونه غير متناهٍ انما يحيل ارتفاعه على جهه الترتيب لا على جهه الجمع
والتاليف لا بد من حدوثه لصحه انتفايه وعدمه والعدم يستحيل
على القديم واذا صح ان يحدث غير متناهٍ صح ان ينتفي وهو غير
متناهٍ هذا مع تسليم صحه وجود ما لا يتناهى وكيف والامر فيه بخلاف
ذلك ه واما الكلام في كونها مدركه فاعلم
ان الادراك احد طريقي العلوم الضروريه مع ارتفاع وجوه
الستر ولو كانت الاعراض هي المدركه دون محالها لوجب ان لا يكون
في اثباتها خلاف ونحن نرى العقلا مختلفين في ذلك فلو لم يكن ثم
مدرك غير الاعراض لم يحصل هذا الخلاف ه وايضا

فانا نرى الاجتماع مدركه بحاستي اللمس والرويه وليس في الاعراض
ما يدرك بحاستين فلو لم يكن مدركه اصلا فبماذا يتعلق الادراك
بالحاستين اذا ه ه وايضا فان الجواهر لا تخلوا اما ان تكون معلومه
على جهه البديهه من غير طريق او على وجه او تكون معلومه من طريق ولا تخلو ذلك
الطريق اما ان تكون من طريق الضروره او من طريق الاستدلال لا وجه
ان تكون معلومه من جهه البديهه لا من طريق لانه كان يلزم ان يعلم جميع ما في العالم
من الاجتماع عاجلا او حضرة لان العلم بها والحال هذه لا تكون معلقا بغيبتها
وحضورها والمعلوم حلاف ذلك فلم يبق الا ان تكون معلومه من طريق وذلك
الطريق لا يصح ان يكون من طريق الاستدلال لاتفاق احوال العقلا
في المعلومه الاستدلاليه ووجوب اتفاقهم في العلم بالاجتماع عند الادراك
والطرق الضروريه انما هي الادراك والخبر المستند الى الادراك اذا بلغ
حد التواتر واذا بطل ان يكون الاجتماع معلومه بديهه واستدلالا فلم يبق
الا ان تكون معلومه من هذين الطريقين اعني الادراك والخبر المتواتر
المستند اليه فقد ثبت بهذا الاعتبار انها مدركه ** وايضا
فلو لم تكن الاجتماع مدركه لم يكن لنا طريق الى العلم بالاعراض لانا انما
نعلم الاعراض بتعاقبها على الاجتماع واذا لم يدرك الاجتماع كيف
يصح لنا العلم بتعاقب الاعراض عليها لانه حينئذ لا يستند ظننا بانه
انما ادرك ذاتا واحده وتواتيت عرضا او حتما ه وايضا
فلو لم تكن الاجتماع مدركه كالالوان وما جرى مجراها من الاعراض
المدركه لم يحصل العلم بخلافها وحور المدرك للاعراض ان تكون

قايمه بنفوسها من غير محال يقوم بها فلم يكن له طريق الى اثبات الجواهر
والاجسام واذا ثبت ان الاجسام مدركه بالادله المقدمه فهي
مدركه من حيث اللمس والرويه وهذه خصوصيه تنفرد بها الجواهر
والاجسام من سايز الموجودات ويعلم صحه ذلك بالتامل والاختبار
ومما يدل على انها مدركه من احد الطريقين دل على انها مدركه من الطريق
الاخر وطهور ذلك يعني عن التكثير في معناه ❊ واما الكلام
في تماثلها هي اعلم ان الذي يحتاج الى ذكره في تماثل الجواهر ان يعلم
ما في حقيقه التماثل وما الغرض بتماثل الجواهر وما الذي دل عليه
فاما حقيقه المتماثلين فهما اللذان يسد كل واحد منهما مسد صاحبه
فيما يرجع الى الذات ❊ واما الغرض باثبات تماثل الجواهر فهو انه اذا
ثبت حدوث الاجسام وثبت انها متماثله وجب ان يكون كلها محدثه
وبطل اضافه قول الفلاسفه من ان العالم العلوي موثر في عالم الكون
والفساد وقولهم ان بعض الجواهر موثره في بعض وبطل قول المجسمه
لانه اذا ثبت ان الجواهر متماثله بطل ان يكون بعضها قديما وبعضها
محدثا ❊ واما فانه يحث وفحص وطلب ❊ واما الذي دل على
تماثلها فهو انا نرى الجواهر مخالفه للاعراض ولا تخلو مخالفتها لها
اما ان يكون بصفه ترجع الى المعنى او الى الفاعل او الى النفس ولا وجه
ان يكون مخالفه لها بصفه المعنى ولا الفاعل لانهما متجردان والخلاف
غير متجرد ❊ واما فان صفه الفاعل متعلقه بالجوهر
والجواهر والاعراض مشتركه في ذلك فلم يقع مخالفتها لها الا بصفه
النفس وهي التحيز والحجمه وجميع الجواهر مشتركه في ذلك والصفه
التي يخالف بها الذات ما يخالف بها تماثل لان الاشتراك في صفه

من صفات النفس يوجب التماثل ❊ واما فانا اذا سبرنا كلما
يخالف به الاجسام وجدناه راجعا الى الاعراض المختصه بها فلو
رفعنا من اوهامنا تلك الاعراض لم نر بين الاجسام من حيث كانت
اجساما خلاف معقول ❊ واما فانه ما من جسم الا ويصح
ان يحل فيه ما حل في غيره من قبل الاعراض والمصحح لحلول الاعراض
في الجواهر انما هو التحيز وهو صفه راجعه الى ذواتها وقد قلنا
بان الاشتراك في صفه من صفات النفس يوجب التماثل ولا نعرض
ما قلناه اختصاص كل من الاعراض بمحل دون محل لان ذلك يرجع الى
الحال نفسه لا الى محله ❊ واما فان الجوهر المنفك اللون
يلتبسان على الادراك وانما يلتبس على الادراك
المتماثلات لاشتراكهما في الصفه التي بينا ولها الادراك ❊
واما الكلام في حدوثها ❊ اعلم انها لو كانت قديمه لاستحال
خروجها عن الجهات التي تختص بها الى غيرها لانها انما تخرج عن جهه
الى اخرى لامور متجدده وتستحيل وجودها غير مختصه بالجهات
والامور المتجدده تستحيل تعاقبها على الذوات القديمه وفي علمنا بصحه
خروجها من الجهات التي تختص بها وشغلها الى غيرها دليل على انها
ليست قديمه ❊ واما فانا قد نراها تتحرك بعد سكون وتسكن
بعد تحرك وتحركها بعد سكونها وسكونها بعد تحركها يقتضي كون
التحرك والسكون متجددين وتستحيل ان يكون موجودا غير متحركه
او ساكنه الا في حال حدوثها وما لا يخلو من الامور المتجدده
يتجدده ❊ واما فان لاختصاص الجواهر والاجسام بالجهات

يضح ويستحيل فيما يرجع الى الذات وان كان مخالفا لها فقدورنا
مختلفة في يقوستها العابر متعلقاتها وهي متفقة في استحالة الاختراع
بها فما خلاف القدرة المدّعاة لقدورنا الا كخلاف بعضها بعضا هو
ولا وجه ان يقع الجواهر بالقدرة مباشرة لان ذلك يؤدي الى اجتماع
جوهرين في حيز واحد وذلك محال ه ولا وجه ان يقع بها متولدة
لانه لا يخلو اما ان يوجد الجوهر في محل شبيه كالعلم مع النظر
والتاليف مع المجاورة او يوجد في غير محل شبيه كالضرب
مع الالم وغيره فالاول يستبد بما يستبد به ووقوعه مباشرة ه
والثاني يستبد بانه لا سبب يحدّي الفعل عن محل القدرة الا الاعتماد
واجناس الاعتماد ستة وقد نفعل جميع تلك الاجناس فلا يتولد عنها
شيء من الجواهر ه ولا وجه ان يقال انها في مقدورنا ونفعلها
فلا ندركها للطافتها وتعذرها في الهوى ه او يقال بان ثمة مانعا
لو زال لصح منا فعلها ه فيقال لهم فيما اعتمد صوابه اولا ان الامر
لو كان على ما ذكرتموه لوجب اذا اعتمد اجدنا في زق مشدود
الرأس او ما جرى مجراه من الظروف حمر حديد او غيره ان يملاه
جواهر فيصير جسما لمجاورة بعضها لبعض والمعلوم خلاف ذلك
ولا يصح ادعاء اخر وجها من خلل الوعاء لانه كان يلزم اذا نفخنا في زق
وملأناه بالهوى وشددنا رأسه شدا وثيقا ان ينفرغ منه
ولسنا جانباه مع تراخي الزمان ولحين يجد الامر بخلاف ذلك ه
ويقال لهم فيما اعتمد صوابه ثانيا ان الموانع تنقسم الى قسمين
احدهما يرجع الى اثبات امور لو انتفت لصح منا ان نفعل الجواهر

تعلقا بالفاعلين واختيار القادرين ومن شان الفاعل ان يكون
مقدما للفعله لوجوب تعلقه بالضدين واذا استحال وجود الجواهر
والاجسام غير محصنة من الحمات ووجب تقدم الفاعل على فعله وجب تقدم
وجوده على وجود الاجسام ضرورة وما تقدم وجوده وجود غيره
لا يكون قديما وهذه الجملة كافية وهذا الموضع لا يشرحها
مستقصى في كتب الاصول ه واما الكلام بانها لا تدخل
تحت مقدور القدرة ه فالدليل عليه من جهتين من جهة الجملة ومن
جهة التفصيل ه فاما جهة الجملة فهو ان اجدنا قد تتوفر دواعيه
وتنتفي صوارفه الى ان يفعل جوهرا او جسما فلا بد ان له ذلك مع
ارتفاع الموانع والوجوه المعقولة عنه وما تعذر من القادر لا لمنع
ولا لوجه معقول فانما تعذر للاستحالة اذ لو لم يكن الامر كذلك
لم يمكن الفصل بين المستحيل والممكن والجايز والممتنع واما جهة التفصيل
فهي انه لو كان الجوهر يقع بالقدرة لم يخل وقوعه بها من ان يكون
مخترعا او مباشرا او متولدا الا وجه ان يقع بها مخترعا لان احدنا
قد يثقل يده ما يتعذر عليه ان يثقل باليد الواحدة ولو كان يصح منا
ان يثقل الاجسام من غير مماسة لها والمعلوم خلاف ذلك ه
وايضا فانه كان يؤدي الى ان يكون خلق الجواهر والاعراض
في حكم الحيث فان قيل ما انكرتم ان يكون في اجناس القدر ما يصح
بها الاختراع لو اعطيناه ه فيقال لهم لا تخلو تلك القدرة اما
ان يكون مماثلة لقدورنا او مخالفة لها فان كانت مماثلة لها وجب ان
تساويها في استحالة الاختراع بها لان المثلين لا يصح ان يختلفا فيما

ان نفع ... الاعراض ... ولا

والثاني لما
بطلان الاول انه لا يخلو ان يكون تلك الاموز الثانيه ضدا الان
مع القول بثبوت الضد للجواهر لابد من القول بان الجزو الواجد
منه سعى جميعها على ما ستجيء بيانه فلك فلو فرض وجود جزو من
الفنا لوجب ان يكون مانعا من وجود جميع الجواهر لا من وجود
بعضها هو ولا وجه ان يكون المانع جاريا مجرى الضد وهو
ان يكون العالم مشحونا بالجواهر فلا يكون فيه فراغ يصح منا فيه
فعل الجواهر لانه لو صح ذلك لادى الى امتناع تصرف فاني الجهات
فان قالوا بالتبادل وان كل واحد من الجوهرين ينتقل الى جهه
متاجبه في الحاله الواجده قيل لهم هذا محال لانا لو
فرضنا ظرفين مملوين وزمنا تحويل ما في كل واحد منهما الى الاخر
لاستحال ذلك مع فرض انتفاظرف فحال غيرهما ولو كان التبادل
حسنه لما حسن الى الثالث هو ولا وجه ان يكون ثم مانع يمنع
من اعتماد نا في الجهات فيمنع منا له فعل الجواهر لان ذلك يبطل
بالمشاهده لانه كان يودي الى ان نقصد احدنا الى ان يعتمد جهة
فلا ياتي له ذلك من غير وجه منع معقول والذي يدل على
بطلان الثاني ان ما يرجع الى النفي اما عدم العلم او فقد الاله او
عدم ما يحتاج الجوهر في وجوده اليه هو لا وجه للاول والثاني
لان مجرد الفعل لا يحتاج في اجاده الى علم ولا اله وانما يحتاج
في ذلك الى كون فاعله قادرا لا غير والعلم والاله انما يحتاج
اليهما في الاحكام وما يجري مجراه من الوجوه الزايده على مجرد

الوجود والجوهر جنس الفعل ولا يحتاج في انفاعها الى علم ولا اله
ولا وجه للثالث لان الذي يحتاج الجوهر في وجوده اليه اما ان يكون
قايما بنفسه او لا يقوم بنفسه لا جميع الموجودات غير القديم سبحانه
لا يخلو من ان يكون عرضا او جوهرا وكلاهما لا يصح فرضه لان الاعراض
محتاجه في وجودها الى الجواهر لان الامر لو كان فلو قيل ان الجواهر
محتاجه في وجودها الى الاعراض لادى ذلك الى الدور ولا يجوز ان يكون
الجواهر محتاجه في وجودها الى الجواهر لان الامر لو كان كذلك لصح
منا فعل المحتاج والمحتاج اليه معا ان صح ان يتعلق قدرتا بجنس الجواهر
وامتناع وقوع الجواهر منا في الجمله معلوم ضروره فلا يصح ان يكون
وجه المنع ما ذكروه هو ايضا فلو جاز ان يقع الجوهر
بالقدره لما صح ان يقع بها الامتولدا عن الاعتماد لما ذكرناه اولا ومن
شان الاعتماد ان يولد في جهته ما لم يجد مانعا وجهته غير مشاهيه
وهذا يودي الى وقوع الجوهر في الجهات المتعدده في الحاله الواجده
وذلك محال هو الاعتراض على هذا من وجهين احدهما ان يقال انا انما
نولد الجوهر في اقرب المحاذيات الى محله هو الثاني ان يقال
انه يولد في جهة جوهرا هو الجواب عن الاول انه ليس من شرط
الاعتماد ان يولد في اقرب الجهات الى محله اذ لو كان ذلك شرطا
لما صح منا ان يولد الحركه في راس الرمح وغيره باعتماد نا على اصله
في الحاله الواجده هو الجواب عن الثاني ان الاعتماد لو ولد في محل
جهة جوهرا وكان كل جوهر يصح وجوده في الجهات على البدل
لم يكن بان يوجد الجوهر الذي يخص بالجهه العاشره منلا فيها اولا
من ان يوجد في الجهه الاولى او غيرها من الجهات لان نسبه الجواهر

يمر تكون حينئذ الى الجهات تشبه واحده لوجوب تولد الاعتماد
ما يولده وسيمنعه مع اسما المحاكمة وما استند اليه على ذلك ايضا
ان قيل لو صح فعل الجوهر بالقدرة على جهة التولد لوجب تحيزه
بالجهة اذ من المحال ان يوجد الجوهر وجودا مطلقا عن الجهة ولا
يصح ان يختصه بالجهة في حال وجوده غير المحدث له ومن شرط
تولد الاكوان في غير محل قدرنا ان يكون محال القدرة اما ما سته
لمحل الكون المتولد في غير محلها فيحال التولد بحاله واحده
والجوهر تكون في تلك الحال معدوما وما سته المعدوم معذوره
واما الكلام في صحة نفيها فهو انا نرى الانسان يذم
ويحمد على ما وقع منه متقدما في احوال متاخره عن الحال التي
كان فيها فاعلا فلو لم يكن باقيا لم يحسن مدحه ولا ذمه وكذلك
الستارق لو لم يكن باقيا الى حال قطعه لم يحسن قطع يده وفي
الجملة لو لم يصح البقا على قبل الجواهر لما صح وجب الثواب
والعقاب والمدح والذم على الحسنة والقبيح على ان احدنا يعلم من
نفسه ضرورة بانه الذي كان بالامس ولا يحالجه في ذلك
شك واذا صح البقا على بعض الجواهر صح البقا على سايرها
لتنوع دلائلها وبعد فلو ادعى العلم الضروري ببقايها لم يبعد
مدعي ذلك لان كل عاقل يعلم ضرورة انما كان في بيته
وحجرته كان في اليوم من مال والده وغير ذلك بالامس هو
بعينه الذي كان في اليوم ولو شككه في ذلك منشك لم يشكل
وهذه حال العلوم الضرورية ولظهور هذا القسم ينبغي
ان نقتصر على هذا القدر الذي ذكرناه فان الاطناب

فيه لا معنى له هو واما الكلام على احكاما المتعلقة بها وكثير منتسح
وينبغي ان نذكر منه هاهنا ما يليق بهذا المختصر وهو الاهم فالاهم منها
وما اذا احاط به الناظر وجد السبيل الى العلم بسايز الاحكام الاخر
فمن حكم الجوهر وجوب تحيزه في الوجود اي لا بد ان يكون له حجم وجنبه
متى كان موجودا البتة بخلاف الاجسام وتكائفها بانضمام بعضها
الى بعض ومن حكم التحيز وجوب اختصاص المتحيز بجهة ما على وجه يصح
خروجه الى غيرها من الجهات اذ من المحال ان يكون موجودا لا في جهة
او في جهة يستحيل خروجه منها او ان يمنع بوجوده من وجود مثله بحيث
هو اذ من المعلوم ضرورة استحاله الدخول على الجواهر والاجسام
وهذا الحكم اعني استحاله حصول الجواهر في حيز واحد وجنب
واحد من خواص الجواهر على الصحيح من المذهب لان كل مثلين من غير
قبيل الجواهر يصح وجود كل واحد منهما حيث وجود الاخر في حاله
واحده على ما ستبين بيانه ان شا الله وان يصح حلول الاعراض فيه
لان حلولها في غير الجواهر محال على ما بين بعد ان شا الله وان يصح
ادراكها بحاسة اللمس والرويه من دون سايز المدركات اذ كل
ذات مدركه سواها انما يدرك بحاسة واحده وان ينضم انضماما
مخصوصا وصير خطوطا وسطوحا واجساما فالخط ماله طول
فقط والسطح ماله طول وعرض فقط والجسم ماله طول وعرض وعمق
وليس ثم بعد رابع فسالف من حيثه فمتى الف الجواهر في سمت واحد
صارت خطا ومتى الف خطان منتوازيان صار سطحا ومتى الف
سطحان متطابقان صار احتما والصحيح في لفظه جسم انها موضوعه
على هذا المعنى الذي ذكرناه دون ما ذهب اليه الكرامية والنجارية

من انها موضوعه على القايم بنفسه وما ذهب اليه الاشعريه ومن
قال بقولهم من انها موضوعه على المؤلف بدليل قول اهل اللغه هذا
احتسم من هذا اذا ازاد والترجيح وحتسم فهو جسيم اذا ازادوا
المبالغه وهذان المعنيان تستحيل بنوتهما الا في ما يقبل الزياده
والنقصان والقيام بالنفس المترجح به الى النفي المحض والنفي لا يصح فيه
زياده ولا نقصان فلا يصح فيه الترجح والمبالغه وكذلك اذا
زاد احد ابعاد الجسم على جسم غيره فالواحد اطول من هذا
او اعرض او اعمق وان زاد عليه في بعدين من ابعاده فالواحد اطول
واعرض او اعمق واعرض الى غير ذلك من جهات الزياده في البعدين
فاذا زاد عليه في الابعاد الثلاثه فالواحد اجسم من هذا فحقق
بهذا الاعتبار ان لفظه جسم موضوعه على ماله طول وعرض وعمق
على ما قلناه وبطل القولان الاخران وان يبني اذا كانت جسمانيه
محسوسه ويوجد في كل واحد منها جسام وغير جسيم فيصح ان
يصير الجمله الجسيم قادره معتقده ظانه مدركه مريده كارهه
مشتهيه نافره مالون لها حكم الذات الواحده وهذه الجمله تنفرج
وتنشعب وبانى شرحها او شرح معظمها فيما بانى من فصول هذا
الكتاب ان شاء الله تعالى

قال الشيخ رحمه الله

فاما العرض فهو ما عرض في الوجود ولم يستحق له لبث كلبث الاجسام
ولا يجوز ان يقال حد العرض ما احتاج في وجوده الى غيره لان ذلك
ينقض بازاده القديم تعالى وكراهته عند من قال بهما وان قلنا
نحترز من ذلك انه انما احتاج في فعله الى المحل انتقض بالفناء عند
من قال به لانه ينفي المحال وهو عرض والاسلم ما قلناه

اعلم بان الكلام في العرض ينقسم الى ثمانيه اقسام اولها
الكلام في ما بينه وحقيقته على طريق الجمله وثانيها الكلام
على حقيقه كل جنس منه وما بينه على طريق التفصيل وثالثها
الكلام في اثباته من طريق الجمله ورابعها الكلام في اثبات
كل جنس منه على جهه التفصيل وخامسها الكلام فيما يحتاج
كل جنس منه في وجوده اليه وسادسها الكلام فيما يصح عليه البقا
من احناسه وما لا يصح وسابعها الكلام فيما يوجب الاحوال
والاحكام منه وما لا يوجب وثامنها الكلام في لوازم جميع
احناسه واحكامها الراجعه الى ذواتها فاما الكلام في
حقيقته وما بينه فان الاسلم في حده ما ذكره رضي الله عنه اولا من
انه ما يعرض في الوجود ولا يكون له لبث كلبث الاجسام لان هذا
الحد حد صحيح مستمر على جميع الاقوال ووجه صحته ظاهر
لان الاعراض يصح تعاقبها على الاجسام ولا يصح تعاقب الاجسام
عليها والمتعاقب عليه يصح له من اللبث والبقا ما لا يصح للمتعاقب وهذا
ظاهر جدا ولا وجه للاطناب فيه وباقي الحدود التي ذكرها انما
تصح على راي دون راي ومذهب دون مذهب فكان الاسلم في حده
ما ذكره اولا على ما قلناه

واما الكلام في باقي الاقسام
فسنبني شرحها مفصلا منبئا على حسب ما ذكر في الكتاب ان شاء الله

قال الشيخ رحمه الله

واذ قد بنا حقيقه الجوهر والعرض
فالعالم عباره عن عرف المتكلمين عن السما والارض وما بينهما من
هذين النوعين فاما في اللغه فهو عباره عن العقلا دون ما ليس بعاقل

ألا ترى انهم يقولون جاني عالم من الناس ولا يقولون جاني عالم من البقر فيعلم بذلك صحة ما قلناه ٭ اعلم بان الكلام في هذا ظاهر والامر فيه قريب لانه كلام في عبارة لا طايل في الاطناب فيها فلذلك اختصرنا عن الكلام عليه ٭

قال الشيخ رحمه الله فصل في ذكر اقسام العرض ٭

العرض على ضربين ضرب لا يحتاج في وجوده الى محل ٭ وضرب لابد له من محل فالاول هو الفناء عند من اثبته وجده ما ينفي بوجوده الجواهر ٭ اعلم انه ينبغي ان يذكر مذاهب الناس في فناء الجواهر وبما يكون فناؤها ثم نتكلم بعد ذلك في احوال الفناء فلو ادعى مدع في ذلك الضرورة لما ابعد وهذا مما قد تقدم بيانه ٭ ثم اختلفوا بعدي وعدما بعد وجودها فاحالت قوم واجازه اخرون والفريق الاول هم الفلاسفه ومن ضارعهم من اصناف البرهمية ٭ والفريق الثاني هم اهل التوحيد وهم في عدمها على قولين منهم من يذهب في عدمها الى مطلق الجواز دون الثبوت وهم كثير من البغداذيين ومن قال بقولهم ومنهم من يقطع على ثبوت عدمها بعد وجودها ويدعي ورود السمع القاطع للعذر بذلك وهم جل البصريين هم اختلف القايلون بجواز عدمها في الوجه الذي منه تعدم فقال قوم انها باقية ببقاء يفعله الله فيها حالا فحالا فمتى اختار عدمها لم يفعل ذلك البقاء وهم جمهور البغداذيين والاشاعرة ٭ وقال قوم ان بقاءها بالفاعل كما كان احداثها بالفاعل وان الفاعل يوجدها حالا فحالا فمتى لم يحدث ايجادها ثانيا وجب

عدمها وقال قوم ان بقاءها معلق بوجود الاعراض التي تحل فيها كالالوان والاكوان وما جرى مجراها مما يحض المحال للفنا والاعراض عندهم لا يصح على جميعها البقاء فمتى لم يحدث الفاعل ايجاد شيء من الاعراض انعدم الجوهر لا محاله لانها مما يحتاج في وجوده اليه وهم كثير من الاشاعرة وغيرهم وهو الذي كان يفتي به عند السيد المرتضى رحمه الله ٭ وقال قوم ان المرجح بالاعدام الى الاثبات دون النفي والله متعلق بالفاعل كما كان الايجاد متعلقا به فاذا اراد الله سبحانه افناء شيء من الجواهر اكسبه ضده العدم كما اكسبه اولا ضده الوجود فيكون عدمه بعد وجوده متعلقا بالفاعل لا بواسطه والى هذا الراي كان يذهب ابو عبد الله البصري الملقب بالجعل ٭ وقد يقول قايلون ان الجواهر سبقي الى حد يحب عدمها عنده وقال قوم ان الذات اذا استمر وجودها فلا يصح عدمها لانضداد بطوا عليها وبقايها فيها فمتى اختار الله سبحانه وتعالى عدم الجواهر فعل ضدا لها بباقيها واخرجها من الوجود وسلمون ذلك الضد فناء ٭ وكذلك عدم كل جميع الباقيات من الاعراض على اصلهم في انها لا تعدم بعد بقايها الا بضد يطرا عليها وهم جل البصريين من اصحابنا على ما ذكرناه واتباعهم وغيرهم وهو الذي ينصره السيد المرتضى في الذخيره وغيرها من كتبه وينصره الشيخ ابو جعفر في شرح هذه المقدمه ويذهب اليه وهو الصحيح ٭ فالذي يدل على بطلان المذهب الاول ان المفهوم من لفظ البقاء هو استمرار الوجود والجوهر في اول احوال وجوده لا يصح ان يسمى باقيا ولا يسمى باقيا الا في الحال الثاني فكيف يكون الصفات المتفقه في كيفيه استحقاقها مختلفه في المقتضى للاستحقاق ٭

شرح هذه الجمله ان وجود الجوهر في حال حدوثه معلل

بالفاعل ووجوده في الثاني من حال الحدوث على حسب وجوده في
حال الحدوث لان وجوده اولا ووجوده ثانيا من باب الجايز فكيف
يصح ان يعلل وجوده اولا بالفاعل ووجوده ثانيا بالمعنى المسمى بقا
هذا مع التسليم لتعدد الوجود بن اعني الوجود اولا والوجود
ثانيا بكيف والحق ان الوجود الاول هو الوجود الثاني وانما استمر
الى الوقت الثاني من حال الحدوث والصفه الواحده كيف يصح ان
تعلل في الحال الاولى بعلة وتعلل في الحال الثانيه بخلاف تلك العلة ه
دليل اخر ه وايضا فان طريقه اثبات المعاني غير متاتيه
في اثبات البقا لانها تحتاج الصفه على الذات مع جواز ان لا يحدد
وحالها واحده والجوهر في اول احواله وجوده يستحيل ان يكون باقيا
وفي الحال الثانيه من حال وجوده يجب ان يكون باقيا فاين الذي يتعاقب
عليها الجواز الذي هو طريقه اثبات المعاني ه دليل اخر
وايضا فان البقا المدعى لا يخلو اما ان يكون علة في وجود الجوهر
او شرطا فيه ه لا وجه ان يكون علة في وجوده لانه كان يلزم
في البقا هذه ان يكون موجودا بالعلة ايضا والكلام في العلة
الموجبه لوجود البقا كالكلام فيه وهذا يودي الى التسلسل
او الانتهاء الى معنى واجب الوجود وذلك يوجب قدم الاجتماع
وقد ثبت حدوثها ه وانما قلنا ذلك لان وجود الجوهر
من باب الجايز وكذلك وجود البقا وقد بينا ان الاشتراك
في كيفيه استحقاق الصفه توجب الاشتراك في جهه مقتضى
الاستحقاق والكلام في العلة الموجبه للبقا كالكلام فيه
فيودي الى التسلسل ه اللهم الا ان يقال ان العلة الموجبه
لوجود البقا من باب الواجب فيجب ان يكون قديمة ويجب

قدم الجواهر والاجسام التي قد بينا حدوثها ولا وجه ان يكون شرطا
في وجوده لانه كان يلزم ان لا يصح وجود الجواهر من دون وجود البقا
المصحح لوجودها وكان يلزم ان يسمى باقيا في احوال وجوده ~~لقيام البقا~~
~~به في تلك الحال واحد لا يسميه باقيا في اول احوال وجوده لقيام البقا~~
به في تلك الحال واحد لا يسميه باقيا في اول احوال وجوده واذا بطل ان
يكون البقا المدعى علة في وجود الجوهر او شرطا فيه ~~وجب~~ بطل القول
باثباته ه والذي يدل على بطلان الثاني وهو القول بان الفاعل
يوجدها حالا فحالا ان الفاعل مخير في ان يوجد الجوهر في الحال الاولى في
اي جهه شاء من جهات العالم فلو كان وجوده ثانيا معللا به كما كان وجوده
اولا كذلك لوجب ان يكون مجبرا ثانيا على حسب ما كان مجبرا اولا
ويستحيل في الجوهر في حال بقايه ان ينتقل الى جهه ما الا من جهة
الى جهه ثانيه ه وهذا الدليل فيه نظر لان لقايل ان يقول ان
استحاله انتقال الجسم في الحال الثانيه من وجوده ~~في~~ الى اقرب الجهات
من جهته الاولى انما كان لذلك كذلك لا يرجع الى تعاقب الاكوان
وان من شانها ان لا يتعاقب فيها في حال الفا الجوهر الا الاضداد التي
تختص بالجهات المطيفه بالجهه التي يكون فيها الجوهر اولا وسواء كان
وجودها ثانيا بالفاعل او بغيره ه الا ترى ان شابا لو سال المستدل
بهذا الدليل بان يقول له الفاعل للجوهر مخير في اول احوال وجوده ه
في ان تختص الجوهر باي جهه شاء من جهات العالم لانه مختار ان يفعل كل
جنس من اجناس الاكوان ~~الاكوان~~ تختص الجوهر بالجهات على البدل وفي الثاني
لا يصح ان يفعل من اجناس الاكوان الا ما تختص بالجهات المطيفه
بالجهه التي كان فيها الجوهر اولا فلو كان اختصاص الجوهر بالجهه

لا مر يرجع الى الاكوان لوجب ان يتساوى حال بقايها وحال حدوثها
وضحه اختصاصها بجميع الجهات على البدل والمعلوم خلاف ذلك
لم يكن جواب المستدل بهذا الدليل الا ما ذكرناه من ان اختلاف
حالتي الحدوث والبقاء في هذه القضية التي ذكرناها يرجع
الى تعاقب الاكوان على ما بيناه ٥ ومما يستدل به على ان
الجوهر لا بد ان يكون وجوده ثانيا بالفاعل كما كان وجوده به اولا
ان من شان الفاعل للذات ان يتعلق به كل وجه يصح حدوثها
دون غيره كقولنا الكلام خبرا او امرا فانه لا يقع على هذه
الوجوه الا لامر يرجع الى احوال الفاعله فلو كان الجوهر موجودا
بالفاعل حالا فحالا في جميع احوال وجوده لوجب ان يكون الحدوث
له في تلك الاحوال هو المختص له بالجهات دون غيره وفي صحة
الجواهر بالجهات في احوال بقائها مع استحالة حدوثها بعد
على انها لا تكون موجودة ومحدثة حالا فحالا بالفاعل ٥ والذي
يدل على بطلان القول الثالث وهو ان الجسم يحتاج في وجوده الى
غيره فمتى عدم ذلك الغير انعدم ٥ ان الجوهر لا يوجد الا متحيزا
ومتحيزه مصحح لحلول الاعراض فيه فكيف يصح ان يقال ان الجوهر يحتاج
في وجوده الى الاعراض لانه كان يودي الى ان يكون التحيز مصححا للوجود
المعنى مصححا لوجود الجوهر ووجود الجوهر مصححا للتحيز وهذا
هو الدور بعينه المعلوم فساده ٥ والذي يدل على بطلان
القول الرابع وهو قولهم ان الاعدام تتعلق بالفاعل لا واسطة
كما كان الايجاد بالفاعل لا واسطة ان يقال ليس للمعدوم
بكونه معدوما حال ولا صفة كما له بكونه موجودا فاذا كان
والفاعل اذا اوجد الذات اكسبها صفة الوجود وليس المرجع

الى
الى العدم الا سلب الوجود واذا كان الامر كذلك فما الذي يتعلق بالفاعل
ويدل على ذلك انه لو كان للذات بعد ما صفة وحال
لكان لا تخلو الاجسام في حال كونها معدومة اولا قبل الايجاد هو ان
تكون معدومة بالفاعل او معدومة لمعنى او للنفس ٥ لا وجه ان تكون
معدومة بالفاعل لان من شرط الفاعل ان يتقدم على فعله وعدما ليس
له اول ولا لمعنى لان ذلك المعنى لا يخلو من ان يكون موجودا او معدوما
فان كان موجودا استحال وجود الذوات لان المعنى الذي يوجب عدمها
موجود لا عن اول ٥ وان كان معدوما فالكلام في ذلك المعنى كالكلام
فيه ٥ ولم يبق الا ان تكون للنفس ولو صح ذلك لما جاز خروج شيء من الذوات
المعدومة الى الوجود لان الصفات النفسية لا تحول بغير احكامها
ولكان ذلك يوجب تماثلها اجمع لاشتراكها في صفة من صفات
النفس فعلم بذلك انه ليس لها بعد ما حال ولا صفة ٥ وايضا
فان الفاعل اذا جعل ذاتا على صفة فالفاعل يجب ان يكون هو القادر
على ان يجعلها على جميع الصفات الراجعة الى الفاعل وكان لا يجوز
ان يعدم الذات الا من اوجدها فكان يستحيل منا ان نعدم شيئا من
مقدوراتنا هو ونستدل على بطلان القول بان الجواهر تبقى
الى حد يجب فناؤها عنده بدليلين احدهما ان يقال ان كل ما يعدى
وجوده الوقت الواحد لا يحصر صحة استمراره كما ان القدرة اذا تعلقت
بالمقدور الواحد كان حكمها كذلك مع اختلاف الجنس والوقت والمحل
فاذا ثبت ان الاجتماع قد يتعدى وجودها الوقت الواحد علمنا انه لا يحصر
صحة وجودها ٥ وقد يعترض على هذا ان يقال ان هذه طريقة
استقرائية لا يصح العمل عليها الا ان تشهد لها جميع الموجودات

في تعديها او يذكر عليه جامعه في احد الذوات المتعديه ويحكم على
سايرها بذلك لاشتراكها جميعا في العله والدليل المحقق في هذه
المسأله ان يقال انه ما من جوهر الا ويصح ان يؤلف وبني بنيه
الحي ويعطى القدره والقدره تظهر مقدوراتها في ثاني حال
وجود القدره فلو فرضنا وجود القدره في الوقت الاول
ووجب عدم الجوهر في الوقت الثاني لادى ذلك الى وجود
القدره وتعذر المقدوره وارتفاعه وقد قيل انه يلزمكم في القول
بالفناء مثل ذلك ه قلنا حكم القادر صحه وقوع الفعل لا وجوب
وقوعه فما من حال يصح ان يوجد الفناء فيها الا ويصح الا يوجد
فصح الفعل من القادر على وجه ما وليس كذلك اذا قيل
بوجوب عدمها لانه يودي الى تعلق القدره بما يستحيل
وجوده على سايز الوجوه ه فاذا بطلت هذه المذاهب
تحقق القول بان الجواهر ضد البوجوه بانتفاه والاعتراض على
هذا من وجهين احدهما ان يقال لو سلمنا بان الجواهر ضد لما
هما الذي يدل على ان الطاري سعى الباقي وكف قلتم بان
الطاري اولا بالوجود من الباقي ولا وجدا وليوبه والباقي
ان يقال ان الضد اما ان ينافي ضده وهما معدومان او هما
موجودان او احدهما موجود والاخر معدوم فان قلتم
انه ينافيه وهما معدومان كان باطلا لان النافي لا يكون
الا على الوجود وان قلتم انه ينافيه وهما موجودان ادى الى
اجتماع الاضداد في الوجود وبطلان الباقي وان قلتم انه ينافيه
واحدهما موجود والاخر معدوم فلا بد اما ان يكون الموجود

نافيا للمعدوم او يكون المعدوم نافيا للموجود والقول الاول
يقضي باستحاله تعاقب الاضداد والقول الثاني يقضي باستحاله
وجود شيء منها ه فيقال فيما اعترضوا به اولا ان الضد
الباقي وجوده في حال بقايه من باب الممكن المحض الذي ليس فيه تشبه
وجوب في وجود الطاري المعلق بقصد الفاعل مع توفر الدواعي
وارتفاع الموانع من باب الواجب ه والواجب الوجود اولى بالوجود
من الممكن الوجود ه وايضا ما ذا قلتم بان الباقي يسعى
الطاري كان ضدا ما لاصل مقرر واذا قلتم بان الطاري
يسعى الباقي لم يكن الامر كذلك لان الفاعل قادر على التدريج
فاذا قيل ان وجود الباقي يمنع وجود الطاري اودى ذلك الى
امتناع وقوع الفعل من القادر والى ان يكون القادر اعلى ما
يشتمل منه وقوعه وكل باطل ويقال اليه فيما اعترضوا
به ثانيا ان الطاري ينافي الباقي في حال وجود الطاري وحال
وجود الطاري هو حال انتفاء الباقي ولا تضاد بذلك اجتماعهما
في الوجود وانما كانت المنافاه تقتضي الاجتماع ان لو كان الطاري
ينافي الباقي في الثاني من حال وجوده لا في الحال الاولى من وجوده
ويجري ذلك مجرى مقارنه احكام العلل لوجوداتها عند من
قال بالمقارنه من الاشاعره ه ويعارض القائلون بتقدم
العله على معلولها من البعد اذين بقولهم بالملاء وهل الاجسام
فيه على جهه التبادل فلا بد من ذلك في كل فضاء ويعارض
الجميع بالاكوان المختصه للجواهر بالجهات ه فاذا ثبت
ذلك فقد تحقق القول باثبات الفناء وان وجوده بعد وجود

الجواهر وجميعها وذلك مبني على ما ورد من السمع والقطع به من
قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى ربك ذو الجلال والاكرام وانه تعالى يعيد الفناء كما كان
اولا فان قيل ان المرجع بالفنا الى الموت ويشذ به الاجسام
قلنا المفهوم من الفنا هو الاعدام واجماع الامة على ذلك وان قيل
ان هذا امر راجع الى الاجياد دون الجمادات قلنا لم قد ثبت بما مر ان
الجواهر وسيثبت ان ما ينفي بعض الجواهر فهو ينفي سائرها على
ما سنبين مستانفا ان شاء الله تعالى قال الشيخ رحمه الله
وهو كله مما لا مخالف فيه ولا منصاد ه اعلم
ان الطريق الى معرفة الاعراض واحوالها احد امرين اما الادراك
او الحكم المضاف اليهما فاما الادراك فلا يصح ان يكون طريقا
الى الفنا واحواله لان وجود الفنا ينفي جميع الجواهر ه وكيف
يصح ادراكه ه والقول بذلك يودي الى اجتماع الضدين
وذلك باطل ه واما الحكم فليس للفنا حكم معقول سوى ما قاله
للجواهر والفنا ساتره منفي وذلك ه قال الشيخ رحمه الله
ولا يدرك عليه غير الله تعالى ه اعلم ان الذي يدل على انه
لا يدخل تحت مقدورة القدرة ما قلناه من انه مودٍّ الى الجمع
بين الضدين وايضا فانا توقن الدواعي وامنا الصوارف
لا يصح منا ان نعدم جوهرا واحدا وذلك يستحيل دخوله
تحت مقدورنا ه وايضا فانه ضد للجواهر ومن شان القادر ان
يكون قادرا على الضدين فلو صح منا فعله لصح منا فعل الجواهر وقد
قام الدليل على فساد ذلك ه قال الشيخ رحمه الله ولا
يصح عليه البقاء ه اعلم ان الذي يدل على انه مما لا يصح عليه
البقاء هو ما ورد من السمع ان الله تبارك وتعالى يعيد بالوجود

بعد كل شيء قبل يوم الجزاء كما كان اولا قبل خلقه فلو قلنا بانه
يصح عليه البقاء لاستمر وجوده ولكان يحتاج ايضا الى ضد
ينفيه وفي هذا نقض للغرض الذي انشأ الفنا لاجله والذي
يدل على ان الجزو الواحد منه يبقى جميع العالم ارتفاع الاضداد
بعضها بالكلية اقسام تتعاقب على المحل كتعاقب السواد والبياض فاذا
طرى جزو واحد من البياض على اجزاء كثيرة من السواد في
المحل الواحد تعاقبا باجمعها ه وتتعاقب على الجملة كتعاقب العلم
والجهل والارادة والكراهة فان كل جزو من هذه الاضداد
ينفي كل ضد له مختص بالجملة التي اختص بها ه وتتعاقب على الوجود
وهو تعاقب الجواهر والفنا فكما يوجد الجوهر لا في محل وجميع
جهات العالم تحوز اختصاصه بها على البدل من غير ان تجب اتصافه
بجهة معينة منها وكذلك يجب ان يكون حكم ضده فلا يكون له اختصاص
بمحل ولا جهة لما يرجع الى ذاته وهذا يقضي ان يكون تعاقبها على
مجرد الوجود فيلزم عنه ان يكون الجزو الواحد من الفنا ينفي جميع
الجواهر الموجودة من غير اختصاص له ببعضها ه قال الشيخ
رحمه الله ولا يصح منا ادراكه وفي كونه مدركا لله تعالى
خلاف ه اعلم ان الذي يدل على انه ليس مدركا في نفسه
انه انما تعذر ادراكنا له لامر يرجع اليه لا لامر يرجع الينا وهو كونه
الينا لانه لو كان تعذر ادراكه لامر يرجع الينا وهو كونها
جواهر لادى ذلك الى ارتفع فينا علمان مسافيان احدهما
يقتضي الادراك وهي كونها احيا والاخرى يقتضي
استحالته وهي كونها جواهر واجتماع علتين متنافيتين
في معلول واحد من المحال فثبت بذلك انه ليس مدركا

وبعضه وايضا فانه لو كان مريدا لكان مريدا لما يدركه
لا يؤدي ذلك الى حصول المقتضى للحكم مع استحالة ثبوته وذلك محال ٥
قال السيد رحمه الله ٥ وارادته القديم تعالى وكراهته
عندنا انفسها وسنذكر الكلام في الارادة
بعض فصولا ستة ٥ اولها اثبات ان للمريد كونه مريدا احالا وصفة
زايدة على جميع صفاته ٥ وثانيها تحقق المقتضى لتلك الصفة ٥
وثالثها اثبات كون القديم سبحانه وتعالى مريدا ٥ ورابعها
وجوب تساوي جميع المريدين في المقتضى لكونهم كذلك ٥ وخامسها
وجه احتياج ارادته تعالى به على اي وجه يوجد ٥ وسادسها الكلام
بعد احكام الارادة والكراهة وما يتعلق بهما ٥ فاما الفصل الاول
فسعى ان يذكر فيه اولا اختلاف الناس في حقيقة المريد ما هي وذكر فيه
ثانيا الصحيح من تلك المذاهب واقامة الدليل عليه ٥ اما الاول فاختلف
الناس في حقيقة المريد فذهب جل البغداديين ومن وافقهم من اصحابنا
الامامية كالشيخ المفيد رحمه الله وابي الحسن البصري وغيرهما
الى ان معنى المريد لفعل نفسه كونه فاعله وهو عالم به غير ساه عنه
ومعنى المريد لفعل غيره كونه امرا به ومرغبا فيه وطريدا واحلك
شاهدا وغايبا وذهب ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي من
البغداديين الى ان هذا الذي ذكرناه معنى كونه تعالى مريدا خاصة
دوننا وان للمريد منا بكونه مريدا احالا وصفة زايدة على هذين الامرين
مخالفة للقديم سبحانه وبين الحدث في هذه الصفة على ما يأتي وذهب
سايرالمتكلمين كالبصريين من المعتزلة ومن وافقهم من اصحابنا الامامية
كالسيد المرتضى رحمه الله واصحابه والاشعرية والكرامية
الى ان للمريد بكونه مريدا احالا وصفة زايدة على باقي صفاته وطريدا
حلك شاهدا وغايبا وهو الذي يدل عليه ٥ فالذي يدل على

ان للمريد بكونه مريدا احالا وصفة ان احدنا يعلم من نفسه ضرورة
كونه مريدا وكارها على حسب ما يعلمه من كونه مشتهيا ونافرا
فلو كان المرجع بذلك الى كونه مدعوا الى الفعل لادى ذلك الى انه متى
تساوت دواعيه الى فعل من بين كل منهما موصل الى الغرض المقصود
من غير ان يكون لاحدهما على الاخر مزية ولا ترجيح ان لا يقع الفعل
وان يقع من فعل لاجل تساوي الدواعي كما لو فرضنا ذلك في الدار
ذات البابين وفي الدينارين او في الصحفتين المملوتين طعاما واحدا
فان قيل ان فرض التساوي محال او ان الفاعل يترك الفعل من اجل
ذلك قلنا كلما جاز فيه التفاضل جاز فيه التساوي ومن ادعى امتناع
التساوي فعليه الدليل ٥ واما القول الاخر فانه يؤدي الى المحال ٥
وايضا فانا نعلم ضرورة انا اذا كنا في جماعة وخاطب مخاطب رجلا
منهم انه قاصد له من بينهم بخطابه وان المخاطب يعلم ان ذلك قصده
بخطابه من غير ان يعلم الداعي الذي دعاه الى الخطاب ولا يصح ان يقول
له قد علمت خطابك وقصدك اياي فما الذي دعاك اليه فلو كان
الداعي هو القصد والارادة لصح منا ان نسأله عن داعيه الى خطابه ٥
وكان يجب ان يعلم الداعي اليه كما علمنا قصده ضرورة ٥ وايضا
فان لطمة اليتيم قد تكون تاديبا له وقد تكون ظلما وعدوانا
واحدة واجوالها مختلفة فمارة تكون حسنة ومارة تكون قبيحة
فالمخصص لها باحد الوجهين هو الحال والصفة الزايدة التي تستحق بها
وكذلك المصلي يعلم الله متى صلى عظم وكرم وجل وقبل شهادته
وطهر عبد الله ونعلم ايضا انه متى صلى كان مؤديا لما فرض عليه
وممتثلا لما امره الله به رجا الرحمة وخوفا من عقابه فان اوقعها الوجه
الاول كانت ريا واستحق بها الثواب وان اوقعها الامر مع
كانت غير خالصة للعبادة ولا تكون قاصدا بها على جهة الاخلاص

وجه الله تعالى ومتى قصد بها غير وجه الله تعالى محضا كانت
قربة وطاعة ووقعت مجزية عنه مع حصول الدواعي الى ايقاعها
للامرين معا فلا مدخل لها في ان يكون مقبوله مجزية انما هو
القصد والارادة دون الدواعي وامثال ذلك كثيرة ولا حاجه
الى ذكر ستوى ما قدمناه ٭ واما الفصل الثاني وهو بحقيق
المقتضى لتلك الصفه فهو انه اذا ثبت ان المريد يكونه مريدا حالة
وصفة زايدة على ما في صفات الى المعقوله فلا يخلو المقتضى
لها في الواحد منا اما ان يكون صفة ذاته او مقتضى صفة ذاته
او صفه من صفات الجمل او فاعلا او علة لا وجه ان يكون المقتضى
لكون احدنا مريدا صفه ذاتيه او مقتضاه عن الصفه الذاتيه
لان صفات الذوات ترجع الى الاجناد دون الجمل وكون احدنا
مريدا صفه ترجع الى الجمله وايضا فان صفات الذوات
يستحيل خروج الموصوف عنها واحدنا قد يخرج عن كونه
مريدا بعد تجدد كونه كذلك وايضا فان الجواهر التي
تالف منها الجمل متماثله فكان يلزم ان يكون جميع الاجسام
مشتركين في كونهم مريدين لكل مراد من غير احتصاص ويستحيل
ان يكون احدنا مريدا لما لا يريده غيره من الاجسام لانه كان
يلزم ان يكون كل حزو من اجزايا كذلك وكل ذلك محال ٭
ولا وجه ان يكون مريدا الصفه من صفات الجمل لانه ما من
صفه من صفات الجمل الا ويصح في احدنا ان يكون معدما مريدا
او غير مريد ولا يصح ادعا تعلقها بشرط كما نقوله في صفه
الادراك لان الادراك له شرط معقول يقف عليه ولا
شرط معقول يقف عليه كون احدنا مريدا سوى كونه حيا
وكونه عالما وقد سقط الامران مع انتفاء كونه مريدا ومع

فرض ثبوت كل صفه من صفاته الاخر ولا وجه ان يكون مريدا الفاعل
لان صفه الفاعل انما تحصل في حال الحدوث وكون احدنا مريدا صفة
تحدده في حال البقاء ٭ وايضا فان من شان الصفه الحاصله بالفاعل
ان يكون الحاصل للذات عليها هو الحدث لتلك الذات وفي صحة جعلنا
لعضونا مريدين مع استحاله احداثنا لها دلاله على انا لا نصح ان
يكون مريدين بالفاعل فلم يبق الا ان يكون مريدا لعله وتلك العله لا بد
من احتصاصها بنا ووجه احتصاصها بالمريد مناحلولها في جزوء منه
حتى يصح رجوع حكمها الى الجملة ٭ واما الفصل الثالث وهو
اثبات كون القديم تعالى مريدا فالذي يدل عليه ان كل من فعل الفعل
لغرض يحصل الفعل وهو عالم به ومخل بينه وبين الاراده فلا بد من ان
يكون مريدا له فلنا عالم به احتراز من الساهي والنايم وقلنا الغرض
احتراز من العابث وقلنا يحصل الفعل احتراز من الاراده نفسها
لان الاراده تفعل لا لغرض يحصلها لانها لو قصدت لادى ذلك الى
التسلسل وقلنا مخل بينه وبين الاراده احتراز من الممنوع من فعلها
ومثاله لو فرضنا ان رجلا اطلع على الجنه ورأى ما فيها وعلى النار
ورأى ما فيها ثم فعل الله تبارك وتعالى في قلبه كراهيه دخول الجنه
لكان يدخلها لقوه الداعي وتوفره من دون الاراده والقديم سبحانه
خلق الخلق لغرض يحصلهم وتستحيل المنع في حقه ٭ فصح ان يكون
مريدا ٭ وايضا فانه سبحانه وتعالى خلق فينا شهوه القبيح
تعريضا لنا للثواب ولو لم يكن كذلك لكان خلقها فينا اغرا القبيح
وهو سبحانه وتعالى لا يفعل شيا من القبايح وفعلها على وجه التعريض
للثواب هو المخرج لها من القبح وليس ذلك الا لقصد الاراده

وايضا فان البارئ سبحانه وتعالى يعاقب الكافرين حرابفعلهم
وهو قادر على ان يعافيهم على جهة الابتداء واجد الوجهين حسن والاخر
قبيح فالمدخل للعقاب في احدهما دون الاخر هو الارادة وبالجملة
فانا انما علمنا سوء حال المزيد للواجد منا بصحة وقوع افعال
له على وجهين واكثر واختصاص وقوعها على احد تلك الوجوه
دون سايرها معنى يحق لنا ان في افعاله تعالى ما يصح وقوعه على الوجوه
المتعددة ووقع على واحد منها فلا بد من كونه مريدا وقاصدا
الى ايقاعه على تلك الوجه لان الادله تجب اطرادها في مدلولاتها
شاهدا وغايبا والا انتقض كونها ادلة ه واما الفصل الرابع
وهو وجوب تساوي جميع المزيدين في المضي لكونهم كذلك
فاذ ثبت انه تعالى مريد بما ذكرناه فلا بد من كونه كذلك اما ان
يكون لذاته او لامر يرجع الى ذاته او لا لذاته ولا لامر يرجع
اليها لا يجوز ان يكون تعالى مريدا لذاته لان ذلك مؤد الى امور
فاسدة منها ان صفة النفس يقتضي الشيوع وما من مراد الا
ويصح ان يكون مرادا له تعالى وكل مراد اردناه فانه يصح
منه تعالى ان يريده لان المراد الواجد قد يكون بين مريدين كالعالم
وسوءه بخلاف المفقود الواجد فانه لا يقع من قادرين فكان
ذلك مؤديا الى وقوع جميع ما نريده ونتمناه ومعلوم خلاف ذلك
ومنها انه تعالى حكيم في الارادة كحكمه في الكراهة فلو كان
مريدا لنفسه لوجب ان يكون كارها لنفسه وما من مكروه
له الا ويصح ان تكون نريده ولا من مراد له الا ويصح ان يكرهه
وهذا يودي الى ان يكون مريدا للشي الواجد كارها له في الحال
الواجدة على الوجه الواجد وذلك محال ه وايضا فانه كان
يجب ان يريد الفتايح لنفسه وذلك نقص وتعالى عن صفات النقص

