من مواقف عالي جلبي

من الآء الله المعين
الى عبده ولي الدين
سنة

كتاب المواقف في علم الكلام

تأليف المولى المحقق عضد الملة والدين

محمد الله تعالى

١٢٦٩

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
ISIM : V. Carullah 4f.
1269
ESKİ KAYIT
YENİ KAYIT No.
TASNİF No.

هذا الكتاب المسمى بالمواقف في علم الكلام

تأليف المولى الامام محيي الدين المشتهر بابن ابي بكر الخطيب الشافعي رضي الله عنه لكرامته من الله عز وجل

وقف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي شانه الجلي برهانه القوي سلطانه الكامل حوله الشامل طوله الذي
حكمه وكرم بني آدم بالعقل الغريزي والعلم الضروري وانهله المنظر والاستدلال والارتقاء
في مدارج الكمال بامريهم بالتفكر في مخلوقاته والتدبر بمصنوعاته ليتوصلوا بهم
الى العلم بوجود صانع قديم قيوم حكيم واحد احد فرد صمد منزه عن الاشباه والامثال متعال
بصفات الجلال مبرا عن سمات النقص جامع لجهات الكمال غني عما سواه فلا يحتاج الى شيء من
الاشياء عالم بجميع المعلومات فلا يغرب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء قادر على جميع
الممكنات على سبيل الاختراع والانشاء مريد لجميع الكائنات تتردد المتعلقات الافعال
واحاط الاسماء ازلي ابدي توصف بالقدم والبقاء وتقضي على ما عداه بالعدم والفناء له الملك
يحيي ويميت ويبدي ويعيد وينقض من خلقه ويزيد لا يجب عليه شيء له الخلق والامر يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد افعاله بالاغراض والعلل قدر الآجال والارزاق في الازل ثم انه بعث اليهم
الانبياء والرسل مصدقا لدعواهم بالمعجزات القاهرة والآيات الباهرة لتدعوهم الى توحيده وتحميده
وبامروهم بمعرفته وتعظيمه وتمجيده وبلغوا احكامه اليهم مبشرين ومنذرين بوعده ووعيده
فاقام بهم الحجة واوضح المحجة فخصهم باجلهم قدرا واشرفهم نسبا وازكاهم عنصرا واطيبهم
منبتا واكرمهم محتدا واقومهم دينا واعدلهم ملة واوسطهم امة واسدهم قبلة واشدهم
عصمة واكثرهم جملة واعزهم نصرة سيد البشر المبعوث الى الاسود والاحمر الشفيع المشفع
يوم المحشر حبيب الله ابي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم وانزل معه كتابا عربيا
مبينا فاكمل لعباده دينهم واتم عليهم نعمته ورضي لهم الاسلام دينا كتابا كريما وقرانا قويما
ذا غايات ومواقف محفوظا في القلوب مقروءا بالالسن مكتوبا في المصاحف لا ياتيه الباطل

من بين

لا يجلاه

من وقف سمع سمرات من الارض فليعلمن
بكال قدرته وجلاله من تمسك بكتابه
ياتيع ج

من بين يديه ولا من خلفه ولا ينطرق اليه نسخ ولا تحريف في اصله او وصفه ولما توفاه الله
اصحابه انتصب اكرمهم واتقاهم واحقهم بخلافته واولاهم فابرم قواعد الدين وشيد
واقام الاود ورتق الفتق ولم الشعث وسد الخلة وقام قيام الآيد بامر دينهم ودنياهم وطلب
المصالح ودرء المفاسد لا ولاهم واخراهم وتبع من بعده سيرته واقتفى اثره والتزم تبيينه
فجبروا اعناق الجبابرة وكسروا اعناق الاكاسرة حتى اضاءوا بدينه الآفاق واشرقت كل الاشراق
وبنوا المغارب والمشارق بالمعارف ومحاسن الافعال ومكارم الاخلاق وطهروا النواحي من الغش
والبطالة والبواطن من الزيغ والجهالة والضلالة صلى الله عليه صلى تمكاني سابغ نعمائه وتقتضي حسن
غنائه ما طلع نجم وهوى وعلى الدنجوم الهدى ومصابيح الدجى وعلى جميع اصحابه من هاجر ونصر وآوى
وسلم تسليما كثيرا وبعد فان كمال كل نوع بحصول صفاته المختصة به وصدور الآثار المقصودة منه وحسب
زيادة ذكر ونقصانه يفضل بعض افراده بعضا الى ان يعد احدهم سماء والآخر ارضا والاشخاص
مشاركة لسائر الاجسام في الحصول في الحيز والفضاء وللنباتات في الاغتذاء والنشو والنماء
وللحيوانات العجم في حيونة بانفاسه وحركته بالارادة واحساسه وانما يتميز عما اعطي من النوع
النطقية وما يتبعها من العقل والعلوم الضرورية واهليته للنظر والاستدلال وعلة ما امكن واستحال
فاذا الكمال بتحصيل المعقولات واكتساب المجهولات والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجملتها
متعذرة او متعسرة فلذلك افترق اهل العلم زمرا وتقطعوا امرهم بينهم زبرا بين منقول ومعقول
وفروع واصول وتفاوت حالهم وتفاضل رجالهم الى ان قال ابن عباس في درجاتهم انها خمسمائة درجة
ما بين الدرجتين مسيرة خمسمائة عام وقال بعض الاكابر الائمة واحبار الامة في الخبر المشهور والحديث
المأثور اختلاف امتي رحمة يعني اختلافهم في العلوم فهمة واحدة في الفقه وهمة اخرى في الكلام كما
اختلفت اصحاب الحرف لتقوم كل واحدة بحرفة فيتم النظام فاذا الواجب على العاقل الاشتغال
بالاهم وما الفائدة فيه اتم نفعا وان ارفع العلوم واعلاها واجراها واحراها بعقد الهمة بها والقاء
وانتهاء

والخيرة ج

الشرائع عليها واداب النفس فيها وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع
وتوحيده وتنزيهه عن مشابهة الاجسام واتصافه بصفات الجلال والاكرام واثبات النبوة
التي هي اساس الاسلام وعليه مبنى الشرايع والاحكام وبه يترقى في الايمان باليوم الاخر من الرجم
درجه التقليد الى الايقان وذلك هو السبب الاقصى والنجاح والفوز والفلاح وانه في زماننا هذا قد انحط ظهريا
وصار طلبه عند الاكثرين عيبا فربما لم يبق منه بين الناس الا قليل ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة
قال وقيل وانى قد طالعت ما وقع الي من الكتب المصنفة في هذا الفن فلم ار ما فيه
منع ٢ شفاء لعليل او دواء لغليل بيد انهم قاصرة والرغبات فاترة والدواعي قليلة
حال يكثر ما في بعضها والصوارف متكاثرة فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام ومطولاتها مع الاتساع كثيرة
منع ٣ مدخلة للافهام منهم من كشف عن مقاصده القناع بسوء دلالته بالاقناع ومنهم من سلك
المسالك السديدة لكن بلحظ المقاصد من مكان بعيد ومنهم من غرضه نقل المذاهب والاقوال
والصرف وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب والاجابة الى كل باب من المآل ومنهم من يلتفت
مغالط الترويج رائجة ولا يدري ان النقاد من ورائه ومنهم من ينبطر في مقدمة مقدمة ويختار
فيها ما يودي اليها بادى رائه وربما يكثر بعضها على بعض بالابطال وتتطرق له المقاصد
بسبب الاختلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط والتكرار ليظن به انه بحر زخار ومنهم
من هو كحاطب ليل وجالب رجل وخيل بجمع ما جرى من كلام القوم ينقله نقلا ولا يستعمل
ليس فيه عقلا اغث ما اخذ ام سمين وسخيف ما القيه ام متين فحدا الى الكتب على اهل الطلب
ومن له في تحقيق الحق رب الى ان كتبت هذا كتابا مقتصدا لا مطولا مملا ولا مختصرا مخلا
اورد عقب الابواب ميزت فيه القشر من اللباب ولم آل جهدا في تحرير المطالب
تنقل ٥ وتقرير المذاهب وتركت الحجج تتخترا تضاحا والشبه اقتضاحا ونبهت في النقد والتزييف
والهدم والترصيف على نكت هي بنا بيع التحقيق وفقر تهدي الى مظان التدقيق وانا انظر