علوا كبيرا ه وايضا فان القول بذلك يجيل وقوع المراد لانه اذا
اراد الشي لنفسه وجب ان يكرهه لنفسه والا يصح وقوع المراد
ولا يجوز ان يكون تعالى مريدا بارادة قديمة لان تلك الارادة لا تخلو اما
ان تكون متعلقة بجميع المرادات او تكون لكل مراد ارادة تخصه ه
لا وجه ان تكون ارادة واحدة متعلقة بجميع ما يصح ان يراد لان ذلك
سيطل بالوجوه التي ذكرناها في كونه تعالى مريدا لنفسه وان كان لكل مراد
ارادة تخصه ادى الى وجود ما لا يتناهى من الارادات القديمة لفقد ما
يتناهى المرادات وذلك محال ه وايضا فان الحصر يوجب وقوع
المراد مع حصول الارادة والا كان ذلك عنده عجزا او ضعفا والله
واجب الوجود لذاته فكونها قديمة فيجب وقوع مرادها على سبيل الاضطرار
لا على سبيل الاختيار فكان ذلك مؤديا الى ابطال حقيقة الفاعل
المختار وكانت افعاله تعالى على سبيل الاضطرار ولم يصح فيها
طرق الجواز ويكون سبيل من ان يفعل وان لا يفعل وذلك فاسد ه
وايضا فانه لا يصح القول بانه تعالى قادر على الضدين مع القول
بالارادة القديمة لانه يودي الى صحة اجتماع الضدين او الى كونه
تعالى قادرا على ما يستحيل وقوعه او الى انه تعالى يريد ما لا يقع من
افعاله او الى انه تعالى يقع منه من الافعال ما هو عالم به لكونه حكيما
ولا يكون مريدا له وكل ذلك محال ه شرح ذلك وهو
ان الارادة اذا كانت قديمة ولا بد من كونها موجودة في جميع
الاحوال ولا بد من كونها متعلقة بمرادها لنفسها كذلك فلا يخلو
اما ان تتعلق بالضدين في الحالة الواحدة او تتعلق باحدهما او لا تتعلق بواحد
منهما فان تعلقت بالضدين في الحالة الواحدة فلا يخلو اما ان يجب وقوعهما
معا او وقوع احدهما او لا يجب وقوع واحد منهما ه فان وجب وقوعهما معا

ادى الى اجتماع الضدين وان وجب وقوع احدهما استحال وقوع الاخر
فى تلك الحال لاستحالة اجتماعهما واذا استحال وقوع احد الضدين فى حال
وجب الاخر استحال ان يكون مقدورا فى تلك الحال لان القادر لا
يصح ان يكون قادرا على المستحيل وان لم يوجب وقوع واحد منهما ادى
الى كونه تعالى مريدا لوقوع مقدوره ولا نفع منه وذلك ضعف ووهن
تعالى الله عنه وان لم تتعلق بواحد منهما ادى الى كونه تعالى يصح منه
فعلها لكونه قادرا عليهما بلا ارادة وذلك محال فبان بهذا الشرح
ما اجملناه اتقا وهذا من اشد ما يلزم الخصم فليحسن تامله ارسال الله
وايضا فان القول بذلك مودٍ الى اثبات قديم ثان فقد دل الدليل
على انه لا شريك له تعالى فى القدم ◉ واذا بطل ان يكون مريدا لذاته
وما يرجع اليها او لمعنى قديم لم يبق الا ان يكون مريدا لارادة حادثة ◉
واما الفصل الخامس وهو وجه احتياج ارادته سبحانه
وتعالى به وعلى اى وجه يوجد ◉ اعلم انه اذا بطل ان تكون
ارادته قديمة لم يبق الا انها محدثة على ما قدمناه فلا يخلو تلك الارادة
المحدثة اما ان تكون موجودة فيه او فى غيره او موجودة لا فى محل ◉
لا وجه ان تكون موجودة فيه لان المصحح للحلول انما هو التحيز وقد ثبت
ان القديم تعالى ليس بمتحيز ولا وجه ان تكون موجودة فى غيره لان ذلك الغير
لا يخلو اما ان يكون حيا او جمادا ◉ لا وجه ان يكون حيا لوجوب رجوع
حكمها الى ذلك الحى هو لا وجه ان يكون جمادا لان كل ما اوجب حالا للجماد
او كان من قبيل ما يوجب حالا لمحله لا يصح حلوله فى غيره لانه لو صح ذلك
لجاز ان يبنى ذلك الجماد بيديه الحى ويعطى الحياة وكان يجب رجوع حكم
الارادة اليه فليس الا انها موجودة لا فى محل ◉ والاعتراض على هذا
من وجهين احدهما ان يقال ان الاعتراض

احدهما ان يقال ان الاعراض لا تقوم بنفوسها فكيف قلتم ذلك ◉
وثانيها ان يقال ان الاختصاص المعقول هو الحلول والمجاورة
وكلاهما مستحيل فى حقه تعالى ◉ والجواب عن ذلك يتحقق على حسب
راى المعترض فان كان اشعريا او قائلا بالصفات عورض فى
الاعتراضين معا بما يذهب اليه من انه تعالى مريد بارادة قديمة موجودة
لا فى محل والقدم والحدوث كيفية فى الوجود فيهما اجاب بان
القديمة كان جوابا لنا فى الارادة المحدثة وان كان المعترض بذلك
بعد اذعانا او من يقول بقوله كان جوابه ان نقول لم لا نقول بان الاعراض
كلها لا تقوم بنفوسها ويحل حلك فقضيه كلية بل نحن مع الدليل فكل
عرض دل الدليل على انه لا يقوم بنفسه حكمنا بذلك عليه ونحن فى هذا
الموضع قد سقنا اليه الدليل فحكمنا به ◉ ونعارضهم فى القول
بالاختصاص بما يذهبون اليه فى الحى الفعال
وانه لا متصل بها ولا منفصل عنها وهو للجميع المفهوم من الاختصاص
هو قطع الاشتراك وقد دل الدليل على انه لا يصح اختصاص هذه
الارادة بواحد منا لانه لم يكن لاحدنا اولى من ان يكون لغيره فلم يبق
الا ان يكون مختصة بالقديم تعالى لانه لا شريك له ولا مثل ◉ واما الكلام
فى احكام الارادة وهو الفصل السادس فسياتى مستوفا فى باب
الكلام فى الارادات ان شاء الله تعالى ◉ قال الشيخ رحمه الله
وما يحتاج فى وجوده الى محل على ضربين احدهما يحتاج فى وجوده
الى محلين والاخر يحتاج الى محل واحد والاول هو الالف
فانه لا يوجد الا فى محلين وجوده ما صار به الجوهران مثلين
وهو كله مثلان لا يختلف فيه ولا متضاد ويحل تحت متعدد

القدرة ولا يصح منا فعله الا منولدا ولا شبهه الا الكون
الذى يسمى مجاورة وهو غير مدرك واعلم ان الكلام
فى التاليف يحتاج الى بيان شيئين احدهما اثباته والاخر الكلام
فى احكامه فاما اثباته فقول اصحابنا الناس فى التاليف وذهب
جل المتكلمين من البصريين والبغداديين والكرامية وغيرهم
الى ان التاليف معنى زايد على الاكوان وذهبت الاشاعرة
الى ان المرجع بالتاليف الى الاكوان والذى يدل على ان التاليف
غير الاكوان ما نعلمه ضرورة من الفرق بين جسمين متجاورين ينقل
احدهما عن صاحبه فلا ينقل معه الاخر وبين جسمين اذا اريد نا
نقل احدهما انتقل الاخر معه وذلك الفرق يرجع الى التاليف
وايضا فانا لو فرضنا جوهرين كل واحد منهما مجاور
للاخر وكان التاليف يرجع الى تجاورهما لم يجب لا يل
لم يصح ان ينقل احد الجوهرين بنقلنا للاخر لانا انما ننقل
احدهما بان نفعل ضد الكون الذى فيه وفعلنا الذى فى الجزو
الاخر لان الاضداد المتنافية انما تعاقب على المحل الواحد
او ما يجرى مجرى المحل الواحد من الجمل وايضا فانا نرى
فى الاجسام ما اذا انقلنا جمله لا يصعب نقله ولا ينقل جمله
واذا رمنا نقل بعضه لم يمكنا ان نفصله من باقيه الا باستفراغ
الجهد واستعمال الالات وانخراب الجسم فلو كان المرجع بالتاليف
الى الاكوان لكان يسهل علينا نقل بعضه دون باقيه كما يسهل
علينا نقل جمله لانا اذا نقلناه بجمله اعدمنا جميع اكوانه
فان يتعذر البعض اولى واحرى اعترض على ذلك بان

قال ان الله سبحانه وتعالى اذا علم منا نقل بعض الجسم جعل فيه اكوانا
زايدة على الاكوان التى فيه عند نقلنا الجملة فكون ذلك سببا الى صعوبة
التفكك هو الجواب عن ذلك ان يقال لا يجوز ان يكون الله سبحانه قصد
منعنا من نقل بعض الجسم اولم يقصد ذلك فان كان قاصدا الى منعنا من نقل
بعضه وكان يجب الا نتمكن لما نقل ذلك حمله كافيه وان لم يكن يعلى قصد
الى ذلك لم يكن لحد صعوبة التفكك بينة فيتبين بذلك ان التاليف معنى زايد
على الاكوان هذا واما الكلام فى احكامه والتاليف يحل مجلسين يدل على
ذلك انه لا يخلو التاليف اما ان يحل مجلسين او يحل احدهما فوجب حالا للمحل الاخر
لا وجه ان يكون حالا فى احدهما دون الاخر لما نعلمه ضرورة من نقلنا الجسد
المجلسين فينقل الاخر بانتقاله وبما ابطلنا به ان يكون المرجع بالتاليف
الى الاكوان يبطل به ذلك هو ايضا فان حكمه يظهر فيهما فلا بد
ان يكون له اختصاص بهما فلم يسغ الا ان يوجد فى المجلسين فان قيل ما ذهبتم
اليه من حلول التاليف فى المجلسين يودى الى خلاف ما فى العقول لان الذات
الواحدة لا تكون حالة فى مجلسين فى وقت واحد كما لا يصح كون الجوهر فى حالة
واحدة فى الجهتين قيل لهم انتم توهمتم الاعتراض عكسوه علينا الاحتمام
محكمتم عليها بحكمها وقضايا الوهم لا يجوز الحكم بها فعليكم اظهار الدليل
بان حكمها واحد هذا على انا سبرنا لكم باظهار الفرق بين الامرين وذلك
ان الجسم لا يختص بحيزه الا بمعنى وذلك المعنى ضد لما يخصه بالجهة الاخرى
من اجل ذلك لا يجوز ان يخص جهتين فى وقت واحد لانه يودى الى اجتماع الضدين
والمعنى فلا يصح لاحد ان يقول انه يحل المجلس لمعنى لانه كان يودى الى التسلسل
فلا يصح فيه فرض اجتماع الضدين ويعارضون بما للمثبتة من مذاهبهم فيعارض
الاشاعرة باتصاف القديم والعالم فيه بالعقول المجردة والانفس

ويعارض الغير بين كون العدم سبحانه وتعالى لا منفصلا عن العالم ولا متصلا
به ولا كائنا فيه ولا نائيا عنه وهو كله متماثل ٥ والذي يدل على ذلك ان
الطريق الى معرفة الذوات اما الادراك او الحكم الصادر عنها والتأليف
ليس بمدرك يدل على ذلك انا لو ادركناه لوجب ان يفرق بين كفي التأليف
وقليله بالادراك والكان لا يلتبس علينا بالتأليف الغظ والعهن من التأليف
الحجر والحديد من غير اختبار تلك بالادراك فعلم بفساد ذلك ان التأليف
غير مدرك فلم يبق لنا طريق الى معرفته الا احكامه وحكمه صعوبة
التفكيك وهو حكم متفق ٥ والتأليف لا ضد له يدل على ذلك ان الطريق الى
تضاد الذوات امور ثلثة اخرها ادراكها وما جرى مجراه من وجدان
اللمس ٥ وثانيها تنافي الاحكام الصادرة عنها ٥ وثالثها ان
يكون مما يصح عليه البقاء ولا يحتاج في وجوده الى غيره فمتى بانتفائه
فلا بد بعيد فمتى كان هذا حكمه منها اذا التقى بعد وجوده ان يكون
له ضد يفنيه ٥ والتأليف غير مدرك على ما بيناه فيكون ادراكه
طريقا الى تضاده وحكمه المتعلق به على ما ذكرناه صعوبة التفكيك
وهو غير منافٍ فيكون ايضا طريقا الى تضاده وهو غير او على ما
شغبنيه فيكون انتفاؤه بعد تقابه دليلا على ضده ولو كان من قبيل ما
ينتفي لصح ان يبقى بوجود ضد ما يحتاج في وجوده اليه من المجاورة من
دون سوء ضد منافٍ له بلا واسطة فيحصل بهذا الاعتبار ان التأليف
غير متضاد ٥ وقد ذكر طريق رابع من طرق التضاد مرغوب عنه عند
صاحب الكتاب ومن قال بقوله وهو ان كل عرض صح احتمال المحل له متى
ما خلا منه لا بد له من ضد يخالفه وحلك عندهم غير صحيح على ما ستحيط به
ان شاء الله ٥ ولا يصح عليه البقاء دليل على ذلك انه لو كان من قبيل ما ينفي
لوجب ان يتعذر صعوبة تفكيك الاجتماع المؤلفة كما تتعذر بعد
تنصور الذي ادى الى ذلك القول بتماثل التأليف يجب الحكم بتشابهه ٥ قلنا عن هذا جوابان احدهما انا لا نسلم

حاشية
ان تبدل الاجزاء يمنع من التأليف وان الجسم يبقى مع تبدل اجزائه
ان التأليف لا يعدم الا بعدم الجسم او بتفرقه وان الجسم يبقى مع تبدل اجزائه
الكثيرة وان ما ذكروه من الفرق بين الحجر والعهن والحديد والغظ
الا وجدان ولا يعلم ذلك ط

الاوقات ونطاول بها الزمان فتأول الحال بالاجتماع الذي هو الشخص
الى ان تصير شديدة متينة لانه اذا ثبت ان التأليف متولد عن المجاورة
فما دام الجوهر ان مجاورا ان لا بد ان يولد مجاورتها التأليف حالا فحالا
فمتى قدرنا التأليف لا بد ان يزايد وحكم على حسب امتداد الازمان فيلزم
عن فرض بقائه ما ذكرناه ضرورة والمعلوم خلاف ذلك ٥ وايضا
فلو قدر بقاؤه لم يصح طهور ثوب حكمه بل كان يجب فيمن رام تفريق الاجتماع
وتشزيبها ان يضمنه ذلك من غير مشقة ولا كلفة لان الضد الطارئ
اولى بالوجود من ضده الباقي على ما تقدم والتفريق وان لم يكن ضدا
للتأليف على الحقيقة فهو جار مجرى الضد له والمعلوم ايضا خلاف
ذلك ٥ قال الشيخ رحمه الله وما يحتاج الى محل واحد
على ضربين احدهما لا يخلو الجوهر منه والاخر يصح خلوه منه
فالاول هو الكون فانه لا يصح خلو الجوهر مع وجوده من الكون على
حال والكون على ضربين متماثل ومتضاد وليس فيه مخالف للمتماثل
ما اختص بجهة واحدة والمتضاد ما اختص بجهتين والجهة عبارة عن
السمت اليسار او فوق او اسفل او قدام او خلف ويعبر عنها بالمحاذاة
ومعناها انا لو فرضنا احيزة على اربع زوايا اربع نملات وبهذا
عدم الاحيزة وتقابل النمل لكان النمل تحت لواعاد الله تعالى الاحيزة لكانت
النمل على اربع زواياها فهذا معنى قولنا محاذاة او جهة ٥ واعلم
ان الكون يقع على وجوه فيخالف عليه الاسم فاذا وجد ابتداء في اول
حال وجود الجوهر سمي كونا عن فان وجد عقيب غيره فهو
على ضربين احدهما يوجد عقيب مثله فيسمى سكونا والاخر يوجد
عقيب ضده فيسمى حركة ويسمى نقلة وزوالا ايضا ٥ والكون
المبتدا اذا بقي وكذلك الحركة اذا بقيت سميا كونين عند من
قال ببقاء الاكوان ومتى وجد الجوهر متحيزا سمي ما فيه كونا

بلغ

لا عن قار وجد معه جوهر اخر فان كان ملاصقا له سمي ما فيهما من
الكونين مجاورة وان لم يكن الجوهران ملاصقين وكان بينهما
بعد سمي ما فيهما مفارقة **واما** الاجتماع فهو ان الناس من قال
هو عبارة عن المجاورة ومنهم من قال هو عبارة عن التاليف والاكوان
على تضادها وتماثلها في مقدورنا ويصح منا فعلها مباشرة او متولدا
وفي جواز البقاء عليها وعدمها مدركة خلاف ولنا فيها نظر والكون
اذا كان مجاورة ولا تاليف وقد بينا حقيقته فان بالف الجواهر
في حظ واحد سمي ما فيهما من التاليف طولا او عرضا بحسب ما يضاف الله
اعلم انه ينبغي ان نبين اختلاف الناس في اختصاص الاعراض بالمحال
قبل ان نشرع في الكلام في الاكوان وهو ان اختلف الناس في اختصاص الاعراض
بالمحال فذهب النظام واذيون من المعتزلة **ومن وافقهم من اصحابنا** الامامية
و الاشاعرة وابي علي من البصريين الى ان كل جوهر لا يخلو من جميع
الاعراض او من اضدادها او ما يجري مجرى الاضداد لها اذا كانت
مما يصح حلولها فيه وقولهم اذا كانت مما يصح حلولها فيه احتراز من العلم
والقدرة وغيرهما مما يختص الحي فانه لا يصح حلولها في الجماد وذهب باقي
البصريين الى ان الجوهر يصح خلوه من جميع الاعراض الا الكون فانه
لا يصح خلوه منه لان وجوده مع تحيزه يوجوده فلا يصح وجوده من دونه ثم
قالوا ان كل عرض حل في الجوهر في الوقت الثاني من وجوده او ما بعده
وكان مما يصح عليه البقاء فانه لا يصح خلوه منه او من ضده وان كان مما لا يصح
عليه البقاء فانه يصح خلوه منه ومن ضده على كل حال فالاول مثل السواد
والبياض والثاني مثل الاصوات **ويدل** بعد ذلك ان نفس ما الكون وما
الدليل على اثباته وان الجوهر لا يصح خلوه منه ثم نذكر احكامه وانه
يصح خلوه من سائر الاعراض سواه ثم نذكر شبهة من قال بان الجوهر
لا يصح خلوه من سائرها ثم نذكر ما نقضها **فاما** الكون فانه عبارة في
عرف اللغة عن الوجود والثبوت ويستعمونه الى قسمين وجود مطلق

ووجود مضاف فالوجود المطلق كقوله تعالى وان كان رجل يورث كلالة
اي وجد رجل او ثبت رجل يورث كلالة **وكقول الشاعر** اذا كان
الشتا فاد فوني **وبستمونه كان التامة والوجود المضاف كقولهم**
كان زيد في الدار وكان زيد عالما وستمونه الكون الناقص وهو عبارة
عن المصدر كان يكون كونا فالكون هو المصدر وهو في اللغة عبارة
عن ثبوت الجسم او الصفة او الحال **والمتكلمون** يستمونه العلة الموجبة
للحكم التي صار بها الجوهر ثابتا في الجهة او موجودا او كائنا وهذه
قضية شائعة في جميع الصفات كقولهم علم عالما والعلم في عرف
المتكلمين عبارة عن العلة الموجبة لكون العالم عالما وفي موضوع اللغة
عبارة عن حال العالم **وقوله** تعالى انزله بعلمه اي وهو عالم به فلا يصح
حينئذ احتجاج الصفاتية بهذه الاية على اثبات المعنى المسمى في عرف
المتكلمين علما رجع **والذي** يدل على اثباته اختصاص الجواهر والاجسام
بالجهات فلا يخلو اختصاصها اما ان يكون من باب الواجبات او من باب الجائزات
فان كان من باب الواجب فلا يخلو اما ان يكون واجبا وجوده في الجهة
في كل الاحوال او في حال دون حال **لا وجه** ان يكون واجبا في جميع
الاحوال لانه كان يودي الى استحالة اخلاء الجسم من الجهات والى
ان لا يعلم لاختصاصها اول ولا اخر والمعلوم خلافه **ولا وجه**
ان يكون واجبا في حال دون حال لانه كان يودي الى الشك في احوال
القادرين **وايضا** لم يكن لتعلق الاختصاص باحد الفاعلين وجه
والمعلوم خلافه فلم يبق الا انه من باب الجائزات واذا هكذا كان من باب الجائز
فلا يخلو اما ان يكون متعلقا بالفاعل بواسطه او بالفاعل بلا واسطه
لا وجه ان يكون مختصا بالفاعل بلا واسطه لما ذكرنا في غير موضع
من ان صفة الفاعل بانه محدث فلم يبق الا انه مختص بالفاعل بواسطه
تلك الواسطة هي المعنى المسمى كونا **والذي** يدل على ان الجواهر والاجسام

مالك الملك

لا يصح خلوها منه انه قد ثبت انها لا تختص الا بالكون فلو صح خلوها
منه لخلت من الخبر ولو خلت من الخبر لخلت من الوجود والذي يدل على
انها مماثلة ومتصادة ان الجوهر اذا اختص بالجهة ثم خرج منها ثم عاد
اليها فلا بد من ان يكون ما خصصه بالجهة الاولى مثلا للكون الذي
اعاده اليها ويجب ان يكون ما اخرجه منها وخصه بغيرها ضدا
للكون الاول ولا يجوز ان يكون فيها مخالف ليس بمتضاد لانه كان يؤدي
الى صحة اجتماع المختلفين منها في الجوهر الواحد فيكون مختصا بالجهتين
في الوقت الواحد وكما يصح اجتماع السواد والحموضة في المحل الواحد
من حيث كانا مختلفين ليسا متضادين وهو اذا ثبت ذلك فقد حصل لنا
كونها محدثة لما دل عليها الدليل من وجوب اختصاصها على سبيل الجواز
وانها سميت بوجود ضدها وما هذه حاله يجب ان يكون محدثا وهو اما
الكلام في احكامه فمنه الكلام في انها ما يصح عليه البقاء اختلف الناس
في بقاء الاعراض فذهب الاشاعرة والبعدانيون الى ان جميع الاعراض
لا يصح عليها البقاء واستدلوا بادلة لنا احدها ان قالوا ان الباقي انما سمي
سقاء لحله والمعاني لا تقوم بالمعاني وهو الباقي وجوب استمرار الباقي عندهم
اذ لم يثبت ما يحتاج في وجوده اليه وكون الاعراض انما تحتاج في وجودها
الى محالها فكان يلزم ان لا يستحيل الاضداد من الاعراض على المحال
والا لخرج الجوهر من العرض الذي حله في اول الحوال وجوده اذا كان
من قبل ما سمي ونفي الطاري للباقي عندهم باطل فلا يصح تعلق الاستغناء به
وقد ذكرت شبههم على هذا الاصل مستوفاة وهو الجواب عنه في
مسئلة اثبات الفناء وهو ذهب البصريون الى ان بعض الاعراض يصح
بقاؤها ولم يقطعوا على وجوب عدم ما يلزم مع الدليل وهو الذي
يدل على ان الاعراض مما يصح عليه البقاء دليلان احدهما انه قد ثبت

ان الجواهر والاجسام لا تكون مختصة بالجهات الا لمعنى وذلك المعنى هو
المسمى كونا ومعلوم ضرورة استمرار وجود الجسم في الجهة فلا
يخلو استمراره في تلك الجهة اما ان يكون لاستمرار العلة المخصصة
له بالجهة او ليس لاستمرارها فان كان لاستمرارها فقد ثبت ما قلناه
وان كان استمراره ليس لاستمرارها فلا يخلو اما ان يكون لوجود كون
متولد عن الاول او لاختيار الفاعل احدا مثل الاول وهو لا وجه
ان يكون الكون يولد الكون لانه لا يخلو اما ان يكون يولده في الحال
الاول كما يولد الوهي الالم او يولده في الحال الثاني كما يولد النظر
العلم وهو لا وجه ان يولده في الحال الاول لانه يؤدي الى وجود ما لا
يتناهى من المعاني في المحل الواحد في الحالة الواحدة لانه ما من كون الا
ويولد غيره في الحال الاول هو والكلام في الثاني كالكلام في الاول
وذلك باطل وايضا فلو سلمنا ذلك لكان جميعها مختصا له
بالجهة في الوقت الاول وكلامنا فيما خصصه بها تأبيا وهو لا وجه
ان يكون مولدا له في الوقت الثاني كتوليد الاعتماد لانه لا مانع يمنع
من توليده في الوقت الاول ولا تأبى كما يقول ذلك في ان النظر يولد
العلم في الوقت الثاني ولا يصح ان يولده في الوقت الاول لان حال
الناظر تنافي حال العالم بالمنظور لاجله لانه اذا علم احدنا علما ما
فلا يكون ناظرا فيه وانما يكون ناظرا ليعلم وان قيل ولم قلتم بانه
لا مانع يمنع من التوليد في الوقت الاول ولعل ثم مانعا
وهو ما يؤدي اليه القول بذلك من الفساد وهو اجتماع ما لا يتناهى
من المعاني في المحل الواحد في الوقت الواحد وايضا فان اجتماع
المثلين في المحل الواحد عندنا مستحيل فيقال لهم انما ادى الى ذلك

القول بان الاكوان لا يصح عليها البقاء وكل قول ادى الى فساد محال
ان يكون فاسدا وبهذا اذا قلنا بان الاكوان يصح عليها البقاء لا ادى
ذلك الى فساد ﴿ وقولهم باستحاله اجتماع المثلين في المحل الواحد غير
صحيح لان الضدين انما استحال اجتماعهما لتنافيهما والمثلان لا يتنافيا
وحملهم الاعتراض في هذه القضيه على الجواهر باطل لان الجواهر انما
استحال اجتماعها في الجهه الواحده لاستحاله تداخلها ولوجوب تعاظم
الاجتماع بتزايدها وهذا المعنى مفقود في الامثال من الاعراض ﴿
ولا وجه ان تكون احقا الى اختيار الفاعل لانه لو اختار الفاعل
ان لا يفعل الكون لادى الى وجود الجوهر لا محالة جهه او
محتمعا جهه لا تكون او الى ابعد امنه ﴿ لا وجه ان تكون الجوهر
محتمعا بالجهه لا تكون ولا موجودا الا في جهه لما قدم بيانه وقام الدليل
على بطلانه ﴿ ولا وجه ان يعدم لما يودي اليه من ان يكون
الجوهر مجتاجا في وجوده الى الكون وقد بينا ان التحيز هو المصحح لوجود
الكون ووجود الجوهر هو المصحح لتحيزه وهذا يقتضي ان يكون التحيز
مصححا لنفسه وذلك محال لما يودي اليه من الدور ﴿ فان قيل انما كان
يودي الى الدور ان لو كان لكل جوهر معين مجتاجا في وجوده الى كون
معين ﴿ وانما قلنا انه قد يكون ما لا يصح عدمه مع وجود ذلك الجوهر
فصار تعين الجوهر مجتاجه في وجوده الى جنس الكون لا الى الكون
قلنا ليس هذا الجواب انما يكون جوابا عن الاعتراض على وجود الاكوان
اصلا بان يقال انه لو فرضنا عدم جنس الاكوان لادى ذلك الى عدم
الجواهر ﴿ ولا يصح ان يكون جوابا عن الطريقه التي ذكرناها لان الدور
يدول في تحققها الى نفس التحيز بان يكون هو المصحح والمصحح لنفسه

على ما بيناه ﴿ والدليل الثاني انا قد علمنا على طريقه واجده ان كل عرض
يصح خلو الجوهر او الجسم منه من غير ان يخلفه ضد فانه من قبيل ما يصح
عليه البقاء وذلك مثل الالوان ﴿ وكل عرض لا يصح خلو الجوهر او الجسم
منه بعد وجوده فيه الا بان يخلفه ضد علمنا انه ﴿ مما يصح عليه البقاء
وذلك مثل الالوان ﴿ والاكوان ﴿ والاعراض على هذا امر وجهين احدهما
ان يقال ان هذه طريقه استقرا او استقرا التي دليل لانه يصح
تاره ويتحرم اخرى ﴿ والثاني ان يقال لهم نقول بان كل جوهر
يصح خلوه من جميع الاعراض سوى الكون مع قولكم سلمنا اجناس منها فلا
يصح لكم الاستدلال بذلك ﴿ الجواب عن الاول ان يقال ان
الامور متى استمرت واطرد على طريقه واجده في جميع الحالات
وجب ان الحكم بوجوبها ما لم يقم دليل على بطلانه لان الاستمرار من لوازم
الوجوب وليس من لوازم العادات وكان الوجوب هو الاصل والعاده
هي الفرع على ما نرى ولا نعدل من الاصل الى الفروع الا بدليل
لولا ذلك لم يكن لنا طريق الى الفصل ما بين الواجب والمعاد على وجه
من الوجوه ولا يصح لهم ان يجعلوا الطريق حمل الاستمرار على العاده
ولا نعدل منه الى الوجوب الا بدليل لان هذا يودي الى جعل الفرع
اصلا والاصل فرعا وذلك فاسد باتفاق ﴿ والجواب عن الثاني
ان نقول ان الاكوان ليست على حسب الالوان لانا لو فرضنا ان
الجوهر لم يحصل فيه اللون في اول احوال وجوده لا بعدم ولا محاله هو الذي
يدل على انها ليست بمدركه انها لو كانت مدركه لوجب ان ندرك
حركه السفينه اذا الهبت بتاحلا ساحلا ولا غير ذلك
لوجدنا جسما مطرزا جا في ولاه ولا محاذي له من الاجسام ثم نقله

ناقل من مكانه من غير ان نراه لم ندرك ذلك الانتقال اذا عاودنا
الى رؤيته ولو كانت الاكوان مدركة لوجب ان ندرك انتقاله
وحركات السفينة كما امكانت الالوان مدركة لم تلتبس علينا الجار
بان الجوهر على لونه الاول او على لون يضاد اللون الاول ﴿ه﴾ واستدل
من قال انها مدركة بان قال لو لم نعلم ضرورة الفرق بين المتحرك والساكن
من الاجسام بالادراك فلا نعلم ادراكنا للجسم المتحرك اما ان
يكون ادراكا للجسم فقط او ادراكا لكونه متحركا او ادراكا
لحركته ﴿ه﴾ لا وجه ان يكون ادراكا للجسم لان الجسم قد كان
مدركا قبل ان يتحرك والعلم في ادراكنا للجسم في حال كونه
متحركا ﴿ه﴾ ولا وجه ان يكون المدرك كون الجسم متحركا
لان الادراك انما يساوي اصفات النفس فلم يبق الا ان يكون المدرك
هو الحركة والحركة كون واقع على وجه فثبت ان الاكوان
مدركة والاعتراض على ذلك ان يقال ان الحركة هي شغل
جهة وتفريغ اخرى فلا بد ان يكون الجسم المتحرك محاذيا وهو
في الجهة الثانية غير ما كان محاذيا له وهو في الجهة الاولى فلولا
تغاير المحاذيات لم يدرك كونه متحركا بل على ذلك ان القمر
وما يحاذيه في البعد يتحرك ولا ندرك حركته لبعده
من محاذياتنا واذا كان في السماء سحاب يتحرك واحدث محاذيات
له ثم رأى كانه متحرك الى جهة السحاب وليس هو في الحقيقة كذلك
ولا يلزم ان ندرك السفينة لما عدم المحاذيات والمقابلات
لم يعلم من جهة الادراك كونها متحركة وان حاذا واذا قابل
الشطوط والسواحل اياها كانها متحركة وان كان المتحرك
في الحقيقة هو الحركة السفينة دونها فعلم بهذا الاعتبار ان
العلة في الفصل بين كون الجسم متحركا وغير متحرك هو ما

ذكرناه دون كون الاكوان مدركة والذي يدل على انها داخلة
تحت مقدور القدرة مباشرتها ومنولدها وقوعها حسب ولعما
وان ادناها وانتفاءها تحت مقدورنا وكراهتنا واستحقاق المدح
على حسنها والذم على قبحها وفي الجملة ان كل ما دل على ان الباقي فعلا
متعلقه يدل على ان الاكوان داخلة تحت مقدور الانتفاء
جزء من جملة مقدوره ﴿ه﴾ الكلام في ان الجواهر يصح
خلوها من سائر الاعراض سوى الكون نقرض الكلام في الالوان
ونحمل سائر الاعراض عليها ﴿ه﴾ اعلم انه لو استحال وجود
الجواهر عاريه من جميع الالوان سوى الكون لوجب ان يكون
محتاجه اليها في كونها جواهر وفي كونها متحيزه او في كونها
مختصة بالجهة او في كونها موجودة او في كونها مدركة او
يكون علة في وجودها او شرطا او لا وجه
او يكون الجواهر علة في وجود الالوان او سببا او شرطا ﴿ه﴾ لا وجه
لا وجه ان يكون الجواهر محتاجه اليها في كونها جواهر لان
كون الجوهر جوهرا صفته النفسية التي يماثل بها مماثله ويخالف
ما خالفه ويدخل بها في ان يكون معلوما وهذه الصفة لا يصح
تعليقها على الشروط لانه يحب اثباتها وهي لا تنفي الشروط
فيها وهذا يودي الى قلب حدها ولا يثبت الشروط المنفصلة
عنها ﴿ه﴾ والذي يدل على انها ليست محتاجه اليها في كونها متحيزة
انه لو كانت محتاجه اليها في ذلك لوجب ان يكون بينهما تعلق واختصاص
والا لم تكن محتاجه اليها اولا من ان يكون محتاجه الى غيرها
والاختصاص المعقول هو الحلول او المحاوزة والحلول
والمحاوزة يعتمد ان التحيز فيجب ان لا يخص بها حتى يحيز ولا تحيز

حتى يكون مختصه بها فكان ذلك يودي الى الدور وايضا
فان صفات النفس لا تكون متعلقه على الشروط المتقدمه
وكون الجوهر مخبرا صفته لنفسه فلا يقتضي القول بان وجود اللون
مقتض ولا شرط في تحيزه ولا وجه ان يكون محتاجه اليها في
كونها موجوده لانه قد ثبت ان الالوان هي المحتاجه في وجودها الى
الجواهر فالقول بذلك يودي الى الدور والى ان يكون تحيز الجوهر
مقتضيا لوجود اللون ومقتضيا عن مقتضى اللون لان تحيز الجوهر مقتض
لحلول اللون فيه وحلول اللون مقتض لوجوده ووجوده مقتض لتحيزه
فان قيل ما الدليل على ان الالوان هي المحتاجه في وجودها الى الجواهر
قلنا الالوان متضاده ومن حكم الاضداد التعاقب والحلو تعاقبها
اما ان يكون على الوجود او على المحل ولا وجه ان يكون تعاقبها
على الوجود لانه كان يودي الى ان لا يقتضي اجتماع الالوان المتضاده
في الوجود في الحاله الواحده كما استحال اجتماع القامع الجواهر
فلم يبق الا انها متعاقبه على محالها وبذلك ثبت حاجتها اليها وبعد
فكيف تحتاج الذوات المتماثله في وجودها الى وجود الاجناس المتضاده
وكيف يقوم الضد مقام ضده في جهه الحاجه اليه ولا يصح ان
يستشهد على ذلك بحاجه التاليف الى المجاورات المتضاده
وحاجه الاراده الى الاعتقادات المتنافيه لان التاليف لا يحتاج
في وجوده الى المجاورة على الحقيقه بل انما تحتاج في وجوده الى
كون الجوهرين متجاورين وكذلك القول في الاراده والاعتقادات
على سواء لان المريد هو المحتاج في كونه مريدا الى ان يكون معتقدا
لان الاراده هي المحتاجه الى الاعتقاد ولا يصح ان يقال
على وجه ما ذكرناه ان الجواهر لا تحتاج في وجودها الى الالوان

وانما تحتاج في وجودها الى كونها ملونه لانه ليس له ان يكونها
ملونه حال وصفه فيحتاج متعلقا الى الحاله بل المرجع بكونها
كذلك الى وجود الالوان فيها على ما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى
ولا وجه ان تكون الجواهر محتاجه الى الالوان لاختصاصها
بالجهه لانه قد قام الدليل على ان الجواهر محتاجه في اختصاصها
بالجهه الى اللون لوجب ان يكون الالوان على اختلاف الجهات
وليس الامر كذلك ولا وايضا فانه كان تستحيل تعاقب
الالوان المتضاده على الجوهر الواحد في الجهه الواحده وتستحيل
بقاء الجوهر الواحد على اللون الواحد في الجهات المتعدده لكان
كان تستحيل وجود الالوان المتماثله في الجواهر المتعدده في الحاله
الواحده. كما يستحيل ذلك في الالوان ولا يصح ان يقال ان الجواهر
لا تحتاج في اختصاصها بالجهه الى اللون والكون معا لما بيناه ولانه
يودي الى ان يكون الحكم الواحد معللا بعلتين وذلك فاسد لانه لا
يخلو ان تكون العلتان اما ان يكونا متماثلتين او تكونا مختلفتين فان كانتا
مختلفتين وجب ان يكون حكمهما مختلفا والاختلاف في الحكم الواحد
باطل وان كانتا متماثلتين وليتين لاحداهما من الحكم الا كما للاخرى
وقد تبين انا لطريق الى معرفه الذوات الحكم او الادراك
واذا كانت العلتان لا بد من حكم احداهما على حكم كلتاهما لم يكن لنا
طريق الى معرفه العله الثانيه منهما ولا يجوز ان يكون الجواهر
محتاجه الى الالوان في كونها مدركه لانه لا يخلو اما ان يدعوا انها
توجب لها حالا او صفه او يدعون ذلك فان ادعوا انها توجب لها
حالا او صفه فيجب ان يكون تلك الصفه معقوله ونحن لا نعقل من
حلول اللون في الجسم الا كونه حالا فيه لا غير وادراكنا يتناول

الجوهر وتناول اللون ولو اوجبنا حالا وصفه على ما قالوا لم
يصح ان يتناولها الادراك لان الادراك انما يتناول الخص
صفات الذوات المدركة فهو ان ادعوا انها لا توجب لها حالا
ولا صفة لم يكن لها حظ في تصحيح كون الجواهر مدركة ولعل
فان الادراك انما يتناول الصفة المقتضاه عن صفة النفس والشرط
في ظهور تلك الصفة هو الوجود فكيف يجعل غيره شرطا مصححا للادراك
والاعتماد في هذه المسئلة لكونهم لانه انما تدرك من الحس والجواهر
لا تخلو بالعادة من اللون والاحساس مردوده فيلزمهم الوهم وحينئذ عن
نقدير ان يكون الجواهر والاجسام مدركة من دون الالوان
والقضايا الوهمية لا تلتفت اليها اذا دلت الادلة العقلية على
خلافها على انه لو سلم ان الالوان مصححة لكون الجواهر مدركة لم يلزم
عنه استحالة وجودها من دونها لانه كان يصح على هذا الحكم
وجودها غير مدركة حتى تحلها الالوان ادركت بعد ذلك ولا
يجوز ان تكون الالوان علة في وجود الجواهر لوجوه احدها انه
قد ثبت ان الالوان تحتاج في وجودها الى الجواهر فلو دل ذلك
على البرهان الذي قدمنا وهم بيانه كما يرى وثانيها ان الالوان
متضادة فيجب ان يكون معلولها متضادا وتماثل الجواهر يعلم
بطلان ذلك وثالثها انه كان يجب ان لا تخرج الجواهر عن
لون واحد فهو العلة في وجودها او تنتفي لانتفائه وقد علمنا بصحة
تعاقب الالوان على الجواهر دليل على فساد ذلك ورابعها
انه كان يؤدي الى بطلان ما علمناه من اثبات الاعراض لانا انما
اثبتنا وجود الاعراض لتعاقبها على المحال فاذا كنا لا ندرك
الجسم الاسود او الابيض الا على تلك الحال الجهة وعند عدم اللون

بعد عدم الجوهر لم يكن لنا طريق الى اثبات الاعراض وعامة الجواهر لا تنفك
الطريق الجملة لان يكون تلك الهيئات صفات ذاتية للاجسام هو خامستها
انهم قالوا ان كل جوهر تستحيل خلوه من جميع الاعراض ومن اضدادها وكون
اجتماع الاعراض المختلفة في الجوهر الواحد هو ان يجتمع فيه السواد والحموضة
والرطوبة والحرارة وغير ذلك فكان يجب ان يكون معلولا لجميعها وقد
ابطلنا ذلك ومعلولا لاحدها فكان يصح خلوه من جميعها وبما ابطلنا به ان
يكون اللون علة في وجود الجواهر او تقرب منه يبطل ان تكون تسببا
لانه قد ثبت ان الاعراض تحتاجه في وجودها الى الجواهر فمتى قيل بان الاعراض
تتسبب في وجود الجواهر ادى ذلك الى الدور وايضا فانا لو فرضنا ان
السواد الذي في الجسم تسبب في وجوده ثم خلفه البياض والحلو اما ان يقال
ان الجوهر انما تسبب عن السواد علم وان الجوهر الذي حله البياض متسبب عن
البياض او يقال بانه هو وان قيل بانه عدم كان باطلا لانه قد قام الدليل
على صحة بقاء الجواهر وتعاقب الاعراض عليها ونحن نعلم ان الجوهر المتعاقب عليه
باقي لم يتغير وانما توصلنا الى اثبات الاعراض لتعاقبها على المحل الواحد وان
قيل بانه هو وقد قيل بان الالوان اتسبابية في وجود الجواهر ادى ذلك الى ان
يكون التسبب يوجد ولا يوجد متسبب وهذا لا يمنع ولا وجه معقول والى ان
يكون بعض الاسباب يوجد فلا تولد وبعضها يوجد فيولد لا وجه
وايضا فانه لا يخلو اما ان يوجد الجوهر واللون معا او ان اللون
يوجد فيوجد بعده الجوهر او يوجد الجوهر قبل وجود اللون لا وجه
ان يوجدا معا لانهما لو وجدا كذلك لم يكن لنا طريق الى العلم بانهما
التسبب في وجود الاخر ولم يكن القول بان احدهما تسبب في وجود

الاخر اولى من ان يكون الاخر سببا في وجوده ولا وجه ان يقال
بان اللون يوجد اولا لانه لا قوام له بنفسه ☜ ولا وجه ان يقال ان
الجوهر يوجد اولا لانه يودي الى ان يكون الجوهر سببا في وجود اللون
ويكون ذلك عكس الدعوى لان اجد الاخر وجود المسبب قبل وجود
السبب ☜ ولا يجوز ان يكون الجوهر علة في وجود الالوان من وجوه
احدها ان العلة مقارنة للمعلول فيجب ان تتلازما في الوجود فاذا
تلازما لم يكن لنا طريق الى العلم بايهما علة في وجود صاحبه ولم يكن احدهما
علة في وجود الاخر اولى من ان يكون الاخر علة فيه ☜ وثانيها
ان الجواهر كلها متماثلة فيجب ان تكون حكمها متماثلا وكان يجب ان
تكون الجواهر كلها على لون واحد والمعلوم خلافه فذلك ☜ وثالثها
انه كان يجب انه متى اختلف لون الجوهر ان يعلم انه عدم وان الجوهر
الذي حله اللون الثاني غير الجوهر الاول ☜ ولا يجوز ان تكون الجواهر
سببا في وجود الالوان لان الالوان متضادة فلا يخلو اما ان يولد
لونا واحدا او تولد جميع الالوان ☜ لا وجه ان يكون مولده
للون واحد لانه كان يجب ان تكون الجواهر كلها على ذلك اللون
والمعلوم خلافه ☜ ولا وجه ان يكون مولده لجميع الالوان لانه
لا يخلو اما ان يولدها جملة واحدة او على جهة الترتيب ☜ لا وجه ان
تولدها جملة لانه مودي الى اجتماع الضدين ☜ ولا وجه ان تولدها
على جهة الترتيب لانه كان يجب ان تدرك الجواهر كلها على لون
واحد ثم تنتقل جميعها الى لون اخر وذلك باطل ☜ وبعد فلم لم تكن
مولده لها على جهة الترتيب وكانت تشبه الجواهر الجميع الالوان
تشبها واحدا فلم يكن توليدها في حال من الاحوال لبعضها اولى من بعض

وذلك مودي الى ان لا يصح وجود شيء منها ☜ وقد اتى الكلام في ان
الكون يقع على وجوه فنخلف عليه الاسماء الانواع اعلم ان الاسماء
تنقسم الى جملة اقسام ☜ فمنها اسماء الانواع وذلك مثل قولنا
لون وكون وقدرة وطعم ورائحة وما اشبه ذلك ☜ وثانيها
اسماء الاجناس مثل قولنا سواد وبياض وحلاوة وحموضة وما اشبه
ذلك ☜ ورابعها اسماء الوجوه مثل قولنا حركة وسكون وقرب
وبعد وما اشبه ذلك ☜ وخامسها اسماء الاحوال وهي الصفات مثل
قولنا طويل وكريم وقصير وعالم وما اشبه ذلك ☜ واعلم ان المزايا
توضح الاسماء لتميز الذوات في حال الذكر لها اذا اضافت عائدة عن
المتكلم وتميز احوال انواعها واجناسها والوجوه التي تقع عليها فكل ذات
لا تتميز وكل جنس لا تحصر لا يصح ان يوضع على كل واحد منها اسم يخصه
وذلك مثل القدرة والالوان فانه لا يصح ان يجعل لكل قدرة اسم يخصها
لتعذر التمييز بينها وبين غيرها من القدر وكذلك الحكم في الالوان
وما جرى مجراها مما لا يصح فيه الاناءة والتميز وانما توضع الاسماء
في ما هذه حاله على الوجوه التي تقع من الاجناس عليها ليتميز بعض
تلك الوجوه من بعض واذا تقررت هذه الجملة فاعلم اذا قلنا
حركة وسكون لم يصح ان يرجع بهما الى القسم الرابع من هذه الاقسام
لان الحركة والسكون لا يخلوان اما ان يكونا من قبيل الالوان
او لا يكونا من قبيلها ☜ لا وجه ان لا يكونا من قبيلها لانه لا يخلو
اما ان يكون بينهما وبين الالوان تعلق او لا يكون بينهما تعلق ☜
لا وجه ان يقال انه ليس بينهما تعلق لانه كان يجب ان يوجد الجسم
متحركا وساكنا وان لم توجد فيه الكون او يوجد فيه الكون
في غير حال حدوثه ولا يسمى فيه متحركا ولا ساكنا وذلك باطل

فعلم بذلك انه لابد من ان يكون بينهما تعاقب وذلك التعاقب لا يخلو اما ان يكون
من الجهتين او من الجهه الواحده ﴿ لا وجه ان يكون متعاقبا من
الجهتين لانه كان يودي الى الدور ﴿ ولا وجه ان يكون من
الجهه الواحده لانه ان كان الكون معقبا بالحركه والسكون
صح وجودها من دونه وان كان الحركه والسكون متعاقبين الكون
صح وجوده من دونها لفقد وجود المتعاقب به من دون المتعاقب وذلك
محال فعلم بهذا الاعتبار ان الحركه والسكون من قبيل الاكوان
وانهما اذا كانا من قبيلها فلا يخلو هذان الاسمان الموضوعان عليهما اعني
قولنا حركه وسكون اما ان يكونا من اسما الجنس او من اسما الوجوه
لا وجه ان يكونا من اسما الجنس لما قلناه من قبل من ان الاسما انما توضع
للابانه والتمييز في المتميز في نفسه المحصور واجناس الاكوان غير
محصوره ولا متناهيه لما قلناه من قبل في اثبات الحلا ولو الحصر
وتناهت لم تكن مميزه في نفسها فلم يبق الا ان يكونا من اسما الوجوه
التي تقع عليها الاكوان وكذلك القول في المجاوره والمفارقه
والاجتماع والافتراق والقرب والبعد الى غير ذلك وبخص
الاكوان من دون سايز الاعراض بانه لا يصح وجود الاثنين منها
في المحال المتعدده في الحاله الواحده لانا انما نعلم المتماثل من الاكوان
او المتضاد بالتشبيه الى الجهات فلو فرضنا وجود عشره اكوان
متماثله في عشره محال في حاله واحده لوجب وجود العشره
محال في جهه واحده في تلك الحاله الواحده او وجود العله عاريه
من جميعها وذلك محال ﴿ قال الشيخ رحمه الله
واما ما يخلو الجوهر منه مما يحتاج الى المحل فعلى ضربين
احدهما يحتاج في وجوده الى المحل لا غير والاخر يحتاج

الى سببه زايده على وجود المحل والاول مثل الالوان والطعوم والاراييح
والحراره والبروده والرطوبه واليبوسه والاعتماد والصوت
وجنس الالم عند من اجاز وجوده في الجماد فاما الالوان فعلى ضربين
متماثل ومتضاد فالمتماثل مثل السواد والسواد والبياض فان كل جنس منهما
متماثل وهو ضد الجنس الاخر وليس شيء منها موجودا ولا مقدورا وفي جواز البقا
عليها خلاف ﴿ اعلم ان الكلام في الالوان في امرين احدهما
اثباتها ﴿ والثاني الكلام في احوالها ﴿ فاما الكلام في اثباتها فلنا
فيه طريقان احدهما طريقه اثبات المعاني وهي جواز تجددها مع جواز
ان لا يتجدد او تجدد احدهما كذلك في حال بقا محالها وحال المحال
واحده وهذه الطريقه شاذه في اثبات جميع الاعراض المدركه وغير
المدركه ولا شبهه في تعاقب الالوان على المحال في الاحتمام معاقبه والثاني
ان يقول انما مدركون للاحتمام والجواهر على هيئات في
الهيئات اما ان يكون صفات نفسيه او صفات لا نفسيه او معنى غيرها
لا وجه ان يكون صفات نفسيه لاستحاله خروج الموصوف عن صفاته
النفسيه ﴿ وصحه خروج الجسم والجوهر من هيئه الى هيئه دليلا
فان الجواهر متماثله فكان يجب ان لا تدرك الاحتمام باشرها على هيئه
واحده ﴿ ولا وجه ان تكون صفه لا نفسيه لان الادراك انما يتناول
الصفات النفسيه فلم يبق الا ان يكون بمعنى غير الاحتمام وذلك ما اردناه ﴿
واما الكلام في احكامها فمنه الكلام في عدد اجناسها وهو مما
اختلف الناس فيه فذهب ذاهبون الى انه ليس ثم لون واحد وهو البياض
وما خالفه فسوداء مدركه له من هيئات الاحتمام غير البياض فانها هو
خيال يترجح الى نفي الالوان للبياض وعلى هذا يكون مذهب هذا القايل
انه لا يدرك شيء من الاشيا لحاسه الرويه سوى البياض لانه ترى ان

الالون

البياض هو المحل للادراك تربيه وذهب اخرون الى ان الالوان
جنسان وهما السواد والبياض والهيئات الاخر التي تتناولها التربيه
متركبة منهما وذهب اخرون الى ان اجناس الالوان الخالصة
انما هي البياض والسواد والحمرة والصفرة والزرقة والهيئات الاخر
مركبة من هذه الاجناس وتحقيق هذا الباب يظهر من ترتيب الاضاع
وخلط بعضها ببعض فيه يظهر اللون الخالص من المركب وباعتباره يبطل الوجه
الاول من هذه الاقوال لانه لو كان المرجع بالادراك الهيئات الالوان
المختلفة الى النفي على ما ذكر لم يصح ان يقوع النفي الى هيئات متعددة
وعند تدرك الاحتمام سوداء وحمراء وزرقاء وصفراء الى غير ذلك
وبطله ايضا ما انتبنا به ادراك الاحتمام اذا ثبت ذلك فقد بطل تعليله
واذا بطل تعليله خرج من ان يكون دليلا وما ذكرناه اولا يبطل القول
الثاني لانه لو كان الخمسة الالوان ترجع الى السواد والبياض وبافيها
مركب منهما الظهر ذلك في التركيب والخلط على ما بيناه ولو اختلطنا عمرة
البر هر على ان يظهر من السواد والبياض حمرة او صفرة لم يتبين منا ذلك
فيحقق الاعتبار بما ذكرناه واذا الحقت اجناس الالوان على
الضرورة انها متماثلة ومختلفة وهل تخالفها متضاد ام لا فيه نظر
وكان سيدنا الاجل المرتضى رضي الله عنه يشك في ان الالوان
متضاده ويقول اذا جاز اجتماع السواد والبياض في الحبة مدرك
على هيئة ثالثة غيرهما كالصفرة والزرقة المتولد عنهما الحمرة
فلا مانع من اجتماعهما في الجزء المفرد فيحصل منهما هيئة ثالثة تتناولها
الادراك ولو كانا ضدين لاستحال اجتماعهما ايضا فانه لا
يجوز ان تتولد عن الضدين امر اخر غيرهما ومما يدل الكلام
في انها مدركة الذي يدل على انها مدركة ما دللنا به ثانيا على انها
ولو ادعى بان العلم بادراكها من العلوم الضرورية لم يبعد مدعي

ابو حزة الايادي
المنطقي

ذلك ومنه الكلام في انها داخلة تحت مقدور القدرة واختلف
الناس في ذلك فذهب المعتزلة الى ان الالوان داخلة تحت
مقدور القدرة وذهب المصريون منهم الى انها ليست داخلة تحت مقدورها
واستدل البغداذيون بان قالوا انا نرى الراح والعصفر اذا جمع بينهما تولد
منهما السواد وكذلك شقائق النعمان والسكر على ما ذكره وترى
العسل اذا عمل ناطفا وقصر بيض والذي احاب به المصريون ان قالوا ان
الراح والعصفر تولد منهما الجزء مجرى العادة واما الناطف فان البياض
كان كامنا فيه فلما قصر ظهر ما كان كامنا وكمن ما كان ظاهرا فان
قالوا هذا مستحيل لانا اذا عصرنا الناطف بعد طبخه وقبل قصره نرى
ترى باطنه اسود كظاهره وكذلك اذا ابيض وعصرناه نرى داخله
ابيض ولو كان ما ادعيتموه حقا لوجب ان يظهر ذلك مني عصرناه عارضنا
بالثوب الابيض اذا ورناه وصبغناه ثم غسلناه الى ان يصير بحيث لا يفصل
من لونه الذي لا يشبه شيء وورناه بعد ذلك لم نجده يزيد على ما كان ورنه اولا
وبحن اذا فتشنا خيوطه وقطعناها وجدنا داخلها كظاهرها وفي الجواب
فيما كان جوابهم في ذلك كان جوابنا عما ذكروه على السؤال الاول
المحقق ان يقول اذا كان القصر سببا في وجود البياض علم لا كون
سببا في وجود الحمرة والزرقة والصفرة ومن شان القادر على الشيء
ان يكون قادرا على ضده وعندهم ان الالوان لا يصح ان يفعلها الا الله
بل عن سبب ولا سبب يتعذر المنع عن محل القدرة سوى الاعتماد ولو
كان سببا الوجب انه متى قصرنا غير الناطف من الاحتمام المماثلة
له في الامتداد كالقار وغيره ان يصير ابيض والمعلوم خلاف ذلك