من الاوليات الى المصادر واتاملها في المخارج قبل ان اضع قدمي في المداخل ارجع القهقرى اتامل
فما قدمت هل فيه من قصور وارجع البصر كرتين بعد اخرى هل ارى من فطور حافظا للاوضاع
رامزا المسعاني سقام الرمز والاشباع حتى جاء كما اردت ووفق الله وسدد في الكلم ما قصدت
جاء كلاما لا اعوج فيه ولا ارتياب ولا الجلجة ولا اضطراب سنا سببا صدوح ورواده مغاثا
سوابحه ولواحقه بكرا من ابكار الجنان لم يطمثها من قبل انس ولا جان ولبثت برهة من الزمان اجيل
راي واردد قداحي واوامر نفسي واشاور في الذي من اصدقائي مع تعوده خاطبها وكثرة المراعين
فيها فان كنت اراتها اليه يعرف قدرها او يغلي مهرها موثقا له مواثيق لعز الدين فيها بالسيف واللسان
وهو مستطلع الى مواقف بصيرة فيها بالحجة والبرهان فان السيف القاضب اذا لم يمض الحجة
حده كما قيل مخراق لاعب حتى وقع الاختيار على ما لا يوازن ولا يوازى وهو اغنى ان يدلى وتجل
ان يباهى وهو اعظم من مفكر البلاد وسائس العباد شانا واعلاهم منزلا ومكانا واذاهم راحة وبنانا
واشجعهم جاشا وجنانا واقواهم دينا وايمانا واره عهم سيفا وسنانا وابسطهم ملكا وسلطانا
واشملهم عدلا واحسانا واعزهم اعوانا وانصارا واجمعهم للفضائل النفسية والاهم بالرياسة
الانسبه من شيد قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم حين ارادت ان
تنعدم ورفع رايات المعالي اذ ان ما عفت الانتكاس وجدد مكارم الشريعة وقد آذنت بالاندراس
بالارث ٦ محرز مالك الاكاسرة والاستحقاق لجلال الدنيا والدين ابي اسحق لا زالت الائمة كل متابعة لهواه والاقدار
متحرية لرضاه والى الله ابتهل بالطاف لسان وارف حنان ان يديم ايام دولته ويمتعه بما خوله دهرا
طويلا ويوفقه لان يكتب به الا بيقين ذكرا جميلا واجرا جزيلا انه على ذلك قدير وبالاجابة
جدير والكتاب مرتب على ستة مواقف الموقف الاول في المقدمات وفيه مراصد المرصد الاول
المقصد ١ تتاكب تقدمه في كل علم وفيه مقاصد الاول تعريفه ليكون طالبه على بصيرة فان من ركب متن عمياء

ودربما نضرا بالدليل الثاني قالا فطريق معرفة القسمة والمثال وهذا بعيد فانها ان افادا تمييزا
صلحا معرفا والا لم يحصل بها معرفة الثالث انه نظري وذكر له نعوتات ✓ لبعض المعتزلة انه
اعتقاد الشيء على ما هو به وغير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق غرضه عن ضرورة او دليل فاندفع
بقي الاعتقاد الواجب الان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا ويرد عليهم خروج العلم بالمستحيل عنه
فانه ليس شيئا اتفاقا ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض لان هذا حكم فيستدعي
العلم به نعم قد يعتذر بان المستحيل ليس شيئا لغة وكونه ليس بشيء بمعنى انه غير ثابت في نفسه لا ينفع
ذلك ج للقاضي ابي بكر انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج علم الله اذ لا يسمى معرفة وايضا ففيه
دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته وايضا فعلى ما هو به زيادة اذ المعرفة لا يكون الا
كذلك ج للشيخ فقال تارة هو الذي يوجب كون من قام به عالما او لمن قام به اسم العالم وفيه دور ظاهر
واخرى ادراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور ان الادراك مجاز عن العلم وفيه الزيادة المذكورة د
لابن فورك ما يصح ممن قام به اتقان الفعل فيدخل التذرع ويخرج علمنا ازلا لا مدخل له في الاتقان على
رأينا وقد يورد عليه علم الحي بنفسه بالباري والغايرد لو اراد ما يصح به اتقان متعلقه واما
لو اراد ما يصح به في الجملة فلا ويرجع عبارات قريبة من هذه كتبيين المعلوم او اثباته او التنقيب بانه
على ما هو به ✓ للامام الرازي رحمه الله اعتقاد جازم مطابق لموجب والاعتبار عليه غير انه خرج به
عنه التصور مع انه علم بقال علمت معنى المثلث وحقيقة الانسان وللحكماء انه صورة الشيء في
العقل ويقال شيء ما هيته للمدرك في نفس المدرك وهو مبني على الوجود الذهني وسنحيد عنه وللغزالي
الظن الجهل والتقليد بل الشك والوهم وتسميتها علما خالف استعمال اللغة والعرف والشرع والملاءمة
في الاصطلاح ✓ وهو المختار صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض وارد بالعلوم العادية
فانها تحتمل النقيض والجواب ان احتمال العاديات للنقيض معنى لو فرض نقيضها لم يلزم منه محال لذاته

غير احتمال التغير الواقع فيه للنقيض وهذا هو المراد وانه ممنوع والمعاني خصت بالامور العقلية
فخرج ادراك الحواس ومن يرى انه من قبيل العلم يطرح هذا القيد ومنهم من يقول من المعاني الكلية
وهذه الزيادة مع البقية عنها تخلي بالطرد اذ يخرج العلم بالجزئيات وهذا عند من يقول العلم صفة
ذات تعلق ومن قال انه نفس التعلق جرى بانه تميز معنى عند النفس غير الاحتمال النقيض الرابع
الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد الاول انه ان ظاهر الحكم فتصور والا فتصديق
وهما نوعان متمايزان بالذات وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب وعرفه الثاني
العلم الحادث ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي هو الذي يلزم نفس المخلوق لزوما
لا تجد لها الانفكاك عنه سبيلا وارد عليه جواز زواله باضداده كالغفلة والغفلة وانه قد يفقد
قبل الحس الوجدان ولا يرد اذ عبارته مشعرة بالقدرة فان قيل فكذا النظري بعد حصوله
قلنا لا يلزم من عدم التذرع بعد حصوله عدم التذرة مطلقا ونقول لعلها لا تكون تحصيلا مقدورا للعبد
للمخلوق والبديهي ما يثبته مجرد العقل فراخص والكسبي يقابل الضروري واما النظري فهو ما تضمنه
النظر الصحيح فدخل ما يوجبه اذ ليس مذهبنا وما لا يحصل عقيبه اذ يدخل بعض الضروريات
فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر يخرج عنده الكسبي وتعريفنا مما تلازمان ومن يرى جواز الكسب
بغير جعله اخص من الكسبي لكنه يلازمه عادة بالاتفاق الثالث ان كلا من التصور والتصديق
بعضه ضروري بالوجدان اذ لولاه لزم الدور او التسلسل وهما ممتنعان الاكتساب بالاتفاق فهذا
ايضا نظري ممتنع الاباحة لانا نقول نظري عادة ذلك التقدير لا في نفس الامر فيبطل ✓ لكل التقدير والحق
ان هذا حجة على من اعترف بالمعلومات وزعم انها كسبية لا على من ينكرها مطلقا وبعضه نظري
بالضرورة الرابع في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسألة وهي اربعة ✓ ان الكل ضروري وبه
قال ناس ✓ هو قول الامام الرازي وهو لا يفرق فرقة تسلم توقفه على النظر فيكون النزاع معهم في

مجرد التسمية وفرقة تمنع ذلك وهو لا ان اراد انه لا يتوقف على النظر وجوبا بل
عادة او ان العلم بعده غير واقع به او بقدرة تبنا بل بخلقه الله تعالى فهو مذهب اهل الحق
من الاشاعرة وان اراد انه لا يتوقف عليه اصلا فهو مكابرة ب ان التصور لا يكتسب
وبه قال الامام الرازي لوجهين احدهما ان المطلوب اما مشعور به فلا يطلب لحصوله اذ لا
فلا يطلب لان المعقول عنه لا يمكن توجه النفس نحوه واجيب بان الحصر ممنوع لجواز
ان يكون معلوما من وجه دون وجه فتعلق بالوجه المعلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا
فلا يمكن طلب شيء بهما والجواب ان الوجه المجهول مجهول مطلقا فان المجهول مطلقا لا يتصور
ذاته ولا شيء مما يصدق عليه وهذا قد تصور شيء يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان المجهول هو الوجه من
بعض الاعتبارات الثابتة له كما نعلم الروح بانه شيء به الحيوة والحس والحركة وان له حقيقة هذه صفاته
فتطلب تلك الحقيقة بعينها وتميز من البدن وزاد الرجيان امرا ثالثا يتوهمان به دلالها حيث قال
بعض المتاخرين قولنا كل شعور به يمتنع طلبه وكل غير شعور به يمتنع طلبه لا كتحفان على الصدق
اذ العكس المستوي لعكس نقيض كل ساني الاخر نا حيث منع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها
بعكس النقيض تام وبتقييد الموضوع فيهما بالتصور اخرى ب انا نعلم ان عرفت فاما بنفسها
او بجزئها او بالخارج والاقسام باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها واما الثاني فلان
جميع الاجزاء نفسها والبعض ان عرفها وانها لا تعرف الا بمعرفة جميع الاجزاء عرف نفسه وقد
ابطل والخارج وسيبطل واما الثالث فلان الخارج لا يعرف الا اذا كان شاملا لافراده دون
شيء مما عداها والعلم بالكل يتوقف على تصورها وافرادها وتصور ما عداها مفصلا وانه محال اجاب
عنه بعض المتاخرين بان جميع الاجزاء ليس نفسها اذ كل واحد معدم فكذا الكل وعلمنا بالماهية لو كانت
عين الاجزاء فاما معها فلا يكون جميعها اودونها فلا يكون اجزاء ولا يلزم من تقدم كل عدم الكل والا تقدم

فان اراد بجميع الاجزاء جميعها
بطل فرض جوابه ما قدمناه

الكل على نفسه وان اراد الاجزاء المادية لم يكن جميعا ولا كافية في معرفة كنه الماهية وفيه
بحث تصورت الاجزاء بحصر بصور واحد لجميع الاجزاء والحق ان الاجزاء اذا انحصرت مرتبة
بحيث حصلت فيها الماهية الا آن ثم مجموعا يوجب حصول شيء اخر هو الماهية فالعرف جمع امور كل واحد
منها معدم وهذا كالاجزاء الخارجية وتقومها الماهية فانها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من
جزء الا وله مدخلية في التقوم والكل هو الماهية لانها تترتب عليه وستراه يظهر هذه المغالطة ان شاء الله
التركيب الخارجي على بعض الاشياء بصور ما هذا او اختار انه بعض الاجزاء وقد يكون غيبا عن
التعريف او مدركا بغير ذلك بالخارج ويجب الاختصاص لا العلم به وان سلم فانما بالاختصاص
وجودا ما لم يتوقف على تصور الماهية بوجه ما فلا دور وتصور ما عداها باعتبار شامل لا مفصلا وانه ممكن لما اختصاص
بعد بعضهم بوجوه الجمع بالجزء دون ما عداه من الاحياز فان قيل الامور الداخلة او الخارجة ان كانت حاصلة
حاز وستلزمة للعلم بالماهية معلومة فلا تعرف والا امتنع التعريف بها قلنا المستلزم
حضور ها معا مرتبة وانه بالكسب ح ان ما اعتاده لازم كواثبات الصانع وصفاته والبرهان
ضروري ويبطله ان موجده الله تعالى واجبه اجماعا اما شرعا واما عقلا ولا شيء من المقدور كذلك
فانه لو لم يكن حاصلا كان العبد مكلفا بتحصيله وانه تكليف الغافل لان من لا يعلم ضده الامر لا يعلم
التكليف قطعا والجواب ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم تقل له انك مكلف لا من لا يعلم
انه مكلف والامم كلهن الكفار مكلفين ولان العلم بوقوع التكليف يتوقف على وقوعه فلو توقف وقوعه
على العلم به لدار الدور د ان الكل نظري وهو مذهب بعض الجهمية ويبطله ما مر واحتجوا ايضا بان
الضروري يمتنع خلو النفس عنه ولم من علم الا والنفس خالية عنه في مبدا النظر ثم تحصل بالتدريج
بحسب ما يتفق من الشروط والجواب ان الضروري قد تخلو النفس عنه اما عند من لم توقفه على
شرط او استعداد فلتفقد واما عندنا فاذ قد لا تخلقه الله حينئذ ثم تخلقه فيه بلا قدرة او نظر

المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية وانتهائها الى البديهيات وانها قليلة النفع في العلوم لانها غير مشركة فلا تقوم حجة على الغير والى الحسيات والبديهيات والناس فيها فرق اربع حسب الاحتمالات **الفرقة الاولى** المعترفون بها ومع الاكثرون