منافعل ما ذكرتموه او عدم شرط لوصح ؟؟؟

وايضا فمقول لو سلمنا لكم القول في السواد والبياض فما الشيء في وجوده في الالوان ولا دليل لكم على ذلك ووايضا فانه كان يصح منا ان الوكانت مقدوره لنا ان نحدث اجزاء تشبه اسود ولون جسم على ما يوثره ونحن نعلم انه لو اجتهد عمرو الدهر لم يقدر على ذلك من غير وجه منع معقول فعلم ان ذلك لاستحالة فان قالوا انه لا يمنع صح لفعلنا ذلك قلنا الموانع لابد من ان تكون معقوله والا كان ذلك موجود الى الجهالات والى ان لا نفرق بين ما يمنع للاستحالة وبين ما يمنع للمانع هو لكان يصح لقايل ان يقول ان الجواهر في مقدورنا ولكن ثم مانع غير معقول هو واما الشرط فانه كان يحتاج ان يكون معقولا كما قلناه في الصوت فانه يصح منا فعله متولدا شرط المحاذاة والشرط المصحح لحلول اللون في الجواهر انما هو التحيز وكل حاصل فما الشرط المدعى هو ومن ذلك الكلام في انها ما يصح عليها البقاء والذي يدل على انها ما يصح عليه البقا ان الفرق بين ما يبقى وبين ما لا يبقى ان ما لا يبقى يبعدم من غير ان يخلفه ضد وما يبقى لا يصح عدمه الا بضد يفنيه ويعاقبه وهذا حكم شاهد في الالوان وغيرها من الاعراض فمتى الفول ببقايا الدلالة هو

قال الشيخ رحمه الله واما الطعوم والاراييح فمماثل الالوان في انه محلف ومماثل ومخالف كله متضاد وليس شيء منها في مقدورنا وفي بقايها خلاف وهما مدركان اما الطعوم فبحاسة الذوق والاراييح بحاسة الشم ومن شروط ادراكها مماسة محلها الحاسة هو اعلم ان الكلام فيها كالكلام في الالوان ولا حاجة بنا الى ذكره هنا ثم قال رحمه الله واما الحرارة فكلها مماثلة وليس فيها مخالف

ولا متضاد وكذلك البرودة وكل واحد منهما يضاد صاحبه وهما مدركان بحاسة اللمس في محلهما شرط المماسة وفي جوازها بقا خلاف هو اعلم ان الكلام في ذلك ايضا كالكلام في الالوان والشك في تضادها كالشك في تضاد الالوان لانه يصح اختلاط الحار بالبارد فيتولد منهما الفاتر ثم قال رحمه الله واما الرطوبة فكلها مماثلة وكذلك اليبوسة وليس فيهما مختلف ولا متضاد وكل جنس منهما يضاد صاحبه وليس شيء من هذه الاجناس في مقدورنا وفي بقايها خلاف وفي كونهما مدركين ايضا خلاف هو اعلم ان الكلام في الرطوبة واليبوسة يتميز من دون ما يتقدم لانه مشكوك في ادراكهما والذي يعتمد عليه في انهما غير مدركين ان يقال انا لا ندركهما بمحل الحياة مع حصول المجاورة الا بالغمز او ما يجري مجراه ومتى حصلت شروط الادراك ولم يحصل علمنا بان ذلك لآفات التي تختص ادراكها بامر زايد على الشروط لليبست مدركة والشرط في المدرك كان حصول الحياة وصحة الحواس ووجود المدرك مع ارتفاع الموانع وماسة محله للحاسة فيما يحتاج في ادراكه الى المماسة وجميع ذلك حاصل ولا ندركهما الا بالغمز فعلم بذلك انهما ليستا مدركتين قال رحمه الله واما الاعتماد فعلى ضربين مماثل ومخالف والمماثل ما اختص بحمد واحد والمخالف ما اختص بحمدين وليس فيه متضاد وجد بالحاسة سنة بعد الحمات وصح على ما يحصل بحمد السفل البقا اذا ما وجد وتلك حدوث الرطوبة عند من قال ببقايه وعلى ما يحصل ما اختص بحمد العلو اذا ما وجد وكذلك حدوث اليبوسة والاجناس الاخر لا يصح عليها البقا بلا خلاف وهي اجمع في مقدورنا ويصح منا فعلها

مباشرا ومتولدا **اعلم** ان الكلام في الاعتماد كلام في
امرين **احدهما** اثباته **والثاني** الكلام في احكامه **والذي يدل**
على اثباته طريقة اساس المعاني وهو وجود الضعف او ما يجري
مجرى الضعف على الذات مع جواز ان لا يتحدد وجالها واجره
وانما قلنا او ما يجري مجرى الضعف احترازا من الالوان او ما
يجري مجراها من الاعراض المدركة فانها لا توجب تحالها حالا
ولا ضعفه وانما هي هيات تحالها واما يوجب الاجوال الاكوان
للاحياء والعلم والقدرة وما يجري مجراها للجمل **ونحن نجد**
الفرق بين كون الاجسام مجاورة لمحل حياتنا وبين كونها مدافعة
لها **وهذا** الفرق لا يصح ان يرجع الى نفس المجاورة لانها حاصلة
في الحالين فلا بد من امر زايد وذلك الامر هو المسمى اعتمادا
واما الدليل الثاني فهو انا نعلم ان لنا افعالا في غير محل
قدرتنا كما ان لنا افعالا في محل قدرتنا فلا نخلو تلك الافعال
الحاصلة منا في غير محل قدرتنا اما ان تكون مخترعة او متولدة
لا وجه ان تكون مخترعة لانه قد قام الدليل على ان القدرة
لا تصح بها الاختراع على ما بينا الا انها مستبيحة متولدة فلا نخلو
تلك الاسباب اما ان تكون الاكوان او معنى غير الاكوان
لا وجه ان تكون الاكوان مولدة في غير محالها
لانها لو كانت مولدة لوجب في السهم متى تحرك في سمت من السموت
ان لا يسقط ولا يتراجع بل يذهب فيه دايما ما لم يعاجل
من حيث تراجع لوجوب وجود المتسبب واذا وجد سببه مع ارتفاع
المانع والامر منها بخلاف ذلك **وليس لاحد** ان يقول ان في السهم

حركة لازمة مخالفة لحركة المجتلبة بها يتراجع كما نقول نحن في الاعتماد
وان في السهم اعتمادا لازما ثقيلا واعتمادا محلبا وجهة الرمي ومتى
تكافأ الاعتماد ان يسقط السهم في الحال الثانية من تحاذيهما لان جميع
الاكوان والحركات متضادة بحسب تضاد المحال والاصح اجتماع
الاضداد في المحل الواحد والاعتماد مخالف فصح وجود المخالفين منه في المحل
الواحد كوجود اعتماد الرمح واعتماد دفع الشفيرة وكما قلناه في السهم
فلذلك ما قارن حال الاعتماد ذات حال الاكوان والحكم المعترض به وتابعها
ومما يدل على اصل المسئلة انه قد ثبت ان القدرة قد تؤثر على ما لا يتناهى اذا اختلف
الوقت والجنس والمحل وكان يجب ان يسقل الجبال وما يجري مجراها لان كل
جزو منها يصح ان يفعل فيه جزو من الكون بالقدرة الواحدة فلو كان الراجح
بالثقل الى الاكوان لكان يصح منا ان يسقل الجسم الذي فيه مثلا مايه جزو
من الاكوان بان يفعل حركة واحدة لان الطارئ اولى بالوجود من الباقي
فكان يصح منا ان نسقل كل جسم اردنا نقله من غير تعاون ولا تفاضل
وايضا فانا قد نفعل اكوانا على جهة المجاورة فلا يحصل بها دافع
ولو كان المرجع بالاعتماد الى الاكوان لصح لوجب ان يولد الاكوان اذا
وقعت مجاورة ولكان يجب ان يولد انا لو قدرنا سكونا والمعلوم خلافه
وايضا فانه لو صح ان يكون المرجع بالاعتماد الى الاكوان صح فيما القادرين
لانا اذا فرضنا قادرين يعتمدان على جسم ان يجذبه كل واحد منهما الى جهة
ولا يريد احدهما على الاخر فلا بد من ان يوجد لهما معا لانهما قد استفرغا
جهدهما واتعبا انفسهما في الجذب فلا بد من ان يكون لهما فعل ضرورة فلو
كان ما فعلاه اكوانا لادى الى اجتماع الضدين في المحل الواحد والى ان
يقصد كل واحد منهما الى ان يفعل حركة دفع سكونا وذلك باطل

وهذه الطريقة تثبت انه ليس في الاعتماد منضاد لانه لو كان فيه
منضاد لصح وجود ما فعلاه في الجسم الواحد ولما كان المخالفين
صح حلك حكما فلياد في اعتماد في التسهم والتفنيه **فبان** بهذه الجملة
بطلان رجوع الاعتماد الى اجناس الاكوان **ويبطل** بها ما يذهب اليه
ابو علي من ان حلل جوهر له حظ من الثقل يرجع الى ذاته وان تزايد
الاعتماد يرجع الى تزايد الجواهر **ويبطل** ذلك بوجوه احدها انها انما تزداد
الزنة اذا نفخ وملئ هواء لا تزيد وزنه عما كان عليه قبل ان يملا بالهواء
بخلاف حاله لو وضع فيه بسيرا من الزيت او غيره فانه يثقل به لا محالة **وثانيها**
ان يقال هنا ان تزيد في اعتماد ذات الجسم فلو كان الاعتماد
صفة ذاتية للجوهر لصح منا ان نزيد في جسمه من غير ان نضم اليه غيره
من الجواهر لان من صح منه ان يحل الذات على صفة من غير واسطة
صح ان يحلها على كل صفة هذه سبيلها وبعد فكم يصح ان يضاف
من صفة الذوات الى الفاعلين على مذهب الاثبات مطلقا وفي حال البقاء
على مذهب النفي **وثالثها** انه لو كان الثقل صفة تشبه للجوهر
للزم شموله لجميع الجواهر لتماثلها فلم يكن فيها ما ليس فيه اعتماد يشبه الهواء
وما فيه اعتماد يصعد كالنار وما فيه اعتماد يسفل كالارض
والماء فان قيل ان الجواهر كلها من طبعها الاعتماد في جهة السفل
وانما النار قسرت على الطلوع وفعل فيها اعتماد يصعدها
وانما اعتمد منها ما اعتمد في جهة السفل لانه فعل فيه اعتماد يسفله في
تلك الجهة او يقال جميعها لا اعتماد فيه وانما جعل في بعضها اعتمادات
يسفلها وفي بعضها اعتمادات تصعد **قيل** له **ورابعها** انا قد نرمي
بالحجر وما يجري مجراه في غير جهة السفل فلا يخلو اما ان يشبه
صفة حاصلة بالفاعل لا بواسطة او بعلة فيه معنى كان به يفعله

وحركته في الجهة المزمي فيها هو **ولا وجه** ان يكون صفة حاصلة
بالفاعل لانها اما بواسطة او بعلة فيه فثبت انه لا يصح ان يحل الذات
على صفة بالفاعل الا من كان قادرا على اجدها وفي استحالة دخول
حبس الجواهر والاحتباس تحت قدرة دليل على ان تلك الصفة ليست
حاصلة بالفاعل **فان** قيل الا ان يكون فعلنا معنى به كان الحجر
وغيره نافذا ومتحركا في جهة الرمي وهو المطلوب **قيل** له **وخامسها**
ان الذوات المحدثة لا يصح ان يكون على صفتين متضادتين للدلالة على ما
سيأتي بيانه فلا يصح على هذا الاصل ان يكون الجوهر متحيزا ومعتمدا
لنفسه **واما الكلام** في احكامه **فمنه** ان اجناسه ستة بعدد
جهات الاعتماد فما اختص جهة واحدة من هذه الجهات فهو منها مثل
وما اختص جهتين منها فهو مختلف وليس مختلفه منضادا لحصول التمانع
به بين القادرين المتماثلين ووجوب ترجح التسهم عند تكافؤ
الاعتمادين وقد بينا ذلك فيما تقدم **ومنه** انه يصح على بعض اجناسه
البقاء وهو ما اختص جهتي السفل والعلو دون سائرها والقول بتماثلهما
لا يصح لان ذلك مؤد الى ان لا يترجح التسهم ولا الحجر الا لمانع وان لا
يكون لقوة الرامي والا له اثر في بعد مسافة الرمي وكان يصح ان
يرمي الضعيف فيبرز سهمه الى غير نهاية بان لا يصادف مانعا ويرمي
القوي فيسقط سهمه لوجود المانع ولا يصح القول بانحيازهما لا يصح
عليه البقاء لاستمرار هوى الثقيل من الاجتماع وصعود النار
والاستمرار من لوازم الوجوب لا من لوازم العلل **لو لم يكن**
استمرار لزوم الهوى الثقيل واجبا لكان يصح ان يقطع
علاقة القنديل او ما يجري مجراه فلا يقع **فبان** بذلك
ان الاعتماد الملازم سفلا يصح عليه البقاء بان يتصادف

حدوثه حدوث الرطوبه والازم علوا يتبع عليه اذا صادف حدوثه
حدوث اليبوسه ﴿ لولا هذان الشرطان لكان حكم الاعتماد
المختلف في جهتي السفل والعلو حكم اللازم في وجوب اللزوم والبقا
والعلوم خلاف ذلك ﴿ فان قيل فلم منع ان يكون نافي الاعتماد يصح عليه
البقا باز صادف حدوثه حدوث احد المعاني المصححه لبقائه كما
قلتم في الاعتمادين اللازمين ﴿ قلنا استمرار وجود عدم الاعتمادات
في الجهات الاربع المخالفه لجهتي السفل والعلو يدل على انها لا تصح
عليها البقا وليس في المفقود معنى مصحح لبقائها لان مطلق الاستمرار
من لوازم الوجوب فيجب ان يرجع به اليه ما لم يدل دليل على خلافه ﴿
وهذه الطريقه قد تكررت في مواضع كثيره ﴿ فان قيل اذا
كان وجود الرطوبه في الجسم مصححا لبقا الاعتماد فلم لا سمى جميع
ما يفعل في الاجسام من الاعتماد ونحن نرى الحجر اذا حصل فيه
الاعتماد المختلف ثم استقر على الارض ثم وزن بعد ذلك لا يزيد
وزنه عما كان عليه قبل ذلك ﴿ قلنا كل مقدار من الرطوبه
يحتاج الى مقدار من الاعتماد فمتى وجد في الجسم اكثر من ذلك
من الاعتماد فلا يصح عليه البقا ﴿ وايضا فانه لا يصح ان يبقى
من الاعتماد الا ما صادف حدوث الرطوبه دون ما
يوجد بعد حدوثها او قبله وذلك غير ممتنع ﴿ لانه قد يحالف
حال الحادث حال الباقي في وجه التأثير وما يجري مجراه الا ترى
ان الضد الطاري يكون منافيا للضد في حال
حدوثه دون حال بقائه ﴿ فان قيل لا يخلو احاد هذين
الاعتمادين اللذين لا يصح عليهما البقا اما ان يكونا محتاجين في
وجودهما الى الرطوبه واليبوسه او في حال بقائهما لا وجه

ان يكونا محتاجين في وجودهما الى ذلك لانه كان يجب ان لا يوجد اعتماد
سفلا الا فيما كان فيه رطوبه ولا اعتماد علوا الا فيما كان فيه يبوسه
ونحن نرى الماء يطلع اذا قذف به في بئر فاذا وصل الى حجر او غيره
والنار تهوي اذا رمي بها ولا وجه ان يكونا محتاجين اليهما في حال
بقائهما لان ذلك مخالف للاصول لان الوجود الاول هو الوجود الثاني
وانما استمر وان قلتم ان وجوده ثانيا غير وجوده اولا بان يفعله الله
حالا بعد حال ﴿ الجواب ﴿ فيجب ان يكون الوجود الثاني كالوجود الاول
عن ذلك ان نقول ان وجود الرطوبه واليبوسه ليسا مصححين لهما
الاعتماد وانما هما مانعان من عدمه اذا صادف حدوثهما ولا يوجه
على هذا الجواب الاعتراض بما قالوه ﴿ ومنه انه يصح منا فعله مباشرا
ومتولدا اما المباشر فانا نتبدى به في محل قدرتنا متعديا عنها
بحكم وذلك معلوم ﴿ واما المتولد فانا لنا افعالا في غير محل قدرتنا
متعديه عنها فلا يخلو اما ان يكون الاعتماد المباشر يولد اعتمادا
وحركة في ذلك المحال او يولد فيها حركة فقط فان ولد اعتمادا
وحركة فهو الذي نقول وان ولد الحركة دون الاعتماد لم يصح منا
رمي السهام وقذف الاحجار وما يجري مجراها لما بيناه انفا من ان
الحركات لا تولد الحركات ﴿ قال الشيخ رحمه الله
والاعتماد يولد على وجهين احدهما في جهته والاخر في خلاف
جهته فما يولد في جهته على وجهين احدهما بشرط والاخر تولد
من غير شرط فالذي يولد بشرط الصوت فانه لا يولده الا شرط
المقابله وما يولده من غير شرط فالكون واعتماد اخر فانه لا
يولدها الا بعد ان يكون محله في حكم المدافع لما لا قيه متى خرج
من ان يكون في حكم المدافع اما بالتسخين حالا بعد حال

او بالتعليق او بان يكون في ذلك المحل اعتماد اخر في خلاف جهته كالقاء
فانه لا يولد على حال وما يولده في خلاف جهته ولا يولده الا شرط
المصاحبة ١ وهو الاعتماد والكون والصوت فانه لا يولد هذه
الاجناس في خلاف جهته الا شرط المصاحبة وفيه نظر ومتى لم
يحصل في المحل احد ما ذكرناه ولد هو منبي ولد الاعتماد اعتمادا اخر
فلا بد من ان يولد معه الكون ايضا وكذلك لا يولد الكون الا وولد
معه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة في محله وغير محله ولا يولد
السكون في محله وانما يولده في غير محله ولا يولده الا بان يكون
ممنوعا من توليد الحركة في غير محله ٢ اعلم ان الاعتماد يولد
على ضربين احدهما بواسطة والاخر لا بواسطة والذي يولده لا
بواسطة على ضربين منه ما يتعلق بشرط ومنه ما لا يتعلق بشرط
فالذي يولده لا بواسطة من غير شرط فهو الاعتماد في جهته والاكوان
والذي يولده لا بواسطة بشرط فهو الاعتماد في خلاف جهته والاصوات
فانه يولد هذين النوعين بشرط المصاحبة ٣ والذي يولده بواسطة
هو الالم فانه يولده بواسطة الوهي على الصحيح من المذهب لوجوب
وقوعه بحسب الوهي لا بحسب الاعتماد ٤ قال الشيخ رحمه الله
والاعتماد غير مدرك بشيء من الحواس على خلاف فيه هو الاعتماد
اللازم ثقلا بشيء ثقلا وما يختص بجهة الثقيل يسمى خفة ويعبر
عما لا اعتماد فيه اصلا بانه خفيف وفي الناس من قال ان
الثقل يرجع الى تزايد الجواهر وان الخفة ترجع الى تناقصها ٥
اعلم ان الاعتماد غير مدرك لانه لو كان مدركا لوجب في كل محل
ان يكون مدركا رؤيته او لمسه ٦ لا وجه ان يكون مدركا
رؤيته لانه كان يجب ان يعرف بين الاحتمام القليلة الكثيرة

مدرك لم

الاعتماد وبين الخفيفة القليلة الاعتماد بالرؤية من غير ان يحس ذلك
بالحمل او الوزن وهذا واضح لمن تأمله ٧ ولا وجه ان يكون مدركا
باللمس لانه كان يجب ان يعلم الفرق الذي ذكرناه عند ملامستنا
للاحتمام من اي جهة كانت الملامسة ولكان يجب ان يدرك ثقل
الجسم المعلق اذا لمسناه من جميع جوانبه ما دام معلقا كما يدرك
ذلك من جهة السفل اذا انقطعت العلاقة او رفعناه معها ولسنا نجد
فرقا بين الثقل والخفيف من جهة الضغط الذي يحصل في اليد
وذلك من جنس الالم الحاصل عند الضغط الا كما يدرك الجزاره
والبزوده لمجرد المجاورة ٨ ولا وجه فان السفينة الموقرة فيها
اعتماد ان احدهما لازم سفلا والاخر مخلب في جهة السفل ولو كان
مدركا باللمس لادركناهما جميعا ولوجب ان يدرك جري السفينة
اذا وضعنا ايدينا عليها ولا يدرك اعتماد ثقلها على حال ٩ واما
الكلام في ان الثقل معنى وابطال قول من قال بانه راجع الى تزايد
الجواهر فقد تقدم ذكره فلا حاجة بنا الى اعادته وهذا الموضع
قال الشيخ رحمه الله ١٠ واما الصوت فعلى ضربين فمتماثل
ومختلف ومحله هل هو متضاد ام لا فيه خلاف وهو في مقدورنا
ولا يمكننا ان نفعله الا متولدا ١١ والكلام هو ما انتظم من حروف
فصاعدا من الحروف المعقوله اذا وقع من مصيت او من قبيله الافاده
والمتكلم من وقع منه ما سميناه كلاما لمن يسمع واعيه واحواله
وانما ذكرناه هاهنا لان الحروف هي الاصوات المقطعه
والحروف على ضربين متماثل ومختلف ١٢ وفي تضاد مخالفه نظر
كما قلناه في الصوت ولا نحوز على الصوت البقاء لاحلاف

وهو مدرك حاسة السمع في محله من غير شرط مماسة
محله الحاسة ﴿واعلم﴾ ان الكلام في الاصوات من طريقين
احدهما اثباتها والثاني الكلام في احكامها ﴿فالذي يدل على
اثباتها طريقان احدهما طريق اثبات المعاني وهو انا نرى الذات
تتحدد فيها الصوت بعد ان لم يكن متحدداً وجائز انها واجده فلا بد من
ان يكون ما تحدد امتزاز ابداً على ذاتها وكل الامر هو المسمى
صوتاً ﴿والثاني﴾ انا ندرك من الاجسام اصواتاً فلا يخلو
تلك الاصوات اما ان تكون صفة نفسية لها او صفة لا
نفسية او معاني زايده على ذاتها ﴿لا وجه﴾ ان تكون
الاصوات صفة نفسية لها لانا ندرك الاصوات مختلفه
او متضاده والجواهر متماثلة ﴿ولا يصح﴾ ان تكون على صفات
مختلفه او متضاده ﴿وايضا﴾ فانا نعلم تحدد الاصوات
في احوال لا تتحدد فيها الجواهر وصفات النفوس لا يصح ان
تتاخر عن حال الوجود ﴿ولا﴾ فلو كانت الاصوات صفات
نفسيه لها فما الوجه في تعلق تحددها بنا وحاجتها في
حدوثها الينا ﴿ولا وجه﴾ ان يكون صفة لا نفسيه لان
الادراك انما يتناول صفات النفس لا صفات المعاني
فلم يبق الا انها معاني زايده على ذواتها فكل المعنى هو المسمى
صوتاً فقد بان لك ما قلنا ﴿واما﴾ الكلام في احكامها فمنه
الكلام في انها متماثله ومختلفه وهل مختلفها متضاد فيه
خلاف وفيه نظر ﴿فاما﴾ المتماثل منها فهي الاصوات
الملتبسه على الادراك وذلك مثل طنين الطست وما يجري

مجراه ولو لم يكن فيها المتماثل لما صح منا ان نجاري كلام غيرنا
فنأتي بالطامث الطا والزامل الزا ﴿واما﴾ المختلف فهو ما
لا يلتبس على الادراك كالطا والزاي وما جرى مجراهما
من الاصوات ﴿واما﴾ الشك في ان مختلفها متضاد فانه قد ذهب
قوم الى ان الحروف متضاده وان الطا مضاده للميم لامتناع النطق
بهما على الجمع وكذلك القول في باقي الحروف ﴿وذهب﴾ آخرون الى
ان امتناع النطق بذلك انما كان لان كل حرف من الحروف يحتاج في النطق
به الى يبيد مخصوصة كبنيه الزمر والبوق فكان الامتناع من جهه
البنيه لا من جهه التضاد فوقع الشك لذلك ﴿ومنه﴾ الكلام في انه
داخل تحت مقدور يدل على ذلك وقوعه بحسب دواعينا وقصودنا
وانتفاوه بحسب صوارفنا وكراهتنا هذا كسائر افعالنا ﴿ومنه﴾ الكلام
في انه لا يصح منا الا متولداً لانه لا يصح الامتناع الا جزاء بعضها
لبعض والمضاكه وجه يقع عليه الاجتماع ولو كان يقع منا مباشرا
لكان اجدنا يفعله من غير مضاكه ولا اجتماع ﴿ومنه﴾ الكلام
في انها لا تبقى الذي يدل على انها لا تبقى وجوب عدمها في الحال الثاني
من حال وجوبها ضروره متى انتفت اسبابها ولم تقصد الفاعل
الى اعادتها لانها لو بقيت والحال هذه لادركناها ثانياً على حسب
ادراكنا لها اولاً والمعلوم خلافه ﴿وايضا﴾ فان كل ما يبقى
لا ينفي الاضداد وقد يرى الجواهر والاجتماع يخلو من الاصوات
المتحدده فيها الا الى ضد ﴿ومنه﴾ الكلام في ادراكها فانه قد اجمع
الناس على ان الاصوات تدرك ثم اختلفوا بعد ذلك في كيفيه
ادراكها فذهب البصريون من المعتزله ومن وافقهم من اصحابنا

الامامیه مثل السید المرتضی و الشیخ ابی جعفر رضی الله عنهما
الی ان الاصوات مدرکه بحاسه السمع فی محلها من غیر شرط
مماسته محلا للحاسه و ذهب المعتزله و الفلاسفه
الی ان الصوت مدرک فی محله بشرط مماسته محلّ الحاسه و هو
مذهب کثیر من اصحابنا کالشیخ المفید و ابی الحسن البصری و غیرهما
رحمه الله علیهم و لکل منهم ادله نحن نذکرها و نذکر ما علیها من
الاعتراض ان شاء الله تعالی ۞ فالذی استدل به البصریون ان قالوا
معلوم ضروره انا نسمع الصوت و نعرف من جهته التی حصل فیها
من غیرها بالادراک و لو کان ادراکه مشروطا بمماسته محله
للحاسه لکنا نسمع الصوت من غیر ان نعلم جهته کما نسمع الرائحه
و لما نعلم جهتها التی منها حصلت کما نفصل من ذی الرائحه اجزاء الطعام
مما تسمه حاسه الشم من غیر ان نعلم جهته و ذلک یلزم فی الصوت
و المعلوم خلافه فان ذلک ما قلناه ۞ و ایضا فانهم قالوا
انا نری الخطیب و من یحری مجراه یتکلم فیسمعه القریب و البعید
فی حاله واحده و لو کان الامر کما یزعمون لادی ذلک الی ان
یدرکه القریب قبل البعید ۞ و ایضا فانه کان یلزم ان
تکثر الاصوات و تتعاظم الحد یضعف الاسماع و یودی
الی الصمم ۞ و ایضا فانه کان یجب ان لا نقطع الصوت ما لم
نجد ما تعا لان الهوا الذی فیه اعتماد یخالف جمله اعتماد الصوت
فیکافیه ۞ و الذی استدل به البعدایون ان قالوا الذی یدل
علی ان الصوت مدرک فی محله بشرط مماسته للحاسه ما نجده
عند سماع الصوت الشدید من الم الرأس و انصداع الاسماع
فلو لم تکن محال الاعتمادات المتولده عن الصوت تتصل

بحاسه السمع علی جهه المماسه لم یحصل فیها هو ایضا فانا
ندرک من الاصوات اذا کنا مستقبلی الریح مع بعد المسافه
ما لا ندرکه منی کنا مستدبرها مع قرب المسافه و لو لم یکن لموج
الریح اثر فی تولید الاصوات عن الاعتمادات الموجوده فی اجزاء
الهوا المتصله باسماعنا لم یکن لزلک وجه ۞ و ایضا فانا قد ندرک
بالعین مع بعد المسافه ما تأخر ادراکنا له بالسمع عن حال ادراکنا
له بالرویه کما یظهر ذلک فی القصار فانا متی بعدنا عنه ندرک
الضربه قبل ان یصل ندرک الصوت المتولد عنها فلو لم یکن
الامر کما قلناه لادرکنا الصوت فی حال ادراکنا للضربه ۞
و ایضا فان المصمت لکونه مدرکا یکون صوتا اجماعا و من شرط
ادراک الطعوم و الروائح مماسته محلها لمحل الحیاه فیجب
ان یکون الاصوات مدرکه لذلک قیاسا علی سائر المدرکات
و اجابوا عن الاعتراضات التی اعترض بها علیهم البصریون
بان قالوا لا نسلم لکم بان القریب یسمع الصوت فی حال سماع
البعید بل یسمعهما معا لانه لا تمیز لهما لان کل واحد من المدرکین لا یتمیز
له الوقت الذی ادرک فیه الاخر و انما یتمیز ذلک ان لو کان
مدرک واحد فی جهتی القرب و البعد فی حاله واحده فانه کان
یتمیز له ذلک و هذا ممتنع ۞ و طعن فیما ذکرناه من حال القصار
و اما قولکم انه کان یجب ان یکثر الاصوات و تتعاظم الحد
یصم الاسماع فذلک انما یلزم علی اصلکم لا علی اصلنا لانا اذا
شرطنا فی ادراک الاصوات المماسه لم یکن لبد تکاثر من
الاصوات الا ما ماس محلها حاسه سمعنا و من لم یشرط ذلک

لحبان يلزم هذا الاعتراض واما قولكم انه كان يجب ان لا يقطع
الصوت هو ابطال الزم لكم دوننا لانكم تقولون ان الصوت يدرك
من غير شرط مماسه محله للحاسه فيجب ان يدرك كل مدرك
وان لا يقطع ادراكنا للاصوات لما ذكرتموه من لزوم موج الهواء لها
لفقد الاعتماد ان المتكافيه فيه وانتم معترفون بتولد الاصوات
في الهواء كما يذهب اليه جميعنا في الكلام الحاصل في الضد وما جرى
مجراه من المواضع المحققه الفضله وبعد فانما كان يلزم
ذلك لو كان الهواء خالصا من الشوائب والبخارات المتفرقه
والمعكسه لان البخارات تشاكل الهواء فتخالطها وتصير
كالمائع فيما نقل من البخارات اعتمادا لا زما شغلا وفيما خف منها
اعتمادا لا زما علوا وذلك الاعتماد ان تكافيا اعتماد الصوت
فكلما تعذف المسافه ضعف الى ان لا يسمع وجرى ذلك مجرى
رمي الحجر في الماء ورسمه الدوائر الحاصله بتموجه على حسب قوه
الاعتماد الحاصل في الحجر فلو لم يكن في الماء اعتماد لازم لما انقطعت
الدوائر دون منقطع الماء بالجمله فان هذه المسئله شغبيه مستصعبه
ولنا فيها نظر

فصل لما تكلمنا في الاصوات واجناسها

والاحكام الراجعه اليها من حيث كانت اجناسا مفرده
اقصانا ذلك ان نتكلم فيها من حيث كانت مركبه فلزم من ذلك
ان نذكر حقيقه الكلام واقسامه اذ كان الكلام على الراي
الحق مركبا ومنتظما من الحروف المختلفه التي هي مقاطع الاصوات
فنقول اختلف الناس في الكلام ما هو فذهب جمهور اهل العدل
من البغداديين والبصريين ما عدا ابا علي الجبائي وجمله الحشويه

من الحنابله وغيرهم وغيرهم والحشويه وجميع الفلاسفه الى ان
المرجع بالكلام الى الاصوات المنتظمه ضربا من الانتظام هو وذهب
ابو علي الجبائي الى ان الكلام جنس مخالف للاصوات يوجد مع الصوت
فكون مسموعا ومع العلم فكون محفوظا ومع الكتابه فيكون مكتوبا هو وذهب
الاشعري الى انه معنى قايم بالنفس تستدل عليه بالاصوات المنظومه
والكتابه المرتبه والاشاره المفهومه وسيفضي المذهب الصحيح من هذه
المذاهب سيجي بيانه في الموضع الاليق به من هذا الكتاب هو وحد الكلام
على المذهب الصحيح ما انتظم من حرفين فصاعدا من الحروف المعقوله
اذا وقع ممن يصح منه او من قبيله الافاده هو قوله ما انتظم من حرفين
بيانا لجنس الكلام ما هو واحترازا من الحرف الواحد ان يكون كلاما هو
وقوله فصاعدا احترازا من التوهم لان يكون الكلام كلما انتظم من
الحرفين فقط هو وقوله من الحروف المعقوله احترازا من الحروف غير
المعقوله كالاصوات المقطعه بالايقاعات ومقاطع الدابات
واصوات المحاوات وما اشبه ذلك هو وقوله اذا وقع ممن يصح منه او من
قبيله الافاده احترازا من محاكاه الطيور للالفاظ المفيده من غيرها
واحترازا من كلام الصبي والمجنون ومن يجري مجراهما لان لا يلزم
ان يكون ما وقع منهم من جنس الكلام ليس بكلام هو فاذا الحق
ذلك كان الكلام ينقسم الى قسمين الى مهمل ومستعمل والمهمل ينقسم
الى قسمين الى مهمل بالاطلاق والى مهمل بالاضافه فالمهمل بالاطلاق
هو ما لم يوضع لمعنى ولا فايده اصلا هو والمهمل بالاضافه هو ما لم
يوضع لمعنى ولا فايده في اللغه التي اضيف انه مهمل اليها هو

والاهمال يدخل في الكلام من احد ثلث جهات احدها من جهه الحروف
فان احدنا قد يسقط حروفا غير مستعمله اصلا وقد يسقط حروفا
مستعمله في لغه دون لغه مثل الظا مثلا فانها مهمله في اللغه العربيه والسريانيه
وغيرهما مستعمله في غيرهما من اللغات ومثل الضاد فانها
مهمله في جميع اللغات المعروفه ماخلا العربيه وثانيها
من نظم الحروف كلمات مفرده مثل ديز مثلا ومثل يزدان
الاول مهمل بالنسبه الى جميع اللغات المعروفه والاخر من الاسما
الاعجميه وهو اسم بلد من بلاد العجم وثالثها من نظم الكلام
جملا غير مفيده مثل نظم حروف المعاني حرفا مع حرف ونظم
الفعل مع الحرف ونظم الاسم مع الحرف الا في النداء خاصه
فانه مفيد بالاضمار والتقدير والكلام المستعمل هو الموضوع
لمعنى او فايده في اللغه التي اضيف انه مستعمل فيها لانه لا يعلم
ان في المعلوم كلمه مفيده في جميع اللغات الثابته وتذكر
في قسم المستعمل هو والاستعمال حاصل في الكلام من الجهات
الثلاثه المذكوره في باب الاهمال فالجزء قد يكون مستعملا
في جميع اللغات بالاطلاق كالهمزه والهاء والحا وما اشبه
ذلك هو وقد يكون مستعملا في لغه دون لغه كالضاد والظا
وما اشبههما على ما ذكرناه وفي باب المهمل وكذلك الحكم
في الكلم الموضوعه للافاده فانها قد تستعمل في لغه دون لغه
على ما ذكرناه اتفاقا وقد يسقط الكلم الموضوعه للافاده
نظما لحصل به الفايده وقد يسقط نظما لا لحصل به فايده

فالاول كنظم الاسم مع الاسم والاسم مع الفعل هو والثاني كنظم الاسم
مع الحرف الا ما استثناه من حروف الندا ونظم الفعل مع الحرف
والحرف مع الحرف بنيه من حروف المعاني الى سايز ما ذكرناه وباب
المهمل هو والذي يدل على ان الكلام ينقسم الى القسمين المذكورين
وجهان احدهما نص اهل اللغه وتسميتهم المهمل بانه كلام وهو مشهور
في كلمهم شهره تغني عن الاستشهاد هو وثانيهما ان حد الكلام الذي
ذكرناه وحصته تشمل على المهمل والمستعمل جميعا لان المهمل انما
لم يفد لا لكونه غير صالح لان يفيد وانما لم يفد لانه لم يوضع للافاده
والوضع والاستعمال امور عارضه على حقيقه الكلام وجوده وليس
من الصفات الذاتيه للجزء واحتجاجهم بقسمه امير المومنين صلوات
الله عليه الكلام الى الاسم والفعل والحرف ليس بصحيح لوجهين احدهما
انا لا نسلم ان للعموم صيغه تخصه موضوعه للاستغراق وقولنا الالف
واللام المذكوران في الكلام لاستغراق الجنس وكيف يصح القول
بالاستغراق وقد جاء الفاظ العموم عندهم غير عامه مثل قوله تعالى
في ريح عاد تدمر كل شي بامر ربها ولم تدمر السموات ولا الارض ولفظه
كل من الفاظ العموم هو وقوله تعالى وما يلبس واوتيت من كل شي ولم تؤت
النبوه ولا الملك ولا ما جرى مجراهما هو لو سلمنا ان للعموم صيغه
تخصه امكن تخصيص تقويته بالاحاد وخبر الواحد قد بينا ما ذكرناه
انفا ان المهمل احد قسمي الكلام علم ان امير المومنين صلوات الله عليه
واله انما ان اراد الخصوص دون العموم لان المهمل لا ينقسم الاقسام المستعمل
الى الاقسام التي ذكرها صلوات الله عليه واله هو فاذا ثبت ان

الكلام ينقسم الى المهمل والمستعمل وقام الدليل على ذلك كان الذين لهم نطق
بالكلام ونظر فيه اهل علوم عشره اولهم اهل الادب من القراء فان نظرهم
في حروف المعجم وتحسين مخارجها ومعرفة قواها وقسمتها الى المهموس والمجهور
والاشعلا والاطباق والتفشي وغير ذلك هو ثانيهم اهل التصريف فان
نظرهم في ذوات الكلم وكيفيه تركيبها ومعرفه اصولها من زوايدها هو والنحو
اهل الاعراب من النحاه فان نظرهم في اواخر الكلم ومعرفه محركها
من ساكنها وما يلزم حركته واجده وما لا يلزم الى غير ذلك هو ورابعهم
اهل العروض فان نظرهم في وزن الكلام المنظوم وكون اسباب القصيد
والرجز مطابقه وموازنه لاولين منها هو وخامسهم اهل القوافي فان
نظرهم في آخر الابيات الموزونه ومعرفه ما يجب لزومه في ذلك
مما لا يجب وما يجوز فيه وما لا يجوز هو وسادسهم اهل البلاغه فان
نظرهم في معاني الكلم المنظومه ومعرفه جليلها من حقيرها واحسار
الالفاظ الداله عليها ومعرفه غثها من سمينها وتركيبها من بليغها هو
وسابعهم اهل اللغه فان نظرهم في الالفاظ من حيث معانيها ومشتركها
مشكلها مشهورها وغريبها مستعملها هو وثامنهم اهل المنطق
فان نظرهم في الالفاظ ليحققوا معانيها وكيفيه الدلاله بها هو وتاسعهم
اهل الكلام فان نظرهم في معاني الايات الداله على المسايل العقليه
التي يكون التسمح ايضا طريقا اليها ولهم تعلق بالبلاغه لتحقق لهم
معرفتها كون القرآن معجزا خارقا للعاده هو وعاشرهم اهل الفقه
واصوله فان نظرهم في مدلول الايات والاخبار الماثوره عن الرسول
واله صلى الله عليه وسلم وما يتعلق بها من الاحكام الشرعيه وبيان
مجملها مفصلها وتفسيرها متشابهها بحكمها الان نظر اهل الفقه

فيها من جهه التفصيل ونظر اهل اصوله فيها من جهه الجمله اذا
تحقق ان العلوم المتعلقه بالكلام تنقسم الى هذه الاقسام العشره
فان عرضناها هنا الكلام وكيفيه دلالته الالفاظ وبيان معانيها واما
ما في العلوم فلكل منها اهل يختصون به وكتب قد وضعت فيه فلا يليق
بنا ذكر شيء منها في هذا العلم هو فنقول الكلام المفيد ينقسم الى قسمين
الى مفرد وهو الى مركب والمفرد ينقسم الى قسمين الى مفرد بالاطلاق
والى مفرد بالاضافه فالكلم المفرده فانها مفرده من جهه المعجم هو
واما المفرد بالاضافه فالكلم المفرده فانها مفرده من جهه انها تدل
على معاني مفرده مركبه من جهه تركيبها من الحروف هو وايضا
فانها مفرده بالاضافه الى الجمل المفيده مركبه بالاضافه الى حروف المعجم هو
وقولنا حصر موفق بعليك وما جرى مجراهما فانه لا حق بباب الكلم المفرده
من حيث انها تدل على معاني مفرده هو فصل فاذا ثبت ذلك
فالكلام كان كلامنا اولا في الكلم المفرده التي منها تركب الجمل واما
الكلام في الحروف المفرده بالاطلاق فلا حاجه بنا الى ذكره لانه يختص
باهل الادب من القراء كما اسلفناه هو فنقول الكلام ينقسم الى ثلاثه اقسام الى
اسم وفعل وحرف والكلام في كل قسم من هذه الاقسام ينقسم الى
خمسه اقسام احدها في مفهوم كل لفظه منها ومما اشتقت هو وبانيها
في حدها وحدفها هو وثالثها في خاصيه كل واحد منها هو ورابعها
في تصحيح قسمتها والكلام في ترتيبها هو وخامسها الكم ينقسم كل
قسم منها هو فاما الكلام في الاول فنقول احلف الناس في مفهوم
الاسم ماهو ومما اشتقت فذهب الكوفيون من النحاه الى ان الاسم
مشتق من السمه والعلامه وان اصله وسم فلما استفلوا الابتدا
بالواو لكونها اثقل حروف العله ولان الاسد اشبيه بالنباح حذفوها

فالمنزل الحصار في خروج الحمار

وقفي ثم انوا بالف الوصل فقالوا اسم ﴿ وذهب البصريون منهم الى
ان الاسم ماخوذ من السمو والرفعه وان اصله سمو" وان المحذوف لام
الفعل لافاوه وقالوا الاسم ما سمّي بستماه واوضحه وكشف معناه فلما
استثقلوا الواو التي هي لام الفعل عندهم حذفوها وعوضوا عنها
الف الوصل في اوله فقالوا اسم كما فعل الاخرون ﴿ وذهب الكوفيون
ادخل في طريق الاشتقاق ومذهب البصريين ادخل في باب التصريف
والصحيح ما ذهب اليه البصريون لان كل اسم صغروا وجمع اعيد اليه
ما حذف منه وعاد الى اصله فلما كانوا يقولون في تصغيره سمي
وفي جمعه اسماء ولم يقولوا وسيم ولا اوسماء علمنا ان الالف في
السمو والرفعه ﴿ والدليل على ذلك انا رأينا الاسماء تدل منها
الجمل المفيده والافعال ليست كذلك ولا الحروف ايضا فان الاسم
يخبر به ويخبر عنه والفعل يخبر به ولا يخبر عنه والحرف لا يخبر به
ولا يخبر عنه وكان له السمو على الافعال والحروف ﴿ وحكي عن
المبرد انه كان يقول ما بعد ان اسمّي الاسماء والافعال والحروف
بانها كلها اسماء" او اسمّيها كلها بانها افعال او اسميها كلها بانها
حروف ﴿ لانها ان سميت بانها كلها اسماء كان صحيحا من جهة انها اسماء
وعلامات لما وضعت له ولو سميت كلها بانها افعال لكان ايضا صحيحا
لانها في الحقيقه افعال المتكلمين ولو سميت كلها بانها حروف لكان
ايضا صحيحا لان كل كلمه منها حرف وجد للاخر لان الحرف هو
الجد ﴿ وهذا وهم منه لان ذلك انما يليق على مذهب
الكوفيين لا على مذهبه ﴿ واما الفعل فهو ما وجد بعد ان كان
مفقودا او هو مذهب اهل اللغه والمتكلمين والفاعل من وجد
مفقوده والاسم قد يطلق على القديم تارة وعلى المحدث اخرى

والفعل لا يطلق الا على المحدث لان قولنا جوهر او عرض محدث لا
محاله لكن لا يدل قولنا جوهر على حدوثه في نفسه وانما يثبت كونه
محدثا بالدليل وقولنا فعل فانه يدل بصيغه على حدوثه فلما كان كذلك
وكان السامع يقصد الى معرفة الزمان الذي حدث فيه الفعل كما يقصد
الى معرفته وضع لذلك امثله" للماضي والمستقبل والحاضر مشتقه
من لفظه اعني الفعل الحقيقي ليدل على وقوعه في احد الازمان الثلثه
ولذلك قال سيبويه في اول كتابه واما الفعل فامثله اخذت من لفظ
احداث الاسماء وبنيت لما مضى ولما يكون ولم ينقطع ولم هو كائن لم
ينقطع واما الحروف فهو ماخوذ من الجد لان حرف الشيء جده ومنه
سمي حرف السيف وحروف الترقيف ومنه سمي الجد الفاصل حرفا
ومنه ﴿ قوله تعالى ومن الناس من يعبد الله على حرف اي على جد
بين المذهبين ﴿ وانما سمي الحروف حروفا لانها وجدت في الكلام وضلاف الحرف
ايضا ماخوذ من الهزال من قولهم ناقه حرفا اذا كانت هزيله فلما نقص
الحرف عن رتبه الاسم والفعل شبه في نقصه وتاخره بهزال الناقه
لان الاسم يخبر به ويخبر عنه والفعل يخبر به ولا يخبر عنه والحرف
لا يخبر به ولا يخبر عنه ﴿ وايضا فان الاسم قد تكمل منه جمله مفيده
والفعل قد يكون احد شطري الجمله والحرف لا يفي باحدهما الا في
النداء خاصه على تقدير مضمر ﴿ واما الكلام في القسم الثاني
فهو كلام في حدودها وحقايقها فهو قول الاسم هو ما دل
يكون فاعلا او مفعولا او وقع في خبر احدهما ﴿ وان شئت قلت هو ما
استحق في قبله الاعراب لا لامر خارج عن ذاته وان شئت

قلت هو ما دل على معنى في نفسه و لم يدل على زمان ذلك المعنى هو الفعل امثله
ماخوذه من لفظ احداث الاسما لدل على ما كان و ما يكون و ما هو كائن
لم ينقطع و ان شئت قلت الفعل ما دل بذاته على زمان ماض و مستقبل
او خاص هو ان شئت قلت الفعل ما صح فيه او في فعله الاعراب لامر
خارج عن ذاته هو الحرف ما تعرّى من حدود الاسما و الافعال هو
و ان شئت قلت هو ما لا يصح فيه و لا في فعله الاعراب و ان شئت
قلت هو ما لا يصح ان يكون احد شطري الجمله و ان شئت قلت هو ما
دل على معنى في غيره و لم يدل على زمان ذلك المعنى هو و اما الكلام
في القسم الثالث فهو كلام في خاصته كل قسم منها هو قول الخص
الاسما خواص في اوايلها و خواص في اواخرها و خواص في جملتها و خواص
في معناها فاما ما لحص اوايلها فحروف الخر و حروف الندا و لام
التعريف و ما لحص اواخرها فالالف و النون و الواو و النون
المنقلبات قلنا المنقلبات احترازا من الالف و النون و الواو و النون
التي في الافعال في قولنا افعلان و تفعلون فانها لا تنقلب عن هذه
الصيغه بخلاف الاسما فانك تقول الزيدان و الزيدين و الزيدون
و الزيدين و ما لحص جملتها فالتثنيه و الجمع و التصغير و ما جرى
لحص معناها فكونها خبرا بها و خبرا عنها و يدخل في ذلك التعجب
و كذلك الافعال فانها تختص بخواص من اوايلها و من اواخرها
و في جملتها و في معناها فاما ما لحص اوايلها فقد و التنبيس و سوف
و ما لحص اواخرها فالالف و النون و الواو و النون غير المنقلبة
و احتمال الضمير و اما ما لحص جملتها فالتصرف للماضي و المستقبل
و الحاضر و غيره من وجوه التصرفات هو اما ما لحص معناها
فكونها خبرا بها و لا خبرا عنها هو اما الحرف فانه يختص
بتعريفه من خواص الاسما و الافعال هو اما الكلام و القسم

الرابع فهو كلام في تصحيح قسمتها و وجوب تنسيقها فقول الخليل
يدخل في القسم من وجوه احدها بطريق الزياده كقولنا
الموجود ينقسم الى قديم و الى محدث و الى ما ليس بقديم و لا محدث
و كقولنا المحدث ينقسم الى جواهر و اعراض و الى ما ليس بجواهر
و لا اعراض هو و ثانيها بطريق الافتقار كقولنا ينقسم الموجود
الى جواهر و الى اعراض فقد اهمل اجل الاقسام و هو القديم تعالى فانه
موجود و ليس بجوهر و لا عرض هو و ثالثها بطريق الدخل كقولنا
ينقسم الموجود الى جواهر و اجسام و اعراض و الاجسام داخله في
ضمن الجواهر و كقولنا الذوات اما متماثله او مختلفه او متضاده
فالمتضادان داخلان في الاختلاف هو و رابعها بطريق التنافر و هذا القسم
لا تاثير له في معنى القسمه و انما يوثر في لفظها لكونه يخرج الفاظها
عن طريقه التقابل كقولنا ينقسم الموجود الى قديم و الى محدث
الوجود فكان الواجب من حقه ان يراعاه الالفاظ ان يقال ينقسم القديم
و الى محدث او الى متحد الوجود و الى غير متحد الوجود هو و اما طريق
الزياده فلا مدخل لها في هذه القسمه لان الموجود لا يخلو من ان يكون ذاتا
او حدثا من ذات او رابطه بينهما و اما الافتقار فلا يصح فيها ايضا
لما قلناه من ان الموجود لا يخلو من احد هذه الثلثه اشيا فالذات هي المسماه
اسما و الحدث منها هو المسمى فعلا و الصله بينهما هي المسماه حرفا هو
و اما الدخل فلا يصح ايضا لان كل كلمه منها تدل على معنى يخالف معنى
غيرها هو اما التنافر فلا مدخل له في هذه القسمه لان ذلك انما يحصل في
القسمه المقابله المتردده بين النفي و الاثبات هو و اما ترتيبها من
تقديم الاسم على الفعل و الفعل على الحرف فلما ذكرناه انفا من تميز
الاسم على سايرها فوجب تقديمه لذلك و الفعل يقدم على الحرف

لانه لخبر به ولا لخبر عنه والحرف لا لخبر به ولا لخبر عنه فوجب ما حرّه
لذلك ﻫ وَ اما الكلام في القسم الخامس وهو كلامنا فيما ينقسم اليه
كل قسم منها ﻫ وقول الاسما ينقسم الى قسمين الى ما يدل على واحد والى ما
يدل على اكثر من ذلك والذي يدل على الواحد ينقسم الى قسمين الى ما يدل على
الواحد لا غير والى ما يصح ان يدل على الواحد تاره وعلى اكثر من الواحد
اخرى ﻫ والذي يدل على الواحد لا غير ينقسم الى قسمين الى ما يدل من
غير زياده تلحقه والى ما يحتاج الى زياده تلحقه ﻫ فاما الذي يدل على الواحد
لا غير من غير زياده تلحقه فهي اسما الالقاب وتسمى الاعلام وحدّها هو
كل اسم جاز تغييره وتبديله واللغه على ما هي عليه وان شيء غلب ﻫ وكل
اسم لا يجب في مثل مسماه ان يسمى به وذلك مثل قولنا زيد وعمرو ﻫ وَ اما
الذي يدل على الواحد ويحتاج الى زياده تلحقه ينقسم الى قسمين الى ما زياده
لفظيه والى ما زياده غير لفظيه والذي زياده غير لفظيه هي الاسما
المبهمات وهي اسما الاشاره التي لا يكمل في الدلاله عليها اللفظ دون الاشاره
والذي زياده لفظيه ينقسم الى قسمين الى ما تكون زياده متقدمه
عليه او في حكم المتقدم والى ما تكون زياده متاخره عنه ﻫ
والذي يكون زياده متقدمه عليه او في حكم المتقدم هي الاسما
المضمرات مثل قولنا غلامه وعلامك لانه لا يضمر الا بعد ان يتقدم ذكره
او معرفته وقولنا او ما جرى مجرى المتقدم احترازا من قولنا
ضرب غلامه زيدا والذي تكون زياده متاخره عنه هي الاسما
النواقص التي تحتاج الى صله وعايد وذلك مثل الذي والتي وغيرهما ﻫ
وَ اما الذي يدل على الواحد ويصح ان يدل على اكثر منه اخرى
فهو كل اسم مفرد يصح ان يدخل عليه الالف واللام او يضاف الى احد
المعارف لانه يكون اسما نكره شايعا في جنسه ثم يدخل عليه الالف

واللام فتعرفه اذا كان متقدم الذكر والاكثر الالف واللام لاستغراق
الجنس او يضاف الى احد المعارف فيصير اسما معرفه واحد انه ﻫ
وَ اما الذي يدل على اكثر من الواحد على الاطلاق فينقسم الى قسمين
الى ما يدل على الاجناس المختلفه والى ما يدل على الذوات المتماثله فالاول
يسمى نوعا كقولنا لون وكون واعتماد الى غير ذلك ﻫ والثاني يسمى جنسا
كقولنا سواد وبياض وتاليف وجوهر الى ما اشبه ذلك وهذان الاسمان
اعني قولنا جنس ونوع مختلف في عمومها واخصهما عند المتفلسفين
والنحويين وكثير من المتكلمين ان الجنس اعم من النوع فتفاضل
الذوات في العموم والخصوص عندهم ينقسم الى بعده اقسام فيكون عاما
لا اعم منه ويسمى عندهم جنس الاجناس ويكون خاصا لا اخص منه الا
الاعيان التي تحته ويسمى عندهم نوع الانواع ومتوسط يكون عاما بالاضافه
الى ما دونه وخاصا بالاضافه الى ما فوقه وهذا يسمى عندهم جنسا تحت جنس
عمومه ونوعا من جهه خصوصه وعند كثير من المتكلمين وهم جل البصريين
من المعتزله وغيرهم ان النوع اعم من الجنس وهذا القول اشبه بالاستعمال
وادخل في وضع اللغه العربيه لان الجنس مشتق من التخاشن والتحاشن
يقتضي التماثل لا محاله والنوع ماخوذ من التنوع والتنوع يقتضي التعدد
والاختلاف فلاجرم بينا قسمه الاسما العامه عليه دون القول الاول
وهذا مما قد تقدم ذكره وانما اعدنا ذكره هاهنا لنبني عليه ما نحن
بصدده الان واسما الانواع ينقسم الى قسمين الى ما لم يوضع على الاجناس
الداخله تحته اسما خصها والى ما وضع لكل جنس داخل تحته اسم يخصه فالاول
هو كل نوع لم ينحصر اجناسه او انحصرت لم تغير بعضها من بعض كقولنا
كون فهو من اسما الانواع غير المنحصره اجناسه لانها على حسب الجهات
والجهات غير منحصره ولو انحصرت لم تكن الاكوان المتماثله والمختلفه

حسبها منبره مفصله وكقولنا قدره واعتقاد الى غير ذلك مما يجرى
هذا المجرى ﴿ والثانى هو كل نوع انحصرت اجناسه ومثل قولنا
لون فان لكل جنس تحته اسما خصه لما انحصرت وتعرفت وجمله هذه
الاشيا التى ذكرناها وبيناها اقسامها من حيث خصوصها وعمومها
ينقسم من جهه دلالتها الى بابه اقسام الى ما يدل على انواع الذوات واجناسها
واعيانها والى ما يدل على الوجوه التى تقع عليها والى ما يدل على الاحوال والصفات
الباينه لها ﴿ فالقسم الاول قد قرعنا من شرحه واقسامه ﴿ والثانى
هى الاسما التى تختلف على الذوات حسب اختلاف الوجوه التى تقع عليها
كقولنا حركه وسكون وافتراق واجتماع ومجاوره وحبس
وفتح وفوق وتحت وقدام وامام الى غير ذلك من اسما الوجوه والاضافات
والملك هى اسما الاحوال والصفات وهى ينقسم الى خمسه اقسام
الى ما يكون خلقا مثل كريم وبخيل وعالم وجاهل ﴿ والى ما يكون
خلقا وهيئه مثل طويل وقصير واحمر وابيض الى غير ذلك ﴿ والى
ما يكون فعلا مثل اكل وشارب وضارب ﴿ والى ما يكون صناعه
مثل نجار وحداد الى غير ذلك ووجب فى هذا القسم ان يكون
قسما مفردا بذاته لانه لا يصح رجوعه الى البعض الفعل على
الخلوص والا لزم ان يكون من وقع منه فعل من جنس الافعال الصناعيه
ان يسمى بالاسم المشتق من تلك الصناعه ولا يصح رجوعه الى البعض
بالعلم تلك الصناعه على الخلوص ايضا ﴿ والا لزم ان يكون القديم
سبحانه وتعالى متسما بالاسما المشتقه من الصنايع لعلمه بها فيصح
بهذا الاعتبار انه قسم مركب من القسمين فصار قسما مستقلا
بذاته والى ما يكون نسبه وهو ينقسم ثلثه اقسام الى البلد والى
القبيله والى المذهب ﴿ فالاول مثل بغدادى وكوفى ﴿ والثانى
مثل قرشى وهاشمى وما جرى مجراهما ﴿ والثالث كقولنا حنفى

وشافعى الى غيرهما من المذاهب ﴿ فصل ﴿ وينقسم هذه الاسما ايضا
الى قسمين الى متفق فى الصوره والى مختلف والمتفق فى الصوره ينقسم
الى قسمين الى متفق فى اللفظ والمعنى والى متفق فى اللفظ مختلف والمعنى
فالمتفق فى الصوره والمعنى هى الاسما المتواطيه وذلك مثل قولنا زيد
ذا ثوب قرشا وقول عمرو ذا ثوب قرشا فقد اتفقا فى اللفظ والمعنى
وان كان القرش الذى اداه زيد غير القرش الذى اداه عمرو مع تواطيهما
على الاسم ﴿ والمتفق فى اللفظ المختلف فى المعنى هى الاسما المشتركه
وذلك مثل قولنا عين واسنان فانها موضوعان على معان مختلفه
والمختلف ينقسم الى قسمين الى مختلف فى الصوره والمعنى والى مختلف
فى الصوره دون المعنى ﴿ فالاول هى الاسما المتباينه وذلك مثل قولنا قوس
وجمل وبخيل ﴿ والثانى هى الاسما المترادفه وذلك مثل قولنا
حمر وخمد ذليل وعفاة وما اشبه ذلك ﴿ وقولنا قسمه الاسما الى
اربعه الى المتواطيه والى المشتركه والى المتباينه والى المترادفه
وقد يكون ثم قسم خامس بالاضافه الينا لا الى الواضع لانا قد نشكك
فلا ندرى هل الواضع ملاحظ لفظه القرش على صوره القرش
وشكله لغير ام على خلقه وماديته فان كان واضع هذا الاسم على
الصوره خاصه دون ماديه كانت لفظه القرش مقوله على القرش
من الحيوان وعلى القرش من النحاس وغيره من الجماد ان على جهه
التواطو ﴿ وان كان الواضع واضعها على الصوره والماديه معا
كانت مقوله على الحيوان والجماد من جهه الاشتراك ويسمى هذا
القبيل الاسم المقول بالتشكيل ﴿ فصل ﴿ وهذه الاسما
العامه التى لا تدل على الاعيان تنقسم الى قسمين الى ما وضع
من غير ملاحظه لغيره والى ما وضع ملاحظه لغيره فالاول

مثل زيد وعمرو وفرس وما اشبه ذلك ❊ والثاني ينقسم الى بدله اقسام
اولها الاسما الاضافيه التي لا يخفى معانيها ويتضح اطلاقها الا
باعتبار يخفى غيرها وذلك ❊ وذلك مثل الابوه والبنوه والاخوه
الى غير ذلك فان الانسان لا يصح ان يكون ابا من دون ان يكون له ولد
ولا يصح ان يكون ابنا من دون ان يكون له اب او ام ولا يصح ان
يكون اخا من دون ان يكون له اخ وعلى الاكثر مني ما اختلف
الاضافه بين المضافين اختلف الاسم عليهما مثل الاب والابن
وغير ذلك هو مني ما اتفق فيه الاسم عليهما مثل الاخ والشريك
والصاحب الى غير ذلك ❊ وقد تطلق اسما الاضافه المختلفه
على مسمى واحد باعتبار اختلاف اضافته الى غيره فان الواحد
منا قد يسمى ابنا باعتبار اضافه الى ابيه وقد يسمى ابا باعتبار
اضافه الى ابنه وكذلك الفوق والتحت والخلف والامام
الى غير ذلك ❊ واسما الاضافه فيها ما لا يصح منه الانفصال
كالوالد والوالد وغير ذلك ❊ ومنه ما يصح فيه الانفصال كالشريك
والصاحب والزوج وغير ذلك وفروع باب الاضافه كثيره
جدا وفيما ذكرناه منها كفايه هاهنا ❊ وثانيها ما الخص
فيه معنى الاشتقاق فاشتق له منه اسم وذلك اسما
الصفات والفاعلين مثل اسود واحمر واكل وشارب
وما اشبه ذلك ❊ وثالثها ما الخص فيه معنى الشبه
بغيره وهو ينقسم الى قسمين الى ما اشتق له من ذلك الاسم
اسما غيره والى ما سمي بذلك الاسم لمعنى لموضع الملاحظه
بينهما ❊ فالاول مثل قولنا حمار وحمر ومحامره وما اشبه
ذلك ❊ والثاني مثل قولنا فرد وكافر ومولى ❊ فصل
وهذه الاسما المشتقه باشر شبهها ينقسم الى قسمين

الى ما يعلم شبوق احدهما الاخر والى ما لا يعلم شبوقه له فالذي يعلم
شبوقه لغيره هو المسمى بانه حضيفه والمشبوق باده مجاز وينقسم
الى قسمين الى ما كثر استعماله فصار لا يفهم منه اذا اطلق الا معنى
المشبوق وذلك مثل قولنا اوبه ونجوذ وعابط وسمي حضيفه عرفيه ❊
والذي لم يشبق احدهما الاخر وكلاهما حضيفان مثل الخمر والخمر
والحمار وما اشبه ذلك ❊ والحضيفه هو اللفظ المستعمل فيما وضع
له اما في لغه او عرف او شرع والمجاز هو اللفظ المستعمل في غيره
ما وضع له في لغه او عرف او شرع ❊ والحضيفه ينقسم الى قسمين
الى وضعي والى عرفي والعرفي ينقسم الى قسمين الى عرف لغوي
والى عرف شرعي والى عرف صناعي والصناعي ينقسم الى
قسمين الى علمي والى عملي ❊ فكل اسم ورد عاريا من القرائن كان
حضيفه ما لم يقترن بقرينه تخصصه وتخرجه الى المجاز لان الاصل
هو الحضيفه ❊ والذي يدل على ان الاصل هو الحضيفه ما ذكرناه
وجد كل واحد منهما هو ايضا فان من ضروره المجاز
ان يكون له حضيفه وليس من ضروره الحضيفه ان يكون له مجاز فكان
الاصل الحضيفه على ما بيناه ❊ وكل اسم كان مستعملا في اللغه
والعرف تمرد به اللفظ به مطلقا كان محمولا على العرف دون اللغه
وكذلك اذا كان مستعملا في اللغه والعرف والشرع حمل على الشرع
ما لم يقترن بقرينه تخصصه بالعرف واللغه ❊ لان عرف الشرع
ناسخ لعرف اللغه ❊ وعرف اللغه ناسخ لوضع اللغه ❊ ❊
فصل ومن شان الحقايق ان يطرد في مسمياتها والا النقض الغرض
في وضعها الا ان يكون هناك مخصص والمخصص قد يكون مخصصا
وضعيا وقد يكون مخصصا شرعيا فالمخصص الوضعي مثل قولنا

باق فانه موضوع على البياض والسواد المجتمع في ذاته محصوصة في موضع
محصوص على وجه محصوص فاذا وجد في الخيل قطع كبار في الظهر او
البطن كان بلقا واذا وجد في الثوب سمي شهيرا او تليعا وفي الادمي يسمى
برصا وكذلك اذا كان في وجه الفرس او في رجليه ويده فان الاول يسمى
عرة والثاني يسمى محجلا وان كان لعا صقا سمي برشا وكذلك
الدهمة فان الفرس الذي لونه السواد خاصة يسمى ادهم بخلاف ما في الحيوان
وكذلك يقال حمار اسود ولا يقال فرس اسود وان كان لونهما واحدا
والحصر الشرعي ما ورد من الشرع به من انه لا يجوز ان يوصف القديم سبحانه
بانه فاضل فاما البعد اذ يوصف به من انه لا يجوز ان يوصف القديم سبحانه
بانه فاضل فانهم لم يمنعوا ان يصفوه سبحانه بالابهام وصفه
نفسه والمصريون طردوا الحقايق في الشاهد والغايب الا انهم لم
يخلفوا في انه لا يسمى فاضلا والمجاز هو كل اسم حصفه سمي به غيره
لضرب من الشبه ولا يجوز نقله وتسميته به الا اذا كان بينهما
رابطة مثل المشابهة والمقارنة والتعلق الى غير ذلك من وجوه المناسبات
وجهات الجواز اما الزيادة او النقصان فاما الزيادة مثل قوله تعالى ليس
كمثله شيء فالكاف زايدة عند من جوز الزيادة في حروف القران ومثل قوله
فبما رحمة من الله لنت لهم وقوله فبما نقضهم ميثاقهم واما النقصان فمثل
قوله تعالى واسئل القرية وقوله واسئل العير وقوله ولو ان قرانا سيرت
به الجبال الى قوله بل لله الامر جميعا مع حذف جواب لو وكل كثير
في القران والخطاب كثيرة يعني عن الاستشهاد ولا يحتمل هذا القبيل
من الخطاب الا اذا كان فيما يقوم دليل على ما ليس هو

فصل

وليس من شان المجاز ان يطرد كما اطردت الحقايق بل انما يستعمل في
القبيل الذي جوز فيه اهل اللغة دون غيره فحق للقايل ان يقول واسئل
العير ويريد قريه وعير اغير القريه والعير الذي ادهما اخوه

يوسف لا يصح ان يقول على هذا القياس سل الثياب التي لبستها والمياه
التي وردتها هو وهذا مذهب بعض المتكلمين وهو مذهب السيد
المرتضى رحمه الله وقد خالف فيه كثير من الناس وقالوا ان طرد
المجاز كما يطرد الحقايق هو الكلام في الافعال لما كان الغرض
بالافعال اعلام السامع بالحال التي وقع فيها الفعل وكان الزمان
ثلثة ماض ومستقبل وحاضر وانشق لكل زمان منها اوقات حصته
ولما كان صنعة المستقبل والحاضر صنعة واحدة كلبس على السامع
حصة المستقبل في اللغة العربية بالسين وسوف ليميز من الحال
وحكى جماعة من المتكلمين ان كل لغة لغة ما عدا العربية جعل
واضعها لكل لفظ من كل صنعة حصة فاذا لحقوا ما ذكرناه فالافعال
تنقسم الى قسمين الى الجازم والى غير الجازم فغير الجازم هو ما لم
يحتمل الصدق والكذب وكل فعل الامر والنهي مثل قولنا اخرج
ولا تخرج هو الجازم هو ما له معنى الخبر هو هو ما احتمل الصدق
والكذب وكل مثل قولنا خرج زيد وضرب عمرو فانه يحتمل ان
يكون فعل وان لا يكون فعل وانما سمي جازما لان الخبر به قد جزم
على انه كان بخلاف الامر لان الامر لا يجزم الا على ما امر به بالقيام
يقوم هو وهو ينقسم الى قسمين الى لازم والى غير اللازم فاللازم هو الذي
لا يتعدى مثل قولنا قمت وقعدت وغير اللازم ينقسم الى قسمين
الى ما يكون على اجاء الى الغير والى ما لا يكون على اجاء الى غيره فالذي
لا يكون على اجاء الى غيره مثل رايت ونظرت فانه لا يوثر في الغير والذي
يكون على اجاء مثل ضرب وامت فانه يوثر في الغير والجازم لهذه
وهي فعل وفعل واسفعل وتفعل وافعل وافاعل ضرب
ضرب استضرب تضرب اضطرب ضارب فقولنا
فعل اذا تكرر منه الفعل وقد يكون هذه الصنعة ولا يراد بها

النصر ارمل حرك واضطرب اذا هيأ نفسه لان يضرب
ونضرب اذا اضرب لحمه بعض واضطرب بمعنى نضرب وضارب
اذا ضرب عيره وضربه عيره ٥ **الكلام والحروف**
الحروف تدخل في الكلام لزياده معنى في الجمل المفيده وذلك في
ثمانيه مواضع فمنها ما يدخل على الاسما خاصه دون الافعال
ومنها ما يدخل على الافعال خاصه دون الاسما ومنها ما يدخل على الجمله
المنتظمه من المبتدإ والخبر او الفعل والفاعل خاصه ومنها
ما يكون رابطا بين الاسم والاسم ومنها ما يكون رابطا بين
الفعل والفعل ومنها ما يكون رابطا بين الاسم والفعل
ومنها ما يكون رابطا بين جملتين ومنها ما يكون زايدا ٥
فاما ما يدخل على الاسما فلام التعريف عند سيبويه والالف واللام
عند الخليل وحرف النداء والالف والياء والواو والياء المعاقبات
في النسبه والجمع واما ما يدخل على الافعال فينقسم الى
قسمين الى ما يدخل عليها للحقيق وضيعها والى ما يدخل عليها بعد
تحقق ضيعها فالاول هي حروف الزوايد فانها تحقق للفعل
للاستقبال والحال والثاني قد والسين وسوف ٥
فاما قد فانها لتقريب الماضي من الحال لانك اذا قلت قد قام
دل على انه قرب العهد بالقيام واذا قلت قد يقوم قام لا
تمنع ان يكون بعيد العهد منه واذا قلت قد يقوم دل على
انه يقوم عن قرب مع تراخ واذا قلت سوف يقوم كان
قيامه ابعد من ذلك واذا قلت سوف يقوم كان ذلك دليلا
على تنفيس الزمان الذي يقوم فيه واما ما يدخل على الجمل
فينقسم الى قسمين منه ما لا يغير بدخوله معنى الجمله مثل
ان ولكن واللام اللاتي دخل للتوكيد ومثل كان

على تشبيه في الجاقها بالحروف في واحد معانيها كقوله تعالى وكان الله
عليما حكيما وعليما قديرا الى غير ذلك مما يدخل لتحقيق الجمل
وتاكيدها ومنه ما يغير بدخوله معنى الجمله فيخرجها من الثبوت
الى النفي ومن الثبوت المطلق الى الثبوت المختص بزمان دون زمان
ومن التحقيق الى الجواز فالاول مثل ما ولا في قولك ما قام زيد
ولا رجل في الدار ٥ والثاني مثل كان وما جرى مجراها من
اخواتها على ما ذكرناه من التشبيه في قولك كان زيد عالما اذا اردت
الاخبار عن ثبوت العلم له في الماضي المستصحب وفي قولك صار زيد
كريما اذا اردت الاخبار عن تجدد الكرم له دون حصوله في الماضي
الى غيرها مما يختص ثبوت معنى الجمله في حال دون حال ٥ والثالث
مثل لعل وليت ومثل حروف الاستفهام وما جرى مجراها
من حروف المطالب وحروف المطالب ثلثه وهي هل وما وليس ولحق
بها اي فعل سوال عن ثبوت وما سوال عن ما يليه واي سوال عن نوع
وان لم يكن حرفا وليس سوال عن عله واما ما يكون رابطا بين الاسم
والاسم وبين الفعل والفعل فحروف العطف وحرف الاستثنا اما
حروف العطف فتنقسم الى قسمين احدهما يكون عاطفا في اللفظ والمعنى
والاخر يكون عاطفا في اللفظ دون المعنى والذي يعطف في اللفظ والمعنى
ينقسم اقساما منها ما لا يعطف فيه الا مرتبا ومنها ما يعطف مرتبا على وجهه
التعقيب ومنها ما يعطف كذلك على وجهه المهله والتراخي ومنها ما
يعطف عليه على كثير شرط ان يكون المعطوف من جنس المعطوف
عليه ٥ فالاول الواو وعلى الصحيح من المذهب والثاني الفا والثالث
ثم والرابع حتى ويكون معناها غايه للمعظم وغايه للمحقير
فمثال الاول قولهم قدم الحاج حتى المشاه ٥ ومنه قول الفرزدق

ما زلت احمي كل تسعى كان اباها نهشل او مجاشع ٥

قوله الحاج الخ في بعض النسخ الركب ومثال الثاني قولهم

وقد تكون الواو رابطة لا على جهة العطف بل على جهة المصاحبة
فتكون بمعناها معنى مع وذلك مثل قولك جاء البرد والطيالسة
واستوى الماء والخشبة ومنه قوله عليه السلام بعثت انا والساعة
كهاتين واشار بسبابتيه اى بعثت قريبا من اشاعة فرتبا المصاحبة
وكذلك قد ترتبط بين الفعلين لا على الاطلاق بل على جهة الجمع
مثل قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن بالنصب اى لا تجمع بينهما
واذا اريد العطف فقل لا تاكل السمك وتشرب اللبن بالجزم فعلى
الاول يكون المنهى عاصيا اذا اتاهما على جهة الجمع وعلى الثانى
يكون المنهى عاصيا اذا اتاهما على كل حال وقد تكون الواو بمعنى
او مثل قوله تعالى وانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع
لانه لو كان بمعناها لجمعها هنا اذ كان قد اباح لنا سبحانه وتعالى
الجمع بين تسع وذلك خلاف ما عليه الجمهور من العلماء وقد تكون بمعنى مع
الحال مثل قولهم جاء زيد وعمرو قائم اى في حال قيام عمرو معه
ومنه قول الشاعر وهو خير ركاب نوقها عنق والعيس تاخمه حال الشامها
وقد تقع في القسم وقد تقع بمعنى رب فالاول كقول الشاعر
اما والذي ابكى واضحك والذي امات واحيا والذي امره الامر
والثاني كقول الشاعر وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس
اى رب بلده وكذلك قد تقع الفاء رابطة معقبة لا على جهة العطف
بل على جهة الجواب في الامر والنهي والحزاء الى غير ذلك من الحمل التي
ليست موجبة ونبين مواضعها على حد التفصيل مذكورة في كتب النحو
واما القسم الثاني من القسمة الاولى وهو قسم ايضا اقساما فمنه
ما يكون للتحقيق او التحتم او الاباحة ومنه ما يكون للتكرار
ومنه ما يكون للاضراب ومنه ما يكون للاستدراك ومنه

ما يكون لاخراج الثاني مما دخل فيه الاول فالاول او في قولهم
قام زيد او عمرو وكل السمك او اشرب اللبن وبالتين الحسن
او ان شئت بين هذا والثاني ام واما في قولهم اقام زيد ام عمرو وقام
اما زيد واما عمرو والفرق بين او وام ان او قد تقع في الاخبار
عن الامر المشكوك فيه او في غيره والجواب عن السؤال لم يمنع
يكون اولا والجواب عن السؤال بام يكون بعين احد المشكوك
فيهما والفرق بين اما وبين الحرفين المتقدمين ان الكلام الذي يدخل
فيه على الشك من اول وهلة ووجوب التكرير فيها كقولك قام زيد
واما عمرو ولا يصح ان يقول قام او زيد او عمرو ولا ان يقول قام
ام زيد ام عمرو وقد تقع او بمعنى الواو ومنه قوله تعالى
وارسلناه الى مايه الف او يزيدون على احد التاويلات
قال الشاعر هذا بعترتي لواشوا ني احبها المهتي هداها او على محوزها هم
اي على محوزها وقد تقع بمعنى الى ان وذلك قولهم والله لاكلمنك او
تابيني اي الى ان تابيني وقد تقع بمعنى بل في قولهم انها لابل ام شاء
ومن ذلك قوله سبحانه وتعالى الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من
رب العالمين ام يقولون افتراه والثالث بل في قولهم قام زيد لا بل
عمرو هم والرابع لكن بالتخفيف في قولهم ما قام زيد لكن
عمرو هم والفرق بينهما ان بل يدخل بعد الايجاب والنفي ولكن لا
يدخل الا بعد النفي الا ان يقع بعدها جملة منفية مثل قولك قام زيد
لكن عمرو لم يقم هم والخامس لا في قولهم خرج زيد لا عمرو
ولا يحفظ معناها الا ان يجيء بعد الايجاب ولو قلت ما قام زيد
لا عمرو لم يكن كلاما مستقيما هم واما حروف الاستثناء فالا
واخواتها على حد مثل قولك قام القوم الا زيدا او خرج القوم

غير زيد الى غير ذلك مما خرج العصر مما دخل فيه الكل على القول الصحيح
فاذا كانت الجمله موجبه كان المستثنى منها منفيا واذا كانت
منفيه كان المستثنى منها موجبا كقولك ما قام القوم الا زيدا او ما
قام احد الا زيد وقد تقع الا موقع الواو ومنه قوله تعالى لئلا يكون
للناس عليكم حجه الا الذين ظلموا منهم اى ولا الذين ظلموا منهم هو ومنه
قول الشاعر ما ليه وكل اخ مفارقه اخوه لعمر ابيك الا الفرقدان هو
اى والفرقدان واما ما يكون رابطا بين الاسم والفعل فحروف
الجر كقولك مررت بزيد وذهبت الى عمرو والى غير ذلك من الحروف
الجازه ولكل واحد من هذه الحروف معنى او معان يختص به واتساعات
جمعها بطول وينشعب وهي مذكوره محققه في كتب النحو فلو حذفنا
منها هو واما ما يكون رابطا بين جملتين فحروف الشرط وما جرى
مجراها هو وحروف الاستثناء وما يشبهها فمثال الشرط قولك
ان قام زيد قام عمرو ولولا ومما بفعل زيد لفعل عمرو ومثال
ما جرى مجراه او ولولا الى غير ذلك من الحروف التي تقتضي الاجوبه
واما ما يكون زايدا فمثل قوله تعالى فبما رحمه من الله لنت لهم وقوله
فبما نقضهم ميثاقهم وقوله تعالى ليتكملنه بني هذا عند من جوز دخول
الزايد في القرآن فاما من لم يجوزه فان لكل حرف من هذه الحروف
عنده معنى لا يخفى من ذلك دون دخول ذلك الحرف فالمفسر ينبغي
ان يكون بما استعملته العرب من ذلك يعلم ما في القرآن من اجله
وقولهم فعل كذا وكذا من غير ما جاجه الى ذلك ومنه قول الشاعر هو
عيت جوابا وما بالربع من احد هو وبعد فاذا انتهينا في الكلام على
الكلم المفرده التي هي الاسماء والافعال والحروف الى هذه الغايه
فلنتكلم الان على الجمل المركبه منها فمقول الجمل المفيده

تنقسم الى قسمين الجمله مركبه من مبتدا وخبر مثل زيد قايم وجمله
مركبه من فعل وفاعل مثل خرج زيد وقد تكون الجمله مركبه من
اكثر من ذلك بان تركب من مبتدا ومبتدا وخبر ومن فعل وفاعل
ومفعول وذلك مثل قولك زيد ابوه منطلق وقولك ضرب زيدا
عمرو اما ان يكون المبتدا الاول والمفعول فضله في الكلام لانه يصح ان
يقول او زيد منطلق من غير ان يجعل زيدا مبتدا اولا ويصح ان يكون
غرضك في اخبارك عن وقوع الضرب من زيد دون ان يكون ذلك غرض
في اباته المضروب هو والجمله انما تفيد بان يكون احد شطريها
معلوما والاخر مجهولا مثل قولنا خرج زيد فزيد معلوم والخروج
لم يكن معلوما للمخاطب ومتى كانت الجمله معلومه للمخاطب مثل قولنا
النار حاره او الثلج بارد او الذراع اطول من الشبر او الباع
اطول من الذراع لم تفد لكونها معلومه له وكذلك اذا كانت مجهوله
للمخاطب مثل قولنا خرج رجل علا بد ولا محاله من ان يكون الجمله
المفيده احد شطريها معلوما والاخر مجهولا هو

فصل

والجمل ينقسم الى قسمين الجمله منبه والى جمله مجمله فالجمله
المبينه هي التي يعلم بظاهرها المعنى المراد بها من غير فكر
ولا تعمل وذلك مثل قولنا ضرب زيد عمرا والجمله المجمله هي
التي تحتاج الى تعمل وتفكر واستخراج او زياده بيان والاجمال
يدخل في الكلام من وجوه احدها التكثير هو وثانيها الاستعاره هو
والمجاز هو وثالثها الاشتراك ورابعها الحذف والاختصار
وخامسها عدم ظهور تعلق الدلاله بالمدلول هو فاما التكثير
فكقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقره وكقوله
تعالى اقيموا الصلاه واتوا الزكاه وما اشبه ذلك فان

فان صورتهما وكيفيتها اعني الصلاة والزكاة تكرر عند المخاطبين بهما
ما لم يبينا بامر خارج عن اللفظ وان كان لفظهما لفظ التعريف واما
الاستعارة فكقوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وكقوله
والملك صفا صفا وقوله الرحمن على العرش استوى الى غير ذلك ۞
واما الاشتراك فقد تقدم ذكره من لفظه عين وهلال وما
اشبه ذلك ۞ واما الحذف فكقوله تعالى قل ما يعبأ بكم ربي لولا
دعاؤكم فقد كذبتم فسوف يكون لزاما ۞ واما عدم ظهور تعلق
الدلالة بالمدلول بالبادي من الرأي فكقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا
الله لفسدتا وقوله فلما رأى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب
الافلين ۞ واما التعجيز فانه يبين بالتعريف والتفهيم والفهم يحصل من
خمس جهات احدها الكلام وثانيها الكتابة وثالثها الاشارة ورابعها
العقد وخامسها الحال واما الاستعارة فان فيها ما يعلم انه تأويل
غير ظاهره ضرورة مثل قوله تعالى واخفض جناحك للمؤمنين وقوله
تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض وفيها ما يحتاج الى فكرة
وتعمل لظهوره وجه استعارته مثل قوله تعالى من يهد الله فهو المهتدي
ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا ۞ واما الاشتراك فانه يبين
بالقرائن التي تحفه ۞ واما الحذف فبالفكر والاستخراج
كقوله تعالى قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم فانه قد اجمع المفسرون
على انه اراد قل ما يعبأ بعذابكم ربي لولا دعاؤكم الاصنام وقد
كذبتم فسوف يكون لزاما معناه فكل العذاب المحذوف ويجري
مجراه قوله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم ۞ واما
عدم التعلق فانه يظهر بالفكر والتأمل لان قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لا يعلم وجه تعلق الفساد

بالظاهر حتى يذكر ما يؤدي اليه وجود الالهة من الفساد ۞

فصل

اختلف الناس في تأخير البيان عن وقت الخطاب
فقال قوم لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب لان ذلك يفضي
للغرض وقال جل المتكلمين يجوز تأخيره عن وقت الخطاب ولا يجوز
تأخيره عن وقت الحاجة اليه هذا ما هو مشروح في كتب الاصول
والافهام يقع بالالفاظ من ثلثة طرق احدها بطريق المطابقة بان
يكون اللفظ مطابقا للمعنى المراد به مثل قولك خرج زيد وركب عمرو
وثانيها بطريق التضمن مثل قول القايل اعتق عني عبدك على الف
فيقول قد اعتقته فتضمن ذلك معنى البيع والتوكيل في العتق وكتاب
الله تعالى ولا تقل لهما اف فان ذلك يتضمن ان لا تضربهما ولا تشتمهما الى
غير ذلك ۞ وثالثها بطريق اللزوم مثل قول القايل رأيت دخانا فيلزم
عن ذلك ان يكون هناك نار وان لم يذكر النار ۞ وقد اختلف الناس
في حقيقة الكلام المفيد ما هو فذهب النحاة الى انه لا يخرج عن اربعة
اقسام اما خبر او استخبار او امر او نهي وما في معناها من الدعاء
والطلب وذهب المحققون من المتكلمين الى ان الكلام المفيد لا يخرج
عن قسمين اما خبر او ما كان في معنى الخبر فالخبر كقولك
قام زيد ولا تقم وليت ذلك كذا ولعل اطهر ذلك كذا الى غير ذلك مما يجري
مجرى الخبر ولا يكون خبرا صريحا لانه اذا قال قم فكانه اخبر
عن حال نفسه من ارادته قيام المامور واذا قال لا تقم فكانه اخبر
عن حال نفسه من كراهته لقيام فيما ذكرناه والى ذلك ذهب
المامور وكذلك الحكم في غير الامر والنهي مما يجري مجراهما
فيما ذكرناه والى ذلك ذهب السيد المرتضى رضي الله عنه وارضاه
وهذه جملة كافية في هذا الباب وقد اتينا فيها بالاصول

التي تبنى عليها الفروع المشتبه منها ومن اطلع على هذه الاصول
امكنه الاطلاع على ما يبنى عليها وان طال واشعب مع قليل الكد
والتامل فليضبطها وناملها ان شاء الله تعالى ۞ واعلم انا
وان اسعفنا في هذا الفصل ما لم نتسع في باقي فصول هذا الكتاب
فانما كان ذلك اجابة لسؤال السائل وموافقة لغرض الطالب ومن
اراد انتزاع هذا الفصل من جملة تعلق هذا الكتاب وجعله كتابا
مفردا ابدا انه كان معصوما في ارادته مسددا في قصده فانه
يطلع به على جل العلوم التي لها تعلق بالكلام والالفاظ حول الله
وقوته قال الشيخ رحمه الله ۞ واما الضرب
الاخر من الاعراض التي تحتاج الى امر زائد على المحل ولا بد له
من بنية مخصوصة حتى يصح وجوده فيها فهو على ضربين احدهما انه لا
بد ان يوجد في كل جزو من تلك البنية اجزا مثله حتى يصح وجوده
في بعض والاخر لا يوجب ذلك فيه بل لا تمنع اذا كانت البنية
حاصله ان يوجد في بعض بنيته دون بعض ۞ فالاول هو الحياة فانها
يصح ان توجد فيما هو بنيه الحياة ۞ الا بان يوجد في كل جزو
من تلك البنيه حياه ولا يوجد في بعض تلك البنيه دون بعض والحياه
حينئذ واجد فتماثل كله ليس فيه مخالف ولا متضاد ولا دخل
تحت مقدور القدر وهي غير مدركه اصلا ۞ واعلم ان الكلام
في الحياه ينقسم الى اربعه اقسام احدها اثبات الحياه معنى زائدا
على جميع المعاني ۞ وثانيها اثبات الشرط الذي يصح معه وجود
الحياه هو ثالثها اثبات احكام الحياه ۞ ورابعها الكلام في احوال
الحياه ۞ فالذي يدل على اثبات القسم الاول وهو اثبات الحياه معنى
زائدا على جميع المعاني ان الطريق الى اثبات الذوات امران

احدهما الادراك فما يصح فيه والثاني الحكم الصادر عن الذوات غير
المدركه والحياه ليست مدركه فكون الطريق الى اثباتها
ادراكها فلم يبق الا ان يكون الطريق الى اثباتها احكامها
فالذي يدل على اثباتها ان اجدنا يجب كونه مدركا متى كان قادرا
مع صحه الحواس وارتفاع الموانع ووجود المدرك فلا يخلو ما
لاجله يدرك اما ان يكون هو ما لاجله يقدر او يكون ما لاجله
يدرك هو ما لاجله يقدر لانه كان يجب ان لا يصح ان يدرك بعضو
ليس فيه قدره ۞ وفي كوننا ندرك بصحه الاذن وما جرى
مجراها مع انا لا يصح ان نبتدي الفعل فيها دليل على ان ما لاجله
يدرك غير ما لاجله يقدر فلا يخلو حينئذ ما لاجله ندرك اما
ان يكون محتاجا الى ما لاجله يقدر او يكون ما لاجله يبتدي
محتاجا الى ما لاجله ندرك ۞ لا وجه ان يكون ما لاجله يدرك
محتاجا الى ما لاجله يقدر لانه كان يجب ان لا يدرك الا مجل فيه
قدره وقد بينا فساد ذلك فلم يبق الا ان يكون ما به يقدر محتاجا
الى ما به يدرك ۞ فلا يخلو ذلك الامر اما ان يكون صفه من الصفات
او معنى من المعاني ۞ لا وجه ان يكون معنى من المعاني لانه
لا يخلو ذلك المعنى اما ان يكون بنيه وبين ما لاجله يبدي الافعال
تتعلق او ليست بينهما تعلق ۞ لا وجه ان يقال انه ليست بينهما
تعلق لانه كان يجب ان يكون اجدنا قادرا على ابتدا
الافعال في عضو لا يكون به مدركا فلم يبق الا ان
يكون بينهما تعلق ولا يخلو ذلك التعلق اما ان يكون
كونه مدركا متعلقا بكونه قادرا او كونه
قادرا متعلقا بكونه مدركا ۞ لا

54

قادرًا الان اجدنا فمدرك بعضو ليس فيه قدرة ه ولا وجه ان
يكون كونه قادرًا معللًا بكونه مدركًا لان اجدنا قد نقدر على
ما لا ندركه من الحركات وغيرها فلم يبق الا ان يكون كونه قادرًا
معللًا بما لاجله ندرك وما لاجله ندرك لا يصح ان يكون علة من
العلل لما بيناه من انه يصح ان نقدر على ما لا ندركه وندرك ما لا نقدر
عليه لان العلة لا يصح انفكاكها عن حكمها فبطل بهذا الاعتبار ان يكون
مدركًا لعلة من العلل ولم يبق الا ان يكون مدركًا للصفة من الصفات
وتلك الصفة هي التي سمّي من كان عليها حيًا ولا يصح ان يكون اجدنا حيًا
لانه لو رجع هذه الصفة الى جملته دون اجزائه واستحاله رجوع
صفات الذوات الى الجمل دون الاجزاء ولصح خروج الجملة من كونها
حية مع وجود اجزائها ولا يصح ان يكون حيًا بالفاعل لصحة حصول هذه
الصفة له في حال البقاء واستحاله حصول صفة الفاعل الا في حال الحدوث
فلم يبق الا ان يكون حيًا لمعنى من المعاني وذلك المعنى هو المسمّى بالحياة ه
واما القسم الثاني وهو اثبات الشروط التي معها يصح وجود الحياة
وقبول الشروط التي تحتاج اليها الحياة امور منها ان يوجد في جزء
منضم الى اجزاء في كل جزء منها حياة ه ومنها ان تكون الاجزاء
موتلفة منبهة بنيه مخصوصة ه فالذي يدل على اثبات الشرط الاول
هو انه مع وجود الحياة مصح لوجود القدرة والعلم فلو صح وجود الحياة
في الجزء المفرد لصح ان يكون كل الجزء قادرًا عالمًا وكان
يجب ان يكون احدنا قادرين كثيرين وعالمين كثيرين وذلك باطل
لان اجدنا يعلم انه بصرف العلم واحد وارادته واحدة ه وايضًا
فان اجدنا يحد كونه متحيزًا من ناحية قلبه ولا يجد ذلك من ناحية
يده وغيرها من جوارحه واذا استعمل الفكر والنظر وجد
الالم من ناحية قلبه فلو كانت الحياة توجد في الجزء المفرد

لصح رجوع حكم الارادة والعلم الى ذلك الجزء فكان اجدنا يجد
كونه متحيزًا ومقدرًا من ناحية يده كما يجد ذلك من ناحية قلبه
وذلك محال ه وايضًا فان اجدنا يوقع الافعال المحكمة سدادها
يحلوا اما ان يكون الاحكام راجعًا الى اليد او راجعًا الى الجزء
الذي في القلب لا وجه ان يكون الاحكام راجعًا الى اليد لما بيناه من انه
كان يجب ان يجد العلم والارادة من ناحية اليد فلم يبق الا ان يكون الاحكام
راجعًا الى الجزء الذي في القلب ولا يخلو بعد ذلك اما ان يكون اليد تفعل
على جهة التسخير او على جهة التوليد من القلب او على جهة الالة للقلب
لا وجه ان يكون اليد تفعل على جهة التسخير لان المسخر يجب ان يكون عالمًا
لانه لا يفعل كذلك الا لدفع ضرر او جلب منفعة ه ولا على جهة التوليد
لانه كان يجب ان يجد المدافعة من ناحية القلب الى اليد وذلك باطل لانه لا
يتعدى الفعل عن محل القدرة الا بالاعتماد ه ولا وجه ان تكون اليد
تفعل على جهة الالة لان الالة لا تحتاج الى ان يكون فيها حياة ويحن نرى
اليد اذا لم يصح بها الادراك لا يصح بها الفعل بما تباشره والذي
يدل فيما سبق الان ان اليد جزء من القادر المريد العالم وان الفعل بها
مباشرة ه والذي يدل على اثبات الشرط الثاني انه لا يخلو اما ان يكون
حياة واحدة تحل جميع اجزاء الجملة او توجد في جزء واحد فوجب الحكم
للجميع او توجد في كل جزء منها حياة ه لا وجه ان تكون حياة
واحدة تحل جميع الاجزاء من وجهين احدهما انها لو كانت مماثلة للتاليف
من حيث انها تحل اكثر من محل واحد مخالفة له من حيث انها تحل اكثر
من المحلين فكانت ه مماثلة للتاليف مخالفة له من وجهين مختلفين وذلك
محال ثم والثاني انه كان يجب انه متى قطعت اليد او عدم الحياة لانها

ذات واحده ويقال بانها تنقلص او تعدم بعضها فان قيل انها تنقلص
كان باطلا لان التقلص انما يصح على الاجتماع لا على الاعراض وان
قيل ان بعضها تعدم كان كذلك تسليما لما ذكرناه من تعددها وتجزيها
لان الذات الواحده اذا كانت متعددة
تثبت ما قلناه ❧ وان قيل ان حياه واحده تحل جزوا واحدا فهو
الحكم لها في الجمله كان باطلا لانه كان يجب ان تحل الحياه في
الشعر والظفر لاتصالهما بالجمله فان قيل ان الحياه انما يظهر حكمها
فيما بني بنيه مخصوصه ولا تتعدى الى ما لم يبن تلك البنيه قلنا هذا القول
غير صحيح لان العله انما توجب الحكم لما هي عليه في نفسها فلا يصح
تعليقه على الشروط المتقدمه ووجود البنيه المدعاه امر منفصل
عن وجود العله فلا يصح ان يعلق ثبوت حكمها بثبوته ❧ وايضا
فما يصح له ايضا بسبب الحياه من الاجزاء المبنيه غير متناهيه لانحصر ولا
تناهي ❧ وقد ثبت ان ما اجاز حكم العله اجاز وجودها وهذا يقتضي
ان لا توجد الحياه الا عند وجود اجزاء متصله محلها غير متناهيه
وكل محال ❧ ولا يلزم مثل هذا القول اذا قلنا بان في كل جزو من الجمله
حياه لان بالحياه الموجوده في كل الجزو وبعض بعض المحل الجمله وكون
الاجزاء الكثيره التي في كل واحد منها حياه في حكم الذات الواحده
فلا يودي الى ما قلناه من تعلق وجود الحياه بوجود ما لا يتناهى
من الاجزاء ❧ وايضا فلو تعلق حكم الحياه بوجود بنيه مخصوصه
للزم في كل حي ذلك وكان لا يصح حصول هذا الوصف للقديم سبحانه
وتعالى لاستحاله حصول البنيه فيه وذلك مما قد علم بطلانه ❧ والذي
يدل على اثبات الشرط الثالث ان احدنا يعلم انه لابد ان يكون على
من اح مخصوص من الجزاره والبزوده والرطوبه واليبوسه
ومع عليه بعض هذه الامزجه على بعض وانتفاء احدها

تنفي الصحه او الحياه على طريقه واحده ونبرهن مستمده في
جميع البلاد والاضفاع والازمان والاستمرار لوازم الوجوب
ما لم نقم دليل على انه بالعاده واعلم ان هذه المعاني متضاده
ولا يصح اجتماعها في الجزو الواحد ومتى وجد في اجزاء كل
جزو من تلك الاجزاء حكم نفسه وتستحيل ان الحياه محتاجه
الحي في وجودها الى وجود هذه المعاني مع استحاله اجتماعها في محل واحد
واستحاله تعلق وجود ما اختص محلا بما اختص محلا اخر غير صحيح من ثلاثه
اوجه احدها انا لا نسلم ان هذه الاعيان متضاده فيستحيل وجودها
في محل واحد ❧ لان كل ما كان له طرفان ووسط فليس متضادا ❧ وثانيها
ان الحياه لا يصح رجوع حكمها الى محلها على ما بيناه وانما يرجع حكمها
الى الجمله التي هي غير محلها بل محلها جزو منها فلا غرو ولا عجب ان تحتاج
في وجودها الى ما يوجد في غير محلها اذا كان له تعلق بمحلها ❧ وثالثها
انه سنبين ان الحياه تصير الاجزاء الكثيره في حكم الذات الواحده واذا
ثبت ذلك فلا عجب ان تحتاج الذات الى ما بينهما وبينه تعلق واختصاص لانه
والحال هذه تصير محل ما تحتاج اليه في حكم محلها ❧ واما القسم الثالث وهو
الكلام في احكام الحياه فقول الحياه لها احكام بالله احدها امر يرجع
الى المحل ❧ وثانيها امر يرجع الى ما يحل المحل ❧ وثالثها امر يرجع الى الجمله
فاما ما يرجع الى المحل فتصير محلها بعضا وتصير الاجزاء الكثيره في حكم
الذات الواحده واما ما يرجع الى محل المحل فتصحح الحياه لوجود العلم ومعنى
يرجع حكمه الى الجمله في محلها ❧ واما ما يرجع الى الجمله فالحاب الحال المخصوصه
لها وهي كونها حيه وحكم كون الحي حيا الا صنم الى قسمين احدهما يرجع
الى الايجاب والاخر يرجع الى التصحيح فما يرجع الى الايجاب وجوب

كون الحمله مدركه عند حصول الشروط وما يرجع الى الصحيح
فهو صحه ثبوت كل صفه ترجع الى الحمله من كونها قادره عالمه
الى غير ذلك من صفات الجمل لاستحاله حصولها ان لم تكن كذلك
واما القسم الرابع وهو الكلام فى احوال الجياه فنه ان الجياه
جنس واحد لا محاله فيه ولا تضاد والدليل على ذلك انا قد دللنا
على ان الطريق الى اثبات الجياه الاحكام الصادره عنها وحكمها
متماثل فحب القضا بتماثلها ه ومنه انها البيت داخله تحت مقدور
القديم ه والدليل على ذلك ان اجدنا قد توفرت دواعيه وتسلمى صوارفه
مع ارتفاع الموانع المعقوله عنه الى ان يفعل له الجياه او غيره
فلا ثانى له ذلك وكل ما تعذر لا لمنع ولا لوجه معقول مع حصول
الدواعى وانتفا الصوارف وعلم انه لا لاستحاله ومنه انها غير مدركه
والدليل على ذلك انا لا نفرق بين من اخذته السنه ونوم من ليس فيه
جياه فلو كانت مدركه لم يلتبس علينا ذلك ه وكان السيد المرتضى
رضى الله عنه يشك فى ان لها ضدا ام لا والصحيح انه ليس لها ضد ه
والدليل على ذلك ان كل امر يستند الى ثبوت الموت يصح اسناده
الى انتفا الجياه من ذلك انه لو خلق الله تعالى جثه ولم يخلق فيها جياه
اكان حكمها حكم جثه الميت على السوا فلما كان الامر كذلك لم
يكن لنا طريق الى القطع على ان الموت ضد للجياه ولا يصح ان يثبت
لها ضد من حيث صحه النفا عليها وان الباقى لا ينفى الا بضد كان يقال
مشكوك فيه على ما سيجى بيانه ان شا الله ولو كان بافه لصح ان
يسمى بما جرى مجرى الضد فلم يكن نفاوها دليلا على ان لها ضدا
يسعى به على جهه الفصل وكونها مما يصح عليه النفا فيه نظر

لانه انما يصح القطع على نفا يها ان لو كانت لا تبقى لا بضد او
ما جرى مجرى الضد على طريقه واجده وذلك مما لا يمكن ضبطه
ولا حصفه بل الامر فيه ملتبس واستمر ان كون اجدنا حيا لا يدل
على استمر ار الجياه لجواز ان يكون ذلك لتزايد قواها وتواترها وانها
يرى على بنيه الحى حيا لا محاله وكذلك لا يصح الاستدلال على
نفا يها بانها لو لم تبق لم يصح على الحى منا الاعاده ولا نصح عقوبته
ومثوبته لانه يكون حينئذ المثاب والمعاقب غير المطيع والمذنب
لان اجلاف الجياه لا يدل على اجلاف الحى كما ان اجلاف الجزء كان
ونعا يزها لا يدل على اجلاف المحرك وفى الجمله كيف يكون اجلاف الحال
يدل على اجلاف المحل حتى نعقل وبقا يها بعد الاعتلال وكونها من قبل
ماسيا او لا ملتبس على ما نرى ه قال الشيخ رحمه الله
والقسم الاخر هو ما لا يصح وجوده الا فى بنيه الجياه اذا كانت الجياه
موجوده فيها وهو ما خص الحى من المعانى وهو على ضربين ضرب
يكفى فى وجوده محل الجياه من غير زياده عليه وهو الالم عندنا وقال
ابو هاشم لا يصح وجوده فى الجماد فان عنده تكفى فى صحه وجوده ه
محل الجياه وهو كله مما لا لبس فيه محاله ولا تضاد وهو فى مقدورنا
غير انه لا يمكننا فعله الا تولدا وسببه تفرقه الاجزا التى
فيها الجياه وابطال الصحه منها فانه يولد عند كل الالم والقديم
تعالى يصح ان يفعله مبتدا ومتولدا ونفس ما يقع المانع ان يقع
لذه بان يصادف شهوه له ومنى صادف نفارا كان المانع
يصح ان يقع على الالم النفار احلاف وهو مدرك محل الجياه فى محلها ه
اعلم ان الكلام فى الالم ينقسم الى قسمين احدهما انه

والثاني الكلام في احواله ۞ فالدليل على انها هو ان احدنا يجد
من نفسه كونه الما حدا من نفسه كونه مشتهيا ونافرا وانما يكون
كذلك مع ادراكه لما ينفر عنه لا لكونه مدركا على الاطلاق
لانه قد يدرك الشيء تارة مع نفوره عنه فيما لم يدركه تاره
اخرى مع شهوته له فيلتذ به وامثلة ذلك كثيرة حد الاغتراب
على الطالب لها والذي يالم به عند ادراكه له مع النفور منه يشترك
فيتميز منه ما يدركه بمحل الحياة لا في محلها كالطعوم الكريهة والاراييح
المنتنة والاصوات المنكرة ومنه ما يدركه بمحل الحياة وفي محلها مع
النفار عنه فيالم عند ادراكه لها وهذا المعنى هو المسمى ألما في
عرف المتعلمين وهو الذي نتكلم في احواله واحكامه والدليل
على ثبوت هذا القسم ان المضروب او المجروح ومن جرى مجراهما
يحصل لهم الوهي وتفرق الاتصال في احتمالهم مع نفورهم عنه فالوهي
والوهي ليس مدركا في نفسه لان المرجع به الى الاكوان في الاكوان
ليست مدركة على الصحيح من القول على ما تقدم بيانه ولا بد من مدرك
عند الضرب وما يجري مجراه غير الوهي الذي ليس مدركا يعلم النفار
به فيحصل عنده الالم لا محاله ولا بد من كونه حالا في محل الحياة ومدركا
به لا على سبيل المجاورة ۞ فهذا ما قلناه من اثبات الالم وان المالم
يتالم من الطريقين اللذين ذكرناهما لا محاله ۞ واما الكلام في
احكامه فمنها انه يصح وجود جنسه في الجماد غير انه لا يسمى ألما الا
اذا وجد في الحي وادركه مع نفاره عنه ۞ والذي يدل على ذلك انه لا
يوجب حالا للجملة وكل ما لا يوجب حالا لها يصح وجوده في الجماد ۞
والذي يدل على انه لا يوجب حالا للجملة انه لو اوجبها لوجب ان
يحدها من انفسنا او يكون لها حكم معقول يعلم بها وكل

الامور المفقود فيها فلا يصح ان يوجب حالا للجملة ولا يصح ان
يجعل كونها مماثلين هي الحال الموجبة عن لا لم لان احكام العلل لا
تتعلق على الشروط المعقولة وكان يلزم ان يكون مماثلين على اي
وجه وجد الالم فيها والامر بخلاف ذلك لانا انما نكون مماثلين عند
ادراكنا للالم مع نفارنا عنه ولو لا حصول النفار لم يحصل لنا التالم
فلم يكن الالم حينئذ علة في كونها مماثلين لتعلق ذلك بكونها نافرة من ذلك
امر منفصل عن وجود الالم ۞ ولا يصح ان يعلل وجود الالم بوجود النفار
لان ما يحتاج في وجوده الى غيره يحب مما يوجب حالا للجملة يجب ان يكون
موجودا في محله حتى يصح وجوده حسد والنفار قد يتحمل وجوده
في محل يصح فيه وجود الالم لان النفار يحتاج الى بنية القلب والالم قد
يوجد في الجوارح فكيف يعلق وجوده بوجود ما يتحمل وجوده
في محلها كالالم ۞ ومنها انه مماثل دون جاهه الالم الى النفار ۞ ومنها انه مماثل
لكل نافر ۞ والذي يدل على ذلك ان الطريق الى معرفة
الذوات اما الادراك او الحكم وبين لفسله صفات تختلف بتناولها
الادراك فمقتضى باحدها انه لا يجب تناول الادراك لها وبعدها
الامور المختلفة التي يتناولها الادراك لا بد ان يعلم بالادراك
مختلفها ومتماثلها حكما او تفصيلا والالم لا يعلم كونها مختلفة
لاحملة ولا تفصيلا ۞ فان قيل ان اللذة ضد الالم فلما ذلك
باطل لان اللذة لو كانت ضد الالم لوجب ان تدركها محل الحياة
في محلها كالالم ۞ لم من غير اشتراط لوجود شهوة او نفار
ليصح التعاقب بينهما وبحري الامر تخلاف ذلك لانا قد نتالم بالجنس
الذي نلتذ به اذا كنا نافرين ونلتذ بالجنس الذي نتالم به اذا كنا