الثانية **الفرقة الثانية** حصروها في الحسيات فقط وهذا ينسب الى افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس وغيرهم اراد ان جزم العقل ليس بمجرد الحس بل مع امور تنضم اليه فتتطرق الى الجزم لا يعقل ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت والا فاليها تنتهي علومهم قالوا لو اعتبرت حكم الحس فانا في الكليات ادنى الجزميات وكلما بعدنا بالكل اما الاول فظاهر بينا وقد ذهب المحققون الى ان الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة ايضا ولا تعلق للحس بها البتة واما الثاني فلان حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا لوجوه اما الاول الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة وكالعينة في الماء تريان كالحاجة والحاجز المقرب من العين تريان كالحلقة الكبيرة وبالعكس كالاشياء البعيدة والولد صغيرا كثيرا اذا نظرنا اليه مع غمرا حدى العينين او الى الماء عند طلوعه فانا نراه قمرين وكالاحول فانه يرى الواحد اثنين وبالعكس كالرجل اذا اخرج من سكنجبين فانها حينئذ يرى واحدا وكالثوب المركب من الوان مختلفة فانها اذا دارت رؤيت كاللون الواحد الممتزج منها والمعدوم موجودا كالسراب وما يراه صاحب خفة اليد والشعبذة وكالخط الذي يولد القطع والدائرة من ادارة الشعلة بسرعة والمتحرك ساكنا وبالعكس كالنار يرى ساكنا وهو متحرك وكراكب السفينة يراها ساكنة والشط متحركا والمتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر سايرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه واذا تحركنا الى جهة رايناه متحركا اليها وان تحرك الى خلافها والشجر عن الماشي متشكلا والوجه كوكبا دريا ومتوجا بحسب اختلاف اشكال

الشط **المرآة** ب ان الحس لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاستمرار عند تواردها كما تقول اهل السنة

في الالوان والتنظم في الاجسام فقام الاحتمال في الكل ح النائم يرى في نومه ما يجزم به حين نبه بخلافه في يقظته وكذا المبرسم فجاز في غيرهما مثله لانتفاء ذلك السبب لا وجه في حال اليقظة والصحة لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من حصر الاسباب وسلمنا انتفاءها ولم قلت بوجوب استمرار المسبب عند انتفاءها وكل واحد من المثلة مما لوثبت فبالنظر الدقيق وانه سهل البلاهة والعجب من سمع هذا لم يشتغل ببيان انه الغلط واعجب منه منع كون الحس حاكما بل العقل برأسه الحس د انا نرى الثلج في غاية البياض مع انه ليس ابيض فانا اذا تاملناه علمنا انه مركب من اجزاء شفافة وقوالب شفافة تداخلها الهواء للاجزاء الشفافة وتعاكس الاضواء من سطوحها الصغار من الضوء الاول واظهر منه الزجاج المدقوق ولم يحدث له مزاج يحدث البياض فان اجزاءه صلبة يابسة لا تفاعل فيها واظهر منهما موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف وليس ثم الا الزجاج والهواء المحتقن وشيء منهما غير ملون والجواب ان مقتضاه ان لا يجزم العقل بحكم ونقول به لا انا لا نثق بجزم بما جزم به وكونه محتملا **الفرقة الثالثة** العاد هون في البديهيات فقط قالوا هي اضعف من الحسيات لانها فرعها ونذكر من فقد حسا فقد علما كالاكمه والعنين فلما تلونا القدح في الحسيات والجزم بشبهة الاول اجلى البديهيات التي اما ان تكون اولا تكون وانه غير يقيني ما الاول فلان المعرفين بها مختلفون بهذا وتلك اخرى تتوقف عليه **الكل** اعظم من الجزء والا فالجزء الاخر معتبر وليس بمعتبر ب الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية والا فحقيقتها واحدة وليست بواحدة ح الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا يتميز عن جسم نكره فالجسم الاخر معتبر وليس بمعتبر وهذه لا تستدلا ملحوظة وان عجز البعض عن تلخيصها **واما الثاني** فلوجوه **ا** انه يتوقف على تصور العدم وانه لا تصور اذ كل متصور فهو ثابت فيكون العدم ثابتا هذا خلف لا يقال انه ثابت في الذهن وايضا فالحكم عليه بانه غير متصور يستدعي تصوره لانا نقول الكلام في العدم مطلقا ولم يمتنع ان يكون له

بثبوت شيء من الوجود والآخر معارضة لاحتمال دائما تحقق تعارض القرائح وهو احرى بحجتنا القوادح
ب انه تقتضي تميز المعدوم عن الموجود ولو كان شيئا لكان له حقيقة والمعقل سلبها والا انتفى
الوجود وسلبها عدم خاص فتقسم من العدم قبيح له هذا خلف ح المردد فيه بثبوت الشيء وعدمه اما
في نفسه كقولنا السواد اما موجود او لا او لغيره كقولنا الجسم اما اسود او لا وكلاهما باطل فالاول لانه
لا يعقل شيء من طرفيه اما الثبوت فلان وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه كقولنا السواد سواد
والموجود موجود واما غيره فهو في نفسه معدوم والاعادة الكلام فيه ولو جد مرتين والوجود موجود و
والا اجتمع النقيضان او وجد الواسطة وفيها المطلوب فيلزم قيام الموجود بالمعدوم فيلزم جواز مثله
في الحركات والالوان وتحصل المراد وايضا فانه حكم بوصف الاثنين وانه باطل لان المراد ان السواد
موصوف بالوجود لانا ننقل الكلام الى الموصوفية ويلزم التسلسل فان قيل لا نسلم التسلسل في الامور الذهنية
قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة تقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن ح ان حكم الذهن اما
مطابق للخارج ويعود الالزام اولا فلا عبرة به واما النفي فلان وجوده اما نفسه فنقيضه عنه تناقض او
غيره فيتوقف نفيه عنه على تصورهما وهو يستدعي ثبوتهما وليس في الذهن لما مر وايضا فانه يقتضي
خلو الماهية عن الوجود وسيطله والثاني لان الجزء النبوي منه لا يعقل لانه حكم بوصف الاثنين ولان
الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللا موصوفية وهي عدمية يصدقها على المعدوم فالموصوفية ثبوتية والا
ارتفع النقيضان ولا وجودية دلا فاما نفسها فلا يعقلان دونها او غيرهما ولهما موصوفية فيها
فيتسلسل فاذن الحق السلب ابدا وانتم لا تقولون به د الواسطة ثابتة بينهما لما سبق ولانا اثبتنا
قبل بلغوا في الكذب الى حد يقوم به الحجة بتوطيع فاحد الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره فلا ثقة
الجواب ان المتصور بفهوم المعدوم وهو ثبت ما ثبت له العدم لا ان هو ذاتا ثبت له العدم في نفس
الامر وهو المتميز والثابت والجعل للمغاير منهما والاتحاد هوية والموصوفية وكم فط من الامور الا
في العقل الموجود عيا السواد (ناتج)