مشتهين فيكون نفس ما وقع لزيد بفتح ألماً وهذا حكم متناف
للتضاد ه وايضا فقد نلتذ بما ندركه في غير محل حياتنا كما نلتذ
بما ندركه في محل حياتنا فكيف يصح ان نجعل اللذة ضداً للالم والحال
فيها على ما ترى فكان القول الصحيح ان اللذة اسم لمعنى مميز وانما
يكون المدرك لذة متى ما تعلقت به الشهوة ادرك محل الحياة
في محلها او في غير محلها ولا يلزم على هذا القول في الالم فانه معنى
متميز لان الطريق الذي به اثبناه كوننا متألمين عند الضرب
وما يجري مجراه ولا يصح ان يكون كذلك الا عند ادراكنا
ما سعرعنه ولا بد من اثبات مدرك حينئذ سواه لان الادراك
مع النفار فيكون متألما به سوى الاكوان التي هي الوهي
والاعتماد الذي هو الضرب على ما قلناه وهذه الطريقة
لا تتأتى في اثبات اللذة معنى متميزا عن الالم مغايراً له لانها ان
وجدت في محل الحياة وادركت به كانت من قبيل الالم وانما
التذ بها لتناول الشهوة لها وان وجدت في غير محل الحياة
وادركت محل الحياة لم تكن ضداً معاقباً للالم على ما قدمناه ه
ومنها انه في مقدوراتنا غير انه لا يحسن فعله الا متولداً او الدليل
على ذلك ان اجدنا قد يفعل الالم في جسمه بالضرب وما يجري
مجراه وحركته لفعله في جسم غيره ولا تسبب لعدى الفعل
عن محل القدرة الا الاعتماد والاعتماد يولد الوهي وهل الالم
متولد عن الوهي او عن الاعتماد فيه نظر لان وقوع الالم
لحسب الوهي او لحسب الاعتماد لا سبيل لحصره لانا قد بينا
من قبل ان الالم ليس علة في كوننا متألمين وانما يحسن النفار
فلامسع والجاك هذه الوقوع كثير من الالم مع الشيء من
النفار او القليل من الالم وقع الكثير من النفار فيكون تألمنا
مع القليل من الالم والكثير من النفار اشد من تألمنا

مع الكثير من الالم والقليل من النفار فلم يكن شيء الالم وضعه
طريقا الى قوله الالم وكثرته حتى يعلم به وقوع الالم بحسب الوهي او بحسب
الاعتماد وليس لنا طريق الى اثبات الالم سوى التألم فكون ذلك الطريق
بعينه هو الطريق الى قلته وكثرته ه ومنها ان القديم سبحانه يصح
ان يفعله مبتدأ متولداً اما فعله مبتدأ فما تراه من كثير من الالام التي يحدثها
فيتا مبتدأه من غير اسباب مع قوله واما فعله له متولداً فهو قادر على اسبابه
والقادر على السبب قادر على المسبب ه ولنا في هذا الفصل نظر وهو منها
انه لا يصح عليه التألم لان احدنا لا يخرج من كونه متألماً لا الى ضد ولا الى
ما يجري مجراه فثبت بذلك ما قلناه ه ومنها انه مدرك لان الادراك
هو الطريق الى اثباته على ما بيناه فلو لم يكن مدركاً لم يصح اثباته حياً
متميزاً من جميع الاجناس واذا ثبت كونه مدركاً فلا بد من ان يدرك
في محل الحياة لمحلها على ما قدمه حتى يكون متميزاً بهذه الخاصية من جميع
الاجناس التي تحل بها التألم ولا يصح ان يدرك لا محل الحياة وغير محلها ه

قال الشيخ رحمه الله ه والقدرة فيها خلاف فان من الناس
من يقول ان وجودها يحتاج الى امر زائد على بنية الحياة ومنهم من قال
ان ذلك انما احتاج اليه لتزايدها لا لوجود شيء منها وفي ذلك نظر والقدرة
كلها مختلفة ليس فيها متماثل ولا متضاد ولا يدخل تحت مقدور القدرة
ولا يجوز عليها الادراك وفي بقائها خلاف ه **اعلم** ان الكلام
في القدرة كالكلام في اثباتها ثم في احوالها واحكامها اما الطريق الى اثباتها
فهو احكامها القادرة عنها لانها ليست مدركة فكون الطريق الى
اثباتها ادراكها والعلم باحكام القدرة تحصل بالمعارف التي نجدها في
الشاهد بين من يصح منه الفعل وبين من يتعذر عليه لانه لا بد ان يختص
من صح منه الفعل بحال وصفة غير حاصلة لمن يتعذر عليه ولا يصح

ان يتحقق احدنا هذه الصفه لنفسه لصحه حصولها او انتفايها عنه
مع استمرار وجوده ه وايضا فانها قابله للتزايد والتزايد لا يصح
في صفات المعنوس ه وايضا فان هذه الحال والصفه
راجعه فيما الى الجمله دون الاحاد وصفات المعنوس يرجع الى الاحاد
دون الجمله ه وكذلك لا يصح ان يكون احدنا قادرا بالقاعل
لاختصاص حصول صفه القاعل بحال الحدوث وصحه حصول
كونا قادرا قبل وحال البقاء ه ولصحه التزايد في كونا قادرين
واستحاله تبوته في صفه القاعل ه واذا بان ان الفعل لا يقع منا الا
بحال وصفه وبطل ان يكون تلك الصفه راجعه الى المعنى او
حاصله بالقاعل لم يبق الا ان يكون حاصله لمعنى وقد بقي ما اردنا
بيانه ه واما الكلام في احوال القدره فاول ما يدي به الكلام
في انها تحتاج الى بنيه ازيد من بنيه الحياه لانه لا شبهه في انها تحتاج
الى بنيه الحياه لاستحاله وجود القدره الا في محل فيه حياه وانما
وقع الخلاف في القول الاول لان من الناس من يفي حاجتها الى البنيه
الزايده على بنيه الحياه والقول لحاجتها الى البنيه الزايده لا يخرج من
ثلثه اقسام ه اما ان يقال بان القدره تحتاج الى بنيه مخصوصه
ولا تحتاج الزايد منها الى الزايد من البنيه او يقال بان نفس القدره لا
تحتاج الى البنيه الزايده على بنيه الحياه وانما تحتاج الزايد منها
الى تلك البنيه ه او يقال بان كل قدره تحتاج الى مقدار من البنيه
الزايده والزايد منها تحتاج الى الزايد ه اما القول الاول فلا يتحقق
صحته لان الطريق الذي به اثبتنا كون القدره محتاجه الى البنيه
الزايده هو استبعاد كون البنيه قادره على حسب قدره الفيل
وما هو اعظم وانما استبعد ذلك لاستحاله ان يكون في البنيه
من الضلابه ما يكون في الفيل لانها حينيذ تخرج عن بنيه الحياه

الى بنيه الجرد والحمر وما جرى مجراهما فاذا قيل بان القدره تحتاج الى
مقدار من الضلابه ولا تحتاج الزايد منها الى الزايد منها طل الحكم باستحاله
كون البنيه فما دونها قادره كالفيل فمن اراد ان يعلم بان القدره تحتاج
الى البنيه الزايده ه وكذلك لا وجه للقول الذي ذكرناه ثانيا وهو ان
القدره لا تحتاج في وجودها الى البنيه الزايده وانما تحتاج اليها الزايد منها
لان كل جزء منها فانما صح وجود كل قدره على الانفراد في بنيه
الحياه لا غير صح وجود الكثير منها في تلك البنيه على الجمع لان كل قدره
لها حكم نفسها على ما ذكرناه فما احتجنا الى البنيه انما تكون باعتبار وجود
نفسها لا باعتبار وجود غيرها فكيف يصح بهذا الاعتبار القول بانه لا تحتاج
القدره الى البنيه الزايده في بعض وجودها وانما تحتاج اليها في زيادتها ه واما
القول الذي ذكرناه اخيرا فهو الاشبه والاقل من الاقوال الثلاثه
واليه ذهب كثير من المحققين لا تمر ذا ان اجدنا تضعف قوته وقل
قدرته عند تحلل اعضايه وتخاوه او صاله بالمشي الكثير والحمل الثقيل
الثقيل وما جرى مجراهما من اسباب الاعيا على طريقه واجده وستمر
مستمرا من غير اختلاف في الاشخاص والاضقاع والازمان والامكنه ان
ظاهره يقضي الوجوب على ما بيناه في غير موضع ه وايضا
فانهم اعتلوا بانه يستبعد ويستنكر ان تصير القدره قادرا دونها
في قوه الفيل فما فوقه فيحمل فيه جمله ويعتمد قتل اعاديه فلو لم تحتج القدره
الى بنيه زايده فيها مقدار من الضلابه لوجب حصول ذلك المقدار في القدره على
حيث حصوله في الفيل فخرج بينهما الى ان تكون كبنيه الجديد والحمر
وما جرى مجراهما والا لم يكن لهذا الاستبعاد والاستنكار معنى ه
وما يعترض به على ذلك ان يقال ان الاستنكار والاستبعاد

لما ذكر تموه انه انما كان لكونه على خلاف العاده المستمره وقد
تسمعضح وتستضحك الامور الخارجه عن العادات كما يستضحك
ويستضحك القول المخالف للواجبات وانما لزمكم ان تبينوا وجهه
استحاله ان يكون البقه فوق الفيل وانما بينا لكم ذلك اذا تستمر القدره
تحتاج الى الطلابه وان البقه لو كان فيها من الطلابه ما في الفيل لخرجت
عن بنيه الحياه وكانت بنيتها الامر على الفرع ونوصلتم بالمدلول
الى الدليل وهذا عكس الواجب ه وايضا فكيف تحمل صحه
زياده القدره ونقصانها على حسب عظم الجثه وصغرها وهذا
حكم لبير بعام وقضيه ليست بمستمره لانا قد نرى في الحيوانات
ما هو صغير الجثه وهو اقوى واقدر من كثير من كباره كالشاع
وما يجري مجراها وكذلك نرى في الادميين من يرد ري العين جثه
وهو اقوى واقدر واقتك من يعظم في العين شخصه ه وايضا فكيف
يصح هذا الاعتبار الذي ذكرتموه لمن يقر بالملائكه الموكلين بالعذاب
وان منهم من يقلع الجبال ويخسف الاراضي ويغيض البحار مع
كون خشهم واجسامهم خافيه عن الابصار غير مدركه بشي
من الحواس وانما يعرف ذلك لطافتها وخلو اجسامها ه وايضا
فان حكم كل عرض يحتاج في وجوده الى بنيه تصح وجود فيله مع
تلك البنيه فما من جزو من ذلك الجنس او من ذلك الفيل الا ويصح وجوده
مع تلك البنيه على جهه البدل واذا وجد من البنيه الصحيحه لوجود
كل واحد من الفيل الذي يحتاج اليها فما المانع من وجود الاجزاء
الكثيره مع ذلك المقدار من البنيه حتى يقال بانها تحتاج الى
الزوايد منها الا ترى ان القدره تصح لما احتاجت في وجودها
الى الحياه صح وجود القدر الكثيره مع الحياه الواحده ولم يلزم
تعدد الحياه لتعدد القدر وكذلك العلوم الكثيره تصح ان

61

يوجد مع البنيه الواحده والحياه الواحده ولا يلزم تزايد بنيه القلب
وتزايد الحياه لتزايد العلوم وما جرى مجراها من افعال
القلوب ه والاصل في هذا الباب ما اشرنا اليه من ان الصحيح
لوجوب واحد الجزوين يجب ان يكون صحيحا لوجود الجزو الاخر
على البدل لاستحاله واذا صح وجودهما على البدل صح وجودهما على الجمع
لان الجمع انما يستحيل لاجل التنافي وما جرى مجراه ولا تنافي بين
الامثال والمختلفات واذا صح البدل صح الجمع فيهما ه ويمكن ان يجاب
عن هذه الاعتراضات بان يقال انا قد بينا ان احد اسباب قصور قدره
عبد الاعمى على طريقه واحده غير مختلفه وقد قلنا ان ظاهر
الاستمرار من لوازم الوجوب ما لم يقم دليل على خلافه وكذلك
فانه من المطرد المستمر ضعف البقه والذره وما جرى مجراهما
وقوه الفيل والبعير وما جرى مجراهما وان العمل يستبعد وجود
البقه بقوه الفيل والاستمرار يقضي بظاهر الوجوب على ما ذكرناه
فيحتمل وهذان الموضعين انما استند للنا باطراد اذهما واستمرارهما
فقط لا بامور زايد عليهما فلا يصح ان يقال انا بنينا الاصل على الفرع
والدليل على المدلول على ما مضى في الاعتراض واما كون السباع وما
جرى مجراها اقوى من الفيل والجمل وما جرى مجراهما ليس بمحقق
لانه يمكن ان يقال ان الفيل وما جرى مجراه اعظم قوه واكثر قدره
من الاسد لانها قد تحمل ما لا يحمله ما لا تستطيع الاسد حمله واما الاسد
وما جرى مجراها من السباع استرخاء بطشا واقوى جنانا
واسهل حركه من الفيل ولها من الجوارح والاعضاء ما ليس
لها به من الافعال ما ليس للفيل وما جرى مجراها فلهذا قد يحمل الراي
بادي الراي ان الاسد والسباع اقوى واقدر من الفيل وليس

الامر كذلك لما بيناه ثم لو سلم ان الاستدلال قوى منها لم يخرج علينا
ما اعتبرناه من اطراد العاده واستمرارها لانه لا يمنع ان يسمى
حيتم الحى به الاستدلال وما يجرى مجراها ويعطى من القدر اكثر
ما اعطيت الفيله وانما يمنع ان يسمى البقه والذره بنيه الفيل
وما يجرى مجراه وهى على ما هى عليه من اللطافه مصترفه من
الضلاله ما يخرجها عن بنيه الحى فلو وما اعترض به من امر الملبكه
فليس بلازم لانه انما كان يلزم الاعتراض بهم ان لو كان المانع
من ادراكهم لطافتهم وقد منع من الادراك وغير اللطافه
بان يكون الحيتم شفافا مضيا لين الاوصال لبنيه لا يخلل وصفر
كانه بعض من الهواء والشعاع الكائن فى الجو فلا يتميز عنه وان كان
مع بنيته عظيم الخلقه هايل الخلقه سريع الحركه قوى البطش
وكيف لا والسمع قد ورد بصرفه الملايكه على الوجه الذى ذكرناه ؟
وكيف يستبعد ما ذكرناه من شاهد نابت الدجاج والاهويه
الفواصف من قلع الاشجار الثابته وهدم الابنيه المشيده ؟
الحكمه مع لطافته وبنيته اجزايه وما منع من ان الله سبحانه
وتعالى يمد حواريج الملايكه التى يبطشون بها باعتماد قادر ابده على
مقدار ما يأتى من الاعتماد بقدرهم فيحصل بهم التأثير الذى
ذكرتموه مع لطافته احتمالهم ؟ وهذا الذى ذكرناه لا يصدم
اصلا من اصول العدل فيقابل بالرد وكيف وقد اضاف الله سبحانه
وتعالى ايزاء الاكمه والابرص واحيا الموتى الى المسيح عليه السلم
مع كون جميع ذلك لمن دل احدا لحتم مقدورة القدره فاضافه الى ما
يدخل تحت مقدورة القدره الى الملك مع انه لا فعل فيه فعلا اولى واحرى
ولا يصح لاجل ان يقول لم لا استبد الله سبحانه وتعالى بالاعراب

الذى بعضه موكول الى الملك لان هذا القول يكون اعتراضا على كل فعل
من افعاله سبحانه وتعالى ووقع عن شبه ولا يدرى الجواب للكل من اعتبار
المصالح ولا يلزم ما ذكروه من الاعتراض اخيرا لان الشرط لا يجرى
على طريقه واحده ونسق متفق بل قد تختلف احوالها واحكامها
لان منها ما يكون الواحد منها مصححا لايجاد غيره وقد يكون منها
ايجاد مصححه لواجد غيرها فالاصح والحال ما ذكرناه حمل بعضها على
بعض ؟ الا ترى ان الحياه الواحده مصححه لوجود الايجاد الكثيره من
العلوم على ما ذكروه والاجزاء الكثيره من البنيه مصححه لوجود الجزو
الواحد من الحياه فكيف يصح حمل بعض الشروط المصححات على بعض ولم
يحمل القدر على العلوم او لا من ان يحمل على التالف واحتاج الزايد منه
الى الزايد من البنيه او الرطوبه فانا نرى على طريقه واحده انه
كلما زادت صلابه الاحتمام عسر تحديدها وبالعكس واذا كان
هذا جليا ظاهرا فى التالف فما المذكر من ان يكون حكم القدر كحكمه لا
حكم العلوم وبعد فما المانع ان يكون كل قدره تحتاج الى اعيان من الضلاله
لا يصح وجودها من دونها كما انه لا مانع من احتياجها الى محل لا يصح وجودها
من دونه فعلى هذا الاعتبار يسقط اصل السوال واعلم ان هذا الفصل
فيه اشتكال والناس فيه مجبارون فى الطريق فيه لنقع على الحق منه ان شاء الله تعالى
وهن ذلك الكلام فى انها مختلفه الذى يدل على اختلاف القدر تغاير
متعلقاتها فانه لا يصح ان يتعلق قدرتان بمقدور واحد ؟ بس ذلك ان
القدرتين لا خلو اما ان يكونا فى قادرين او فى قادر واحد فان كانتا
فى قادرين وان اراد احدهما الفعل ولم يرده الاخر اذى ذلك الى ان يكون الفعل
موجودا معدوما فى حاله واحده او الى ان يقع الفعل من غير مريد

لد بل كازه اوان يمنى وقوعه من مريده له متوفر الدواعي الى فعله ؟
فان قيل انه لا يصح ان يريد احدهما الفعل ولا يريده الاخر قلنا ذلك
فاسد لانه ليس من ضرورته ان يريد احدنا فعلا ان يريده الاخر وهذا
يبطل حصفه الفاعل المختار ؟ وان كانتا في قادر واحد وفرضنا
عدم احديهما فلا يخلو اما ان يقع الفعل بالقدره الموجوده او لا يقع
فان وقع بها من دون الاخرى لم يخل بها وكان يفيها واثباتها
بالنسبه اليه على جد واحد وان لم يقع بها لم يكن فرق بين وجودها
وعدمها وكلى الامرين باطل والمؤدى اليه القول بتمانع القدرتين
الفاضي بطلانه وليس للقدره ضد هو يدل على ذلك ان كل حكم
يستند الى وجود الضد يصح استناده الى انتفاء القدره بين ذلك انه لو
خلق الله سبحانه جاهلا لم يخلق له القدره ثم اعطاه العجز المدعى
لم يتجدد له حكم لم يكن جاهلا له قبل ان يعطيه العجز وان قيل
انتم بنيتم دليلكم هذا على ان المحل يصح خلوه من الضدين ومحن
لا نجوز ذلك واستدلوا بما يذكرونه من ان الانسان معرض
لزياده القدره فيه ولا ينتهي الى حد لا يصح ان تزداد قدره عنده
فمتى قيل ان القدره ليس لها ضد ادى ذلك الى صحه وجودها ما لا
تناهى من القدر فيما وذلك فاسد فيجب ان يجوز ان لها ضدا و
كان الجواب عن ذلك انا قد دللنا فيما تقدم على ان المحل يصح
خلوه من الضدين ولا حاجه بنا الى اعادته هاهنا ؟ ويعكس عليهم
ما ذكروه في القدر فيقول ما يصح وجوده فينا من القدر غير
متناه وما خرج منها الى الوجود يتناهى فيجب ان يكون فينا من العجز
ما لا يتناهى وكذلك يلزمهم وجود ما لا يتناهى من الاعراض
فيجب ان يكون فينا من العجز والظنون والارادات وغير ذلك

مما لا يحصر احاسته المخالفه ويعد فان معنا قولنا ان احدنا يصح
ان يقدر على ما لا يتناهى مع الحاد الوقف والحبس والحال انه ما من
مقدار يصح ان يقدر عليه الا ويصح ان يقدر على ما هو ازيد منه لا انه
يوجد فيه من القدر ما لا يتناهى ؟ ومن ذلك الكلام في انها لا تدخل
تحت مقدور القدر الذي يدل على انها لا تدخل تحت مقدور القدر
ان احدنا قد تتوفر دواعيه ودواعي صوارفه وترتفع الموانع المعقوله
عنه الى ان يريد فعل قدره فلا يأتي له ذلك فيعلم بذلك انها لا تدخل تحت
مقدوره ؟ وان قيل انما تعذر عليها فعلها لتعذر البنيه او لتعذر
العلم بمقدار البنيه التي يصح معها وجودها كان الجواب
اما على مذهب من لا يشترط البنيه فلا يلزم ذلك ومن شرط البنيه فانه
يقول ان احدنا ايس بمقطوع "القطع ضروره من احاد القدر" لداعي
لغيره فلو كان انما يتعذر عليه فعلها لعدم علمه بحصول بنيتها لم
يحصل له اليأس من فعلها على القطع والبات ضروره لان الضروره لا
تحصل مع الشك والتجويز بل كنا نجوز ان يزيد في قدرنا او في قدر
غيرنا اذا جوزنا حصول بنيتها فيهم وفينا والامر بخلاف ذلك ؟ ومن ذلك
الكلام في انها غير مدركه الذي يدل على انها غير مدركه ان احدنا
لا يعلم من نفسه ولا من غيره كونه قادرا على الفعل لاثبات بنيته منه ووقوعه
من جهته فلو كانت مدركه لوجب في العلم بوجودها الى العلم بوقوع
الفعل المتعلق بها بل يكون الطريق الى العلم بوجودها الادراك
خاصه ايضا ولو كانت مدركه لوجب ان تكون هي ومحلها فعلم
احلافها ضروره كما يعلم احلاف الالوان وما جرى مجراها من المدركات
ضروره ؟ هو من ذلك الكلام في نفيها ؟ احلاف القائلون بان في الاعراض
ما يصح عليه البقاء في بقاء المعتدة وذهب ابو علي وابو هاشم والقاضي

عبد الجبار وغيرهم الى ان القدرة بقى ۞ وذهب السيد المرتضى رضى
الله عنه الى الشك فى بقائها والاقوى عنده انها لا تبقى ۞ واستدل
ابو على بان قال ان احدنا يحسن منه ان يامر غلامه بان يناوله الكوز
متى لم يفعل ذمه العقلاء على ذلك فلو لم يكن قادرا باقيه لم يحسن امره
بالمناولة وذمه على تركها واعترض السيد المرتضى رضى الله عنه
على ذلك بان قال ان القدرة التى فيه قدرة بعينها على المناولة ان لو كان
الكوز فى اقرب المحاذيات له واذا صح ان يكون قدرة على المناولة
بشرط قطع المسافة فكذلك لو كان الكوز قريبا منه لامكنه مناولته
وانما ذم لاجل انه لم يفعل ما قدر عليه من القصد بالقدرة التى فيه الى
جهة الكوز هو وقد اعترض عليه بان قيل ان هذا الذى ذكرتموه من
انه لو كان الكوز قريبا منه لامكنه مناولته ان لم يقع الاعراض
به ۞ واجاب رضى الله عنه عن ذلك بان قال لا حلاوة بسادلكم
فى ان القدرة التى يفعل بها الكون بعد اذ قدرة على فعل الكون
بالبصرة من حيث ان القدرة متعلقة بالضدين ولحسن العلم بضرورة
ان الفاعل للكون بعد اذ لا يصح منه ان يفعل الكون بالبصرة
فى تلك الحال فكيف يصح القول بان القدرة متعلقة بالضدين
فجوابكم فى هذا الموضع هو جوابنا فى هذا الموضع على السواء وقد
اعترض على جواب السيد ايضا بان قيل معلوم انا لا نستحسن ذم
المنوع من الفعل كما لا نستحسن ذم العاجز والبعد من الكون
قد صار فى حكم المانع من مناولته فلما كنا نحن العقلاء لا نختلف فى
استحسان ذمه مع البعد كما لم نختلف فى ذم اذا كان
عاجزا او ممنوعا علمنا ان القدرة باقية يصح بها المناولة فى الوقت
العاشر مثلا هو اعتذر لذلك بان قيل انه انما اراد منه المناولة

فى الوقت العاشر مثلا لانه لا يصح منه المناولة فى الوقت الثانى ولا
الثالث لبعد المسافة وكلما لا يتم المراد الا به فهو مراد فقطع
المسافة قد صار شبيها بالمناولة لانهما مناولة الا به فلما لم يفعل
الشبيه حسن ذمه لذلك ۞ واستدل شيخنا الشريف الطاهر
حبيب الدين ابو القاسم بن وفقه الله بان قال لا خلاف بيننا
وبين من خالفنا فى هذه المسئلة من اهل العدل فى ان القدرة قدرة
على الضدين وانه متى احدث احدا الوقت او الجنس او المحل كانت قدرة
على ما لا يتناهى فمتى وجدت تعلقت بجميع مقدوراتها التى يصح بها فعلها
فى الاوقات المتعددة وليس لاحد ان يقول انها تجدد لها التعلق بعدد
فى حال بقائها لان تعلقها صفة مقتضاه عن صفة الشئ والصفة
المقتضاه عن صفة الشئ انما تحصل فى حال الحدوث لا فى حال البقاء
واذا وجب تعلقها بمقدوراتها فى اول احوال وجودها ولم يكن وجودها
فى حال وجود مقدوراتها شرطا فى وجودها صح ان تعدم فى الثانى
من حال وجودها ويصح وجود مقدوراتها فى الوقت العاشر مثلا او الحادى
واكثر من ذلك الى غير نهاية وان لم يكن موجودة فى تلك الاحوال
ولا قبلها بلا فصل لان بقاءها الى تلك الاحوال اذا لم يكن شرطا فى تعلقها
على ما قررناه ولم يكن شرطا فى وجود مقدوراتها وهى معدومة
فى البعد البعد من تلك الحال وذلك محال لانه كان يلزم عليه الا يكون عدم
القدرة بعد وجودها مؤثرا فى تعلقها فكان لا يصح فى احدنا ان يناقض
فى كونه قادرا ولا يضعف بعد قوته والمعلوم خلاف ذلك والمفضى
الى هذا القول الفاسد القول بنفى القدرة وصحة الحكم بفساده وهذا
ظاهر والمنة لله فلنحسن تامله ۞ ومن ذلك الكلام فى متعلقها
لا يخلو القدرة الواحدة اما ان يكون متعلقة بمقدور واحد او بمتعلق
باكثر من ذلك ۞ والاوجه ان يتعلق بمقدور واحد لما تشبثه

من ان القدره تتعلق بالضدين فلم يبق الا ان تتعلق باكثر من الواحد
فلا يخلو اما ان يكون ذلك المتعلق من جنس واحد فقط او من جنس
واحد واجناس متعدده ولا وجه ان يكون من جنس واحد
لما ذكرناه من تعلق القدره بالضدين والجنس الواحد لا يكون
اضدادا فلم يبق الا ان يكون متعلقها من اعداد متماثله واجناس
مختلفه ولا يخلو اما ان تتعلق في المحل الواحد او في المحال المتعدده
لا وجه ان تتعلق بها في المحل الواحد لانه كان يؤدي الى ان
يقدر واحدنا على حمل المايه رطل من الحديد مثلا ولا يقدر على حمل
الحبه له بان يعطى القدره التي يحمل بها في المحل الواحد دون
الاخر وفساد ذلك ظاهر فثبت بذلك ان القدره تتعلق باجناس
المختلفه في المحال المختلفه وقد قلنا بانها لا تبقى متى اختلف الجنس
او المحل كما ان القدره قدره على ما ليس هي ومن قال بان القدره يصح
عليها البقاء فانه يقول ان لكل مقدور من مقدورات القدره وقت يخصه
ومتى اتحد الوقت والجنس والمحل لم يصح ان يفعل بها الا مقدور
واحد فلو فرضنا انها لا تحصر من هذه الجمله كما اوجبنا ذلك
اذا اختلف الجنس والمحل او الوقت على تقدير بقائها لكان يصح
بها نقل الجبال وكانت لا يتناهى مقدوراتها من وجه من الوجوه
فان قيل ان هذا القول مؤد الى ان يصح منا نقل الجبال لان كل جزو
من اجزاء الجبل معاير محله لمحل الجزو الاخر وقد قلتم
متى اختلف الجنس او المحل كان القدره على ما لا يتناهى قلنا
انما يلزم ذلك لو لم يكن في كل جزو من اجزاء المحل وما يجري
مجراه شيء من البقاء فاما اذا صح كان في كل جزو من اجزائه
جزو واجد او اجزاء متعدده من النظر وغيره لانه لا يوجد

لانا قد بينا ان القدره الواحده لا يصح بها فعل المثلين في المحل الواحد
فيجب ولا محاله ان تساوي قدرتنا التزايد الثقل الذي في الحبل وما يجري
مجراه حتى يصح منا نقله واذا لم يوجد فينا من القدر ما يكافي ثقله ويزيد
عليه لم يصح منا نقله فبطل ما ذكروه من الاعتراض ومن ذلك الكلام
في انها متعلقه بالضدين الذي يدل على ان القدره الواحده متعلقه
بالضدين ما نعلمه ضروره من ان الواحد منا يقدر على ان يحرك يمنه كما يتحرك
يسره مع تضاد الجهتين وايضا فانا نعلم ضروره ان من قدر على
ان يحمل ما يه رطل في جمله فانه يقدر على حمل رطل واحد في بعض تلك الجمله
بدلا منه ولا شك في انه يقدر على ذلك ام لا كما لا شك في انه يقدر على حمل
الزايد على المايه وفي ذلك دليل على ان القدره تتعلق بالضدين وايضا
فانه لو كان لكل مقدور مخصوص لكان يصح منا ان نعلم مثلا
بالزاي ولا يصح ان يعطو بالطاء ان يعطا القدره التي يصح بها فعل
الزاي ولا يعطى القدره على الطاء ولما كان يتمز لنا ما يدخل تحت مقدور
القدره مما لا يصح فعله بالقدره لانه لا يتميز والحال هذه ان يكون لنا من
القدر ما يصح بها فعل الالوان والجواهر لا بل يفعل بها الحياه وعمر ذلك
وكل باطل ومن ذلك الكلام فيما يصح لقديم وما جزه واعادته
وما لا يصح الذوات لله سبحانه تنقسم الى قسمين الى ما يصح عليه البقاء
والى ما لا يصح عليه فالذي لا يصح عليه البقاء لا يصح تقديمه ولا ما جزه
ولا اعادته عند الجمهور من المتكلمين بل يحصر وجوده الوقت الواحد فعلى
اي وجه فاعل كان وذهب الاشعري الى انه يصح منه تعالى
تقديمه وما جزه واعادته والذي يصح عليه البقاء ينقسم الى قسمين
الى ما يكون فعلا لله سبحانه وتعالى القادر لنفسه والى ما يكون

فعل الغير وهذه من القادرين بقدره فما يصح عليه البقا من افعاله
تعالى يصح منه سبحانه تقديمه وتاخيره واعادته وما يصح عليه
البقا من فعل القادرين بقدره لا يصح عليه التقديم ولا التاخير ولا
الاعاده وقلنا كلا لما لا يصح عليه البقا لو صح ان يتقدم ويتاخر
وصح وجوده في حال من على جهتي الابتدا والاعاده لم يكن وجوده مختصا
بوقت معين دون ان يصح ان يوجد في جميع الاحوال على البدل فاذا صح
ان يوجد فيها على البدل صح ان يوجد على الجمع لامحاله لان البدل
انما اختص بالتنافي وما جرى مجراه وما يصح عليه البقا من مقدورات
تعالى غير محصور وجوده بوقت معين بل نسبته الى جميع الاوقات
نسبه واحده ويصح تقدمه وتاخيره واعادته لامحاله وما يصح
عليه البقا من مقدور القدره لا يصح عليه ذلك لا من يرجع الى الفعل
نفسه بل لامن يرجع الى القدره المتعلقه به لانه قد ثبت ان القدره
الواحده لا تفعل بها في الوقت الواحد من الجنس الواحد في المحل
الواحد اكثر من جزو واحد فلو صح في مقدور القدره التقدم
والتاخير الجزم هذا الاصل وصح ان يجمع الفاعل بما المقدورات
التي يتعلق بها القدره الواحده في الاوقات المتعاقبه فيفعلها في
الوقت الواحد وكان يصح ان يفعل بالقدره الواحده في الوقت الواحد
من الجنس الواحد في المحل الواحد ما لا نهايه له وكان يصح ايضا ان يفعل
بالقدره الواحده من المقدور الواحد جهتي الابتدا والاعاده
وكل باطل لما يودي اليه من انتفا الحصر عن مقدور القدره المعلوم
ثبوته ضروره واعلم ان هذا الفصل وهذه القسمه انما
تصح على مذهب القايلين بالمعدوم والقايلين ببقا القدره

لان النافي للمعدوم لا يصح فرض التقدم والتاخير والاعاده على
اصله فضلا عن ثبوت ذلك اما التقدم والتاخير فلا بد ان يشار
به الى ذات محققه وحقيقه معينه واذا كان المرجع بالعدم
عندهم الى النفي المحض فالى ما ذا تضاف صحه التقدم والتاخير واما
الاعاده وكذلك لانه اذا كان المرجع بالعدم الى النفي المحض عندهم
وكان عدم الذات بعد وجودها نفيا لمحض صفتها بعد ثبوتها والذي
يتعاقب الابتدا والاعاده عليه حينئذ فالبته شعري ما الذي يحور عليه
الا شعري التقدم والتاخير والاعاده مع نفيه للمعدوم ولو لا تنبيه
العقله والذي لا يقول بنفا المقدره لا يصح ان يجعل لها مقدورات متنوعه
على الاوقات فيصح ان يفعل بها بلا سبب حتى يصح ان يقول بتقدمها وتاخيرها
واعادتها ولا يصح ولانه من المتفق عليه عند الجمهور ان المقدور الواجد
لا يصح ان يتعلق به اكثر من قدره واجده فيصح ان بقا المكن فرض
التقدم والتاخير والاعاده مع نفي بقا القدره بان يعدم لقدره وتاخر
بقدره وتعاد باخرى وهذا ظاهر والحمد لله ومنه

قال الشيخ رحمه الله والضرب الاخر يحتاج
الى تنبيه زايده على تنبيه الحياه مثل تنبيه القلب وهو جمع افعال القلوب
من الاعتقادات والظنون والارادات والكراهات والنظر
والشهوه والنفار والتمني لو كان معنى فاما الاعتقادات فانها متماثل
ومختلف ومتضاد فالمتماثل ما تعلق بمتعلق واحد على وجه واحد في وقت
واحد وطريقه واحده ومتى تغير شي من هذه الاوصاف الاربعه مثل
ان يتعاقبا المعتقدان او يتعاقبا وهو اهما او يختلفا فيهما او كان
احدهما على طريق الجمله والاخر على طريق التفصيل كان الاعتقادان

محلين واما المتضاد فهو ما جمع الشروط الاربعه وكان العكس
من معلق صاحبه فانه يكون ضد اله وقد يقع الاعتقاد على وجه
فيكون علما وهو اذا كان معتقده على ما يجاوله الاعتقاد مع سكون
النفس ولاجل ذلك يحد العلم بانه ما اقتضى سكون النفس ونعني بسكون
النفس هو انه متى سئلك فيما يعرفه لا يشك ويمكنه دفع ما يورد عليه
من الشبهه والمعرفه هي العلم عينا ومتى خلا الاعتقاد من سكون النفس
وان كان معتقده على ما يجاوله فانه لا يكون علما بل ربما كان تقليدا
وبحتا هو واما الجهل فهو الاعتقاد الذي لا يكون معتقده على ما هو
يجاوله وفي جواز البقاء على احد الاعتقادين خلاف والصحيح انه لا يجوز
عليه البقاء وجميع انواع الاعتقاد في مقدورنا ويصح منا ان نفعله
متولدا ومباشرا الا ان ما نفعله متولدا لا يكون الا علما ولا يتسبب له
الا النظر ومن شرطه ان يكون الناظر عالما بالدليل من الوجه
الذي يدل حتى يولد نظره العلم فمتى لم يكن كذلك فان نظره لا يولد
العلم والنظر لا يولد الجهل اصلا ولا اعتقادا البتة بجهل ولا
علم سواء كان النظر في دليل او شبهه واما يفعل الواجد منا
فلك مبتدا اعلم ان الكلام في الاعتقاد ينقسم الى
قسمين احدهما اثباته م والثاني الكلام في اجناسه م فاما الذي
يدل على اثباته فهو ما نجده احدنا من نفسه من كونه معتقدا او عالما
لان الاعتقاد اذا اوقع على وجه كان علما على ما بانى ما نه ولا دليل
اظهر مما نجده الانسان من نفسه ولا يجوز ان يقول ان الاعتقاد
راجع الى كون احدنا قادرا لان احدنا قد يكون قادرا على ما لا
يعتقده ومعتقدا لما لا يقدر عليه ولا لكونه حيا لانه قد يكون
حيا ولا يكون معتقدا ولا لكونه مريدا وكارها لان هاتين

الصفتين ملتبستان بالاعتقاد وليس الاعتقاد ملتبسا بهما فبين ذلك
ان احدنا قد يكون معتقدا للشيء ولما يكون مريدا له ولا كارها له
ولا يكون مريد الشيء او كارها له الا وهو معتقد او في حكم
المعتقد وكذلك لا يصح ان يرجع بالاعتقاد الى الادراك لما ذكرناه
في الارادة والكراهة على السواء وكذلك قد يكون معتقدا لما لا يشتهيه
ولا ينفر عنه ولان الشهوة والنفار انما يتعلقان بالاجناس دون
الاعيان والاعتقاد قد يتعلق بهما معا ولا يصح ان يرجع بكونه معتقدا
الى كونه ظانا لان المعتقد قاطع على المعتقد والظان مجوز للامرين
فكيف يرجع باحدهما الى الاخر ويبين ذلك ان الاعتقاد امر زايد على ما في
صفات الحي ولا يخلو بعد ذلك اما ان يكون احدنا معتقدا لنفسه او للفاعل
او لمعنى ولا وجه ان يكون احدنا معتقدا لنفسه لوجوه منها
ان صفات النفس ترجع الى الاجزاء والاعتقاد راجع الى المحل وما
يوجبه للمحل لا يصح رجوعه الى الاجزاء ومنها انه لو كان
معتقدا لنفسه لحل ان يكون معتقدا لجميع المعتقدات او لبعضها
ولا وجه ان يكون معتقدا لجميعها لان احدنا يعلم ضرورة كونه معتقدا لبعض
ان لم يكن كذلك ويخرج عن كونه معتقدا مع بقائه نفسه وايضا
فانه كان يودي الى ان يكون عالما بالشيء جاهلا به في الوقت الواحد من الوجه
الواحد على الطريقة الواحدة لانه اذا كان معتقدا لنفسه يجب
ان يكون معتقدا على كل وجه يقع الاعتقاد عليه ولا وجه
ان يكون معتقدا للبعض دون البعض لانه كان يجب ان يكون الناس كافة
معتقدين لذلك البعض لوجوب تماثل جواهرهم م ولكان يستحيل
ان يعتقد على احدنا زيادة في اعتقاد او نقصان في بعض ما يعلم ضرورة

ان اجدنا معرض لزياده اعتقاداته وتناقضها ولا وجه ان يكون
معتقدا بالفاعل لان صفه الفاعل انما حصل في حال الحدوث ولم يكن
نعلم ان اجدنا يجد بكونه معتقدا بعد ان لم يكن كذلك في حال الفناء به
فلم يبق الا ان يكون معتقد المعنى ذلك المعنى هو المسمى اعتقادا هو واما
الكلام في اجوالة منه الكلام في انه يحتاج الى تنبيه زايده ه اعلم
بانه لا يخلو الاعتقاد اما ان يحل بتنبيه الحياه او يحتاج الى تنبيه زايده
عليها ه لا وجه ان يكفي في وجوده تنبيه الحياه لانه لو حل بتنبيه الحياه
لكان احدهما اجد كونه معتقدا من ناحيه يده او رجله كما يجد كونه معتقدا
من ناحيه قلبه ه وايضا فان اجدنا اذا فكر او نظر ولا يجد الا لم
من ناحيه يده وانما يجده من ناحيه قلبه فثبت بذلك ان الاعتقاد انما يحل
بتنبيه القلب ه ومنه الكلام في تماثله واختلافه وتضاده ه اعلم بان
الاعتقادات فيما تماثل والمختلف والمتضاد فالمتماثل ما تعلق بمتعلق
واجد على وجه واجد في وقت واجد على طريقه واجده مثال ذلك ان
يتعلق الاعتقادان بان زيدا في الدار بكره حالتا وجهه ما
من جهات الدار وهي اخص شيء من هذه الاوصاف الاربعه مثل ان يتغاير
المعتقدان او يتغاير وجوههما او يختلف وقتهما او يكون اجدهما على
طريق الجمله والاخر على طريق التفصيل ه واما المتضاد فهو ما
جمع الشروط الاربعه وكان بالعكس من متعلق صاحبه ه ومنه
الكلام في الوجوه التي يقع عليها الاعتقاد ه اعلم ان الاعتقاد
يقع على وجوه فيحتاج عليه الانسان حسبتك الوجوه ه منها ان
يقع على وجه يقتضي سكون النفس فيسمى علما ولذلك قيل في حده انه
ما اقتضى سكون النفس وقد يقال في بيانه اعتقاد الشيء على
ما هو به مع سكون النفس وانما يكون الاعتقاد مقتضيا لسكون

النفس باعتبار اجد وجوه اربعه منها ان يقع من عالم بمعتقده
ومنها ان يقع عن نظر واستدلال ومنها ان يبني على تفصيل راجع
الى جمله ه ومنها ان يقع عند التذكر لكون فاعله عالما وقد الحق
قوم بهذه الاقسام قسما خامسا وهو الذكر لكونه ناظرا قبال
الاول فصل اجدنا الاعتقاد المتناول لما ادركه فان ذلك الاعتقاد
يكون علما لكونه عالما بمعتقده من طريق الادراك وكذلك ما يفعله
الله سبحانه وتعالى من العلوم الضروريه فبنا فانها انما كانت علما
لكونه تعالى عالما بمعتقداتها وقال الثاني وقوع الاعتقاد عن نظر في
دليل من الوجه الذي يدل عليه كعلمنا بحدوث الاجسام عقيب النظر
في ادلة حدوثها الى سائر العلوم الحاصله عقيب النظر في الادله فلا
نطول بالتمثيل ه وقال الثالث علما يقبح الظلم والكذب لتعذر اذا
علمنا هما ظلما وكذبا علمنا من حيث الجمله ان كل ظلم وكذب قبيح وقال
الرابع كل اعتقاد حصل عقيب النوم او السهو وما جرى مجراهما من تعلق
بمتعلق العلوم الحاصله عن نظر واستدلال فان ذلك الاعتقاد يكون
علما عند تذكره كونه عالما بتلك المعلومات وكذلك القول في تذكر
كونه ناظرا على هذا التفصيل ه وانما قلنا بان الاعتقاد يكون علما
لوقوعه على وجه لانه لو كان علما لنفسه وذاته لم يكن من حقه ما ليس
بعلم لان من شان الجنس المتماثل ان لا يخص بعضه بصفه يشتبه
ليشتمل كله وقد يرى من جنس العلم ما ليس بعلم لان اعتقاد اجدنا
كون زيد في الدار مثلا يقابل اماثل لاعتقاد كونه فيها قطعا
ويقينا بدليل انه لو لم يكن مثلا له لكان اما مضادا له او مخالفا ليس
بمضاد ولا وجه ان يكون مضادا له لان من حكم التضاد في المتعلقات
ان يتعلق كل واجد منها باعدد من متعلق الاخر وليس هذا ان الاعتقادين

منعا كثيرة ولا وجه ان يكون مخالفا للبيت مضادا لان المخالفين
الذين ليسا ضدين لا ينفيان بالضد الواجد والضد المنافي
لاجد هذين الاعتقادين الذي هو تقليد ضد للاعتقاد الاخر الذي
هو علم واذا لم يكونا ضدين ولا محالة لابد من كونهما مثلين واجد
المثلين لا يختص بصفة نفسيه ليشتمل اخر في حال الوجود على ما
قلناه فثبت ان العلم لا يكون علما لنفسه وذاته وانما يكون علما للوقوع
على وجه على ما ذكرناه صح هذه الجملة بنحو من حليس وهي
بطلان القديم تعالى عالما وبطلان كونه تعالى عالما بعلم قديم فاما ما
يتعلق الاول فهو انه اذا كانت الامور المتجددة انما تجدد لتجدد
مقتضيها او لتجدد شرطها ولم يصح توقف كون العالم عالما على شرط
متجدد ولا يوقف كون العالم القديم عالما على معنى متجدد وثبت
كونه تعالى عالما لم يخل ثبت كونه تعالى عالما لا على وجه التجدد لانه لو
تجدد كونه كذلك لم يتجدد الا لتجدد علم وذلك العلم لا يصح ان
يكون الامر فعله والعلم لا يقع الا من عالم لما ذكرناه من ان العلم
ليس علما لذاته ونفسه وانما يكون علما لاحد الوجوه الخمسة التي
ذكرناها اولا وتلك الوجوه لا يصح ثبوتها الا في العالم فكان يوقف
كونه تعالى عالما على فعله للعلم وفعله للعلم على كونه عالما وذلك فاسد
وهذه الجملة مشروحة مستوفاة في كتب الاصول هذا واما تفصيل
الثاني فهو انه قد ثبت ان العلم انما يكون علما لوقوعه على احد تلك
الوجوه وكان الواقع على الوجوه التي يصح ان يقع على خلافها انما هو
المجهل دون القديم لم يصح القول بعلم قديم اصلا هو الوجوه
التي تحصل بها العلم اربعة البديهة والادراك وما يجري مجراه
من وجدان اللمس اذا ادرك وجوه البشر والخبر المتواتر المستند

الى الادراك غير الملتبس والنظر والاستدلال اذا وقعا
موقع الصحة * ومنه الكلام في هل يجوز عليه البقاء ام لا هو
اعلم ان القائلين بجواز بقاء اجناس من الاعراض اختلفوا
في جواز بقاء الاعتقادات فمنهم من جوز عليها البقاء ومنهم من
لم يجوز البقاء لها وهو الصحيح هم والذي يدل على ذلك هو انه
قد ثبت ان كل ما صح عليه البقاء فانه لا ينفي الا بضد او ما يجري
مجرى الضد وبين ان العلم اذا خرج من كونه عالما الى كونه
شاكا وساهيا والشهو والشك ليسا بضدين للعلم دل على
ان كل من كان قادرا على الذات كان قادرا على جنس ضدها
متى كان لها ضد وقد علمنا بانا لا نقدر على الشهو مع قدرتنا على العلم
دليل على انه ليس بضد له بل المرجع به الى وقد العلم هم ولا وجه ان
يكون العلم ينفي بما يجري مجرى الضد لان ما يجري مجرى الضد للعلم
هي الامور المنافية لبنيه القلب وبنيه الحياة وقد علمنا بانتفاء العلم مع
بقاء الحياة والبنيه دليل على انه لا ينفي بما يجري مجرى الضد وايضا
فانه كان يلزم انه متى خرج احدنا عن علم خرج عن سائر العلوم لان ضده
وايضا فان احدنا قد يسمع القصايد والالفاظ المنظومة ويعلمها
في حال سماعها فلو كان العلم باقيا لما احتجنا الى التكرار والدرس ولكان
احدنا اذا قطع كتابا او قرئ عليه لا ينساه ولا يحتاج الى اعادته هم
ومنه الكلام في انها داخله تحت مقدور الخلق القدرة والوجوه
التي يصح ان يفعل عليها هو اعلم ان الاعتقاد في مقدورنا ويصح
منا فعله مباشرا ومتولدا فاما المباشر فهو كل اعتقاد وقع لا عن
نظر واستدلال وهو على ضربين اما تابع المعتقد واما غير

مطابق له والمطابق اما ان يكون علما او اما ان لا يكون كذلك والعلم
الواقع من احدنا مبتدا احتمل من وجوه اربعه احدها ان
يفعل اعتقادا مماثلا للمعلوم الضروري له او لدعاه الداعي اليه ●
وثانيها ادخال المفصل في الجمله بان يعلم ان الظلم قبيح ثم
يعلم او يعتقد ما ظلم فيفعل علما بقبحه ● وثالثها ان يذكر ما علمه
من اقتضاء الاستدلال له فيفعل علما متعلقا بها ● ورابعها
ان يتذكر كونه ناظرا او مستدلا فيفعل عند ذكره علما
مماثلا للعلم الحاصل عن النظر والاستدلال ● وفي هذا
القسم الرابع نظر وهذه الجمله مذكوره فيما تقدم وذكر
العلوم المبتداة وقع لا عن وجه من الوجوه المذكوره ولا عن
غيرها هو واما المتولد فهو ما وقع عن نظر واستدلال وبينا
انه يولد العلم ولا يولد الجهل ومن شرطه ان يكون الناظر عالما
بالدليل وناظرا فيه من الوجه الذي يدل عليه ومتى نظر فيه من
غير الوجه الذي يدل عليه فلا يولد نظره العلم ● ولما كان انقسام
الاعتقاد الى المبتدا والمتولد قد قادنا الى ذكر النظر الذي
هو السبب المولد للعلم وجب علينا لامحاله ان نذكر حاصله
النظر وماهيته ● وما دليل اثباته وما احكامه المتعلقة به اما
حقيقته وصفته وان لفظه النظر وان كان موضوعه في اللغه
العربيه على معان شتى من تقليب الحدقه الصحيحه نحو نظر
المرئي طلبا لرؤيته والتعطف والترحم والتوقع والانتظار
والفكر والاعتبار فانما يفهم منها اذا اطلقت في عرف

المتكلمين الفكر والاعتبار دون الاقسام الاخر ● واما الدليل
على اثباته فهو ما نجده من نفوسنا عند كونا ناظرين للعلم لا من
جهه الادراك وما يتعلق به كما نجد من نفوسنا وفقنا الله تعالى ومزيدا
ولا شئ اظهر مما نجده نفوسنا عليه وهذه الحال لا تلبس بحال من احوال
الحي فيمكن ان يدعي رجوعها اليها وهذه الحال لا يصح ان يكون نفسه ولا
حاصله بالفاعل لما ذكرناه غير مره من وجوب رجوع صفات النفس
الى الاجناد دون الجمل ووجوب رجوع هذه الحال الى الجمله واستحاله
حصول صفه الفاعل في حال البقاء ومحه حصول هذه الحال لنا في حال ثابتا
فلم يبق الا ان يكون حاصله لمعنى وذلك المعنى هو المسمى نظرا او استدلالا
على ما قلناه وهو المسمى نظرا او اعتبارا او تفكرا او اختبارا الى غير ذلك
من الاسماء واما الكلام في احكامه ● فمنه الكلام في انه يولد العلم ●
اعلم ان لنا في اثبات ان النظر يولد العلم طريقان احدهما انه يكثر
بكثرته وتقل بقلته ● والثاني ان احدنا اذا نظر في علم من العلوم وانما
حصل له العلم بذلك العلم دون غيره فاشبه كل كثير منه فحرى مجرى الصوت
مع الاعتماد والضرب مع الالم ● ومنه الكلام في انه لا يولد الجهل
الذي يدل على انه لا يولد الجهل اجماع العقلا على حسنه ولو كان يولد
العلم نادره والجهل اخرى لكان قبيحا من حيث ان الناظر لا بد من ان ينظر
فيحصل له الجهل والجهل قبيح فيقبح النظر لفحه ● وايضا فانه اذا كان
يولد الجهل نادره والعلم اخرى كان الناظر مخاطرا معرضا نفسه لحصول
الجهل والمخاطر مذموم فكان يجب ان يكون من استعمل النظر مذموما
والامر بخلاف ذلك ● وايضا فان الدليل يجب ان يكون بينه ومن المدلول
تعلق والالم يكن دليلا عليه او ان يكون دليلا على غيره والشبهه لا تكاد

اما ان يكون بينهما وبين المطلوب بالنظر فيها تعلق او لا فان كان بينهما تعلق
كانت دليلا وان لم يكن بينهما تعلق فحينئذ يولد النظر فيها الجهل
فان قيل فقد نرى اجدنا ناظرا في شبهه فمقتضى نظره فيها الى الجهل
قلنا انما كان ذلك كذلك لصوره الشبهه بصوره الدليل وتتوقف
اعتقاده الفاسد الى ذلك لان ذلك النظر مولد للجهل كما تقوله في الادراك
فان من نظر الى السراب وقد تعقد بانه ماء وليس الامر كذلك ولو
كان الذي ذكروه يقتضي ان يكون النظر في الشبهه طريقا الى الجهل
لاقتضى ما ذكرناه من اعتقاد السراب ماء ان يكون الادراك طريقا
الى الجهل ايضا وهذا فاسد بالاتفاق ﴿ ومنه الكلام في انه لا
يصح عليه البقاء الذي يدل على انه لا يصح عليه البقاء ان اجدنا اخرج عن
كونه ناظرا لا الى ضد يضاد ذلك النظر ولا بما يجري مجرى الضد
وقد دللنا على ان كل ما ليس بضد ولا بما يجري مجرى الضد لا يصح عليه
البقاء ﴿ قال الشيخ رحمه الله ومتى تعلق الاعتقاد
بوصول ضرر اليه او فوت منفعه عنه سمي ستر وراء اعلم ان العمى والستر
فيهما خلاف فمن الناس من ذهب الى انهما معنيان زايدان على الاعتقاد
ومنهم من قال انهما من جنس الاعتقاد ﴿ والاقل من اثنتين
زايدين على الاعتقاد بما وجده اجدنا عند اعتقاد وصول المكروه
وفوت المطلوب وما وجده عند اعتقاد ضد ذلك لا يصح ان يدعى رجوع
تلك الاحوال الى مجرد الاعتقاد ﴿ والاقل من اثنتين زايدين
على الاعتقاد بما اجدنا متى ما اعتقد وصول مكروه اليه او فوت
مطلوب له كان مغموما لا محاله ومتى ما اعتقد وصول مطلوب له
كان مغموما لا محاله ﴿ ومتى ما اعتقد وصول مطلوب له وانتفا مكروه

عنه كان مستورا لا محاله فلو كان الغم والستر وراء من زايدين
على الاعتقاد لصح حصولهما معا مع انفا الاعتقاد الذي ذكرناه او
حصول الاعتقاد مع انتفائهما والمعلوم خلاف ذلك وما يجده من نفوسنا
عند حصول احد الاعتقادين المرجح به الى باب النفار والاقدام
لا الى امر زايد لان الشهوه والنفار قد يتعلقان بالمدركات
قد يتعلقان بما يجري مجرى المدركات من وجه دون الهيئ
ونحن نجد من نفوسنا كونا معتقدين فلا نمنع ان يتعلق الشهوه باحد
الاعتقادين والنفار بالاخر فكون احدنا ملتذا ونافرا بحسبهما وفي
القوم قطع على الصحيح من المذهبين نظره ﴿ قال الشيخ رحمه الله
واما الظن فهو ما قوي عند الظان ان المظنون على ما ظنه مع
تجويزه ان يكون على خلافه وليس من قبيل الاعتقادات على
الصحيح من المذهب وفي الناس من قال انه من قبيل الاعتقادات ﴿
اعلم ان الظن ليس من قبيل الاعتقادات يدل على ذلك ان الشك هو
ما استوى طرفاه فاذا ترجح احد الطرفين مع تجويز الاخر
كان ظنا ومتى حصل القطع على احد المجوزين وانتفا تجويز الاخر
كان اعتقادا ﴿ والانسان يعلم من نفسه انه متى اعتقد الشيء فقد
انتفى الظن فلو كان من قبيل الاعتقاد لكان يجوز ان يكون عالما
معتقدا لما علمنا بثبوت احدهما انتفا الاخر علمنا انه ليس من قبيله ﴿
قال الشيخ رحمه الله ﴿ والظن قد يتماثل ويختلف ويتضاد
فالمتماثل منه ما تعلق بمظنون واحد على وجه واحد في
وقت واحد على طريقة واحده ومتى اختل شيء من هذه الاوصاف
كان مختلفا ومتى كان بالعكس من متعلق صاحبه مع الشرايط
التي ذكرناها كان متضادا ﴿ اعلم ان الكلام في ذلك كالكلام

وتضاد الاعتقاد وتماثله واختلافه على السوا فلاحاجه بنا الى
اعادته ه قال الشيخ رحمه الله وقد بينا ان الظن هو ترجيح احد المجوزين
مع تجويز نقيض الاخر والاعتقاد هو القطع على احدهما والعلم
هو الاعتقاد مع تسكين النفس ومتى تعلق الظن بمظنون فانه يضاد
العلم والاعتقاد على ما بيناه ه وقال رحمه الله ولا
يصح على الظن البقاء اعلم انه لو صح عليه البقا لما انتفا الا
بضد او ما يجرى مجرى الضد ه ولا وجه ان يقال انه لا ينتفي
الا بضد لان احد ما قد يخرج من كونه ظانا الى ظن اخر يضاده
فلو كان لا ينتفي الا بضد لوجب ان لا يخرج احدنا من ظن الى ظن
اخر يضاده ه ولا وجه ان يقال انه ينتفي بما يجرى مجرى
الضد لان ما يجرى مجرى ما يوثر في نفيه القلب او الحياه
وكل ذلك يودي الى فساد النفيه واستحاله حصول افعال القلوب
اصلا وفي علمنا بخروجنا عن ظن ما وبقائنا على ظن اخر
دليل على انه لا ينتفي بما يجرى مجرى الضد ه قال الشيخ رحمه
الله والظن على اختلافه وتماثله وتضاده في مقدورنا ولا
يصح ان نفعله الا مبتدا لانه لا سبب يولده الا انه لا يكون له حكم ه
الا اذا كان حاصلا عن اماره ه اعلم ان هذه المسئله خلاف
بين من اثبت ان النظر يولد العلم وذهب قوم الى ان النظر
في الاماره يولد الظن كما يولد النظر في الدلاله العلم وذهب
قوم الى ان النظر في الاماره لا يولد الظن وانما الظان يفعل الظن
عند حصول الاماره على حسب ما دعي وما كان هذه حاله

كان له حكم وقد حصل هنا عند الاعتداد حصول اماره كظنون السوداوي
ومن يجري مجراه لم يكن له حكم والى ذلك ذهب الشيخ رحمه الله
واستدلوا بان قالوا انا نرى جماعه ينظرون في اماره واحده
فيحلف ظنونهم كما يظهر ذلك في ارباب المشورات ولو كان النظر
في الاماره يولد الظن لكان يجب ان تكون ظنونهم متساويا غير مختلف
واختار السيد المرتضى رحمه الله وغيره ان النظر في الاماره يولد
الظن كما ان النظر في الدلاله يولد العلم واعتلوا بان الظن يقع على
حسب النظر في الاماره انه كما ان العلم يقع على حسب الظن في الدلاله
فلو لم يكن النظر في الاماره يولد الظن وحاله ما ذكرناه لم يكن وقوع
حكم النظر دليلا على انه يولده واعترض على ما اعتله الذاهبون
الى القول الاول بانه لو صح ان يكون هذا دليلا على ان الاماره لا تولد الظن
لصح ان يكون دليلا على ان النظر يولد العلم من حيث انا قد نرى
جماعه ينظرون في دليل واحد فلا يحصل لجملتهم العلم ولا فرق في ذلك
بين الموضعين فان ادعي في باب العلم احد ان الشروط واختلاف
الوجوه صح ان يدعى مثله في باب الظن ولا يجدون فرقا في ذلك ه
قال الشيخ رحمه الله م واما النظر فهو الفكر
والاعتبار وهو على ضربين متماثل ومختلف وليس فيه متضاد
فالمتماثل ما تعلق بشي واحد على وجه واحد وفي وقت واحد
وطريقه واحده ومتى اختل شي من هذه الشروط كان
مختلفا وهو في مقدورنا ولا يصح عليه البقا ه اعلم انه
قد تقدم لنا القول في النظر واقسامه واحكامه مستوفى
فلا حاجه بنا الى ذكره اعاده قال الشيخ رحمه الله
واما الاراده فهي على ضربين متماثل ومختلف وليس فيها
متضاد فالمتماثل ما تعلق بمراد واحد على وجه واحد

وقت واحد وطريقه واحده ومتى اختل شئ من هذه الاوصاف
كان مختلفا والارادة تضاد الكراهة بهذه الشروط الاربعة
اذا كانت متعلقة بالعكس من متعلق الارادة وتعلق الارادة
لا يكون الا بالمحدوث وكذلك تعلق الكراهة لا يكون الا
بالمحدوث ثم اعلم ان الكلام في احكام الارادة فرع على
اثباتها واثباتها فرع على اثبات المريد لكونه مريدا اجلا
وصفه وقد دللنا فيما تقدم على ان المريد لكونه مريدا اجلا
وصفه ودللنا ايضا على انه لا يكون مريدا لصفة من صفات
الحي مثل كونه قادرا وعالما وحيا وما اشبه ذلك لجواز كونه
مريدا وغير مريد مع ثبوت هذه الصفات وللنفسية لان
الصفات النفسية انما ترجع الى الاجناس دون الجمل والافاعل
لان صفة الفاعل لا تتحدد في حال البقاء ولما علمنا ان اجدنا يتحدد
كونه مريدا اعلمنا انه لم يكن كذلك فلم يسق الا ان يكون مريدا
لمعتمد ذلك المعنى هو المسمى ارادة وهذه الارادة تنقسم على
الوقت على التماثل والى المخالف وليس فيها متضاد فالمتماثل منها
تعلق بمراد واحد على وجه واحد في وقت واحد وعلى طريقة
واحدة ومتى اختل شئ من هذه الاوصاف كانت الارادة
مخالفة ومثله كل ذا تعابر المراد تتعلق ارادة بكون زيد
في السوق وتعلق ارادة بكون عمرو في الدار ثم وتعابر الوجه
ان تعلق ارادة النطق بخبر وتعابر الوقت ان تعلق ارادة بكونه
في ابتداء الظهر وتعلق اخرى بكونه في ابتداء العصر
وتعابر الطريقة ان يكون تعلق احديهما على سبيل الجملة وتعلق
الاخرى على سبيل التفصيل فان ذلك المتماثل والمختلف
وليس في الارادات متضاد لان الارادة تتعلق بان تفعل وضدها

ان لو كان لها ضد من نوعها لتعلق بان لا يفعل وتعلق الارادة
لا تعدى طريقة الجدوث فلا يصح تعلقها بالعلم وذلك باطل وانما
الذي يضاد الارادة الكراهة المتعلقة بتعلقها على الشروط
الثلاثة ولا يلزم تضاد الا ان ذين لتضاد المرادين لان تضاد المتعلقين
لا يقتضي تضاد المتعلقين وانما يقتضي اختلافهما لتغايرتهما وكيف يصح
في المعينين المتعلقين بالضدين ان يكونا ضدين ومتعلق كل واحد منهما
غير متعلق الاخر ومن شرط تضاد المتعلقين اتحاد متعلقهما
مع تعاكس تعلقهما وانما لم يصح ان يكون احدنا مريدا للضدين في الحاله
الواحده لان المريد انما يصح ان يكون مريدا لما يصح وجوده عنده
واجتماع الضدين مستحيل في الحاله الواحده عند كل عاقل ولا
يصح ان يريدهما معا والارادة والكراهة لا يتعلقان لانما يصح
وجوده لا يمكن ان يتحمل حدوثه عند المريد الكاره بهما والمتعلقات
لله اجدها تتعلق على التفصيل خاصة والاخر تتعلق على الجمله
ولا تتعلق على التفصيل والثالث تتعلق تارة على التفصيل وتارة على
الجمله فالذي يتعلق على التفصيل دون الجمله القدرة فان الكل مقدور
قدرة بعضه وتتعلق به والذي يتعلق على الجمله دون التفصيل هو
المشهوه والنفار فانهما انما يتعلقان بالاجناس وما جرى مجرى
الاجناس دون الاعيان التي لا تحوي مجراها والذي يتعلق تارة
على الجمله وتارة على التفصيل هو الارادة والكراهة والظن
والاعتقاد قال الشيخ رحمه الله والكراهة
مثل الارادة في انها مختلفة ومتماثلة وليس في نوعها متضاد
بل هي تضاد الارادة على الشرايط التي ذكرناها والارادة
والكراهة جميعا في مقدورنا ونعلمها ابتداء لانه لا سبب لهما

يولدها ولا يصح عليها البقاء بلا خلاف ه اعلم انا قد بينا اثبات
الارادة والكراهة واحناسهما وشرايط نقادهما فلنذكر
الفصل بينهما فالحاجة الى اعادته مستغنا واما بيان ايهما في مقدورنا
فهو وجوب وقوعهما حسب دواعينا وصوارفنا لان الداعي الى الفعل
داع الى ارادته والصارف عنه داع الى كراهته ه والذي يدل
على انا نفعلها ابتداء ان المتولدات لا تخلو اما ان تكون مما يرجع الى
الاجناد او الى الجمل فالذي يرجع الى الاجناد فمثل الاعتماد والالم
فانه متولد عن الاعتماد او الاعتماد والكون على ما تقدم من ذكر
الخلاف في ذلك ه وما يرجع الى الاجناد لا يوجب حالا للجملة ه
والذي يرجع الى الجمل فهو العلم المتولد عن النظر فلو لم
نكن مريدين لتولد عنه الارادة والكراهة فان قيل الارادة
تتولد عن الداعي قلنا ذلك فاسد لانا نفرض صادرا واذا باين
كل منهما موصل الى الغرض وكان المدعو الى الدخول واقفا بين عصادين
البابين وكانت الارادة متولدة عن الداعي وجب ان تكافي
الدواعي فلا تقع الارادة ولا يحصل الدخول وذلك فاسد ه
والذي يدل على انهما لا يصح عليهما البقاء ما نجده من انفسنا من زوال
الارادة عند تبدل المشتهى او تقضي وقته وكلما علم لا يصح ان
يكون مما لا يصح عليه البقاء على ما بيناه وغير موضع ولا يمكن احدا
ان يقول ان تبدل المشتهى او تقضي وقته ضدا وما يجري مجرى
الضد على انها لو بقيت بعد وجود مرادها لم تخل اما ان تعلق او لا
تتعلق فان لم تتعلق ادى الى قلب حقيقتها لوجودها عارية من حكمها
وذلك فاسد ه وان تعلقت لم تخل اما ان تعلق مرادها الاول او بغيره
لا وجه ان تعلق ما يصح جدوثه مرادها الاول لان الارادة
انما تعلق بما يصح جدوثه ه ولا وجه ان تعلق بغيره لان ذلك
يودي الى قلب حقيقتها لان تعلقها مرادها مقتض عن صفة هي

والارادة تحتاج الى نية فاريد على نبيه الجباء على ما ذكرتموه قسمه
يرد على ذلك ان احدنا يجد كونه مريدا من باعثه قلبه ولا يجد
ذلك من باعثه يده وسائر بدنه فلو كانت تحل فجد الجباء لوجب
ان تحل اليد مثلا او غيرها من الجوانح فيجد كونه مريدا من باعثها
كما يجد كونه كذلك من باعثه قلبه والمعلوم خلافه فاذا لا
بد لها من نية القلب الارادة على نبيه الجباء هو قال الشيخ رحمه الله
والارادة والمشية عبارتان عن امر واحد وقد تقع الارادة
على وجوه فيحلف عليها الاسم وكذلك الكراهة فالارادة اما ان
تتعلق بفعل غيرا لمريد او تتعلق بفعل المريد فاريد بفعل غيره
المريد فانها تسمى ارادة لا غير وتوصف ايضا بانها رضا غير انها
لا توصف بذلك الا اذا اوقع مرادها ولا تتوسط بينها وبين الفعل كراهة
لان من اراد من غيره شيئا فمن كرهه وجد الفعل بان الارادة المتقدمة
لا توصف بانها رضا ومتى تعلقت بما وقع تصل الى الغير سميت بعضا
وكذلك تسمى الكراهة لوصول المنافع الى الغير بانها بغض وتسمى
كراهة وصول مضرته اليه بانها مقته ومتى تعلقت بعقاب يصل الى
الغير ولغيره سميت غضبا وليس الغضب غير ما قلناه هو
ما قلناه ومتى كانت الارادة متعلقة بفعل المريد فان تقدمت عليه
ان كان مبتدا او لتسببه ان كان متسببا وكانت الارادة من فعله
سميت عزما ونوطينا للنفس وان كانت الارادة مصاحبة للفعل
سميت قصدا واختيارا وايثارا ولا تسمى بذلك الا اذا كانت
من فعل المريد وقد تسمى قصدا وان تقدمت الفعل وشروط كونها
قصدا شروط كونها اختيارا وايثارا وهي زوال الالجاء وحصول
التخلية ومتى كانت الارادة في القلب ومفعوله به وصفت بانها
نية فانظوا ضمير واما الكراهة فتسمى ايضا سخطا اذا تعلقت
بفعل القبيح من المكلف غيرا نها لا توصف بذلك اذا وقع ما كرهه

حاشية

اعلم ان الارادة تخالف علما الاشياء حسب اختلاف الوجوه التي يقع
عليها والكلام فيما يكون باعتبار النظر التي من تلك وجوه
بالنظر الى متعلقها وبالنظر الى تقدمها ومقارنتها وبالنظر الى كيفيه
اختصاصها فالارادة لا تخلو اما ان تكون متعلقة بفعل المريد او بفعل
غير المريد فان تعلقت بفعل المريد فلا تخلو اما ان تكون متقدمة عليه
او مقارنة له فان كانت متقدمة عليه او على شبيه سميت عزما
وتوطينا للنفس وان اعقبتها كراهة سميت ارادة لا غير فان كانت
مقارنة له او لشبيه سميت قصدا او اختيارا او ايثارا وان تعلقت
بفعل غير المريد سميت ارادة لا غير فاذا وقع من اجلها سميت رضا
اذ المتوسط بينها وبين الفعل كراهة فان توسط بينهما كراهة سميت
ارادة لا غير ومتى تعلقت بنافع تصل الى الغير سميت محبة واذا
تعلقت بضار تصل اليه سميت بغضا ومتى تعلقت بعقاب تصل اليه
سميت غضبا وليس الغضب بغير جنس العضبان وهيجان طبعه بل هو
تعلق الارادة بانتصال عقاب وضرر اليه وكذلك الكراهة اذا
تعلقت بفعل غير المريد سميت كراهة لا غير وان وقع متعلقها سميت
سخطا ومتى كانت الارادة موجودة في محل سميت نية وضميرا فانها
هي الارادة الواقعة من فعل المريد الحال في قلبه ومتى كانت الارادة موجودة
لا في محل لم تسم نية ولا ضميرا ولا يصح تقدمها على فعل المريد بها فتسمى عزما
وتوطينا للنفس وانما تسمى الاسم الاخر متى وقعت على الوجوه
التي ذكرناها انفا واعلم ان الارادة انما تتعلق بالافعال
كالمنافع والمضار فاذا قال قايل احسنت زيدا فانما يريد احسنت منافع
زيد وكذلك الكراهة فحذفوا المضاف واقاموا المضاف اليه
مقامه فقالوا احببت زيدا او بعضته والمقصود نفعه وضره
والميل الذي يجده من نفوسنا اوضده الى الشخص المحبوب او المبغوض
المرجع به الى الشهوة والنفار هو قال الشيخ رحمه الله

واما الشهوة والنفار فكل واحد منهما فيه ضمائم ومخالف والاضمام
فيهما فالمتماثل منه ما تعلق بشيء واحد والمختلف ما تعلق بشيئين وكل
واحد من الشهوة والنفار يضاد صاحبه اذا كان متعلقهما واحدا
ويتعلق كل واحد منهما بالعكس من تعلق صاحبه ولا يتعلقان الا بالمدركات
ولا يجوز عليهما البقاء وليسا في مقدور العباد هو اعلم ان
الكلام في الشهوة والنفار يعتمد امرين احدهما اثباتهما امرين
زايدين على ما في المعاني هو والثاني الكلام في احكامهما فالذي يدل
على اثباتهما ما نعلمه من نفوسنا من تجدد كوننا مشتهين ونافرين
في حال بقائنا مع جواز الا يتجدد حكم واحد منا واحواله واحيازه ولا يصح ان يكون
كذلك لنفوسنا او للفاعل لما هو من شرط بقائها فلا بد من ان يكون
كذلك لمعنى ولا يصح رجوعهما الى صفة من صفاتنا المتعلقة كوننا
احيا لان كل صفة من تلك الصفات يصح ثبوتها مع انتفاء هاتين الصفتين
ويصح ثبوتهما مع انتفاء تلك الصفات وكوننا احيا لا يتعلق هو وكوننا
مشتهين ونافرين متعلق بما لا يصح رجوعهما الى صفة الحي هذا على جهة
الجملة هو واما على جهة التفصيل فانه لا يصح رجوع هاتين الصفتين الى
كوننا قادرين لان كون القادر قادرا موثر في حدوث الفعل وشرط
تعلقه بحدثه ومتعلق على جهة التفصيل وكوننا مشتهين ونافرين
لا تاثير لهما في متعلقهما وتعلقهما بالضد من تعلق القادر هو لانهما انما
يتعلقان بالمدركات وما يجري مجراها وصفة القادر تتعلق بالمدرك
وغير المدرك وبهذه الطريقة او نقول منها يمكننا ان نبين انفصال
هاتين الصفتين من باقي صفات الحي فلا معنى للتطويل بذلك هو واما
الكلام في احكامهما فان كل واحد منهما فيه المتماثل والمختلف
فالمتماثل ما تعلق بمتعلق واحد والمختلف ما تعلق بغير متعلق الاخر

75

ولبيّن فيهما تضاد وكل واحد منهما يضاد صاحبه اذا تعلقا متعلق
واحد اذا كان تعلق احدهما بالعكس من تعلق الاخر ولا يتعلقان
الا بالمدركات وقد تقدم ذكر ذلك ﴿ ولا يجوز عليهما التفاني لانه
لو بقيا لوجب ان لا ينفيا الا بضد ونحن نرى ان اجدنا يخرج
من كونه مشتهيا الا الى كونه نافرا او من كونه نافرا الا الى
كونه مشتهيا ﴿ وايضا فلو بقيت لجاز ان ينال المشتهى مع بقا
كون المشتهى مشتهيا وذلك فاسد ولبيّن يقدر عليهما غير الله
تعالى لانهما لو كانا في مقدورنا لكان كوننا مشتهين ونافرين
واقعا ايضا بحسب ذلك ولم يكن احدنا يحتاج الى تحمل المشاق
وبذل الوسع في تحصيل ما يعز حصوله وتعذر التفصي منه من الامور
الملذة بل كان يصح منه ان يوقع شهواته وكثيرا ما يحصل له
من الالتذاذ بالاشيا الحقيره الكثيره الوقوع ما يقوم مقام
الاول لا بل يزيد عليه والمعلوم خلاف ذلك ﴿ وايضا فلو كانت
الشهوه في مقدورنا لزم عن ذلك ان يكون احدنا ملجأ الى فعلها
عند ارادته لكه للمدرك لما يعلم من حصول اللذه له بفعلها
لان الملجى الى الشي ملجا الى ما هو وصله اليه ﴿ وكان يجب ان يكون
احدنا مشتهيا على حسب كونه قادرا فيكون الاشهى هنا الشي
هو الاقدر على فعل الشهوه المتعلقه به والمعلوم خلافه ﴿ ولا
يكون مدركا الشي الا وهو مشتهيه له ﴿ قال الشيخ رحمه الله
واما التمني فالصحيح فيه انه من جنس الكلام وقد بينا ان الكلام
جنسه الصوت وانه يقع على المتماثل والمختلف وليس فيه متضاد
ولو كان معنى في القلب لكان ايضا متماثلا او مختلفا ولا متضاد
فيه وصفته التي هو قول القايل لما كان ليته لم يكن والممكن

ليت انه كان هو اعلم انه قد اختلف الناس في ذلك فذهب
ذاهبون الى ان التمني من جنس الكلام وذهب ذاهبون الى
انه معنى في القلب قالوا بان احدنا يجد من نفسه كونه متمنيا
كما يجد من نفسه كونه مريدا وكارها فحب ان يكون كما يجد من
نفسه معنى واجاب من قال بان المرجع به الى جنس الصوت
بان ذلك الوجدان يرجع الى التمني وقد بينا ان التمني من جنس الاعتقاد
فلما حصل التمني بقوانين النفع او حصول الضرر وجدانا نفوسنا
على تلك الحال لا على معنى زايد والحكم بتماثله واختلافه ونضاده
يحتاج الى تعمق فقال ان كان المرجع بالتمني الى الاقوال
فتماثله واختلافه يرجع الى الحروف التي ينظم بها لان صفات
الصوت ترجع الى الاجناد دون الجمل فلا يصح ان يكون التمني
صفة نفسيه من حيث كان تمنيا بما تدل بها وتحالف وقد مضى
القول في ان الاصوات متماثله ومختلفه على التقطيع وان في تضادها
توقفا ونظرا ﴿ وان كان المرجع به الى المعاني دون الاقوال
فيكون تماثله واختلافه على حسب تعلقه وتضاده على حسب
تعلقه فما يتعلق منه بالمتعلق الواجد على الوجه الواجد في الوقت الواجد
فهو متماثل وما يتعلق منه بالمتعلقات المتغايره فهو مختلف وان
تعلق بالعكس بالمتعلق الواجد على الشروط اللازمه ولا بد من كونه
متضادا لاستحاله وهو واحد بحيث معقود ان القدرة ان كانت راجعا
الى الاقوال اولم يكن لوجوب وقوعه بحسب داعي النافر فان كانت راجعا الى
الاقوال لم يصح منا فعله الا متولدا او ان لم تكن راجعا اليها فلا
يصح منا فعله الا مبتدا لانه لا سبب له معقول يتولد عنه ولا يصح
عليه البقا على المذهبين لان الاصوات لا خلاف في انها لا تبقى ولو كان

هي بوجه حالا لخذها من نفوسنا لم يصح عليه البقا ايضا لصحه
خروجنا عن كوننا متمنين لا الى الضد او ما جرى مجراه ٥٥
قال الشيخ رحمه الله وجميع افعال القلوب لا خلاف بين
اهل العدل في انها غير مدركه بشيء من الجواس اصلا وشك شيخنا
الاجل المرتضى رحمه الله في جواز رويتها ٥ **اعلم** ان الشريف
المرتضى رحمه الله شك في انها مدركه ام لا وذهب شاير اهل العدل
الى انها غير مدركه ٥ واستدلوا بان قالوا لو كانت مدركه
لوجب ان يكون هيا ان لمحالها لان ٥ كلما ادرك من الاعراض فلا
بد من ان يكون هيا لمحله وكلما ادرك لحاسه واجده من الاعراض
فهو منضاد ٥ وكما يظهر ذلك في الالوان والطعوم والارايح فعلم
هذا لو ادركت لوجب ان تدرك مخالفه من حيث ان متعلقاتها
متعاببره متضاده من حيث ان كلما ادرك من الهيات لحاسه واجده ٥
كان متضادا وكان يدرك متضاده من وجه مخالفه ليس لها متضاده
من وجه اخر ٥ وليس لاحد ان يقول ان مخالفها متضاد لانا قد بينا
ان في المتعلقات كالاعتقادات وغيرها مخالف ليس متضاد ٥
واستدلوا ايضا بان قالوا ان المقتضي لكونها مدركه حين ما يصح
ادراكه كونها اجيا وافعال القلوب لا يصح منا ادراكها الا بعد
خراب البنيه وعند خراب البنيه سمي تلك الافعال وتستحيل منا
ادراكها وكان ذلك يودي الى وجود المقتضي مع استحاله الحكم
المقتضي عنه وهكذا فاسد ٥ ولم يجز ادراكها ان نقول لانسلم بان هذه
الهيات متضاده وقد ذكرنا دليل ذلك من قبل من حيث انه يصح ان يركب
من الهيئين هيه ثالثه واما الثاني فيقال فيه انه لو زال المانع وهو
الكثافه لصح ادراكها بان سمي الحي بنيه شفافه كبنيه الملايكه

والجن فلا بد ان يكون جواهر اجساما مما يوجد في اعمانها ٥
قال الشيخ رحمه الله فهذه الاجناس التي ذكرناها
من الاعراض لا خلاف فيها الا ما نذكره في الفناء فانه فيها خلافا وهاهنا
امور اخر وفيها خلاف وهي على ضربين احدهما يحصل بالجمله
والثاني يحصل الحي فما يحصل الحي اشبه منها بالجوهر فان في الناس
من قال انه معنى يكون به الجوهر محدثا ٥ **اعلم** انا قد
ذكرنا الخلاف في الفناء والتاليف فما تقدم ولا حاجه الى اعادته ٥
واما الكلام في الحدوث وقول احمد الناشئ فيه فذهب
ابو عبد الله البصري الى ان الحدوث معنى غير الوجود
وهو مذهب اكثر امميه وذهب شاير اهل العدل الى ان الحدوث
هو الوجود وهو الصحيح ٥ والدليل على ذلك ان كل من علم الحادث
حادثا علمه موجودا او من علمه موجودا علمه حادثا ولو كان الحدوث
معنى لكان يصح ان يعلم الحتم حادثا ولما يكون موجودا
ولما يكون حادثا ٥ وايضا فلو كان الحدوث معنى به الحدث
الذوات لكان لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما ولا وجه
ان يكون معدوما لان العدم لا اول له فكان يجب ان يكون
الجواهر كذلك وهذا مناقض ٥ وايضا فان المعدوم
لا اختصاص له بذات دون ذات فكان يصح ان يحدث
الاجسام والاعراض الا محاله ولا يحدث شيا بعد شيء وان كان
موجودا فلا يخلو اما ان يكون قديما او محدثا ٥ لا وجه ان
يكون قديما لما يودي اليه من قدم الذوات وقد قام الدليل على
حدوثها ٥ ولا وجه ان يكون محدثا لان الكلام فيه كالكلام
في الذوات الحادثه به وهذا تسلسل لا الى نهايه او تنتهي الحال

الى محدث لا بواسطه الحدوث وذلك باطل لوجوب التساوي
وجهه الاستحقاق مع الانفاق في الكيفيه ۞ قال الشيخ
رحمه الله ۞ ومنها البقا وفيه خلاف بين البغداديين والبصريين
ومنها الحشو والليني قال في الناس من قال انهما معنيان
والبصريون ذهبوا الى انهما كيفيه في التاليف على ما بيناه ۞
اعلم ان جميع ذلك قد تقدم الكلام فيه فلا حاجه بنا الى
ذكره ها هنا ۞ ثم قال رحمه الله ومنها الكلام قال
في الناس من ذهب الى انه حشو مخالف للصوت ثم اختلفوا منهم
من قال انه يحتاج الى محل مخصوص والى وجود صوت في محله وجوز عليه
البقا وان يوجد في محال كثيره ومنهم من قال لا يصح وجوده الا
في الحي وهو بوجه حال له والصحيح ما قدمناه ۞ اعلم ان هذه
المسئله قد اختلف الناس فيها وقد كنا ذكرنا من قبل انه قد ذهب
ذاهبون الى ان الكلام من قبيل الاصوات وذهب اخرون الى
انه ليس من قبيلها ۞ ثم اختلف القايلون بانه حشو مخالف للصوت
فذهب ذاهبون الى ان الكلام معنى يوجد مع الصوت في محله
وانه يصح عليه البقا فيوجد مع الصوت مسموعا ومع الكتابه مرئيا
ومع العلم محفوظا وهذا مذهب لنا على ومن قال بقوله ۞ وذهب
الاشعري ومن قال بقوله الى انه معنى قايم بالنفس يستدل عليه
بالاصوات المقطعه والكتابه المنظومه ۞ واختلف القايلون
بانها من جنس الاصوات فذهب الحنابله والحشويه الى ان كل كلام
اضيف الينا فهو محدث وكل كلام اضيف اليه تعالى فهو قديم
وذهب سايرا هل العدل الى ان كل كلام فمحدث والذي يدل على
ابطال مذهب لنا على انه لو كان الكلام معنى مخالفا للصوت
لصح وجود احدهما من دون الاخر لان القول بلازمها يودي

الى الدور وكنا ندرك الصوت ولما ندرك المعنى وندرك المعنى
ولما ندرك الصوت ۞ وايضا فان الطريق الى اثبات المعاني
احد امرين اما الادراك او الحكم ۞ والاوجه ان يكون الادراك
طريقا اليه لانه كان يجب ان يفرق بين هذه الاصوات المقطعه
المنتظمه النظم المخصوص اذا وقع بها المعنى على ما قالوه وبينها اذا
وقعت عاريه منه ۞ وبهذه الطريقه ايضا يبطل مذهب من يقول
بان الكلام معنى في النفس وسطه زايدا على ذلك مما نعلمه ضروره
من ثبوت كوننا متكلمين وما نعلمه من ثبوت كلام غيرنا عند وجود
هذه الجمله فالمنظومه والاصوات المقطعه فلا يخلوا اما ان
تكون تلك الاصوات المقطعه والحروف المنتظمه النظم
المخصوص هي نفس الكلام او تكون تلك الحروف والاصوات
امارات ودلالات عليه فان قيل ان الكلام هو نفس الاصوات
فهو الذي يقول وان قيل ان تلك الاصوات دلالات وامارات
عليه فلا بد من ان يكون بينها تعلق والا لم يكن دليلا عليه
اولا من ان يكون دليلا على غيره فلا يخلو ذلك التعلق اما ان
يكون لكون المحل موصوفا بالعلم عالما صح لوقوع تعلق الصحه
او تعلق الحشو فاما تعلق الصحه فعلى ما نقوله من ان كون
القادر قادرا صح لوقوع الفعل وكون العالم عالما صح
لوقوع المحكم ولاصفه من صفات الكلام يصح تعلقها
بذلك المحل لان وجود تلك الاصوات يدل على كون
فاعلها قادرا واحكامها يدل على كونه عالما ووقوعها

على وجه دون وجه يدل على كونه مريدا فلم يوصفه من صفات الفعل يصح
تعلقها فاعل ذلك المعنى ه واما تعلق الحسن وكما نقوله والمعتزلة من انه
لا يحسن اظهار المعجز على يد من لا يعلم الله تعالى صدقه والعلم بذلك تؤدي
الى ان لا يعلم متكلما الا من كان حكيما لا يصح منه فعل القبيح ويحن نقطع
على ان كل من علمناه فاعلا للهمزة الاصوات المنتظمة المعقولة علمنا انه
متكلم وقد بينا ان الاصوات المقطعة والحروف المنتظمة ليست بدلالات
ولا امارات على الكلام واذا لم تكن دلالات وامارات عليه وعلمنا
ضرورة انه لا يصح كون احدنا متكلما عند ثبوتها علمنا بانها ليست الكلام
وكل ما اوردناه ه فان قيل انا نعلم كلكم بوجدان الحس لانا نجد في نفوسنا
معاني ونعبر عنها بهذه الاصوات قلنا ما نجده من نفوسنا عند انفاعنا
لهذه الاصوات المخصوصة لا يخلو اما ان يكون العلم بكيفية انفاعها
وانتظامها او الارادة لانفاعها كذلك او الاصوات المخصوصة التي
يفعلها الانسان داخل سمعه فقد بطلها بقوله المستأنف بحدث النفس
فان كان المرجع به الى العلم او القصد والارادة فذلك خلاف عبارته
ترجع في تحقيقها الى اللغة المخاطب بها وان كان المرجع به الى حديث
النفس فذلك من قبيل الاصوات وهذا موافقة لنا في العرض المطلوب ه
وايضا فان اجزنا ان يتكلم ولا يحد من نفسه هذه الحال ويجد هذه
الحال فمحال ان يسمى ولا يكون متكلما وقد يجد الاخرس والساكت
هذه الحال فمحال ان يسمى كل منهما متكلما ه ولا وجه ان يكون معلوما
من جهة الحكم لانه لو كان له حكم لكان مما يوجب حالا او صفة للفعل
او للفاعل لان اثبات ما لا حكم له من الصفات يفضي الى الجهالات ه
ولا وجه ان يكون له حكم راجع الى الفعل لان وجود الفعل يرجع
الى كون فاعله قادرا واحكامه ترجع الى كونه عالما ووجوه
على الوجود يرجع الى كونه مريدا فلم يبق صفة يعقل للفعل تعلق بذلك
المعنى ه ولا وجه ان يكون له حكم راجع الى الفاعل لان كل الحكم لا

بد من ان يكون معقولا ولا صفة معقولة يصح رجوع حكمها الى ذلك
المعنى لان كونه عالما قادرا تعلق قادرا هو الصحيح لكونه متكلما وكذلك
كونه عالما قادرا تعلق به كونه كذلك ه وايضا فان الاخرس قد يكون
قادرا وعالما ولا يكون متكلما وكذلك كونه حيا ه وكذلك القول
في كونه مريدا وكارها لانه قد يكون متكلما ولا يكون مريدا ولا
كارها ويكون مريدا وكارها ولا يكون متكلما ه والذي يدل على
ابطال مذهب الحشوية وهم القائلون بقدم كلامه تعالى مع القول
بانه من جنس الصوت وجوه احدها ان ظهور ادلة حدث
الكلام اظهر من ادلة حدث الاجسام لتجدده بعد عدمه
وعدمه بعد تجدده ووجوب ترتيب بعضه على بعض وهذه من صفات
المحدث ه وثانيها ان الادلة انما تساوي اخص صفات المدلول
فلو كان الكلام يقتضي الى قديم يكون قديما عموم الصانع بدرك القديم على
صفة تخالف صفة المحدث او يكون الكل قديما وهم لا يقولون بذلك ه
وايضا فانه لو كان قديما لاستمر ادراكه لان المقتضي لادراكه
له في بعض الاحوال باق في جميعها فان قيل اذا لم يكن متكلما في الازل
كان خلقا فيضا قلنا ولم خلقا فان قالوا لانه يودي الى ان يكون اخرس
او ساكتا قلنا الخرس هو فساد اله النطق والسكوت تسكينها
وكلا الامرين لا يجوز على القديم لانه ليس بذي اله ومعلوم ان من كان
قادرا على الكلام ولم يتكلم فلا يسمى اخرس ولا يكون على صفة
نقص ه فان قالوا ان الذات لا يخلو من الشيء وضده فاذا لم يكن متكلما
وجب ان يكون على صفة الشيء وضده فاذا لم يكن متكلما وجب ان يكون
على صفة لانضاد الكلام ه قلنا لهم انتم يلزمكم ذلك على مذاهبكم
الفاسدة وحن لا نسلم لكم ذلك بل نقول ان الذات يصح خلوها عن الشيء

وضده فلا المزمنا ذلك ه ويقال لهم بعد ذلك اليس يوافقون على ان المدرك
بكونه مدركا حالا وصفه والقديم سبحانه وتعالى يجب ان يكون مدركا
للمدركات او وجدت لان المعدوم لا يصح ادراكه فاذا ادرك
سبحانه المجدثات فصار يتجدد له حال لم تكن حاصلة من قبل فيجب على
مذاهبكم ان يكون قبل وجود ذلك المدرك على صفة تضاد الادراك
من العمى والصمم ه فان قالوا ان الادراك لا ضد له فلسنا نجوزوا
ان الكلام لا ضد له ه فان قالوا انه تعالى ليس له حاسة يوصف بالعمى
اذا لم يكن مدركا قلنا لهم في الكلام مثله وعلى هذا الباب يجري معارضتهم
في الكلام بالادراك فلا يجدون فصلا ه فصل فاذا
ثبت ان الكلام من جنس الاصوات فلا يخلو اما ان يكون المتكلم
متمكنا من جعله الكلام فينشئ له منه انتم او يكون الكلام مما يوجب حالا
للحي فوضع له اسم كالقادر والعالم او يكون المتكلم من فعل
الكلام فينشئ له الاسم من فعله مثل ضارب وآكل ولا قسم زائد
على ما ذكرناه ه لا وجه ان يكون المتكلم من جعله الكلام لانه
كان يجب ان يكون المتكلم هو اللسان والشفتان دون الجملة كما
يوصف الحاجب والعين بالسواد واليد اذا تحركت بالحركة
دون سائر الجملة ه لا وجه ان يكون الكلام مما يوجب
حالا للجملة لوجوه احدها ان كلما اوجب حالا للجملة فلا بد من ان
يكون معلوما اما بطريق الادراك او بطريق الحكم وقد
دللنا فيما تقدم على انه لا يعلم حال موجبه غير الكلام للحي لا من
طريق الادراك ولا من طريق الحكم ه وثانيها ان العلل الموجبة
يقارن وجودها ثبوت حكمها فيكون القادر قادرا عند وجود
القدرة والعالم عالما عند وجود العلم والمتكلم لا يكون متكلما
الا بعد انقضاء الكلام وليس في العقل ما هذه حاله فبطل ان

يكون الكلام علة وما جرى مجرى العلة ه وثالثها ان العلة انما تكون
ذاتا مفردة لا جملة والكلام مركب من اجزاء والحرف الواحد
لا يسمى كلاما ه ورابعها ان كلما اوجب حالا للحي لا يصح وجوده في
الجماد وحين نرى الصوت الذي هو مادة الكلام يصح وجوده
في الجماد وكذلك يوجد الكلام في الصدا وخامسها ان جميع
العلل يستدل باحكامها عليها فيكون العلم باحكامها سابقا للعلم
بها ولا يعلم ان لا جدنا قدرة وعلما الا بعد العلم بكونه قادرا
عالما والكلام بخلاف ذلك فانا لا نعلم كون المتكلم متكلما الا
بعد علمنا بوقوع الكلام منه فاذا بطل ان يكون المتكلم ما جعله
الكلام وبطل ان يكون الكلام مما يوجب حالا للحي لم يبق الا ان
يكون المتكلم من فعل الكلام ه فصل والحكاية مثل
المحكي وليست هي هو لا نعلم ضرورة ان احدنا مستعمل القدرة
وآلة بطقه في التلاوة للقرآن فلا بد من كونه فاعلا بالضرورة
ولا يخلو ذلك الفعل الذي فعله اما ان يكون الحروف التي ينتظم منها
الكلام او غيرها فان كان فاعلا للتلاوة ولم يدرك بالحقيقة
عند فعلها سواها وكانت الحكاية هي المحكي مع انه لم يكن فاعلا
على الحقيقة وذلك محال للضرورة وان كان فاعلا لغير الحروف
والاصوات التي ينتظم منها الكلام فلا بد من ان يكون ذلك الفعل
معلوما متميزا للفاعلة حتى يقصد الى فعله ولا فعل معقول
يصح ان يدعي وقوعه عند قصده للتلاوة سوى الحروف
والاصوات التي ينتظم منها الكلام وهذا مما يجده كل عاقل
من نفسه والمدعي لغير ذلك مدع على العقلاء ما لا يجدونه من نفوسهم
او مدع على نفسه بانه يجد منها ما لا يجده العاقل من نفسه

وايضا فان الحكايه لو كانت هي المحكي معا لوجب في المدرك
منا ان يفصل بين الكلام المبتدا الذي ليس بحكايه وبين الكلام الذي
هو حكايه لانه يلزم على هذا القول الفاسد ان يكون مدركا لعدد
وقوع الكلام المبتدإ كلاما واحدا ومدركا لعدد وقوع الحكايه
كلاما بين اجزائها حكايه والاخر مماثله الذي ليس بحكايه وان لم يقع
الفعل الذي ذكرناه لاجل من المدرك بين علمنا ان ما ادعوه من ان
الحكايه هي المحكي باطل ولا وجه لهم في قوله تعالى وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله لان هذه الاضافه قد تكون
للكلام الذي هو فعله على الحقيقه وللكلام الذي هو حكايه لفعله
كما قد يقول الحاكي لفعل غيره انظر وا الى فعل زيد اي حكايه فعله
ولا يرتد فعله على الحقيقه وهذه الطريقه مشهوره في الاستعمال
شائعه فيه على وجه لا يصح لاحد ان ينكرها ه ويعترض على هذا الوجه
في هذا الاستعمال المجاز والتوسع لوجب حمل الايه عليه لان قضا
العقل باحالة الحقيقه على ما بيناه ه ولا معنى لقول القائل منكم
انه لو صح منا ان نفعل مثل القرآن على جهة الحكايه لكنا معارضين له
لان حقيقه المعارضه لا تصح ان تكون من قبل الحكايه وانما تكون
بما يقع على جهة الابتداء والمحكي حقيقه معروفه عند اهل العربيه
هي التي كانوا يطلبونها دون غيرها وهو ان يأتي المحكي بمثل
او يقارب في البلاغه والفصاحه لفعل المحكي على جهة الابتداء
لا على جهة الحكايه ه وكيف يصح ان يظن بعاقل حصيف يدري
عجزه بان يشد قصيدته او يورد خطبه ويقصد بذلك ان يبين
فضله على من تحداه وعلو شأنه على من باراه ومتى سمع من واحد
منكم ان يقول ان فلانا يدري فلانا فعارضه واني مثل فعله
اذا اتى به على جهة الحكايه ه وفي الجمله ان هذا القول من

الاقوال التي لا تقع من محصل وقولهم ان القائل بان هذا المسموع
ليس بكلام لله كافر ليس بشيء لان هذا القائل ان اراد انه ليس كلام
الله على الحقيقه فقد هو حكايه كلامه لا يعد كافرا وان اراد انه ليس
بكلام الله ولا حكايه كلامه فهو كافر فكيف يصح الاحتجاج بالاقوال
المجمله التي تحتاج الى تفصيل ويعود الحرف على خبث ذلك التفصيل ه
واذا قلنا بان هذا المسموع من القارئ كلام الله اذ هو اله سبحانه
هو المبتدئ بهذا النظم والترتيب واذا قلنا انه كلام القارئ اذ هو
به انه هو المحدث على الحقيقه ه وبعد فكل مسئله يحتاج فيها
الى بعض وكد فكر وكشف نظر مع خلاف فيها بين جذاق المتكلمين
كيف يصح ان يستدل فيها باطلاقات العامه الذين ليست من العلم
بهذا الشان في شيء والكلام في هذه المسئله يتسع ويتشعب
مع استيفاء وتقصاوه ومسائل الاصول دون
هذا الموضع والذي ذكرناه كاف في الدلاله على الغرض المقصود والحسن
ناظرها ان شاء الله تعالى ه قال الشيخ رحمه الله
ومنها البرهنيه والبرشميه والزنقيه والصابيه فان الناس
من قال هي معان ومنهم من قال هذه كيفيات في الرطوبات
والبوسات ه اعلم انه لا يصح لنا ان نثبت جنسا ما
من الاجناس بحكم ما من الاحكام الا بعد استحالة اضافته الى
الاجناس المعلومه وقد يصح ان يرجع بهذه الامور الى كيفيات
في التاليف فلا يصح انها اجناسا اخر ه فان قيل فاذا كانت كيفيات
في التاليف فلم لا يصح منا ان نعلمها قلنا ان نجرد التاليف لا يكون كذلك
ولا بد من مقادير مخصوصه من غيره ونحن لا نعلم تلك المقادير فلا يصح
منا فعلها ه فان قيل فانا نرى الماء يطفي النار والدهن يشعلها

وقد استركا في التاليف والرقة فلما افيه اعنيا دونكا تف اكثر
من اعتماد الرهن وبذا انفه والاحرق احز النار والرهن فيه خفه يحرقها
احز النار ه وايضا فان الرهن فيه جراره تحانس النار والمافيه
بزوره نضادها فقد احلفا في الكفيه والتاليف ه قال الشيخ
رحمه الله ه وما تخص التنبيه فحو الموقف ان فيه خلافا ه اعلم
انه قد احلف في الموت فذهب اهون الى انه معنى يضاد الحياه ه
وذهب اهون الى ان المرجع به الى نفي الحياه وفقدها وهو
الصحيح ه والدليل على ذلك ان من شان الاضداد المعاقبه على المحل
والموت لا يعاقب الحياه لان الحياه ما تخص الحمله فحي في ضدها ان يكون
معاقبا لها على الحمله والحياه تدخل الحمله فان يكون حمله ولا حمله من
دونها فكيف يصح في الموت ان يخص الحمل مع منافاته لما يكون به حمله ه
وايضا فان من شان حكم الضد ان يكون منافيا لحكم ضده ه
ومعاكسا له فلو كان للحياه ضد لوجب ان يوجب الحمله حالا وصفه
منافيه للحال والصفه التي يوجبها الحياه ولا يصح ان يرجع للموت
حكم الى الحمله لان عند وجوده تبطل الحمله ه وايضا فانا قد بينا
فيما تقدم انه لا حكم معقول يضاف الى الموت الا ويصح اضافته الى
سلب الحياه والاحكام المرجع بها الى الاثبات لا الى النفي ولو كان
للموت حكم لوجب ان يكون معلوما بما يجزي مجرى الادراك او بالحكم
ولا وجه ان يقال يكون الادراك طريقا اليه لان بوجود الموت
يخرج الحمله من ان يكون مدركه ه وايضا فان الحياه ليست مدركه
في نفسها فيكون الموت مدركا ه ولا وجه ان يكون معلوما من
حمد الحكم لانه لا حكم يصح استناده الى الموت الا ويصح استناده
الى سلب الحياه على ما قلناه ه فان قيل ان المعلوم من شان الضد ان

يعاكس حكم ضده ولحق يرى ان الحياه حكمها نصب محلها بعضا
للحمله وحكم الموت اخراج محله من ان يكون بعضا للحمله فقد عاكسه
قيل ان الحياه لها حكمان احدهما يرجع الى المحل والاخر
يرجع الى الحمله فالذي يرجع الى المحل نصب محلها بعضا للحمله
والذي يرجع الى الحمله الجاب الاحوال لها من صحة كونها قادره
عالمه وجوب كونها مدركه فاذا صح ان يقال بان الموت يعاكس
الحياه فيما يرجع الى المحل فلا يصح ان يقال انه يعاكسها فيما يرجع
الى الحمله من ايجاب الاحوال ه وبعد فانه يصح ان يخرج محل
الحياه من ان يكون بعضا للحمله لفقدها لا لامر سواه فكون ضدا لها
وكون المحل لا يخلو من الشي او ضده مبني على ما اختلفا اصلا غير صحيح
على ما بيناه ولا يصح ان يجعل طريقا الى اثبات الموت معنى مضادا
للحياه ه قال الشيخ رحمه الله وما يخص الحي والمحبو
العجز والادراك والسرور والغم والجهل والرضى والغضب
والبغض والعزم وتوطين النفس فان في الناس من قال انها معان لله
على ما قدمناه ه اعلم انه قد اختلف الناس والحي فذهب قوم
الى انه معنى يضاد القدره وذهب قوم الى انه ليس بمعنى وهو الصحيح ه
والدليل على ذلك انه لو كان معنى لاوجب حالا للحي له كما كانت معلومه
بالادراك او ما يجري مجرى الادراك او من حمد الحكم ه
لا وجه ان تكون معلومه بالادراك لان العاجز انما يعلم كونه
عاجزا بعدم القدره الفعل عليه لا بادراك العجز فيه كما ان القادر انما
يعلم كونه قادرا بثبوت الفعل منه لا بادراك القدره ه ولا وجه
ان تكون معلومه بما يجري مجرى الادراك من وجدان النفس

لان اجدنا لا يجد من نفسه ذلك وانما يعلم كونه عاجزا بعد ان
افعل منه على ما قدمناه ه ولا وجه ان نعلم من جهة
الحكم لان ما من حكم يعلق اضافته الى الحال المضافة الى العجز
الا ويصح اضافته الى سلب القدرة ه واما الادراك فاختلف
الناس فيه فذهب ذاهبون الى انه معنى يوجد في المدرك
فكونه مدركا هو ذهب ذاهبون الى انه ليس بمعنى ه وقد اختلف
القائلون بانه معنى فذهب قوم الى انه يحصل على جهة الابتدا
من الفاعل القديم سبحانه وهذا مذهب الاشعري ومن قال
بقوله ه وذهب اخرون الى انه يحصل متولدا عن صحة الحي
وجدتها وهذا مذهب ابي علي الجبائي واختلف القائلون
بانه ليس بمعنى فذهب قوم الى ان الادراك انما يحصل بالشعاع
المتصل من العين المتصل بالمرئي وهذا مذهب الاطباء واصحاب
الهيئة وجل المتكلمين من المعتزلة والامامية ه وذهب قوم الى انه
يحصل بالانطباع وهو مذهب ارسطاطاليس ومن قال بقوله من
الفلاسفة ه فالذي يدل على ابطال مذهب الاشاعرة ان يقول
لا يخلو اما ان يكون المدرك مدركا لجميع المدركات بادراك
واحد او يكون لكل مدرك ادراك يخصه ولا وجه ان يكون
ادراكا واحدا لجميع المدركات لانه كان يجب ان يدرك اجزاء
جميع المدركات مني ادرك مدركا واحدا وكل باطل ه ولا
وجه ان يكون لكل مدرك ادراك يخصه لانه كان يلزم
اذا كان يحصل منا عشرة انفس ونعلم ادراك خمسة منهم
الا ندرك الخمسة الاخر ه ومني فعل لنا ادراكا نحن
بالمشرق ان ندركه ولا يفعل له ادراكا بحضرته فلا

يدركه وذلك يودي الى الجهالات فان قالوا مع تجويزهم ذلك ان
الله سبحانه لم يزل كنا سبيل ان يفعل لنا العلوم الضرورية
اذا لم يكن بحضرتنا مدرك بان ليس هناك مدرك وهذا خروج
لنا من الجهالة ه قلنا العلم الذي ذكرتموه انما يبنى على العلم
بانه لو كان بحضرتنا مدرك لادركناه ومتى جوزنا ان يكون
بحضرتنا مدرك ولا ندركه لم يحصل لنا هذا العلم وكذلك لم يحصل
لنا القطع على ان ليس بحضرتنا ملك او جني لتجويزنا ان يكون
بحضرتنا ولا ندركهما فان قيل لا نسلم لكم ان العلم الضروري بان
ليس بحضرتنا مدرك فرع على العلم بانه لو كان هناك مدرك
لادركناه ضرورة لانا نخالفكم في هذا الاصل مع قولنا بالفرع
ولو كان ذلك ضروريا لم نخالفكم فيه ه قلنا انا نعلم ذلك ضرورة
وانما يحملكم على دفعه الهوى ونصرة المذهب فان قالوا كيف يصح ان
تكذبونا ونحن جماعة لا يصح علينا التواطؤ والاتفاق ه قلنا
جوابنا لكم هاهنا كجوابكم للسوفسطائية اذا سألتموهم هذا السؤال
عند انكارهم الحقايق وهو يبطل مذهبهم ايضا ان اجدنا متى
كان حيا وصحت حواسه وارتفعت الموانع المعقولة عنه ووجد
المدرك فلا بد من كونه مدركا ولو لم يكن كذلك لم يحصل له العلم الضروري
بانه ليس بحضرته مدرك اذ المدرك الا ترى انه لما جوز ان يكون
بحضرته الجني والملك ولا يدركهما لم يحصل له العلم الضروري
بانهما ليسا بحضرته اذ المدركهما واذا وجب ان يدرك منا كنا
اجمع مع حصول الشروط التي ذكرناها لم يصح ان يكون مدركين
لمعنى لجواز حصول ذلك المعنى في الحال هذه مع جواز ان لا يحصل ه ولا
يصح ان يكون صحة الحواس وارتفاع الموانع او وجود المدرك

مقتضيا لكون احدنا مدركا لان صحه الحواس حكم تحت النبه
والجمل وصفه الادراك حكم تحت الجمله وما تحت الجمل لا يصح ان
يرجع الى الجمل وارتفاع الموانع حكم يرجع الى النفي والنفي لا تحت
الجمل بل حكمه مع الاجاد حكمه معا وصفه الادراك حكم
تحت الجمل ووجود المدرك لا اختصاص له بالحي المدرك فكيف
يصح القول بانه مقتض لكونه مدركا فلم يبق الا ان يكون المقتضي
لكونه مدركا كونه حيا والامر الاخر شرط في ذلك ومما
يدل على ان المدرك مدرك لكونه حيا لا لمعنى هو ادراك وقوع
الخلل والغلط في كوننا مدركين لان الرائي للشخوص والسواجل
اذا كان في السفينه الجاريه فانه يدركها متحركه ويدرك
السفينه ساكنه والامر بالعكس من ذلك وكذلك الرائي لقطع
السحاب فانه يدرك الشمس او القمر او النجوم متحركه اليها
والامر بخلاف ذلك وكذلك يدرك الشمس والقمر والنجوم
ساكنه وهي متحركه مع سرعه من الجرمه وقد يدرك
النطفه الموضوعه على سطح الرحى في حال دورها بارده وطوفا
ويدرك القصعه الموضوع اخذ شطرها في الماء فوسه
ويدرك العنبه وما يجري مجراها اذا وضعت في الماء في قدر الاجاصه
وما يجري مجراها او اكبر وفي الجمله ان اغالب المناظر
كثيره وانما ذكرنا بعضا من كل والادراك لو كان
معنى لم يتناول المدركات الا على ما هي عليه والا لم يحصل
الثقه بالمدركات ولادى الى الجهالات فاذا فعلنا الادراك
بالمدرك ادركناه على ما هو عليه واذا لم يفعل لنا لم ندركه
فمن اي جهه يحصل هذه الاغالب ما لم يسرع في اللحق ولا