لا وجود لها ولا لنقيضها كالامتناع وستناد زيادة تحقيق تسلسل به الى الجواب التفصيلي الثاني الشريفة الثانية للفاضلين
انا نجزم بامتناع ذات كجزمنا بالاوليات سواء لا فرق سهل فما يجوه الى الجزم فيها ان هذا الشيخ
لم يتولد فيه بلا اجاب ولا ام بل بالتدريج فكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرعا الى ان شاخ ومنها ان اراني
البيت لم ستلب بعد خروجي عنه انا سا فصلا محققين في العلوم الالهية والهندسية ولا احجار
جواهر ولا البحور هنا وعلا ولس تحت رجلي ما قرنه من الف في ومنها ان المجيب عن خطاي عالما به
حي فاهم عالم قادر لم اراد انا ملنا هذه القضايا لم نجزها ما جوز الجزم بها فكان الاحتمال قائما في الكل
باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلا ستناد الكل عندهم الى القادر المختار فلعله اوجب شيئا من ذلك
للامكان وعموم القدرة واما عند الحكماء فلا ستناد الحوادث الارضية الى الاوضاع الفلكية فلعله حدث
شكل غريب فلكي لم يقع مثله او وقع لكنه لا يتكرر الا في الوف من السنين لا في بضبطها القوارح
فاقتضى ذلك الامر العجيب وايضا انا اجزم بان ابني هذا ليس جبريل وكذا الذباب وانتم تجوزونه
اذ نقلتم انه كان يظهر في صورة دحية الكلبي والجواب ان الامكان لا ينافي الجزم بالوقوع كما في المحسوسات
الثالثة للامزجة والعادات تاثيرة الاعتقادات فقوى القلب يسخن الايام وضعيف القلب
يستفحه ومن مارس منهما من المذاهب برهة من الزمان ونشا عليه فانه يجزم بصحته وبطلان ما كما لفه
فجاز كون الجزم في الكل لمزاج او عادة عاديين لا يقال نحن نفرض انفسنا خالية عن جميع الامزجة والعادات
ومع ذلك نجد من انفسنا الجزم بهذه الامور لانا نقول لانم امكان فرض الخلو اذ قد لا تشعر بعض وان
سلم فلا يلزم من فرض الخلو في نفس الامر ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب
النفس منه العمر فضلا عن وجود فرض والجواب انه لا يدل على جواز كون الكل كذلك الوا قعة
مراده العلوم العقلية دلت على انه يتعارضنا طعان تعجز عن القدح فيهما وما هو الا للجزم بمقدماتهما
مع ان احدها خطا قطعا والا اجتمع النقيضان فان قيل لا نسلم العجز عن القدح فيهما فان ذكر الادلة

وبحق الحق وبطل الباطل عن كتب قلنا فحين العجز ولو انا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه كاف في رفع الثقة
والجواب ان البديهي ما يجزم به بتصور الطرفين فيتوقف على تجريدهما فحصل فيه خللا الخامسة
الجزم بصحة دليل آونة وما يلزمه من النتيجة ثم تظهر خطائه ولذلك ينقل الذاهب فجأة في الكل
السادسة ان في كل مذهب قضايا يدعي صاحبه فيها البداهة ويخالفه منكر وبها وهو يصلح للاشتباه
ودفع الامان فلنعد عدة منها ا للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح وانكر الاشاعرة
والحكماء ب لهم العبد موجد لافعاله وهما منعاه وعارضاه بضروري اخرى في انه لا بد له من مرجح تام
من خارج والا تسلسل ج للحكماء امتناع رؤيته تعالى بالبصر بقية ادراك ورؤية ما لا يكون متحيزا او في حكمه
وجوز الاشعرية د للكل الاعراض باقية وانكر الاشعرية وكثير من المعتزلة ه للجسمة كل موجود
اما متحيز للعالم او مباين له وانكر الموحدون عن اخرهم و للمتكلمين يجب انتهاء الاجسام الى ملاء
او خلاء وانكر الحكماء ز للحكماء لا يعقل عدم الزمان عليه الا بزمان والتقابلون بالحدوث يكذبونهم
ح للحكماء لا حدوث للاعراض والمسلمون ينكرونهم ط نعم الممكن لا يترجح الا المرجح وجوز المسلمون من
القادر في المتكلمين الانسان محل للكسب ولونه والحكماء بل الجسم وهو الحق له ما لا شعرية يمتنع فعل
عن عالم او معدوم وجوز المعتزلة توليدا وجوب الاخيرين نعم من جوب الرابعة وقد اجيب عنها
بان الجازم بها بديهة العقل وهي كاذبة او تحكم ما سيجيء نقايضها قلنا فيتوقف الجزم بها على هذا الدليل فنقول
وايضا فلا يحصل الجزم بالم يتضح انه لا يجيء نقيضه ولا يتضح بل غاية عدم الوجدان ونعم انهم يعترفون
الشبهة قالوا ان اجيب عنها فقد التزمتم ان البديهيات لا تخلو عن الشوائب الا ما وجب عنها
وانه ما لا سطر الوثيق فلا يبقى صرورية وهو المراد وايضا فيلزم الدور وان لم يجيبوا عنها تمت وثقت الجزم
الفرقة الرابعة المنكرون لها جميعا وهم السوفسطايية قالوا دليل الفريقين يبطلها والنظر فيها
والا طريق غيرها واشلهم الا ادريه قالوا كلامنا لا يفيد قطعا فيتناقض بل سكتا فانا شاكون وشاكي في اني

شاكون وهلم جرا والمناظرة معهم قد منعها المحققون لانها لا فادة المجهول بالمعلوم ولا يتصور في الضروريات
كونها مجهولة والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول وما اشتغال به المتكلم لمذهبهم بل الطريق
معهم ان يعد عليهم امورا لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها حتى يظهر عنادهم مثل انكم هل تميزون بين الالم
واللذة وبين دخول النار والماء وبين مذهبكم وما بينا قضته فان ابوا الا صرارا وجعوا ضربا
واصلوا نارا او يعترفوا بالالم وهو من الحيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات
المرصد الخامس في النظر وفيه مقاصد المقصد الاول في تعريفه قال القاضي هو الفكر
الذي يطلب به علم او غلبة ظن واورد عليه اسوله الاول الظن الغير المطابق جهل ولا يطلب عاقل
فاذن المطلوب ما علم مطابقته فنكون علما قلنا بل يطلب من حيث هو ظن من غير ملاحظة
المطابقة وعدمها ولا يلزم من طلب الاخص الثاني غلبة الظن غير اصل الظن فيخرج
عنه ما طلب به اصل الظن قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان ماخوذ في حقيقته
فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح وقد اجاب عنه الآمدي بان له خاصتين افاده الظن وافادة
رجحانه وقد اكتفى بذكر احديهما ولا كعب ذكر الكل وفيه نظر اذ يوصف جواز القناعة بقوله يطلب
به علم ولان هذه الخاصة غير شاملة لافراده فلا تكون جامعا الثالث التحديد انما تكون لماهيته
من حيث هي هي وهذا بعيد لانا شاهدنا الانتساب اليها خاصة له وقد تقرر هذا السؤال
في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بجواب لبعض فيقال او للترديد وهو للابهام
فيقال في التحديد الذي يقصد به البيان والجواب منع كونه للترديد بل للتقسيم لي ايا كان من التعيين
فهو من المحدود الرابع لفظ الفكر زايد اذ ما ذكر عنه والجواب ان المراد الحركات التخيلية
كيفما كانت فهو جنس للنظر والباقي فصل ولا يتأتى الا بفصل كاف في التمييز والجنس مستغنى عنه
قال الآمدي لم يذكر جزءا من التعريف بل قال النظر هو الفكر وما بعده هو الحد لها وفيه بحث لا يخفى

المقصد

وغلبة الظن من اضافة الصفة الى الموصوف منها

ميزة ح

لا تنبيه ح

مكون تعريفا لغويا

هذا تعريفه الشامل وله تعريفات حسب المذاهب فمن يرى انه اكتساب المجهول بالمعلومات
السابقة وهم ارباب التعاليم قالوا ترتيب امور معلومة او مظنونة للمبادى الى آخره وعليه اشكالان
احدهما انه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما وكونه نزرا خراجا لا يشفي غليلا كما قال
ابن سينا وثانيهما انه تعريف لمطلق النظر لا للصحيح منه والا وجب تقييد النظر بالمطابقة وملاك
قوله المبادى بحيث يودى تحقيقا كون معلومة بل مجهولة منقول هو ملاحظة العقل ما هو
حاصل عنده لتحصيل غيره واما من يراه بمجرد التوجه فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن
الغفلات ومنهم من جعله وجوديا فقال هو كدرتي العقل كالمعقولات وشهوه بمدرتي النظر
كالمبصرات الثاني انه ينقسم الى صحيح يودى الى المطلوب وفاسد ينابذه وملاك المختار انه
ترتيب الامور والكل ترتيب بادد وصورة فتكون صحته بصحة المادة والصورة معا وفسادها بفسادهما
او بفساد احدهما ومنهم من قسمه الى الجلي والخفي وحقيقة ان الدليل قد يعرض له الكيفيتان بوجهين احدهما
بحسب الصورة فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء وثانيهما بحسب المادة فانه قد يتوقف على مقدمات
كثيرة واكثر وقليلة واقل مع تفاوتها باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين فان اريد ذلك فهو لا يعرض
للنظر والتجوز لا نمنعه وان اريد غيره فلا ثبت له الثالث النظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور
ولا بد من تحرير محل النزاع فقال الامام الرازي له قد يفيد العلم وهو ان سهل سأله نقل حده واراد الجزئي
لا اثبت الا بالكل وقال الامدي كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد المعلم كالموت والنوم
يفيد لنا قال المنكرون هذا ان كان معلوما كان ضروريا او نظريا وهما باطلان اما الاول فلان الضروري
لا يختلف فيه العقلاء وهذا يختلف فيه ولانا نجد بدنه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا
ونجزم انه دون ذلك في التوقف ولا يتصور ذلك الا باحتماله للنقيض ولو بعيد وجه وانه ينفي بداهته
واما الثاني فلانه اثبات للنظر بالنظر وانه تناقض واختار طائفة منهم الامام الرازي قدس الله روحه

المقصد

المقصد

للمبتدئ وغيره

العقل ان النظر ضروري فوجب ان لا يكون ضروريا لم يختلف فيه فلنا الفرق بل قد يختلف فيه قوم فلعل كيف وقد
انكر قوم البديهيات راسا وقد يكفي خفاء في تصور الطرفين او لعرض في تجريدهما كما مر قوله التفاوت
بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لا حتماله للنقيض فلنا ممنوع بل اما للالف او للتفاوت
في تجريد الطرفين وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظري ولانا نقض في اثبات النظر بالنظر وانكر
عليه الامام الرازي فقال اثبات الشيء لنفسه يقتضي ان يعلم قبل نفسه وذلك يستلزم ان يعلم
حين ما لا يعلم وهو تناقض والجواب انه انما يمنع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا للشيء لنفسه
لا انه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا وحقيقة انا نثبت القضية الكلية او المهملة مع اختلاف التحريرين
بشخصه وقد يكون المشخصة ضروريه دون الكلية او المهملة لاختلاف العنوان فان البديهي مشروط
بتصور الطرفين وتصور الشيء يكونه نظريا غير تصوره باعتبار ذاته المشخصة ثم عورض بهذه الشبهة
فقيل قولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لا نمنع وان
كان نظريا لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح والمنكرون طوائف الاولى من انكر
افادته للعلم مطلقا وهم السمنية ولعل شبهة الاولى العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم ان
كان ضروريا لم يظهر خطاؤه والتالي باطل وانه لا يقتل المذاهب وان كان نظريا احتاج الى نظر
اخر وتسلسل قلنا الذي يظهر خطاؤه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما وقع في الثانية المقدمتان
لا يجتمعان في الذهن الا ما شئ توجهنا الى مقصود امتنع منافي ملاك الحال التوجه الى الضروريات بوجدان
قلنا لانم انه لا يجتمع مقدمتان فذلك كقولنا في الشرطية ولو لا اجتماعها امتنع الحكم بينهما بالتلازم والعناد
والتوجه غير العلم بل هو النظر ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين عدم اجتماع العلمين الثالثة النظر لو افاد حاصل
رفع العلم بعدم المعارض اذ معه يحصل التوقف وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع نهو نظري ويحتاج الى
نظر اخر وهو ايضا يحتمل لقيام المعارض ويتسلسل قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية يفيد
العلم بحقيقة السبب عند العلم بعدم المعارض وعدم المعارض في نفس الامر ضروري الرابعة النظر اما ان

لخلاف ما خلفه قوم فلعل فاته ما تبع كلامهم

والتصديق بما فرع التصور قلنا لانم انها لا تتصور بحقايقها قطعا وان سلم فنمنع تصورها بعارض
ما نحن فيه لما مر ممكن في النظر ما هو جوابنا عن الثاني الاشياء الى الانسان هو نته وانها غير معلومة
اذ قد ذكر الخلاف فيها كذلك لانا نمنع الجزم بما عدا بعض من الاقوال المختلفة التي ذكرت فيها كما سيقف
عليها واذا كان اقرب الاشياء اليه كذلك فما ظنك بابعدها قلنا لا نسلم ان هوية الانسان غير معلومة
له وكذلك الخلاف فيها لا يدل الاعلى العسر واما الامتناع فلا الثالثة المراد حيث قالوا النظر لا
يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم وتدرد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم ان علم بقوله لنا الدور
وان علم بالعقل فمعه كفاه واجيب بانه يشارك العقل قوله بان يضع مقدمات يعلم منها صدقه الثاني
لو لم يكف العقل لاحتاج المعلم الى معلم وتسلسل واحس بانه قد يكفي عقلا دون عقل غيره او ينتهي
الى الوحي والمعتمد دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة
مستلزمة استلزاما ضروريا حصل له المعرفة قطعا وهذا انما يصح تحقيقا عما قال النظر لا يفيد العلم
بلا معلم واما من قال العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة كما ما خوذ من غير النبي عليه السلم فانه
لا نزاع به الا ان لم يرد عليه ذلك وطريق الرد عليهم اجماع من قبلهم على النجاة والآيات الآمرة بالنظر
متكررة منتشرة في معرض الجواب الى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم لهم وجهان الاول انه ذكر الخلاف
في المعرفة كيف لا يحصى ولو كان العقل كافيا لما كان كذلك قلنا الخلاف لكون بعض ذلك الانظار فاسدة
فان المفيد للعلم انما هو النظر الصحيح الثاني نرى الناس محتاجين في العلوم الضعيفة كالنحو والصرف
لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف في العلوم العويصة التي هي ابعد عن الحس والطبع قلنا الاحتياج
بمعنى العسر مسلم واما بمعنى الامتناع فلا **المقصد الرابع في كيفية** افاده النظر العلم والمذاهب
التي تعتبر بها الملة مبنية على اصول مختلفة **الاول** مذهب الشيخ رضي الله تعالى عنه انه بالعادة
بناء على ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء وانه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث

اقرب م

لان اعسار وله موقوف على الصدق فلو توقف الصدق على اعسار وله لزم الدور

يستلزم العلم اولا الاول ثانيا كون عدم العلم شرطا له والثاني هو المطلوب قلنا يستلزمه بمعنى انه يستحيل
عاده لا بمعنى انه علة موجبة له وذلك لانا نمنع كون عدم العلم شرطا **الخامسة** للمطلوب اما معلوم فلا يطلب
اولا فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب قلنا تصورا غير معلوم تصديقا فيتميز بتصور طرفيه السادسة