يصح القول بانه يشق الى قلوبنا هذه الاعتقادات الفاسده المتعلقه
بالمدركات على وجه الاتساب لان ما كان حاله هذه الحال
من الاعتقادات لا يصح استمراره واطراده في كل عاقل وفي كل حال
على طريقه واحده وسنن معهود غير مختلف بل لا بد من شبه يطرد
جامعه وانت اذا تاملت اسباب هذه الاغالط وجدتها ترجع الى احد الاحوال
الجاسه التي يكون بها مدركين وعند الخلاف لاحد ولا لعلو الجاسه يكون
احدنا مدركا بل انما يكون مدركا لحسب وجود الادراك او انتفائه لا
غير وهذا واضح والمنه لله ومما يدل على ان احدنا مدرك لكونه
حيا وجوب كونه تعالى مدركا عندنا وعند الخصم والاولى ان يكون
مدركا لصفته النفسيه لا يصح العلم بها على الشروط المتقدمه ووجود
المدرك شرط منفصل ولا وجه ان يكون مدركا لمعنى قديم
لان العلل لا تكون مؤثره في حال دون حال فكان يجب ان يكون مدركا
في الازل لجميع المدركات مع كونها معدومه ولا وجه ان يكون
مدركا لمعنى حادث لانه كان يجب وجوده لا في محل كالارادات
والادراك لو كان معنى لاستحال وجوده لا في محل لان له حكما
يرجع الى المحل لان بالادراك يعلم كون المحل بعضا للحله ولان احدنا
يكون متالما بادراكه الالم في محل حياته محلها فلو كان الادراك
معنى لوجب ان يحل المحل الالم لكون مدركا قبنا لم يدراكه عند التفار
عنه واذا كان للادراك حكم يرجع الى المحل فكيف يصح وجوده
قائما بنفسه غير حال فيه ولا وجه ان يكون مدركا لصفه
مقتضاه عن صفه النفس ستوى كونه حيا لانه لو كان مدركا
لكونه قادرا لوجب ان يدرك المعدوم ولا يدرك الموجود لان
الموجود لا يكون مقدورا على ما تقدم بيانه ولانه ايضا فان

احد انه قدر على ما لا يدركه ويدرك ما لا يقدر عليه ولا يجوز ان
يكون مدركا لكونه عالما لانه كان يلزم ان يكون مدركا لكل
لان المقتضى يحب ثبوت مقتضاه اين ما ثبت فكان يجب ان لا يدرك
الا ما نعلم ولا نعلم الا ما يدركه والمعلوم خلاف ذلك ﴿ وايضا
فان الادراك طريق من طرق العلم فكيف يصح ان يكون كونه مدركا
عالما مقتضيا لكونه مدركا ﴿ وبهذا الاعتبار يبطل ان يكون
تعالى مدركا لكونه مريدا وكارها لانه قد يصح ان يكون مدركا
لما لا يتبده كما فعالنا الصحيحة التي بيننا ولها الادراك وقد يدرك
ما لا يدركه كافعاله تعالى وافعالنا التي لا بنا ولها الادراك ﴿
وايضا فلو كان مدركا لكونه مريدا وكارها لوجب ان لا
يكون مدركا من الا ما نريده او نكرهه دار لا يكون مريدين او
كارهين الا ما يدركه والمعلوم خلاف ذلك ﴿ وصحة الجواس
وارتفاع الموانع مستحيل فيه سبحانه وتعالى لكونه حيا لنفسه فلم
يبق الا ان يكون تعالى مدركا لكونه حيا واذا كان تعالى مدركا
لكونه حيا وجب ان يكون مدركا لكونه حيا لان الاشتراك
في المقتضى يوجب الاشتراك في المقتضى عنه وصحة الجواس
وارتفاع الموانع انما يكون شرطا لكونه حيا حيا ولا يجب
هذه الشروط في كل مدرك ﴿ وقد تحقق فساد القول بالادراك
من جميع الوجوه سواء كان من فعله تعالى او من فعلنا على جهة التولد
على ما تقوله ابو علي ومن وافقه ﴿ واما اثبات المدرك انما يكون
مدركا لكونه حيا وان صحة الجواس شرط في كونه مدركا فلا
يخلو صحة جاسة رؤيتنا اما ان تقف على اتصال الشعاع
او على حصول الانطباع وابي الامرين صح لا يصدم علينا اصلا

من اصول البرهان كل واحد منهما لا بد فيه من المقابلة وما في حكمها
فيستحيل عليه الرؤية جزى مجراها تعالى الله سبحانه وتعالى
يستحيل عليه المقابلة وما في حكمها فيستحيل عليه الرؤية كذا ابن
يشترط اتصال الشعاع او حصول الانطباع واما نظر في الصحيح من
القولين انشغال العلم وتدقيقا في النظر وطلبا لمعرفة الحقايق وهو الذي
يقتضيه النظر وبوجبه الاعتبار ويشهد به الاخبار القول بصفو
الشعاع لان اصحاب المناظر عليه يبنون علمهم والاطباء الية يرجعون
في علاجهم وذلك الاغاليط في المناظر التي ذكرناها انما وقع بحسب
احوال الشعاع ومتى لم تكن ابين بواسطته لم يحقق حصول شيء من تلك
الاغاليط ﴿ وايضا فان ضعف الابصار وقوتها يرجع الى قلة الشعاع
وكثرته وانقباضه وانتشاره فلو لم يكن له حظ في ادراك الرؤية لم
يكن الامر كذلك ﴿ وايضا فانا اذا نظرنا في الجبال الشامخة
والاراضي الفسيحة والدار الزاخرة لابد ان نرى ما بين السما والارض
الجاله الواجبة وكيف يصح من محصل ان يعد ما المرسات التي ذكرناها
تنطبع في الجزو الباصر من حاسة رؤيته وهو لا يطابق اقل القليل
من اجزايها واما ان ينطبع فيه ما يكون على حسبه ومقداره
واي تشبيه بين السما والارض وما يجري مجراهما من الجسمانيات وبين
حدقة العين التي يحصل به الرؤية حتى يقال بانه انما ترى بانطباع
صورها فيه ﴿ واما السرور والغم فذهب ذاهبون الى انهما معنيان
وذهب ذاهبون الى ان المرجع بهما الى الاعتقادات بصفة اجدنا
وصول النفع في امر ما فيحصل له السرور او يعتقد في وصول فعل
ما ضررا فيحصل له الغم وهو الصحيح وقد تكلمنا على ذلك فلا حاجه

بنا الى اعادته فاقول فنخبر ان القلق عند العزم والابتهاج عند
السرور وهذا الذي نجده هو المعنى الذي ذكرناه فلنا
الشهوه والنفار متعلقان بالمدركات وبما يجري مجرى المدركات
من وجدان النفس والاعتقاد مما نجده من نفوسنا فمتعلق الشهوه
به لا نفس السرور والعلم واما المحبه والرضى والغضب والبغض
والعزم وتوطين النفس فقد تقدم الكلام في شرحها مستوفى
فلا حاجه بنا الى اعادته قال الشيخ رحمه الله
وجميع ما قدمناه من المعاني المعقول عليها على ضربين احدهما يوجب
حالا عند من قال بالاحوال والاخر لا يوجب حالا فما يوجب
حالا على ضربين احدهما يوجب حالا للمحل والاخر يوجب
حالا للمحل فما لا يوجب حالا للمحل كل ما لا يحصر الحي الا
الكون فانه يوجب حالا للمحل وما عداه لا يوجب حالا وهو
على ضربين احدهما يوجب حكما لمحله والاخر لا يوجب حكما
فالاول هو التاليف اذا كان التراكما والاعتماد ان وما يوجب
حكما ما عدا ما ذكرناه وهي الطعوم والادراك والجزاره والنزوده
والالوان والاصوات والالام وكلما احصر الحي فانه يوجب حالا
له عند من قال بالاحوال واعلم ان الناس على قسمين قال
للاحوال واثبت لها فالذي نفى الاحوال لا كلام لنا فيما ذكره
والذين اثبتوها انقسموا الى قسمين فمنهم من اثبتها لجميع الاعراض
وهم بعض الاشاعره ومنهم من اثبتها لجل الاعراض الغير
مدركه ونفاها عن الاعراض المدركه وهم جل البصريين من
المعتزله وغيرهم وهو الصحيح وما يوجب حالا يقسم الى قسمين
منها ما يوجب حالا للمحل ومنها ما يوجب حالا للمحل وما لا يوجب

حالا للمحل فهو الاول وهو خاصه وما يوجب حالا للجمله فهو كل ما يحصر
الحي من المعاني نحو العلم والقدره وغيرهما والكلام في الاحوال
ينقسم الى قسمين اقسام احدها الكلام في اثباتها والثاني الكلام
في اقسامها والعباره عنها والثالث الكلام في احكام الراجعه
اليها اما الكلام في اثباتها فهو اتفاق الكل على تسميه من صح
منه وقوع الفعل بانه قادر فعلا على هذه التسميه اما ان يكون مفيده
لنفس الصحه او لمقارنه لاجلها كانت الصحه او لعله منفصله تسمى قدره
فالذي يدل على ابطال القول الاول وصفنا القديم تعالى بانه قادر لم يزل
مع استحاله الفعل عليه لذاته فلو كان المستفاد من وصفنا القادر بانه
قادر صحه الفعل منه لاستحال وصف القديم تعالى بانه قادر لم يزل
وايضا فان المنع ينافي الفعل لا ينافي كون القادر قادرا او لا
يصح وقوع الفعل من القادر عند حصول المنع وليس لهم ان يقولوا بانه
تعالى يسمى قادرا في الازل لصحه وقوع الفعل منه فيما لا يزال وان جدا
يسمى قادرا في حال حصول المنع لصحه وقوع الفعل منه عند زواله
لان المعتبر في صحه التسميه ثبوت المعاني المستفاده في حالها
ولو صح ما قالوه لصح ان يسمى الموات والعاجز بانهم قادرون اذا صح
منهم الافعال بان يحيى الموات ويقدر العاجز وكل باطل والذي
يدل على ابطال القول الثالث انه لو كان وجود القدره مصححا لوقوع
الفعل وجود العلم مصححا للاحكام والارادة مصححه لوقوع
الفعل على وجه دون وجه والحياه مصححه لوجود هذه المعاني
من غير ان يكون موجبه احوالا لم يختصه فاي علاقه بين ذاته
وبين فعله حتى تصح اضافته اليه بل يجب اضافه وقوع الفعل
واحكامه والوجه الذي يقع عليه الى القدره والعلم والارادة

دون القادر العالم المريد وكان مسمى بهذه السمات لاحل اختصاص
هذه المعاني به لاغير وهذا باطل وقول اصحاب الصفات غير
القائلين منهم بالاحوال وبطلانه دليل على ان اقامة الدليل
على نفي الصفات القديمة لزم عنه انفاكونه تعالى قادرا
عالما وكل باطل فما ذا بطل ان يكون القادر من صح منه الفعل
او من له القدرة لم يبق الا ان يكون القادر من كان على حال
لاجلها يصح منه وقوع الفعل وهو القسم الثاني من الاقسام
الثلاثة وينبغي ان يجري الكلام في باقي الصفات والاحوال
هذا المجرى لانا انما ذكرنا او لا كون القادر قادرا
منا لا يقاس عليه وصحة القسمة التي ذكرناها بعد كشف الغطاء
بالاحوال المعلومة بادني تامل لما كون كل عرض يختص
بالجملة موجبا لها حالا وظاهر ان جهة الاختصاص بها
انما هو رجوع الحكم اليها لان المعنى الواجد لا يصح ان يكون حالا
في الجملة ويختص بها من جهة الحلول وانما اختص بها من جهة الحال
الحكم لها هو واما ان الاكوان موجبة لمحلها حالا وظاهر
ايضا لان حلول الكون في محله يحصل له الاختصاص بالجهة
والاختصاص بالجهة حكم معقول يحصل للمحل غير
الكون والعلم المتعلق به غير العلم بذات الجوهر ونفسه
وغير العلم بذات الكون ونفسه بل انما الطريق الى العلم بالكون
العلم باختصاص الجوهر بالجهة واما كونها في الاعراض
لا توجب حالا للمحل والمحل فظاهر لان اللوازم لا يرجع منه
الى محله حكم معقول يكون طريقا الى اثباته بل العلم بكون

الاسود اسودا انما هو علم باسوداده لا بحكم حاصل عن السواد له فاذا
لا يعلم غير ذات المحل وذات سواده ولا يعقل ولا يحقق بينهما معلوم
بالت كما قلناه في الاكوان وحكم سائر الاعراض ما خلا ما استثناه
من الاكوان والاعراض التي يرجع احكامها الى المحل فيما ذكرناه
حكم الالوان وهذا ظاهر والمنة لله وما يظهر له حكم يرجع
اليه لا الى محله فهو التاليف والاعتماد لانهما لا يتناولهما الادراك
فيكون طريقا الى اثباتهما وانما يعلمان من جهة حكمهما وهما صعوبة
الفعل والمدافعة في الثمن والجهة وصعوبة الفعل والمدافعة
لسببا حالين وصفتين راجعتين الى المحل وانما جاز رجوعهما
الى التاليف والاعتماد والاعتبار واعمال الفكر يحقق ذلك ويطمئن
غامضه فلتعم تامله وكل عرض وجد ثبوته ولم يكن مدركا ولا
موجبا لغيره حالا حكمه حكم التاليف والاعتماد فيما ذكرناه وامر
الكلام في العبارة فاعلم ان قولنا حال ماخوذ من الوقف والاناة
ومنه سمي النحويون الهيات المفارقة لحدوث غيرها احوالا فالاشاعرة
المتكلمون تشبيه النحاة حكم كل حال لا تقلوه من المحسوسات الى المعقولات
فسموا به صفة العالم والمدرك وغيرهما سواء كانت جائزة مشتقة
وواجبة متميزة وتشبيه للحكم حكما ماخوذ من حكم الحاكم والزامه
الخصم بالحق ومنعه له من التصرف فيما لا يجوز له التصرف فيه ومنه
سمي الحكيم حكيما لانه طبع نفسه عن القبائح ويلزمها التصرف على
حسب مقتضى العقل وحكمه اللجام ماخوذ من هذا المعنى لما كان المنع
الحاصل بها ولزوم تصرف المركوب على حسب ارادة الراكب ولما
كانت ما تميز ذات العالم وما يجري مجراها يلزم الحكم بثبوتها حاضرة وذة عند
حصولها وحصول شروطها سمي احكاما وضعا واضطلاحا واو

كان ذلك فالاغه التي يخاطب بها تو سعا ومجازا وانما هي في الحقيقه
محكوم لاحكم بل الحكم في الحقيقه انما هو فعل الحاكم والزامه
فعلى هذا الاعتبار كل حكم حال وليس كل حال حكما لان من حكم
كون المحل حيا نصح كونه قادرا عالما الى غير ذلك من صفاته الراجعه
اليه وانفصاكونه مبدءا على الشروط فاحد الحكمين حال
وصفه دون الاخر وأما الكلام في احكام الاحوال الدليل
الذي يقتضي مستوفا في موضعه ان شاء الله تعالى قال الشيخ
رحمه الله والاعتراض على ضربين احدهما تعلق بالغير
والاخر لا تعلق له فالاول كل ما اختص المحل فانه تعلقا لا
الحياه فانه لا تعلق لها والاخر ما لا اختص المحي فانه لا تعلق له وما
له تعلق على ضربين احدهما في قبله ما لا متعلق له على خلاف فيه وهو
الاعتقادات والظنون والارادات والكراهات والنظر
فان الاعتقاد مني تعلق بوجود المعتقد او نفي بان القديم تعالى قائم
على مذهب بعضهم لا متعلق له وقال سيدنا الاجل المرتضى
رضي الله عنه ان له متعلقا وهو هذا النفي والاثبات وانما لا
يوصف بانه موجود او معدوم وهو القول فيما عدا الاعتقاد
مثل القول فيه والاخر لا بد له من متعلق وهو القدره والعجز
لو كان معنى والشهوه والنفار وهذه المتعلقات باعيانها على
ضربين احدهما يتعلق بعين واحده نفصيلا من غير تجاوز له
والاخر تعلق بما لا نهايه له فالاول مثل الاعتقاد والظن والارادة
والكراهه والنظر والاخر الشهوه والنفار والقدره والعجز
لو كان معنى وسنتم قسمين اخرين احدهما تعلق بمتعلقه على
الجمله والتفصيل والاخر لا يتعلق الا على طريق التفصيل فالاول

الاعتقادات والكراهات والارادات والظنون والثاني القدره
والعجز والشهوه والنفار فاعلم ان الاعتراض ينقسم الى قسمين
فمنها ما اذا ذكرته لا تتحقق في وهمك عجز عنه ومنها ما اذا ذكرته
العجز معه غيره ضروره فالاول مثل قولنا جاهل فانه لا يتحقق
معه شيء اخر في الوهم والثاني مثل قولنا عالم فانه يتحقق معه معلوم
وكذلك الشهوه والنفار والظن وما اشبه ذلك فعلى هذا ينقسم
الاعتراض الى قسمين الى ما يتعلق بالغير والى ما لا يتعلق فالاول
كل عرض اختص وجوده بالمحل والحياه خاصه ما اختص المحل
والثاني كل عرض اختص المحل الا الحياه كالقدره والعلوم ولا عرض
ما قلناه بالاوامر والنواهي والاخبار وما يجري مجرى ذلك من جمل الكلام
التي ذكرناها لها تعلق لانا لم نقصد في هذا الفصل الا ما تعلقه ذاتي
ضروري وما اعترض به من هذه الامور فانما تعلقه اصطلاحي
اختياري ولم نقصده وما له تعلق على ضربين احدهما ينقسم على ان له
متعلقا والاخر في قبله ما اختلف في ان له متعلقا فالاول مثل القدره
والعجز لو كان معنى والشهوه والنفار والثاني الاعتقادات والظنون
والارادات والكراهات والاظطار اذا تعلقت بما لا يصح فيه
الاعتقادات للقديم ثابتا او ان النفار معنى وذهب السيد الاجل
المرتضى علم الهدى رضي الله عنه الى ان له متعلقا وهو اثبات هذه
الامور او نفيها وهو لا يقول انه موجود ولا معدوم وهو الصحيح
لان المعتقد ان للقديم ثانيا لا بد ان تصور معنى الثاني له تعالى ولو كان
لا حقيقه لما اعتقده تعالى الله عن ذلك وكذلك القول في الامور
الاخر وهذه المتعلقات باعيانها على ضربين احدهما يتعلق بمتعلق
واحد والاخر يتعلق باكثر من واحد فالاول كالاعتقادات

والطعوم والارادات والكراهات اذا تعلقت على جهة التفصيل
والقدرة اذا تعلقت بالوقت والجنس والمحل هو والاخص تعلق باكثر
من الواجد كالاعتمادات والطعوم والارادات والكراهات
اذا تعلقت على سبيل الجملة والقدرة اذا اختلف الوقت والجنس والمحل
والمشهوه من حيث تعلقها بالجنس تتعلق باكثر من الواجد ومن
حيث ان الجنس في حكم الذات الواجده تتعلق بالواجد هو فان قيل
انا نرى من تعلق شهوته بامرأه مثلا بعينها فلا تتعدى الى
غيرها قيل له ان تلك المرأه في حكم الجنس اذ لم يكن لها مثل ولو
قدرنا انه خلق على صورتها غيرها بحيث لا تنفصل احداهما عن
الاخرى لكانت الشهوه متعلقه بهما ولا تختص باحداهما ويستبين
من التامل تحصل العلم بالاجناس التي تتعلق على جهة التفصيل
والجمله هو الاجناس التي لا تتعلق الا على جهة التفصيل فلا
وجه للتكثير بحصرها وتعديدها هو قال الشيخ رحمه الله

فصل في ذكر حقيقة الصفات وانقسامها وبيان

احكامها هو الصفه هي قول الواصف وهو الوصف بمعنى واجد
وهما مصدران يقولون وصفت الشيء اصفه صفه ووصفا
في وزن زنه ووزن وعده ووعد هذا اصل اللغه فاما
في عرف المتكلمين فانهم قد يعبرون بالصفه عن الامر الذي يكون
عليه الموصوف وربما سموا ذلك حالا وربما امتنعوا منه
على خلاف بينهم هو والصفات على ضربين واجبه
وجائزه فالواجبه على ضربين احدهما يجب لا بشرط على
الاطلاق هو والثاني يجب بشرط هو فما يجب بالاطلاق هي
صفات النفس مثل كون الجوهر جوهرا والسواد سوادا

والبياض بياضا وغير ذلك من الاجناس وهذه الصفات تحصل في حال
العدم وحال الوجود عند من قال بالمعدوم ومن لم يقل بالمعدوم
فانها عنده تلزم مع الوجود وما يجب بشرط على ضربين احدهما
يجب بشرط وجود الموصوف لا غير هو والثاني يجب عند حصول
شرط منفصل عنه فالاول مثل كون الجوهر متحيزا او السواد
قابضا للبصر والبياض باشرائه ويتعلق ما يتعلق بالغير وتسمى
هذه الصفات مقتضى صفه النفس عند من قال بالمعدوم ومن لم
يقل بذلك يسميها صفه النفس ولا بد من حصول هذه الصفات مع
الوجود وما يجب عند حصول شرط منفصل فكون المدرك
مدركا فانه لا يحصل الا عند وجود المدرك وتسمى هذه الصفه لا
للنفس ولا للمعنى عند من اسندها الى كونه حيا ومن اسندها الى
معنى جعلها من صفات العلل هو واما الجائزه فعلى ضربين احدهما يتعلق
بالفاعل والاخر يتعلق بالمعنى فما يتعلق بالفاعل على ضربين احدهما يتعلق
بكونه قادرا او هو الجائز لغيره والاخر يتعلق بصفات له
اخر مثل كونه عالما او مريدا وكارها وذلك مثل كون الفعل محكما
وكونه واقعا على وجه دون وجه وكون العالم خبرا او امرا
ونهيا وما يتعلق بالمعنى فقسم واجب وهو كل صفه تتجدد على
الذات في حال بقائها مع جواز الا تتجدد واجوالها على ما كانت عليه
فانها لا تكون الا معنويه هو اعلم ان الناس قد اختلفوا في حقيقة
الصفه على ما هي فذهبت الصفاتيه الى ان الصفه غير الوصف وان
الوصف قولنا قادر وعالم والصفه هي القدره والعلم هو وذهب
الجمهور من اهل العدل وغيرهم الى ان الصفه والوصف بمعنى
وهو الصحيح لانهما مصدران احدهما صحيح والاخر معتل وذلك مثل
قولهم وصفت الشيء اصفه صفه ووضعا على وزن عده ووعد

وزنه ووزن هذا في اصل اللغة فاما في عرف المتكلمين فانهم
يعبرون بالصفة عن الامر الذي يكون عليه الموصوف وهو
الحال ومنهم من لا يسمي ذلك حالا لا على ما ذكرناه انتهى الخلاف
بينهم في الاحوال هو الذي يدل على ذلك ان العرف انما وقعوا
هذه الاسامي على ما عقلوه دون ما عقله المتكلمون لان العلم بالعلل
الموجبه انما يستدرك من جهتي الاستدلال والقياس وليس
اهل الوضع من ذلك بسبيل بل المعلوم عندهم الاحكام الصادره
عن العلل فكيف يصح ان يدعى عليهم وضع لفظ الصفه على القدره
والعلم وما اجرى مجراهما من العلل ايضا فلو كانت الصفه
موضوعه في الاصل على العلل والاحوال دون الاقوال لكان
حب لمن فعل العله او جعل الذات على الحال ان يسمى واصفا فيكون
الواصف للجسم بالتحرك هو الفاعل لحركته دون المخبر بتحركه
وذلك باطل هو واعلم ان الصفات تنقسم الى قسمين الى الصفات
النفسيه والى الصفات غير النفسيه هو والصفات النفسيه
تنقسم الى قسمين الى ما لا يحصل عن مقتض اصلا والى ما يحصل عن مقتض
والذي لا يحصل عن مقتض هي صفات النفوس التي يحصل بها التماثل
والاختلاف بين الذوات ويدخل بها وان تكون معلومه ويستحيل
خروج الذات عنها في حالتي عدمها ووجودها عند من قال بالمعدوم
والذي يحصل عن مقتض ينقسم الى قسمين الى ما لا يتعلق بشرط
اصلا والى ما يتعلق بشرط هو والذي يتعلق بشرط ينقسم ايضا
فتنقسم الى ما يتعلق بشرط منفصل والى ما يتعلق بشرط
متصل هو فالاول كونه تعالى موجودا هو والثاني مقتضى
صفات النفوس ما عدا وجوده تعالى كونه تعالى قادرا
عالما وكون الجوهر متحيزا وتعلق المتعلق وما اجرى مجرى

ذلك فهو واجب لما عليه الذات من الصفه النفسيه بشرط الوجود
لا غير والاخر مقتضى عن مقتضى صفه النفس كون القديم سبحانه
وتعالى مدركا فانه مقتضى عن كونه حيا وهو حي لما هو عليه ذاته
والاخير صح تعلقه بشرط متصل وهو وجود المدرك والصفات
غير النفسيه تنقسم الى قسمين الى ما يستند الى الفاعل لا بواسطه والى
ما يستند اليه بواسطه فالاول اسمي صفه الفاعل لكون الذات
حادثه وكون الفعل محكما وكون الكلام خبرا او امرا الى غير ذلك
مما لا يصح حصوله الا في حال الحدوث هو والثاني كون الجسم
متحركا وساكنا وكون الجمله قادره عالمه الى غير ذلك مما يصح حصوله
في حال البقاء ويسمى صفه المعنى هو فالصفات اذا تنقسم الجمله
اقسام هو الى الصفه النفسيه والى الصفه المقتضاه عن الصفه
النفسيه والى الصفه المقتضاه عن الصفه المقتضاه عن الصفه
النفسيه والى الصفه الحاصله عن الفاعل والى الصفه الحاصله عن
المعنى هو وقد نحمل الى بلاثه اقسام فقال ان الصفه اما ان يكون للنفس
وما يرجع اليها واما ان يكون بالفاعل وما يرجع اليه واما ان يكون بالمعنى ولا
قسم رابع يصح ان يذكر بل ان حصل حكم من الاحكام لا يصح رجوعه الى احد
هذه الاقسام كان من قبيل ما لا يعلل هو واعلم بان اهل النظر
قاطبه قد اطلقوا القول بصفات النفس وان اختلفوا في معناها واما
اصحاب المعدوم فانهم يعنون بذلك كل صفه حصلت للذات لا لامر خارج
عنها ثم يقسمونها الى الاقسام الثلاثه التي ذكرناها اولا وقسمه صفات
النفس على خلاف قسمه في خلل هو واصحاب النفي ومن وافقهم من اهل
المنطق والفلسفه يعنون بصفه النفس كل صفه يعلم بها ذات
الموصوف ويدخل بها وان تكون معلومه ومتى توهم ارتفاعها ارتفع

حصفه الموحوف بها اكانت ثابته للنفس او لا من خارج عنها
والصفه عند النفسيه هي كل صفه لا يقوم بها حصفه الذات
ولا يدخل بها في ان تكون معلومه ومتى ما فرض ارتفاعها كان الذات
على ما هي عليه من حصفتها وهي التي تحصل بالفاعل او بالمعنى فلا بد
من ان نفهم معنى اطلاق الفريقين لصفه النفس حتى تكون اطلاقاتهم تحت
المذهبين وهذا الفصل قد تقدم بيان اكثره وسيجيء شرح
تمامه مستوفى في موضع اليق به من هاهنا فلا اكثر تكراره
قال الشيخ رحمه الله والصفات على ضربين احدهما
يرجع الى الاجناس كما يرجع الى الجمل
فما يرجع الى الاجناس مثل صفات الاجناس كون الجوهر
جوهرا والسواد سوادا فانه يسمى هذه الصفه الاجناس كما
تسمى فيها الجمل ومثل الوجود فانه يوصف به كل جزء كما
توصف به الجمله وما اشبه ذلك واما ما يرجع الى الجمل
فعلى ضربين احدهما يرجع الى الجمله لشيء يرجع الى المواضعه
والاخر يرجع اليهما لان رجوعه الى الاجناس مستحيل لان الاول
مثل كون الكلام خبرا او امرا او نهيا فان هذه الصفات
ترجع الى الجمل لشيء يرجع الى المواضعه الا انه يستحيل ذلك
فيه والثاني ما لا يوصف به الجمل وذلك نحو قولنا حي وقادر
وعالم ومعتقد ومريد وكاره ومدرك وسميع وبصير
وعني وناطر وظان ومشتهي ونافر اعلم ان
الاسما والاوصاف ينقسم الى قسمين الى ما يصح تناوله للاجناس
والجمل والى ما لا يصح تناوله الا للجمل فالاول الاسما الراجعه

الى الصفات النفسيه كقولنا سواد وبياض وجوهر وما يجري
الى غير ذلك والى الاسما الراجعه الى المعاني التي يصح وجودها في
الجزو المفرد كقولنا خابز ومتحرك وساكن واسود وابيض
الى غير ذلك والثاني كل صفه اختص بالحي منا من حيث كان حيا
كقولنا قادر وعالم ومعتقد وظان ومريد وكاره ومشته ونافر ومدرك
وسميع وبصير وعني الى غير ذلك من الاوصاف التي تختص الحي منا
لان هذه الاوصاف لما رجعت الى كون الحي حيا وكان الحي منا لا بد من
كونه جمله ولا يصح ان يكون جزوا مفردا او حيزا جوز جميع هذه
الاوصاف الى الجمله ولا اعتراض على ما ذكرناه من رجوع هذه
الاوصاف الى الجمل فاما القديم سبحانه وتعالى وبالثبوت رجوع هذه
الاوصاف اليه وان كان اجدى الذات وليس يدخل جمله لان قصدنا بهذه
القسمه الاوصاف الراجعه الى ما يصح ان يكون اجزاء او جملا وقد يطلق عليه
الاسما باعتبار كونه اجزاء او باعتبار كونه جمله ومن اسامي الجمل
كل اسم لا يخرج معناه الذي وضع لاجله في الجزو المفرد كقولنا
جسم وحاثم وداخل الى غير ذلك من الاسامي الراجعه الى الاشكال
والاستحياز وغير ذلك الى الاسما الراجعه الى اقسام العلم وقولنا
عشره ومايه والف الى غير ذلك من الاسما الراجعه الى اقسام العدد
وقد يوضع الاسم على الفاعل باعتبار كونه فاعلا كقولنا ضارب ومحسن
ومنعم ومحيي ومميت الى غير ذلك من اسما الفاعلين وان اطلقت هذه
الاسما على الجماد ان فعلى سبيل التوسع والاستعاره لا على سبيل
الحقيقه والواجد منا لما لم يصح ان يكون فاعلا الا وهو جمله
كانت اسما الفاعلين في الشاهد راجعه الى الجمل وان استعملت
في غيرها من الجماد فعلى وجه التخريج على ما قلناه وقد بينا الفرق بين

عرضنا بيان الاسما الموضوعه باعتبار الاجاد والجمل فنقول ان
يكون احاديا وجمله ولا نعترض علينا بالقدير سبحانه وتعالى
وصحه احز الفاعل عليه وان استحال ان يكون جمله ونلخص
قسمه الاسما والصفات ان نقسم على ثلاثه اقسام اولها الصفات
الراجعه الى الاجاد نفسيه كانت او معنويه على ما بيناه اولا
وثانيها الصفات الراجعه الى الجمل باعتبار كونها جملا التي
يستحيل رجوعها الى الواحد بنه كالاسما الراجعه الى الاشكال
والصور وجمل الكلام المفيده والاسما الموضوعه على الجمل
المعدوده وثالثها الاسما والصفات الراجعه الى جمل الاجزا
منا التي يستحيل رجوعها الى اجزايهم وان كان يصح رجوعها
الى الواحد من دونهم وهو الله سبحانه وتعالى فهو هذه الاسما هي
اسما الافعال والاسما المشتقه من الافعال وقد تلتبس الحال
في الاسما فينوهم فيها بادي الراي انها من اسامي الصفات
والاحوال وهي في الحقيقه من الاسما المشتقه من الافعال مثل
قولنا متكلم وناظر وشام وذايق فان كثيرا من الناس
يتوهمون في هذه الاسما بانها من اسما الاحوال وقالوا في المتكلم
ان له حالا مخصوصه بكونه متكلما والى هذا الراي ذهبت
الاشعريه والحشويه من الحنابله وغيرهم والكرامیه وقد
بينا فيما تقدم بطلان هذا الراي وفساد هذا المذهب بما لا
زياده عليه ولا وجه لاعادته هاهنا وكذلك ذهبوا الى ان
الناظر هو المدرك من وجه الرويه فرجعوا بالنظر المضاف
الى الحاسه العين الى الادراك فلا فرق عندهم بين قولنا
ناظر ورايي وانهما اسمان مترادفان على الادراك بالحاسه

العين والصحيح خلاف ذلك بل هو عباره عن طلب الحدقه الصحيحه
حيال المرئي طلبا لرويته فهو من اسامي استعمال اله الادراك
لا من اسامي نفس الادراك بدلاله قول اهل اللسان نظرت
الهلال فلم ازه وانظر حتى ترى فيحبرون عن وقوع النظر
مع انتفا الرويه وجعلوه غايه لها والشي الواحد لا يكون غايه
مسببا من وجه واحد في الحاله الواحده ولا يكون غايه لنفسه
ويقولون رايته بيد ابنظر الى كذا والرويه لا تتناول الرويه وانما
تتناول الاجسام وما كان هيئه او كالهيئه لها هو انما يعبرون
الحي مبادا بيا باعتبار انه خارجه عن الرويه ولذلك قد يلتبس
علينا كثير من الجدفين فلا نقطع عليهم بحصول الرويه لهم ولا
انتفايها منهم لانا قد نظن في كثير من الاعيان انهم راؤون وليسوا
في الحقيقه كذلك وقد قال الله سبحانه وتعالى لنبيه صلى الله عليه
وعلى اله وسلم انهم غير مبصرين مع كونه ثابتا لهم ناظرين
فعلق سبحانه وتعالى رويه نبيه عليه السلم بنظرهم الله على ما بدى
والرويه لا تعلق بالرويه على ما بيناه فبطل بهذا الاعتبار
ان يكون النظر مرادفا للرويه وصح ان المراد به استعمال
حاسته طلبا لتحصيلها هو ايضا فان من شان اهل الاوضاع
اللغويه ان ينقلوا اسفلوا الاسما الموضوعه من الامور الحسوسه
الى الامور المعقوله طلبا للمبالغه في البيان ويكون كل النقل
نقلا وضعيا حقيقيا لا توسعا مجازيا والامثله لذلك كثيره
جدا فلا نحتاج الى ذكر شي منها هو هذا الاعتبار لطافه

لفظه النظر على الفكر والتامل لانه توصل الى العلم
بخلاف المعقولات كما كان النظر المضاف الى حاسة العين
توصل به الى ادراك المرئيات وكذلك اطلقوا لفظه
البصيرة على الالة التى يستعملها المفكر فى فكره كما اطلقوا
لفظه البصر على الالة التى يستعملها الناظر فى نظره واطلقوا
لفظه الرؤية على العلم بالمعقولات كما اطلقوها على ادراك المرئيات
فلو كان النظر المضاف الى البصر عبارة عن الرؤية لكان النظر
المضاف الى البصيرة عبارة عن العلم والاختلاف معنى الماخوذ
والماخوذ منه وهذا فاسد فلما كان النظر المضاف الى البصيرة
عبارة عن طلب العلم لاعبارة عنه بالاتفاق وجب ان يكون
النظر المضاف الى البصر عبارة عن طلب الرؤية لا عبارة عنها
لوجوب تساوى الماخوذ والماخوذ منه على ما قلناه وهذا
ظاهر والمنة لله ﴿ وليس لهم ان يقولوا الشاهد من المقدمتين
اعنى قولهم نظرت الهلال فلم اره وانظر حتى ترى ان هذا
ليس من كلام العرب ولم يستعمله من يلزم لجهة باستعماله لانهم
ان قالوا اخلل عن صورته فى تساويهما وان قالوا عن
نظر واستدلال فلبنا نوابه وهيهات على انه لو صح لهم النزاع
فى هذين الاستشهادين فلن يصح لهم فى الشاهد الثالث لانه قد ورد
فى الكتاب العزيز الذى ان انكروه حرجوا من الاسلام على
ان الاعتبار الذى ذكرناه حرز احكم فى ابطال قولهم
ان لو لم يكن لاشاهر لتساويه ﴿ واما الشامة والذابة فانما
المفرقان للمشموم والمذوق الى حاستيهما وليسا المدركين

لهما بدلالة قولهم ذقته فلم اجد له طعما وشممته فلم اجد له ريحا
ولا يصح ان يتبنوا اول الكلام ما بعدوه باخره لان ذلك
تناقض لا يصح وقوعه من عاقل ولو لم يدل على كونهما غير
راجعين الى الادراك الا امتناع الكافة من اطلاقهما
على الله سبحانه وتعالى لكفى واذا تحقق ما ذكرناه فالذاى
والشامم والمبصر عبارات عن المدرك فمكون من اسامى
الاحوال والصفات والناظر والناصت والمصيخ والشام
والذابق واللامس عبارات عن المستعمل لالة الادراك فمكون من
الاسامى المشتقة من الافعال ﴿ قال الشيخ رحمه الله
وكل صفة من الصفات فلابد لها من حكم ذاتيه كان الصفة او
معنوية فحكم صفة النفس ان عائل بها الموصوف ما عائله ويخالف
بها ما يخالفه ويضاد بها ما يضاده والمثلان ما سد احدهما مسد
صاحبه وقام مقامه فما يرجع الى ذاتيهما والضدان ما كان
كل واحد منهما بالعكس من صفة صاحبه فما يرجع الى ذاتيهما
والتضاد على ثلثة اضرب تضاد على الوجود وتضاد على المحل
وتضاد على الجملة ﴿ فالتضاد على الوجود هو تضاد الهيئا
والجواهر والتضاد على المحل هو تضاد الحركة والسكون والسو ا د
والبياض وما اشبه ذلك ﴿ والتضاد على الجملة مثل تضاد القدرة
والعجز عند من اثبته معنى ﴿ وتضاد العلم والجهل والارادة
والكراهة والشهوة والنفار ﴿ اعلم ان كل امر
من الامور فلابد من الفرق بين نفيه واثباته والاكان نفيه واثباته
على حد سواء فلم يكن ان يكون منفيا اولا من ان يكون منفيا

من مباحث الدكتور ابراهيم مدكور صاحب هذه النسخة

ولا منفيا بل اولى من ان يكون مثبتا وفي كلا استبدادا وطريق
المعلوم ان ارتفاع العلم جمله وكلا باطل ﴿ والطريق
الفاصل بين النفي والاثبات حصول الاحكام وفقدها فانه اذا
وانه صفه اخلق بها حكم معقول كان ثبوته هو الطريق
الى اثباتها وانتفاوه هو الطريق الى انتفائها ﴿ فقد تحقق
القول بان كل صفه لابد لها من حكم معقول ذاته كان او
معنويه على ما ذكر فمن حكم صفه النفس دخول الذات بها في
ان تكون معلومه ومن حكمها حصول التماثل والاختلاف
بين الذوات فكل ذاتين ايتفقتا في الصفه النفسيه وجب تماثلهما
وكل ذاتين اختصت كل واحده منهما بصفه نفسيه ليست للاخرى
وجب اختلافهما والصفتان المختصتان بالذاتين المختلفتين ان
كانتا متنافيتين وجب في الذاتين المختلفتين ان يقوما بضدين ﴿
وكل ذات لابد من ان تكون مماثله او مخالفه او مضاده اعني
من الذوات وجد المثلين ما سند احدهما مسند صاحبه او قام
مقامه فيما يرجع الى الذات ﴿ ووجد المختلفين ما لا يسند احدهما
مسند صاحبه ولا يقوم مقامه فيما يرجع الى الذات ووجد
الضدين ما كان كل واحد منهما بالعكس من صفه صاحبه
الذاتيه وقد قال في وجد المثلين انهما المشتركان فيما يجب ويصح
ويستحيل من الاحكام الراجعه الى الذات ونقول في وجد المختلفين انهما
اللذان يصح في كل واحد منهما ان يستبد بما يجب له او يصح او يستحيل
عليه من الاحكام الراجعه الى الذات ونقول في وجد الضدين انهما
اللذان يستحيل وجودهما معا اذا اتفقا في كيفيه الوجود او كيفيه

الاختصاص ﴿ واعلم ان المتضادات على ضربين
متضاد في اللفظ دون المعنى ومتضاد في اللفظ والمعنى ﴿
والمتضاد في اللفظ والمعنى على اربعه اضرب متضاد في
الجنس ومتضاد على جهه التبادل ومتضاد على جهه التعاقب
ومتضاد بصحه النفي به من احد الجهتين دون الاخرى ﴿ فالمتضاد
في اللفظ مثل الاراده والكراهه وما جرى مجراهما اذا اختلف
متعلقهما لانهما ليسا ضدين على الحقيقه لصحه اجتماعهما
في المحل الواحد في الجمله الواحده ﴿ والمتضاد في الجنس هو
كل عرضين لا يصح عليهما البقاء اختلفا وقيل هما كل عرضين اختلف
ما يظهر حكمهما فيه ﴿ فالاول كالطعم والرائحه مثلا المختلفين
بنوعين ﴿ والثاني كالسواد والبياض اذا كانا في محلين
والاراده والكراهه اذا تعلقا على الشروط الاربعه
وكانا في محلين ﴿ والمتضاد على جهه التبادل فقط فهو
الاعراض التي لا يصح عليها البقاء من مقدورات القدر التي يصح
وجود كل واحد منهما في الوقت الذي يصح فيه وجود الاخر
مع اختصاصهما بالمحل الواحد ﴿ والمتضاد على جهه التعاقب
فهو الاعراض التي يصح عليها البقاء من مقدورات القدرة على
والمتضاد الذي يقع النفي به من احد الجهتين دون الاخرى
فهو الاعراض التي يصح عليها البقاء من مقدورات القدر واختص
حدوث كل واحد منهما بوقت غير الوقت الذي يختص به حدوث
الاخر ومقدورات القدر التي يصح عليها البقاء يصح النفي ولا
يصح فيها التعاقب والمبادل منها لا يصح به النفي لعوض لا يصح فيها

الاستاذ ابو الحسين البصري

التقديم والتاخير على ما تقدم بيانه ه ومقدورات القديم
تعالى التي يصح عليها البقاء يصح فيها الوجهان معا لصحة التقديم
والتاخير فيها ه والمتضادة لا تخلو اما ان يكون له حكم
يتعدى الى محله او لا يكون له حكم يتعدى اليها فان كان له
حكم يتعدى الى الجملة كان تضاده عليها وان لم يكن له حكم
يتعدى الى الجملة فلا تخلو اما ان يكون له محل يختص به او لا يكون
له محل فان كان له محل كان تضاده على المحل وان لم يكن له
محل يختص به كان تضاده على الوجود فالاول كالعلم والجهل
المحصلين لجملة واحدة اذا تعلقا متعلق واحد على الشروط
المذكورة فانه يستحيل وجود العلم في جزء من الجملة ووجود
الجهل المذكور في جزء اخر منها ه والثاني كالالوان
والاكوان وما جرى مجراها مما يصح وجوده في الجزء المنفرد
وسواء وجب لجملة حكما او لم يوجب ه والثالث الجواهر والاعراض
عند من اثبته فانهما تضادان على الوجود لاستحالة
رجوع حكم لهما الى جملة واستحالة قيامهما محلا ه واعلم
بان ما ذكرناه من حصره المثلين والمختلفين ليس قولا لعامة اهل
النظر بل انما هو قول لبعض من اوجب الاحوال منهم ومن عدى
هؤلاء من البغداديين والاشعرية ذهبوا الى ان حصره المثلين هما الذان
لا يستند احدهما لحكم من الاحكام دون الاخر بل يجب اشتراكهما
في جميع الاحكام ومتى اختص احدهما بحكم دون الاخر
لم يكونا مثلين على الاطلاق بل يكونا مثلين من جهة الاشتراك
في تلك الجهة مختلفين من جهة الاختصاص بعينه من الاحكام

وعلى هذا القول لا يصح وجود مثلين على القول المطلق عندهم اما الجواهر
فلا يصح ان يكون فيما لله من جميع الجهات لان كل واحد منهما في حال
وجوده لابد ان يختص بجهة غير جهة الاخر فلا يصح فيها ارتفاع
الاستبداد ه واما الاعراض فما اختص منها بالمحل لا يحصل لهما
المشاركة العامة لاختصاص كل واحد منهما بمحل غير محل الاخر
وما اختص منها بالمحل الواحد اما ان يستبد كل واحد منهما بحكم
غير الاخر او لا يستبد فان استبد بحكم دون غيرها منها لم يكونا
له على الاطلاق وان لم يستبد بحكم استحال وجود الذوات
المتعددة منه في المحل الواحد في الحالة الواحدة عندهم ه وانما يحقق التماثل
المطلق في الجواهر ان لو وجد في وقت واحد في جهة واحدة
واعراضها الموجودة فيها متفقة غير مختلفة وكل محال والاعراض
لو تماثلت لم يتماثل الا بان يوجد في المحل الواحد في الحالة الواحدة مع
ارتفاقها في الاحكام وكل محال عندهم ه والاصل في هذا الباب ان
البغداديين لم يقصروا التماثل والاختلاف على الاحكام الراجعة
الى النفس دون الاحكام الراجعة الى المعاني والفاعل لا بل القول
المختار تحقيقهم ان التماثل والاختلاف انما يحصل للجواهر من جهة
الاعراض الحالة فيها ولهذا لم يطلقوا التماثل والاختلاف على الاعراض
انفسها بل قالوا ان الاعراض لا تماثل ولا تخالف لاستحالة قيام بعضها
ببعض ه والاشعرية ذهبوا الى ان التماثل والاختلاف غير معلل اصلا
يرجعون به الى صفات النفوس ولا الى غيرها على خلاف بينهم وذلك
وهو القول المحقق عند اكثرهم ه ومن نفاه الاحوالين رجع
بالتماثل والاختلاف الى الحال الذي انفسها لا الى صفة تختص بها
والى هذا الذي ذهب ابو الحسين البصري ومن قال بقوله

من نفاه الاحوال ه واعلم ان الاشعري يذهب الى ان التماثل والاختلاف
انما يكونان لامرين ثابتين للمتماثلين والمختلفين فيصح تعليلهما وهو الذي
اريد مخالفه الذوات المخالفه للذات الواجد حاصل من جهات
مختلفه فكيف يصح في الامور المخالفه ان يكون علة في حكم منفي
واعلم انه لابد من تحصيل معنى ما ذهب اليه من التماثل
والاختلاف ونشرحه ثم نتكلم على المذاهب المخالفه لنا فيه فنقول
ان معنى قولنا في الذاتين انهما متماثلان هو ان يكون لكل
واحد منهما من الصفه النفسيه ما للاخرى فما اشتراكهما
في تلك الصفه ما سميناها مثلين ه ومعنى قولنا فيهما انهما
مختلفان هو ان يكون لكل واحده منهما صفه نفسيه ليست
للاخرى والتماثل يرجع الى الاشتراك في الصفات النفسيه
والاختلاف يرجع الى نفي الاشتراك فيها ه واذا بين معنى
التماثل والاختلاف بما قلناه تحقق عند الاخبار صحه المذهب
الذي يذهب اليه فيهما اما مذهب المعتزله فانما نبوه على نفي
الاحوال وقد بينا بطلانها فيما تقدم واذا قالوا بان الاعراض لا تتفقه
ولا تختلفه فاما ان يكونا مختلفين في اطلاق التماثل والاختلاف
عليها او يكونا مختلفين في المعنى الذي ذكرناه ه فان خالفوا في
الاطلاق فلا مشاحه في اللفظ والعبارات وان كانوا مخالفين في
المعنى فذلك باطل لانا بالضروره نميز بعضها من بعض ونعلم مخالفه
حال بعضها لبعض ه وكيف يصح عاقل ان ينكر الفرق بين اضافه
السواد وبين اضافه الى البياض وما عداه من الاعراض وما ذكروه
من وجوه الاختلاف فانما هي وجوه عارضه ليثبت راجعه الى الذوات

بعوتها ولا مقومه لحقايقها فكون موثره في اختلافها واتفاقها
وانما ينبغي ان يرجع بالتماثل والاختلاف الى الاشتراك في
الصفات الراجعه الى الذوات التي بها ترجع صحه ان يعلم ويخبر
الذي ذكرناه يبطل قول من جعل التماثل والاختلاف حاصلا بسبب الذوات
لانه انما قال ذلك بناء منه على القول بنفي الاحوال ه وايضا
فكان يلزم ان يكون لفظه الذوات موضوعه على الذوات بالاشتراك
لا بالتواطوء والاتفاق والالفاظ المشتركه الموضوعه على المعاني
المختلفه لابد من كونها محصوره لانحصار المعاني المتناوله لها ه والذوات
غير محصوره للواضع ولا مميزه له فتصح عليها الفاظا متباينه او لفظا
مشتركا فلو كانت الذوات مماثله او مخالفه لغيرها بكونها ذواتا لكانت
هذه اللفظه موضوعه على المختلف منها بكونها ذوات بالاشتراك
وذلك محال على ما بيناه ه واما ما اعتل به الاشعري فغير صحيح
اما الاول فانا لا نسلم ان التماثل والاختلاف احوال وصفات حتى نسلم
عليها تعلقها بالتماثل انما نريد ان معنى التماثل والاختلاف يرجع الى الاشتراك
في الصفات النفسيه او نفي الاشتراك فيها ه والشيء لا يعلل بنفسه ه
واما الثاني فان الاختلاف المرجع به الى النفي على ما بيناه والنفي لا تصور له
تماثل واختلاف فلا يصح ان يخالف الذوات المتعدده ذاتا واحده وان
مختلفات في نفوسها لما بيناه من رجوع الاختلاف الى النفي المحض لا الى الاثبات ه
قال الشيخ رحمه الله وحكم مقتضى صفه النفس اما الجنس
فحكمه صحه التنقل في الجهات واجتماع الاعراض ه وحكم ما له تعلق هو
التعلق المخصوص الذي يحصل للاعتقاد او الظن او النظر او الاراده
او الكراهه وحكم الوجود هو ظهور مقتضى صفه النفس معه وان

شيء قلت انه يصح ان يتأثر به او فيه على وجه وحكم الحي الا يتحمل
ان يكون عالما قادرا وحكم القادر صحة احكام ما وصف بالقدرة
عليه اما حصفا او تقديرا وحكم المريد هو صحة ان يتأثر اجدا او احمين
اللذين يجوز ان يقع عليهما الفعل بحسبهما او تقديرا ه وكذلك
حكم كونه كارها واما السميع والبصير فانما يرجعان الى كونه
حيا لا آفة به وحكم كونه حيا حكمهما ومعناهما انه ممن يحب ان يسمع
المسموعات ويبصر المبصرات اذا وجدت ه واما السامع والمبصر
فهو المدرك وحكم كون المدرك مدركا هو حكم كونه حيا
لانه كالجزء منه ه وقيل ان حكمه ان الغني والحاجة يتعاقبان عليه
لان الغني هو الذي ادرك ما لا يحتاج اليه وقيل ان حكمه في الواجد
منا ان تحصل عنده العلم بالمدرك على طريق التفصيل واما الشام والذائق
فمعناهما انه قد حبسم المشموم والمذوق الى حاسة الشم والذوق
وليس معناهما انهما مدركان ه واما الغني فهو الحي الذي ليس بمحتاج
وهو راجع الى النفي هو واما حكم الشهوة فانه يحصل المشتهي لذة
وحكم النفار ان يحصله المه ه وحكم الظن ان يقوى عند الظان
كون المظنون على ما ظنه مع تجويزه ان يكون على خلافه ه وحكم
الناظر ان يؤثر في الاعتقاد الذي يتولد عن النظر فيحصله عالما او اعلم
بان معظم هذا الفصل مبني على القول باثبات الاحوال واثبات المعدوم وفيه
بعد ذلك ما فيه خلاف بين اهل النظر ونحن نذكر مسئلة مسئلة منه
فبين ما فيها نحول الله وقوته على حسب ما يليق بهذا الكتاب ه اما
قوله وحكم مقتضى صفة النفس اما التحيز فحكمه صحة التنقل في
الجهات واجتماع الاعراض وحكم ماله تعلق هو التعلق المخصوص الذي

يحصل الاعتقاد او الظن او النظر او الارادة او الكراهة فانما يصح
او يظهر بعد ثبوت امرين احدهما ثبوت كون الذوات ذوات والثاني
العدم على صفات مخصوصة والاخر ان تلك الصفات بعض
صفات اخر في حال الوجود وهذا لا بد من تصحيحهما واقامة الدليل
عليهما الان من الناس من ينفي كون الذوات ذواتا في حال عدمها ويرجع
بالعدم الى النفي المحض ومنهم من يثبت الذوات المعدومة ويثبتها
على صفات في حال عدمها بل انما سمي عنده الصفات في حال وجودها
وبنهم من ينفي الصفات والاحوال اصلا على ما تقدم ذكره وبنهم من
يثبت للجوهر صفة التحيز وينفي عنه صفة الجوهرية وحال الصفة
المقومة لحصفته كونه متحيزا ومنهم من يثبت الصفتين معا مع قوله
بنفي المعدوم مطلقا وكذلك الحكم فيما عدى الجوهر من الذوات
المجددة عند مثبتيها وكفو هذه الاقوال والصحيح منها تقصر عنه
ربقة هذا التعليق فلا وجه لذكره ه وقوله بان حكم التحيز صحة
التنقل في الجهات واجتماع الاعراض غير جار على احكام التحيز من
حيث زائد على كل استحالة المداخلة بين المتحيزين وصحة ادراكه
ما جاز ان يتنافى عن جاسة الذوقية وجاسة اللمس ه وقوله وحكم ماله
تعلق هو التعلق المخصوص الذي يحصل للاعتقاد او الظن او النظر
او الارادة او الكراهة وقولنا عند مخصوص للاحتراز عن الاحكام الموجبة عن مقتضى
صفة ذواتها اعني الاحوال المخصوصة للمحل وتعلقها انما هو عند
اضافة الاحوال الموجبة عنها الى متعلقها ه واما قوله وحكم الوجود
هو ظهور مقتضى صفة النفس معه فسنأتي على القول بالمعدوم
وان الوجود صفة للذوات ه وقوله وان شئت قلت انه يصح
التأثير به او فيه على وجه فليس بمحصول لان هذا انما ينبغي ان يكون حكما للوجود ه واما قوله وحكم الحي ان لا يتجزل ان يكون عالما

فاذا لشئ حاصل بل حكم كون الحي حيا فصحيح ثبوت كل صفة تستحيل
حصولها الا بعد الحي والعلم بكونه مدركا عند حصول الشروط
وتسميه اجي الى الجملة كتسميه النحو الى الجوهر لان النحو اصل
وعلم حكم حاصل للجوهر وحال وجوده من شعل الجهات
واحتمال الاعتراض وغيرها كالحي اصل وصحة ثبوت كل
صفة ترجع الى الجملة كونها قادرة عالمة الى غير ذلك ٭
واما قوله وحكم القادر صحة الفعل منه على بعض الوجوه فان
الوجوه التي اشار اليها هي ان لا يكون الفعل مستحيلا في نفسه
لوجوده في الازل او وجود ما لا يتفي قبل وقته او وجود مقدورات
القدر قبل اوقاتها واراد صحة نفاوتها وان لا يكون منع وما يجري
مجراه من عدمه الله وجل وغيرهما ٭ واما قوله وحكم العالم صحة
احكامه ما وصف بالقدرة عليه اما تحصيلا او تقديرا لان البنية مطردة
لان العالم قد يكون عالما بالقديم سبحانه وتعالى ولا يصح لاجل كونه
عالما به منه الاحكام لا على جهة التحصيل ولا على جهة التقدير وانما
شان العالم ان تتميز عنده الامور واجوالها والوجوه التي
يقع عليها ما يصح جدوثه فما وصف بالقدرة عليه منها يصح ان
يوقعه محدثا وما لا يقدر عليه بمعنى قد على اصل التمييز فلا
كل عالم ينبغي منه الاحكام على جهة التحصيل او على جهة التقدير
على ما تقدم ٭ وقوله وحكم المريد هو صحة ثبوته اجد الوجهين
اللذين يجوز ان يقع عليهما الفعل تحصيلا او تقديرا وكذلك حكم
كونه كارها لا يصح لان يكون المريد هو المتعلق بحدوث ما
يصح جدوثه فان كان مقدورا له صح ان يوقع اجد ائه
وان كان مقدورا للغير لا يصح ان يوقع فيه الا جد ان على جهة

التحقيق بل قد يكونه مقدورا له صح ان يوقعه وليس من حكم كون
المريد مريدا ما يتعلق به حتى لا يصح ان يكون يريد الا ما
يقدر عليه بل حقيقة المريد ان يتعلق بحدوث ما يصح جدوثه
اذا كان حادثا من جهته او جاريا من جهة غيره ٭ واما قوله فلما
السميع والبصير فانما يرجعان الى كونه حيا لا افادته وحكم
كونه حيا حكمهما ومعناهما انه من يجب ان يسمع المسموعات
ويبصر المبصرات اذا وجدت فاما السامع والمبصر فهو المدرك
فينا منه على ان كون المدرك مدركا لا يرجع الى كونه عالما لان
من يرجع بعضه الادراك الى العلم يرجع بصفتي السميع
والبصير فيكون عنده معنى السميع انه العالم بالمسموعات
والمبصرات وقد بينا ان كون المدرك مدركا لا يرجع الى كونه
عالما فيما تقدم ٭ والقول في وجه السميع البصير بانه الحي الذي لا
افة به غير مطرد لانه قد يكون والشاهد من هو عاف تين الصفتين
اعني كونه سميعا بصيرا او ركان موقوفا من جهة جاسة السمع
او الذوق او غيرهما من الجواس وكذلك قد يكون موقوفا لامن
جهة الجواس بل من جهات اخر فالسميع البصير ما يجب ان يرجع
في التحقيق الى كونه حيا مع سلامة جاستي سمعه وبصره لا غير
وكون القديم تعالى سميعا بصيرا لا يرجع الى كونه حيا اذ الافات
مستحيلة عليه كما قدمناه ان معنى السامع المبصر هو المدرك دون
وسميعا والمقتضي لكون المدرك مدركا ٭ اما فينا وكونه حيا بشرط
ارتفاع الموانع والافات عنه واما في القديم وكونه حيا فقط اذ
الافات والموانع مستحيلة فيه لترجوعها الى الجواس وهو على مدرك
لا جاسة ٭ فاذا قيل في السميع البصير انه من كان على حال الاجلها

يجب ان يدرك المسموعات والمبصرات اذا وجدت يلزم
ان يرجع تلك الحال الى كونا حيا مع انتفاء الافه والمانع
عن حاستي سمعنا وبصرنا لا غير لما ذكرناه والى كونه لعلة
حيا لا غير لاستحاله الافات والموانع فيه على ما قلناه ٥ واجد
انفا الافه فوجد السميع مطلقا غير صحيح على ما نوى واما صح
ان يوصف سبحانه وتعالى بانه سميع بصير لم يزل ولم يصح ان
يوصف بانه سامع ومبصر كذلك لان فعيلا في الافات غير
منعد بل هو من الصفات اللازمه ككريم وظريف وما اشبه
ذلك ٥ وفاعل فمنعد في الاكثر كضارب وشارب وما اشبه ذلك
وكان من الواجب على حسب القوانين العربيه ان توضع لفظه السميع
والبصير على الصفه غير المتعديه ولفظه السامع والمبصر
على الصفه المتعديه ويكون السميع البصير ذا الحال التي لاجلها
يجب ان يدرك المسموع والمبصر اذا وجدا ويكون السامع المبصر
المدرك للمسموعات والمبصرات عند وجودها فقد ثبت
ان العله التي لاجلها يجب وصفه تعالى بانه سميع بصير فيما لم يزل
ويستحيل لاجلها وصفه تعالى بانه سامع ومبصر كذلك لهذا
الاعتبار الذي ذكرناه ٥ واما قوله وحكم كون المدرك
مدركا هو حكم كونه حيا لانه كالجزء منه فغير محقق لانه اذا
كان للمدرك بكونه مدركا حال وصفه زايده على كونه حيا
فكل واحده من الصفتين ينبغي ان يكون لها حكم يخصها فكيف يصح
ان يقال ان احكام كونه مدركا هي احكام كونه حيا مع
اختلاف الصفتين واختصال احداهما من الاخرى ٥ وبعد فاذا
صح تقدم كونه حيا على كونه مدركا وحصلت احكام كونه حيا
مع انتفاء كونه مدركا فاي حكم يتجدد من احكام كونه

حيا عند تجدد كونه مدركا واذا كان لا فرق بين ثبوت الادراك
وانتفايه فما يرجع الى احكام كونه حيا فاي يازمه لكونه مدركا
في تلك الاحكام ٥ وقوله ان العني والحاجه ينافيان عليه لان العني هو
الذي ادرك ما لا يحتاج اليه فقريب ٥ وقوله ان حكمه في الواجد
منا ان يحصل عنده العلم بالمدرك على طريق التفصيل وغير صحيح بل
الصحيح ان كل علم يحصل عن طريق يصح حصوله مبتدا ضروريا
من دون تلك الطريق على ما بين في غير موضع لان تعلق العالم بذلك
الطريق اما ان يكون تعلق المعلول بالعله او تعلق المشروط بالشرط
او تعلق المسبب بالسبب والادراك ولا يصح ان يكون عليه موجبه
للعالم لانه قد يصح حصوله على حال ولما حصل العالم بالمدرك ولهذا
صح ان يدرك النائم والناهي والبهيمه وما حصل لهم العلم بالمدرك ٥
وكذلك لا يصح ان يكون شرطا مصححا لان العلم قد يحصل لكثير من الناس
مع فقد الادراك ولو كان شرطا مصححا لاستحال حصول العالم منهم
دونه كما ان الحياه لما كانت شرطا مصححا للعلم استحال ان يحصل العالم به
من دونها ولان اصح للصفه ان يكون مصححا لها على اي وجه
حصلت تلك الصفه وهذا يقتضي ان لا يكون القديم سبحانه وتعالى عالما
بالمدركات فيما لم يزل لاستحاله ان يكون مدركا لها كذلك وكذلك
لا يصح ان يكون الادراك سببا في كون العالم عالما لان التوليد انما يصح
في الذوات دون الصفات ٥ ولو صح دعوى كون الادراك ذا لم
يصح ان يكون سببا في العلم لان الادراك محل الحاسه والعلم محل القلب
والسبب انما تولد في غير محل شبيه اذا كان اعتماد الله اختص
بالجهه واذا بطل ان يكون علة او شرطا او سببا في العلم كيف

يصح ان يقال بارادته حكما يرجع اليه وانما يتعلق العلم بالادراك
من طريق اعاده التي [illegible] هي من كمال العقل ه وقد يقال
ان حكمه في الواجب منا ان يتعلق بصحه كونه مدركا صحه
كونه مشتهيا ونافرا وانما كان الشهوه والنفار انما
يتعلقان بالمدرك ما هو وما يجري مجراها ولن يكون المدرك
مدركا الا عند حصول صفه الادراك للمدرك فلو كانت صفه
الادراك انما تحقق بتعلق الشهوه والنفار به ولما لم يصح
وجودهما غير متعلقين فيحقق اذا ما قلناه من تحقق كونه مشتهيا
ونافرا يصحه كونه مدركا واما قوله فاما الشام والذائق
فمعناهما انه قد يجب المشموم والمذوق الى حاسه الشم والذوق
وليس معناهما انه مدرك كما قد تقدم بيانه ه واما قوله
واما العني فهو الحي الذي ليس بمحتاج وهو راجع الى النفي فصحيح
ولا بد مع كونه راجعا الى النفي من ان يكون متعلقا بالاثبات
لان الغني ليس من انتفت عنه الحاجه مطلقا والا لزم في الجمادات
لا بل في المعدوم وما كان يطلق عليها القول بانها غنيه اذ لم
تحتج الى ما يحتاج اليه الحي منا فاذا لا يتحقق الوصف بالغني
الا بشرط ان يكون غير المحتاج حيا فلا جرم قيل وجده
انه الحي الذي ليس بمحتاج ه واما قوله وحكم الشهوه ان تحمل
المشتهى لذه وحكم النفار ان تحمله الما فمما قد تقدم بيانه ه
واما قوله وحكم الظن ان يقوى عند الظان كون المظنون
على ما ظنه مع تجويزه ان يكون على خلافه وظاهر لانه لولا بقا
التجويز واحد المتقابلين الذين تعلق الظن باحدهما كان

من قبيل الاعتقادات ولم يكن له حكمه في نفسه وكذلك لم يكن
فرق بين الاماره والدلاله بل كان يحد رجوع احداهما الى الاخرى ه
واما قوله وحكم الناظر ان يوثر في الاعتقاد الذي يتولد عن
النظر فمحصله علما فصحيح لانا قد بينا من قبل ان العلم لا يكون علما لنفسه
وذاته وانما يكون علما لوقوعه على حال وجه وبينا ان احد الوجوه
التي يقع عليها الاعتقاد يكون علما كونه واقعا عن نظر واستدلال
وبينا ان النظر لا يولد الجهل ولا اعتقاد الشيء بعلم ومع خصوص هذه
الامور فلا بد من القول بما ذكره من حكم النظر مع الاعتقاد ه ه

قال الشيخ رحمه الله فصل في ذكر بيان

ما به العقل وحمل من قضاياه وبيان معنى الادله وما منه حلل
العقل عباره عن مجموع علوم اذا اجتمعت سمي عاقلا مثل العلم بوجوب
واجبات كثيره مثل رد الوديعه وشكر المنعم والانصاف
وقبح قبائح كثيره مثل الكذب والظلم والعبث وحسن كثير
من المحسنات مثل الفضل والاحسان والصدق ومثل العلم
بقصد المخاطبين وتعلق الفعل بالفاعل ه ومثل العلم بالمدركات
مع ارتفاع الموانع وزوال اللبس وغير ذلك وسمي هذه العلوم
عقلا لامرين احدهما ان لمكانها منع من اقتباح القبائح وفعل
واجباتها تشبيها بعقال الناقه ه والثاني ان العلوم الاستدلاليه
لا يصح حصولها الا بعد تقدم ما قدمناه من نظره بها فسميت عقلا تشبيها
بعقال الناقه ه اعلم انا نعلم ضروره الفرق بين العاقل ومن
ليس بعاقل فالعاقل من تكاملت فيه عشره علوم ه وهي العلم بالله ه
والعلم باجوالها ه والعلم بالمدركات ه والعلم باجوال المدركات ه
والعلم بقضايا العقول مما يجب ويحوز ويستحيل ه والعلم بالوجوه ه

الى تقع عليها الافعال ﴿ والعلم يجرى العادات ﴿ والعلم يجرى
الاخبار ﴿ والعلم ينفى ما لم يفعل مع توفر الدواعى الى فعله لو كان
لذ حصفه ﴿ والعلم يتذكر ما قرب عهده من ضعار الامور او
بعد عهده من كبارها ومتى احتمل شئ من هذه العلوم او خرج
الحى عنها لم يكن عاقلا ﴿ وهذه العلوم يترتب بعضها على بعض
لان من لم يعلم ذاته اهى موجوده او معدومه لم يحصل له العلم
باجوالها وما هى عليه من الشبع والرى والجوع والعطش والطول
والقصر وغير ذلك ومن لم يعلم ذاته واجوالها لم يعلم المدركات
التى هى غيره واجوالها ويدخل فى ذلك العلم بقصد المخاطبين وغيرهم
ذلك ومن لم يعلم ذلك لم يعلم قضايا العقول مما يجب ويجوز ويستحيل
فالواجب مثل قولنا وجود القديم تعالى والجايز مثل كون الجسم وجهه
بدلا من غيرها وخروج الجسم من لون الى غيره والمستحيل وجود
الجوهرين فى حيز واحد فى وقت واحد والجوهر الواحد فى
وقت واحد فى حيزين فمن لم يعلم ذلك لم يحصل له العلوم
الاستدلالية والفعل لا يخلو من احد هذه القضايا الثلث وقد يخلو
كثير من الافعال من الحسن والقبح وما يترتب عليهما وجب لذلك
تقديم هذه القضايا على الحسن والقبح وما جرى مجراهما من الاحكام
وباقى العلوم العقلية يجب تاخرها عن هذه العلوم المذكورة
لترتبها عليها ﴿ اما العلم بمجرى العادات فيترتب على العلم
باحوال المدركات ﴿ واما العلم بمخبر الاخبار المتواترة ﴿
فيبنى على العلم بالعادات ﴿ والعلم بنفى ما لم يفعل مع توفر
الدواعى الى فعله يبنى ايضا على العلم بالعادات وجب تاخره
عن العلم بمخبر الاخبار لانه يرجع الى النفى ﴿ والعلم بمخبر الاخبار

يرجع الى الاثبات ﴿ والعلم الراجع الى الذكر يبنى على العلوم
السابقه المتذكره فلا بد من تاخره عنها ﴿ والذى يدل على ان
العقل هو مجموع هذه العلوم انه لو كان معنى سوى هذه لصح وجودها
من غيره او وجوده من دونها فكان يصح فى احدنا ان يكون عاقلا
ولما حصل له هذه العلوم او حصل له هذه العلوم ولم يكن عاقلا لصح
ثبوت احد الامرين مع انتفاء الاخر اذ يستحيل تعلق كل واحد
منهما بالاخر وانما سميت هذه العلوم عقلا لمعنيين احدهما ان
الفاعل منا يمكنه ان يمنع من فعل القبايح والاخلال بالواجبات
لان العقل فى اصل الوضع عبارة عن المنع ومنه المعقل والعقال
والاخر ان لهذه العلوم بصحة ان يحصل لنا العلوم الاستدلالية
فصح استمرار ذا عليها ما دامت حاصله لنا ممن فقدنا علما من هذه
العلوم انتفت عنا فلم يكن المنع الحاصل بها من خرق وجنا عن علوم
الاستدلال ما سميت عقلا ﴿ الا ترى انه لو فقدنا القضايا العقليه
التى هى الوجوب والامكان والاستحاله لم يصح لنا تحصيل علم
من العلوم الراجعه الى الاستدلال وكذلك من لم يعلم جريان
العادات لم يصح له العلم بالنبوات لان الطريق اليه هو العلم
المعجز ولا يصح كون المعجز دالا على الصدق الا مع كونه خارقا
للعاده فمن لم يعلم العاده كيف يعلم خرقها وكذلك من لم يعلم
صحه الاخبار المتواتره لم يصح له العلم بالامم السالفه والشرايع
المتقدمه فكان يجب ان لا يثبت له الا نبوه من شاهده فالملزمه
الاشتراك فى مخاطبه وكذلك من لم يعلم انتفاء ما لم يفعل مع توفر
الدواعى الى فعله لم يحصل له القطع على نفى نسخ الشريعه المتعبد
بها ونفى بعثه انبيا بعد النبى المتبوع اليه وكذلك من لم يذكر الوقايع

صلاة الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

العظام والامور الجسام لم يكن جائزا لما نعد به من المعارف
العقليه والسمعيه معا فكان لا يتم تكليفه للعباد والتمدح به
عليها الى حين الممات ه وهذا ظاهر والله اعلم ه

قال الشيخ رحمه الله ه وقضايا العقول اما ان تكون
واجبه وجايزه ومستحيله ه فالواجب ما لا بد من حصوله
على كل حال مثل وجود القديم في الازل ومثل صفات الاجناس
وغير ذلك والجايز هو الذي يجوز حصوله وان لا يحصل وهو
جميع الامور المحدثه فانها يجوز ان لا تحدث اما بان لا يختارها
فاعلها او لاختيار ما يوجبها ه والمستحيل هو الذي لا يجوز حصوله
على وجه مثل انقلاب الاجناس ومثل اجتماع الضدين على وجه
ايضا بان يكون فيه وكون الجسمين في مكان واحد في وقت واحد
والجسم الواحد في مكانين في حاله واحده ه اعلم ان جميع
المتكلمين الا من شذ منهم خلاف في ذلك الوقوف ه وكان جالبوس
يذهب الى ان قضايا العقول واجبه ومستحيله ولا تثبت الممكن
الجايز وهذا يودي الى الجبر والى رفع جميع فقه الفاعل
المختار لان مع ارتفاع الامكان يجب الفعل والكلام في هذه
القضايا من وجهين احدهما من جهه العباره والاخر من جهه
المعاني ه فاما العباره فالواجب في اصل اللغه هو الثابت
ومنه قولهم وجب الحايط اذا سقط على الارض لانه اذا
كان قايما كان بعرضه السقوط فاذا سقط لا يتوهم له
غير ذلك السقوط ومنه قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها ومنه
قولهم وجبت الشمس اذا دنت للمغيب اي انها تثبت نحو
الارض الى حين الطلوع ه ويطلق الواجب من جهه الدوام

كقولهم وجب الحق على فلان اي لزمه فاذا لزم حق اذا تسمى
واجبا فالواجب في هذا الموضع انما يزايد به الاول من الثبوت
والحصول ه والجايز هو ما كان فيه الحكم بالنفي والاثبات
فاذا قدرت حصوله لم يقدر محالا واذا قدرت نفيه لم تقدر
محالا وقد يستعمل الجواز في موضع الامكان وان كان
اصله التسهيل والمستحيل هو ما اذا قدرت ثبوته كان
باطلا وهو ماخوذ من الاحاله والنفر يقول نفضت الجبل
واحلته اذا انفضت بزمه واحلت اللفظ اذا اخرجته عن
جهه الصحه والمستحيل يقابل الممكن المطلق لا الواجب لانه لو قابل
الواجب لصح اجتماع الاستحاله والامكان في الممكن الحاضر وذلك
محال ه واذا قابل الممكن المطلق دخل فيه الواجب والجايز وعلى راي
جالينوس يكون المستحيل والواجب متقابلين لفيه الممكن والخاص
وقد بينا فساد ذلك ه واما المعنى فان الواجب ينقسم الى
واجب باطلاق والى واجب بالاضافه ه فاما الواجب بالاطلاق
فهو كل ما وجب لم يتعلق على شرط او تعلق على شرط واجب
كصفات النفوس وصفات القديم الراجعه الى ذاته واما الواجب
بالاضافه فهو كل واجب لا يتحد بموجبه وله تعلق بشرط جايز
كتجيز الجوهر وتعلق المتعلق وما يجري مجرى ذلك من مقتضيات صفات
النفوس وكون المدرك مدركا فان هذه الامور واجبه
باعتبار حواز حصول شرطها ومن تحقق هذه القسمه وجب
الوجوب امكنه تحصيلها في باب الامكان والاستحاله ه والجايز
المطلق هو ما يتعلق باختيار المختارين والجايز بالاضافه يرجع
الى الواجب كذلك ه والمستحيل بالاطلاق هو ما تلزمه الاستحاله

من غير شرط في جميع الاجوال الصفة القديم تعالى ووجود
الضد له والطيبر وانقلاب صفات الاجناس والمستحيل
ما لاضافة هو ما تحال عند ثبوت امر او انتفائه كاستحالة
وجود الضد في حال وجود ضده المضاف له واستحالة وجود
القدرة والعلم مع فقد الحياة وما يجري مجرى ذلك ه
قال الشيخ رحمة الله والموجبات على ضربين
معنى وصفة فالمعنى على ضربين احدهما يوجب صفة لغيره
فيسمى علة والاخر يوجب ذاتا اخرى فيسمى شبيها وفي الناس
من يسمي الشبه علة والعلة معنى والصفة على ضربين
احدهما يوجب صفة بشرط وجود الموصوف ويسمى تلك الصفة
صفة الذات والاخر يوجب صفة اخرى بشرط ليس بمنفصل
فيسمى مقتضيا وكل كون الحي حيا فانه يقتضي كونه مدركا
بشرط وجود المدرك وربما عبر عن صفة الذات بانها مقتضية
ايضا ه اعلم ان الكلام في الموجبات على ضربين كلام
في الوجوب وكلام في الموجب ه فاما الكلام في الوجوب فقد
تقدم فلا حاجة بنا الى اعادته ه واما الكلام في الموجب فقول
الموجبات على ضربين صفة وذات والصفة على ضربين نفسية
وغير نفسية فالصفة النفسية هي التي لا يحتاج بصحة تعلقه
حكمها على الشروط المفصلة مثل كون الجوهر مجتمعا او السواد
قابضا للبصر والبياض ناشرا له ووجود القديم سبحانه
فانه واجب الوجود لما هو عليه في ذاته ه والصفة غير النفسية
هي التي يصح تعلق حكمها على الشروط المفصلة وقد يكون الشرط
واجبا فيكون وجوبه مثل كون القديم سبحانه مدركا
لكونه حيا اذا وجد المدرك ولحق مدركون لكونها احياء

عند وجود المدرك وانتفاء الموانع فقد وافقنا القدرية في
كوننا مدركين لكوننا احياء وان خالفنا في كيفية الاستحقاق
لانه تعالى واجب كونه حيا لما هو عليه في ذاته ولحي لحيا لامر
خارج هو واما الذات فعلى ضربين احدهما يوجب الحكم
محاله والاخر يصح ان يوجب ويصح ان لا يوجب فالذي يصح ان
يوجب هو الفاعل لان ما يتعلق به يقع على سبيل الجواز والذي يوجب
الحكم لاجله ينقسم الى قسمين الى ما يوجب حالا والى ما يوجب ذاتا
اخرى فالذي يوجب حالا هو المسمى علة مثل القدرة والعلم
والحياة والذي يوجب ذاتا اخرى هو المسمى شبيها وكل مثل
الاعتماد فانه يوجب الاجتماع والحركة ولا بد فيه من اشتراط
زوال المانع هو اعلم ان الاسباب انما يطلق عليها لفظ
الوجوب مجازا لان المسبب فعل فاعل السبب فلما لزم وجود
المسبب عند وجود السبب صار كانه علة في وجوده وان كان
المسبب في الحقيقة فعل فاعل السبب واذ قد انقضت هذه القسمة
ذكر العلل فلنتكلم في احكامها ه فنقول ان من احكام
العلة ان تصاحب المعلول ولا يتأخر عنها في الوجود ولا يصح انفكاك
احدهما من الاخر واما قلنا ذلك لان الذوات انما تكون معلومة
اما بطريق الادراك او الحكم الصادر عنها وكلا العلمين طريق
قاطع على ذلك الطريق يدل على انتفائه ولو لم يكن الامر كذلك لكنا لا
نفرق بين وجود العلة وبين عدمها وذلك يؤدي الى الجهالات ه
ومنها ان العلة لا يجوز ان يكون بصفة المعلول لانا قد قلنا بانهما
يتلازمان في الوجود ولا يصح انفكاك احدهما من الاخر فلو كانا
بصفة واحدة لم يكن احدهما بان يكون علة في صاحبه اولى من ان
يكون صاحبه علة ه وايضا فان القول بذلك مؤد الى الدور

من حيث يستحيل وجود احدهما مع عدم الاخر وومنها ان العله
لا توجب حكمين مختلفين ولا المعلول الواحد يكون معللا بعلتين
لان العله لو اوجبت حكمين مختلفين لادى ذلك الى ان يكون
الامور المختلفه معلله بالامر المتفق فكان يكفى فى جميع المعلولات
الحاصله فى ان واحد لذات واحده بالعله الواحده وذلك محال ه
وايضا فلان كلما تعدى الواحد لا يحصر فلو تعدى حكم
العله معلولها لما انحصر فكان يصح ان يكون جميع ما فى العالم
من احكام العلل معللا بعله واحده على الوجوه التى ذكرناها
انفا وذلك باطل على ما تقدم ولا يجوز ان يكون المعلول الواحد
معللا بعلتين لان تلك العلتين لا يخلوا اما ان تكونا متماثلتين او
مختلفتين فان كانتا مختلفتين استحال ان توجبا حكما متفقا ه
وان كانتا متفقتين فلا يخلوا اما ان تستقل احداهما بالايجاب
او لا تستقل فان استقلت بالايجاب كان وجود الاخرى وعدمها
بمنزله وان لم تستقل بالايجاب ادى الى وجود العله ولا حكم
وقد قلنا بان ما احال حكم العله احال وجودها وان وجب لاجلها
فى الوجود ادى الى الدور الذى ذكرناه ه ومنها ان العله لابد
ان يكون بينها وبين ما توجبه الحكم اختصاص ثم لا يصح ان يكون
حكمها راجعا الى محلها جزوا منها الا بعد ان يستحيل رجوع
حكمها الى محلها وكذلك لا يصح ان يرجع حكمها الى محلها الا بعد
ان يستحيل ان يرجع حكمها الى نفسها لان اختصاصها بنفسها اكد
من اختصاصها بمحلها واختصاصها بمحلها اكد من اختصاصها
بالجمله التى محلها جزو منها ه ولا وجه ان يختص حكمها
بنفسها لان حكمه موجبه الى ان يكون الجزء محركه متحركه والعلم
عالما وحكمه فاسد ه ولا وجه ان يقصر حكمها على محلها

لان حكمه موجبه الى ان يكون العالم هو المحل الذى حله العلم والقادر
الجزو الذى حلته القدره فاذا ابطل ان يكون حكمها مقصورا على
نفسها او على محلها فلا بد ان يكون متعديا الى محلها او الى الجمله
التى محلها جزو منها هو قال الشيخ رحمه الله ه والحق
هو ما علم صحته سواء علم ذلك بدليل او بغير دليل ه والصحيح هو
الحق بعينه ه والباطل هو ما علم فساده والفاسد هو الباطل
بعينه ه اعلم ان هذه الالفاظ قد تطلق ويراد بها الاعتقاد
كما تطلق ويراد بها المعتقد فيقال اعتقاد حق ويراد به ان
الاعتقاد نفسه حق وقد يراد به ان المعتقد حق فالله تبارك
وتعالى تعالى الله الملك الحق فالحق ها هنا هو الذى يحق بان يعتقد
صحته وانه حق وكذلك الباطل يقال اعتقاد باطل ويراد به نفس الاعتقاد
كاعتقاد الصادى بارد الماء ثابتا وقد يراد به المعتقد كالباطل المذموم ه
ثم قال رحمه الله والحجه هى الدلاله وتسمى ايضا برهانا
والدلاله ما امكن الاستدلال بها مع قصد فاعلها الى ذلك وتسمى الشبهه
دلاله مجازا والدال من فعل الدلاله والمدلول هو الذى نصبت له
الدلاله والمدلول عليه هو الحكم المطلوب بالدلاله ه والدليل هو فاعل
الدلاله وربما عبر بالدليل عن الدلاله ه والاستدلال يعبر به عن
شيئين احدهما عن طلب الدلاله والثانى عن النظر فى الدلاله طلبا
لما مضى اليه والمستدل هو الناظر والمستدل به هو الدلاله ه
والمستدل عليه هو الحكم المطلوب ولا يطلق شئ من هذه الالفاظ
الا بعد حصول الاستدلال ه اعلم ان الدليل فى موضع اللغه
هو فاعل الدلاله ه قال الشاعر ه اذا الدليل استاف اخلاف الطرق ه
وتسمى الدلاله فى العرف ايضا بانها دليل وقوله مع قصد فاعلها الى

ذلك اختزازا من انتزاع اللص ان يسمى دليلا لانه يقصد به الدلالة على
نفسه وقد تسمى الشبهة دلالة مجازا كما تقول للفيلسوف ما
دلالتك على قدم العالم وان لم يكن دليلا على الحقيقة هو والدال هو فاعل
الدلالة والمدلول هو الذى نصبت له الدلالة والمدلول عليه هو التوصل
الى معرفته بالدلالة واما الاستدلال فانه يعبر عنه بعبارتين
احديهما طلب والاخرى ارشاد هو والطلب ينقسم الى قسمين احديهما
طلب من العين بان تنصب له الدلالة والاخرى ان ينظر ويفكر مع
نفسه طلبا للدلالة والارشاد ينقسم الى قسمين الى تنبيه والى ترتيب
فالتنبيه كقول القابل ما الدليل على حدوث الاجسام فيقال له
تعاقب الحركات والسكنات عليها هو والترتيب مثل ان ترتب
له الدليل الذى به يتوصل الى معرفة المدلول عليه ولا يسمى مستدلا
مرجعه الارشاد الا من رتبت الفاظا وبنه عليها والا لزم فيمن
نصب الادلة ان يسمى مستدلا فيلزمه ان يكون القديم مستدلا
بنصبه الادلة فالمستدل هو الطالب والناظر على ما بينا
والمستدل ايضا فاعل الدلالة ومرتبها يقال استدل
فلان بكذا وهذا دليل فلان والمستدل به هو الدلالة
والمستدل له هو المدلول والمستدل عليه هو الحكم المطلوب
ولا يطلق على المستدل شيء من هذه الالفاظ الا بعد حصول
الاستدلال اما بالطلب او بالنظر او بالارشاد فقال الشيخ
رحمه الله هو والامارة ما تقتضى عليه الظن بضرب
من اعتبار العادة او غير ذلك والمستند موجبه للظن هو والشبهة
ما صورته صورة الدلالة ولا تكون كذلك هو اعلم
انه سبحانه ان لم يوقع الفرق بين الدلالة والامارة وكل واحد

هى التى تفيد العلم ولا محالة هو والامارة هى التى توجب الظن والذى
يدل على ان الدلالة توجب العلم ان بينها وبين المدلول تعلق والامة
تكون دليلا عليه او لا من ان تكون دليلا على غيره وذلك التعلق
ينقسم الى قسمين الى ما لولاه لم يصح والى ما لولاه لم يحسن واما
تعلق الصحة فمثاله تعلق الفعل بالقادر والمحكم بالعالم واما
تعلق الحسن فمثاله تعلق صدق المدعى بفعل المعجز على يده هو
والامارة ليس بينها وبين ما هى امارة عليه تعلق لانه قد يحصل
الامارة ولا يكون مخبره مثل طلوع الغيم الذى يشك فى امره
الشتاء فقد يحصل معه المطر وقد يخلو فلا يحصل عنه مطر ومثل
حضور الجنازة التى هى امارة للموت وقد يخلو احيانا بان يكشف الحال
عن شفائه واعماء وقد يجعل الله تعالى من الاعراض وقد تصير
الامارة دليلا اذا استمرت بها العادات ولم تنخرم مثل وجود
الدخان فان من العادة ان لا يوجد الدخان الا عن النار وقد يصح
بفعله الله تعالى ابتداء من غير نار هو قال الشيخ رحمه الله
والجهل لا يكون الا جوهرا او الجهل لا يكون الا عرضا وجد الجهل هو
الوجود حيث لو انفصل الجهل الظن معه انتقال الحال هو اعلم
ان الغرض فى هذا الفصل ان يبين ان الجهل لا يكون الا معجزا فاذا ثبت
ذلك كان فيه ابطال مذاهب فاسدة منها ابطال مذهب الكرامية
فى قولهم ان القديم سبحانه يحل الحوادث وانه موجد بارادة محدثة تحله
ومنها ابطال مذاهب الاشاعرة فى قولهم ان الله تعالى صفات قديمة
قائمة به كالقدرة والعلم وغيرهما لان القيام يعنى الحلول وان لم يطلقوه
ومنها مذهب القائلين بالمعنى المحدث وانه قادر عالم بقدرة وعلم

موجود بين فيه مع قولهم بانه غير مخبر ومنها ابطال قول
الفلاسفه بان الصوره قامت بالهيولا فاوجبت لها الخبز
والجسميه ومعنى ان تبين معنى الحلول تبين معنى المحل فيقول
لا يخلو معنى الحلول اما ان يكون ظهور الحكم للمحل او وجود
الحال بحيث المحل او وجود الحال بحيث المحل على وجه يطلق انتقاله
بانتقاله ● لا وجه ان يكون معنى الحلول ظهور الحكم
للمحل على مذهب النفاه لانهم لم يثبتوا الاجوار ولا على قول من يثبت
الاجوار لان الحلول انما هو كيفيه في الاختصاص لا نفس الاختصاص
لان الاختصاص قد يكون بالمجاوره كما يكون بالحلول ● ولا وجه
ان يكون معنى الحلول وجود الحال بحيث المحل لان الاعراض قد
يصح وجودها بحيث غيرها من الاعراض ● وايضا فانه لا يتبين بان
يقال ان العرض حال في الجوهر اولى من ان يقال ان الجوهر حال
في العرض ● وايضا فان هذا القول يبطل ما ذهبوا اليه لان
الحيث عباره عن الجهه والجهه لا تكون الا للمتحيز وجعلهم المصحح
للحلول القيام بالمتحيز مع الحدوث غير صحيح لان المرجع بكلي
الامرين الى النفي والحلول حكم ثابت فلا يصح ان يكون مصححا
للنفي فلا بد حينئذ من ان يشترط مع وجود الحال بحيث المحل في
امتناله او امتناعه ● الامتناع لا يصح الا على التحيز ان صح هذا
الاعتبار ما قاله الشيخ رحمه الله من ان المحل لا يكون الا جوهرا
والحال لا يكون الا عرضا ● قال الشيخ رحمه الله

فصل

وحقيقه الفعل وبيان اقسامه ● الفعل ما وجد
بعد ان كان مقدورا ● والفاعل من وجد مقدوره ● والفعل على ثلاثه

اقسام مخترع وحده ما ابتدئ وغير محل القدره ولا يقدر عليه
غير الله تعالى ● ومباشر وحده ● ما ابتدئ في محل القدره عليه
ولا يصح وقوعه من الله تعالى ومتولد وحده ● ما وقع بحسب
غيره ويصح وقوعه من الله تعالى ● وما وهو على ضربين احدهما
يتولد في محل وجود السبب والاخر تاخر عنه وسنتكلم فيهما على
احدهما يوجد في محل السبب وهو كل ما تولد عن سبب لا حكم له
مثل اللون والطعم ● والثاني يعدى محل السبب ولا سبب له
الا الاعتماد ويصح وقوعه من القديم تعالى ● وما ● اعلم
ان لو قال الفعل ما وجد بعد ان كان معدوما لم يكن وجد
صحيحا لان العلم يكون الذات عالما به لا يوجب العلم بانها فاعله
وان لها فاعلا لانه لو كان الامر كذلك لوجب فيمن علم ان الذات
جاد به ان يعلم ان لها فاعلا ضروره وليس الامر كذلك وانما
يعلم حدث العالم بطريق واستدلال فلما قال الفعل ما وجد بعد ان كان معدوما
كان لازما من جهه الضروره بعلمه ان قادرا وجد اللوازم الضروريه
اولى من الحد ما يعلم لزومه بالاستدلال وقوله والفاعل من وجد
مقدوره معلوم ضروره لان كل من وجد مقدوره سمي فاعلا ●
وقوله وما ابتدئ في غير محل القدره عليه احد غير محقق لانه
يصح ان يبتدئ قدره بتبدئها الفعل المخترع في غير محلها وليس
الامر كذلك ● لان الفعل المخترع لا يصح وقوعه الا من محدثه
تعالى وليس مبتدئ قدره يصح ان يبتدئ الفعل بها في غير محلها
بل هو سبحانه قادر لنفسه فلا يصح ان يقال في وحده انه الفعل المبتدأ
لا عن قدره وقوله ولا يقدر عليه غير الله تعالى فظاهر لانه لو
كان في مقدور ما لصح منه غيرنا من الحركه من غير ان

تماسه ولا تماس ما تماسه وحلك مستحيل ● وقوله والمباشر ما
اتى في محل القدره عليه فجيد صحيح لان يكونه مبتدا يعقل
من المتولد ويكونه موجودا في محل القدره عليه يعقل من
المخترع وان شئت قلت هو الفعل المبتدا بالقدره ● وقوله
ولا يضح وقوعه من الله تعالى فصحيح لان القديم سبحانه ليس
بمحل للحوادث وليس يدري قدره يبتدي الفعل بها ومحلها ●
وقوله والمتولد ما وقع بحسب غيره فظاهر ● وقوله ويصح
من القديم فعله وما صحيح لانه تعالى يفعل بالاسباب كما
يفعل بها واعتلال من منع من ذلك بانه يفضي الحاجه الى الاسباب
يعتل صحيح لان من يدري اركما يفعله تعالى متولدا يصح منه الفعل
مثله مبتدا بقول بان الحاجه انما تمست في الموضع الذي لا يصح
ان يبتدي من دون المحتاج اليه فاما والحال بخلاف ذلك فلا
تمست الحاجه فلا يحفى ونرى لواما قالوه من له صعود الطايرة
في السلم وما اشبهه الى العلو مع صحه طلوعه من دونه بالطيران
فان احدا لا يحكم بحاجه الطايرة في صعوده الى السلم لما صح طلوعه
من دونه ● ومن يرى ان في الاسباب ما لا يصح وجود مثل مسببه
على جهه الابتدا من جهه القديم سبحانه وتعالى ولا من المحدث
يرجع بالحاجه الى المتسبب الى فاعله من حيث تحيل وجود المتسبب
من دون السبب وحتى كل مجزي بحاجه وجود العلم والقدره
وما جزى مجراهما الى الجهاد وان القادر لا يصح ان يفعل احد
هذه المعاني من دونها ولا يصح لاحد ان يجعل الفاعل للعلم وما
يجزي مجزاه محتاجا في فعله الى الجهاد بل العلم بنفسه هو المحتاج
اليها وانما يرجع بالحاجه اليه ان لو تعذر منه الفاعل مثل المتسبب
مبتدا مع صحه حلك من غيره ● والمبتدا ينقسم الى ما لا يتعدى

الى ما يتعدى محل سببه ومحل قدرته والى ما لا يتعدى محل سببه ولا قدرته
والى ما يتعدى محل قدرته ولا يتعدى محل سببه ● فالاول مثل الاعتماد
الحاصل في الشهم والجزو وما جرى مجراهما في اول احوال نفوذها لان سببه
الاعتماد الموجود في محل القدره والثاني كالعلم والنظر وما جرى مجراه مما
لا جهه له فانه لا يتعدى محل سببه ولا محل القدره عليه ● والثالث مثل الالم
فانه يتعدى محل القدره عليه ولا يتعدى محل سببه ● وينقسم قسمين اخر
احدهما يتاخر عن وجود السبب والاخر لا يتاخر فالذي لا يتاخر كالوهي
مع الالم والمجاوره مع التاليف والذي يتاخر كالنظر مع العلم والحركه
مع الاعتماد والاعتماد ات تسنه العلوم والالوان والاعتمادات
والالام والاصوات والتاليف ● قال الشيخ رحمه الله
والفعل على ضربين احدهما لا صفه له زايده على حدوثه والاخر صفته
زايده على حدوثه فالاول حركات التساهي والنايم وسكناته التي لا
سبيل لها فتعد غير العقلا عند من لم يصف افعالهم بالحسن والقبح ● وماله
صفه زايده على حدوثه على ضربين حسن وقبيح فالحسن على ضربين احدهما
ليس له صفه زايده على حسنه والاخر له صفه زايده على حسنه ●
فالاول هو الموصوف بانه مباح وجوده ما لا يستحق به المدح ولا الذم فعلا
كان او تركا الا انه لا يوصف بذلك الا اذا اعلم فاعله ذلك او دل عليه
ويسمى حلك في الشرع حلالا وطلقا وماله صفه زايده على حسنه على ضربين
احدهما يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه ويسمى ندبا الا
ان يشترط الاعلام والتمكين حسب ما قلناه في المدح ● والاخر يستحق المدح
بفعله والذم بتركه ويسمى حلك واجبا وهو على ضربين احدهما اذا
لم يفعله بعينه استحق الذم ويسمى حلك واجبا معينا ومضيقا والاخر
اذا لم يفعله فلا ما يقوم مقامه استحق الذم ويسمى حلك واجبا مخيرا
فيه ● وينقسم الواجب قسمين اخرين احدهما ما يقوم فعل غيره مقامه

والاخر لا يقوم فعل غيره مقامه فالاول يسمى من فروض الكفايات
والاخر يسمى من فروض الاعيان ويسمى الواجب مفروضا وفرضا
ومكتوبا في الشرع ولا يسمى بذلك الا بشرط الاعلام او التمكن من
العلم حسب ما قدمناه ◉ اعلم ان قسمه وجوه الافعال فيها اختلاف
ومن الاقسام ما فيه نظر اولنا واول قسمه نقسم اليها وجوه الافعال
ان لا يكون للفعل صفه زايده على حدوثه او يكون له صفه زايده على
الحدوث وهذه القسمه مما فيه خلاف لان من الناس من يرى ان ما هذه
هذه حاله من الافعال يكون بصفه العبث والعبث قبح لا محاله ومنهم
من يرى ان الفعل لا يكون عبثا بالقصد الى انتفاعه ولا لغرض تقابله
ويكافيه ◉ وهذا القول المحقوق عند الجمهور لان الوجوه التي تقع عليها
الافعال البينه من صفاتها التي يسهو بها حقا بقها ولا كوازمها المقتضاه
عن صفه نفوسها فكما يصح ان تقع عليها يصح ان تتعرى منها والفعل انما
يكون عبثا بالقصد الى انتفاعه مع فقد الغرض المتعلق به ومثالهم
للفعل الذي لا صفه له زايده على حدوثه حركات الساهي والنايم الذي
لا تعداهما فيه شيء لانه قد لا تعداهما الفعل ويعود عليهما بنفع او
ضرر فتكون له صفه الحسن او صفه القبح الا ترى انهما لو قصدا
الى هذا الفعل الذي هو غير متعد عنهما وكان فيه نفع او ضرر
عايد عليهما لكان يوصف بالحسن او القبح لا محاله والقصد هاهنا
ليس له تاثير في الحسن والقبح بل تاثيره في استحقاق المدح والذم ◉ بل
سعي ان يقال في المثل حركات الساهي والنايم ان لا يكون فيها نفع
ولا ضرر يعود ان اليهما او الى غيرهما وانما شرط في هذا القسم انتفا
التعدي او انتفا النفع والضرر احتراز من افعال الساهي والنايم
التي تعداهما فتنفع او تضر لغيرهما او لا تعداهما فتنفع او تضر لهما
فالسهو والغفله انما يوثران في انتفا استحقاق المدح والذم لا في انتفا
وجه الحسن او القبح هذا هو المحقوق عند الجمهور وذهب بعض الناس

الى ان القصد والارادة اثر في قبح الافعال وحسنها فما لم يكن قصد وارادة
لم يكن حسن ولا قبح وسواء كان في الفعل نفع او ضرر وهذا القول غير
صحيح لان الوجوه التي تقع عليها الافعال يعني ان يكون معقوله وهو تميزا
حتى يصح المدح او الذم على قصدها ولو كان الحسن او القبح القصد
لم يصح المدح والذم على القصد الا بعد وقوعها ولبطل القول بان
الارادات انما تحسن او تقبح متعلقها ◉ واما القسم الاخر
وهو الذي له صفه زايده على حدوثه فينقسم الى قسمين الى حسن والى قبيح
فالحسن ما لفاعله ان يفعله وينقسم الى قسمين الى ما لا صفه له زايده على
حسنه والى ما له صفه زايده على حسنه ◉ فالاول هو الموصوف بانه
مباح وحده ما لا يستحق به المدح ولا الذم فعله كان او تركا الا انه
لا يوصف بذلك الا اذا علم فاعله او دل عليه ويسمى كذلك في الشرع حلالا
وطلقا وانما شرط فيه العلم والدلاله لان مرجع الى العباره لا الى
المعنى لان المباح انما هو مفعول او المفعول له بدله من فاعل فاقتضى المباح مبيحا
لا محاله وانما يعلم كونه مبيحا بالاعلام او بالدلاله على ما ذكر هو الثاني
ينقسم الى قسمين احدهما يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه ويسمى
حلالا ندبا ويسمى ايضا في الشرع نفلا او تطوعا واحسانا ولا يسمى ندبا الا
بشرط الاعلام والتمكين والعلم في كل هذه العله في المباح على ما بيناه ◉
والاخر يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه ويسمى حلالا
واجبا وهذا الحد على سمح من القول لانه غير شامل لجميع الواجبات بل خرج
منه الاجلات جمع ◉ وسعي ان يقال في حده هو ما لا خلال به مستحق
في استحقاق الذم حتى يكون شاملا لجميع الواجبات والذي حد الواجب بانه
الاول نزل الاخلال منزله الفعل توسعا وتسمحا والحدود لا تدخل فيها
المجازات لانها مبنيه على الحقايق ◉ والواجب على ضربين احدهما اذا

لم يفعله بعينه استحق الذم ويسمى ذلك واجبا مضيقا والاخر اذا لم يفعله
ولا ما يقوم مقامه استحق الذم ويسمى ذلك واجبا مخيرا فانه كالكفارات
الثلث وما اجزى مجراها وينقسم الواجبات على جهة التخيير الى
قسمين الى ما اذا فعل الواجب منها سقط الباقي مطلقا والى ما اذا فعل
الواجب منها لا يسقط الباقي مطلقا بل يسقط الباقي في زمان دون
زمان فالاول كالكفارات فان الثلث مأ يفعل احدها يسقط بانيا على كل
حال هو والثاني كالواجب الموقت بالوقت الموسع فانه لم يضيق الوقت
واجب على جهة التخيير والمكلف له مخيرين ان يفعله او يفعل العزم
على فعله وانما الوقت ويفعله العزم الذي هو بدل من الواجب لا
يسقط عنه فعل الواجب مطلقا بل انما يسقط عنه فعله ما دام الوقت
متسعا فاذا ضيق ارتفع التخيير وصار الواجب المعلق بالوقت المتسع
من واجبات المضيق فان الفرق لا محالة بين الكفارات الثلث
وبين الواجب المعلق بالوقت المتسع والبدل منه الذي هو العزم على فعله
في المستقبل من الوقت على ما نرى هو وينقسم الواجب قسمين اخرين احدهما
يقوم فعل غيره مقامه والاخر لا يقوم فعل غيره مقامه فالاول
يسمى من فروض الكفايات والاخر يسمى من فروض الاعيان وفروض
الكفايات ينقسم الى قسمين الى ما يعم وجوبه للكافة فاذا فعله البعض
سقط فرضه عن الباقين والى ما لا يجب على الكافة بل يجب على البعض
دون البعض فاذا فعله من يجب عليه فعله سقط عمن وجب عليه فعله
فالاول كفرض الجهاد وتغسيل الاموات وتكفينهم وحملهم
ودفنهم والصلاة عليهم مع فقد الاولياء هو والثاني كرد الوديعة
وقضاء الدين وما جرى مجرى ذلك فان رد الوديعة وقضاء الدين
فلا يسقطان عمن وجبا عليه اذا رد الوديعة غيره بامره واذا تكفل

قضاء الدين عنه سواه فالقسمة الاولى يكون باعتبار الفعل هو والقسمة
الاخرى يكون باعتبار الفاعل هو ويسمى الواجب مفروضا وفرضا
ومكتوبا في الشرع فلا يسمى بذلك الا بشرط الاعلام او التمكن
من العلم حسبما قدمناه اما تسميته بانه واجب فمن حيث ثبت ولزمه
والوجوب في موضوع اللغة عبارة عن الثبوت على ما بين هو واما
تسميته بانه مفروض فمن حيث قطع بثبوته ولزومه والفرض
في موضوع اللغة عبارة عن القطع وكذلك انما سمي مكتوبا
باعتبار الثبوت واللزوم لان المكتوب في حكم الثابت المستقر
ومنه قوله تعالى كتب الله لاغلبن انا ورسلي اي حكم حكما
ثابتا مستقرا ان امضي على القهر والغلبة ورسله عليهم السلام هو
واما شرط الاعلام او التمكن من العلم فللعلة التي ذكرناها
في المباح والمندوب هو قال الشيخ رحمه الله هو
واما القبيح فقسم واجد وهو ما يستحق الذم بفعله ويسمى في الشرع
محظورا او ممنوعا منه وفي الناس من قال اجد القبيح هو ما يستحق الذم
بفعله على بعض الوجوه اجتزاء بما تقدم محظورا على مذهب
من قال بالاجتزاء فاما على مذهبنا فلا نحتاج اليه هو اعلم ان
القبيح هو ما يتمكن الفاعل ان يفعله ويستحق الذم بفعله مع العلم بقبحه
او التمكن من العلم بالقبح والقصد الى فعله والتخلية بينه وبين فاعله
اما الشرطان الاولان فلا بد منهما في استحقاق الذم على كل قبيح هو
واما الشرط الثالث والرابع جميع القبائح بل انما يكون شرطا في الموضع
الذي يكون للاكراه حكم في رفع استحقاق الذم وفي الموضع الذي
لا حكم له لا يلزمه اشتراطه وكذلك لا بد ان يشترط في استحقاق
الذم على الاخلال بالواجب العلم بكونه واجبا او التمكن

منه مع التخليه وارتفاع المنع هو واشتراط اسقاط الحيط واستحقاق
الذم لبتن يوجبان لان الحايط عندنا غير صحيح فاشتبان لك بهذه
الجمله ان القول باستحقاق الذم على فعل القبيح مطلقا غير صحيح و
قال الشيخ رحمه الله فاما المكروه فموجب
العقل فلا يتمنى به الا القبيح ونقال في الشرع لما الاولى تركه
انه مكروه وان لم يكن قبيحا واعلم ان القبيح انما يتمنى مكروها
لان العقل يقضي بوجوب كراهته على كل عاقل واما الاولى
لجنبه انما تمنى في الشرع مكروها لاحد امرين اما لان العاقل لو
خلى له العلم مفضلا بالثواب المتمنى على ان لا يفعله لكره فعله لا
محاله واما لان للامر بالاخلال به تعلق بكراهة فعله لان
الامر لا يكون امرا الا بالارادة والارادة لا تتعلق بان لا يفعل
بل انما يصح تعلقها بفعل يصح وجوده ولا فعل يتعلق به الارادة
الامر بان لا يفعل الا كراهة الفعل فلما كان الامر تتعلق بكراهة
ما الاولى ان لا يفعل يتمنى مكروها قال الشيخ رحمه
الله واما المستون فهو ما نوى الى فعله من سنه او امر
وند بما كان واجبا او نفلا واعلم ان المستون والسنه
يطلقان على توالي الفعل واستمراره وقوعه من فاعله المسدى
به ومنه قوله سبحانه وتعالى سنه الله التي قد خلت من قبل و
وقوله سبحانه سنه الله في الذين خلوا من قبل و وقوله تعالى
سنه الله التي قد خلت في عباده الى غير ذلك مما في القرآن
ويدخل في ذلك الندب والواجب ويطلقان على النفل خاصه دون
الواجب فالاول الوضع اللغوي والثاني العرف الشرعي



وهذه جمله قد لخصناها وكشفنا بها قناع عوامض هذا الكتاب
فليحسن تاملها ويحادث النظر فيها لينجني ثمرتها ويحصل
بها ان شاء الله تعالى

وقع من مراجعه هذا الكتاب الفقير الى
رحمه الله تعالى سليمان بن معوض علي عبد الله الشهير في العمر الاخر
من سنه صفر من شهور سنه تسعين وخمسمايه عفر الله له ولوالديه
ولصاحبه ولجميع المسلمين والمسلمات انه هو الغفور الرحيم
وحسبنا الله ونعم الوكيل صلى الله على رسوله محمد
خاتم النبيين وعلى اله الطيبين الطاهرين وسلم عليه وعليهم اجمعين

كمل تقاضه ومعارضه على الاصل المنقول منه
بحمد الله وعونه يوم الخميس الحادي عشر من ليله خلت
من شهر ربيع الاخر من شهور سنه تسعين وخمسمايه سنه