معلوم ج

ان دلالة الدليل ان توقفت على العلم بدلالته عليه لزم الدور والا لم يكن الدليل دليلا وان لم يتغير العلم
وجه دلالته وانه باطل قلنا لا يتوقف ووجه الدلالة عرفا كونه دليلا فانه الامر الذي بحسبه يستقل بوضع المتعلم
الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظر فيه نا طرام لا وكونه دالا امر اضافي يعرض له
بعد النظر فيه وافادته للعلم السابعة العلم بعد اما واجب فيتبع التكليف به لكونه غير مقدور
وانه خلاف الاجماع ادلة محصر افكاكه عنه وهو المطلوب قلنا التكليف بالنظر ايضا فهذا انما يلزم المعتزلة
النافين للجبر النافين لحكم العقل التامة لو افاد العلم فاما معه او بعده والاول باطل بالضرورة كما
وكذا الثاني لجواز ضرورة ضد العلم بعد كفر او موت قلنا نقيد بعد بشرط عدم طرو الضد كما او ملغا اليه عند
تحرير المباحث التاسعة اذا استدللنا بدليل على وجود الصانع فموجبه اما ثبوت الصانع او العلم به وكلاهما
باطل اما الاول فلانه يلزم حسد من عدم الدليل ان لا يثبت الصانع في الواقع واما الثاني فلانه
يلزم ان لا يبقى الدليل مقدورا عند المعرفة وافادته للعلم دليلا قلنا انه يجب وجود الصانع لما
ستعلمه ولا يلزم من نفي الملزوم نفي اللازم او يجب العلم به لما يتبع علم وهذه الحقيقة لا تفارق الدليل
في حال نظر فيه العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما وقد يكون جهلا ولا يمكن التمييز بينهما
فيما عند من يقول الجهل مانع للعلم فاذا ما ذا يوجبنا ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا لا علما
قلنا هذا انما يلزم المعتزلة ولا يمكنهم التخلص بتميز العلم بكون النفس اليه فان ذلك مع التامل ممكن وايضا
فيلزمهم الكفر المصرون الثانية عشرة المهندسون قالوا انه يفيد العلم في الهندسيات دون الالهيات
والغاية فيها الظن والاخر بالاخرى والاخلق واحتجوا بوجهين الاول ان الحقايق الالهية لا تتصور

الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحتراق عقيب مماسة النار والموت بعد شرب السم الثاني
مذهب المعتزلة انه بالتوليد ومعنى التوليد كما عندهم كما سياتي ان يوجب فعل فاعل فعلا آخر كحركة اليد
والمفتاح والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته يتولد منه فعل آخر هو العلم واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم
عندهم فقياس الاصحاب ابتداء النظر على التذكر الزاما لهم اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم
واجابوا بانا انما قلنا بعدم توليد التذكر بعلة قارة وهي عدم مقدوريته التذكر فان هذا بطل القياس والا
منعنا الحكم والزمنا التوليد به والحاصل انه قياس مركب والخصم فيه بين منع الجامع ومنع الحكم وايضا التذكر
بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله الثالث مذهب الحكماء انه بسبيل الاعداد فان المبدا اعلم الفيض
ويتوقف حصول الفيض على استعداد خاص يسند عيه والاختلاف بحسب اختلاف استعدادات
القوابل فالنظر يعد الذهن والنفس تفيض عليه وجوبا وههنا مذهب اخر اختاره الامام
الرازي وهو انه واجب غير متولد اما وجوبه فلانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم
متغير وكل متغير حادث امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد فلان استناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وهذا لا يصح مع السكوت واستناد الجميع الى الله تعالى
وكونه تعالى قادرا مختارا وانه لا يجب على الله تعالى شيء اذ لا وجوب على الله تعالى ولا عليه

المقصد الخامس شرط النظر اما مطلقا او عند الخوض امران الاول في وجود العقل وسيأتي
تفسيره والثاني هو علم ضروري فمنه عام وهو كل ما هو ضد للادراك ومنه خاص وهو العلم
بالمطلوب والجهل المركب به اذ صاحبهما لا يمكن من النظر فيه فان قلت فاذا لم
فمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر قلنا النظر ههنا في وجه
دلالة الدليل الثاني وهو غير معلوم واما للنظر الصحيح فلما ان الاول ليس يكون في الدليل
دون الشبهة الثاني ان يكون من جهة دلالته فان النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع

المقصد السادس النظر في معرفة الله تعالى واجب اجماعا واختلف في طريق وجوبه فهو
عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما عند اصحابنا فلهم مسلكان الاول الاستدلال
بالنظواهر كقوله تعالى قل انظروا واما خافي السموات وقوله فانظر الى اثار رحمة الله كيف
يحي الارض بعد موتها والامر للوجوب ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار لايات لاولي الالباب قال عليه السلام ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها
او عد بترك التفكر فهو واجب وهذا لا يخرج عن كونه ظنيا الثاني وهو المعتمد ان معرفة
الله تعالى واجبة اجماعا وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وعليه
اشكالات الاول امكان معرفة الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقا وفي الالهيات
ونها بلا معلم وقد مر الاشكال عليه قلنا وقد مر الجواب عنه الثاني انكاب المعرفة اما
للعارف وهو تحصيل الحاصل او لغيره ومنه تكليف العاجز قلنا الثالثة منهي اذ شرط
التكليف فيها العلم به كما مر الثالث لا يمكن الاجماع عادة لعدم اكل طعام وكلمة في ان
قلنا بجوازه نظرا لتصور امر اجماع عليه من توفر الدواعي وقيام الدليل وما ذكرتم لا جامع عليه
الرابع الاجماع ان بت استند لانتشار المجتهدين وجواز خفاء واحد وكذبه وان رجع
قبل فتوى الاخر قلنا منقوض بما علم الاجماع عليه كالاركان ويقدم الدليل القطعي على
الظني الخامس وان سلم نقله فليس بحجة لجواز الخطاء على كل فكذا على الكل ولان اضافة
الخطاء الى الخطاء لا يوجب الصواب قلنا معلوم بالضرورة من الدين ولا يلزم من جواز الخطاء
على كل واحد جواز الخطاء على الكل لتغايرهما وتغاير حكميهما السادس منع الاجماع عليه بل
الاجماع على خلافه لتقرير النبي والصحابة واهل سائر الاعصار العوام وهم الاكثرون مع عدم
الاستفسار عن الدلايل بل العلم بانهم لا يعلمونها قطعا قلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة

اجلا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير والاثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج
وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير غاية انهم قصروا عن التحرير والتقرير وذلك
لا يضر اوندعي انه فرض كفاية فان الوجوب لهم من حكم السابع لانا لا نسلم انه لا يتم الا بالنظر
بل قد يحصل بالالهام او التعليم او التصفيه قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر او المراد
لا مقدمة لنا الا النظر او نخصه عن لا طريق له الا النظر اذ من عرف بغيره لم يجب عليه النظر
الدليل منقوض بعدم المعرفة وبالنكس قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة مقدورة
والوجوب ههنا مقيد بعدم المعرفة او النكس التاسع لانا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات بل بالاكتساب السبب فاكتسابها اكتساب لسببها كمن
يوسوس بالقتل فانه امر مقدور وهو ضرب السيف قطعا وقد يجاب عنه بانه لو كان مامورا بالشيء
دون ما يتوقف عليه لزم تكليف المحال وهو ممنوع اذ المحال ان يجب الشيء مع عدم المقدمة
لا مع عدم التكليف بها العاشر المعارضة بوجوه احدها انه بدعة اذ لم ينقل عن النبي
عليه السلام والصحابة الاشتغال به وكل بدعة ضلالة وقال النبي عليه السلام من احدث في ديننا ما
ليس منه فهو رد قلنا بل تواترانهم كانوا يحثون على دلايل التوحيد والنبوة ويقررونها لمن
المنكرين والقرآن مملوء منه وهل ما ذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر ما نطق به الكتاب
مع انهم لم يبدعوا ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسايل
وتفصيل الدلايل وتلخيص السوال والجواب وتهيبا لغوامض تطويل الذيول والاذناب
لاختصاصهم بصفاء النفوس ومشاهدة الوحي والتمكن من مراجعة من يفيد بهم كل
حين مع قلة المعاندين ولم يكثروا الشبهات كثرتها في زماننا بما حدث في كل حين فاجتمع
لنا بالتدريج وذلك كله لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا

فيها بالاصطلاح المتعارف من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه و
وبالجملة فمن البدع ما هي حسنة وناهيك انه عليه السلام نهى عن الجدل كما في سلة الذهب قلنا ذلك
حسن كان نفعنا والجاجا كما قال وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم
خصمون ومن الناس من يجادل في الله بغير علم واما الجدل بالحق فيما مورنا به قال تعالى وجادلهم
بالتي هي احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلته
الرسول لابن الزبعرى وعلى الاقل مشهور نقدا والنظر غير الجدل وقد مدحه
تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وانا
قوله عليكم بدين العجايز قلنا ان صح فالمراد التفويض والانقياد ثم انه
خبر احاد لا يعارض القواطع واما المعتزلة فهذه طريقتهم الا انهم يقولون المعرفة
واجبة عقلا لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره وهو ضرر ودفع
الضرر عن النفس واجب عقلا وبعد تسليم حكم العقل لمنع حصول الخوف لعدم
الشعور ودعوى ضرورة الشعور ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر وان سلم فلانه يكفي ظن
ذلك اذ قد يخطر لاتيان الناظر فيه احسن حالا فطعا من المعرض وانا نقول ممنوع
والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبتر ثم لنا في انه لا يجب عقلا بل سمعا قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب
عندهم فينتفي الوجوب قبل البعثة وهو ينفي كونه بالعقل لاتيان المراد بالرسول
العقل او المراد وما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية لانا نقول خلاف الوضع
لا يجوز صرف الكلام اليه الا لدليل احتج المعتزلة بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم اخلال
الانبياء اذ يقول المكلف لا انظر مالم يجب ولا يجب مالم يثبت الشرع ولا يثبت الشرع

عالم النظر واجب عنه بوجهين الاول انه مشترك اذ لو وجب بالعقل فبالنظر
اتفاقا معقول لا النظر عالم يجب ولا يجب عالم النظر لا يقال قد يكون فطرى القياس فيخصه له
مقدمات تفيده العلم بذلك ضرورة لانا نقول له ان لا يسمع اليه ولا عالم يتركه فلا يكمل الدعوة
وهو المراد بالالحام الثانى ان قولكم لا يجب على عالم يلتبس الشرع قلنا هذا انما يصح لو
كان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب لكنه لا يتوقف اذ العلم بالوجوب موقوف
على الوجوب فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور **المقصد السابع** قد
اختلف فى اول واجب على المكلف فما لاكثر على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف
الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب وقيل هو النظر فيها لانه واجب وهو فيها
وقيل اول جزء من النظر وقال القاضى واختاره ابن فورك انه القصد الى النظر والنزاع
لفظى اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة والا فالقصد الى النظر قال
ابو هاشم هو الشكر ورد بوجهين الاول انه غير مقدور فيه نظر اذ لو لم يكن متعلق قدرة
لم يكن العلم مقدورا لان التعلق نسبتها الى الضدين سواء والحق ان دوامه مقدور
لدليل ان يترك النظر فيدوم او ان ينظر فيزول الثانى وهو الصواب ان وجوب
المعرفة مقيد بالشكى فلا يكون ايجابها ايجابا له كايجاب الزكوة لما كان مشروطا بحصول
النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب نفرع ان قلنا الواجب النظر فمن امكنه
زمان يسع النظر التام ولم ينظر فهو عاص ومن لم يمكنه اصلا فهو كالصبى ومن امكنه
ما يسع بعض النظر دون تمامه ففيه احتمال والاظهر عصيانه كما لو اخر الصلوة
فتضيق فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها اتمام الصلوة **المقصد الثانى**
الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم فقد اختلفوا فى الفاسد هل يستلزم

الجهل على مذاهب آخرها واختاره الامام الرازى انه يفيد مطلقا لان من اعتقد ان
العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع ان لا يعتقد ان العالم غنى عن العلة ضرورة وثانيها
انه لا يفيد مطلقا وقد اجيب عليه بانه لو افاده لكان نظر المحترف شبهة المبطل يفيد
الجهل والجواب لو صح لهذا لم يكن الصحيح مفيد العلم والا لكان نظر المبطل لا يفيده
قلنا هو مشترك الرد شرط افادته للجهل اعتقادها وانبنيه المحققون بان النظر الفاسد
فيه ليس له وجه استلزام للجهل وان كان قد يجلبه بانه ان النظر الصحيح انما يفيد فى
مقدمات لها فى نفس الامر المطلوب نسبة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب وليس للفاسد
عند ذلك فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل لرابطة بينها فى نفس الامر بخلاف
الفاسد مع الجهل والاختيار بعد التحرير وقول الامام من اعتقد اعتقد حق ولكن ليس من
اتى بالنظر الفاسد فيها اعتقدها كما ذكرنا ثانيها ان الفساد ان كان من المادة استلزمه
لما مر والا فلا اذ المضروب غير المنتج لا يستلزم اعتقاد الصلة **المقصد التاسع** قال
ابن سينا شرط افادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج فان من يعلم ان هذه بغلة
وكل بغلة عاقر تدبرها منتفخة البطن فيظن انها حامل وما هو الا لدهوله عن ارتباط الصغرى
بالكبرى واندراج هذا الجزئى تحت ذلك الكلى ومنعه الامام الرازى لان العلم بان هذا مندرج
فى ذاك تصديق اخر فلو وجب العلم به كانت مقدمة اخرى منضمة اليها يجب ملاحظة
الترتيب من اخرى ويلزم التسلسل والجواب لانا ان ذكر مقدمة اخرى بل ذكر هو ملاحظة
نسبة المقدمتين الى النتيجة وقد اجيب البعض عما راى ابن سينا باختلاف الاشكال
فى الجلاء والخفاء وفيه نظر لاختلاف اللوازم فقد يكون انتاجها لبعض اظهر والحق
انه ان اراد اجتماع المقدمتين معا فى الذهن فمسلم وان اراد امرا وراءه فممنوع وما ذكره

فى صحة الحق يفيد العلم فان قلت شرط افاده العلم اعتبار المقدمات والمبطل ليس

مصغرى القياس ممنوعة ومن اتى بالنظر اعتبر مقدماته والامام حذفها

من المثال انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظتها فلا **المقصد العاشر** قد اختلف في ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازي هذا دليل مستلزم ومدلول لازم ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك انها متغايرة فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ثم قال فهم وجه الدلالة غير الدليل كما ان العلم يدل على وجود الصانع لحدوث العالم فالدليل هو العالم ووجه دلالته الحدوث وهو مغاير له عارض وقال آخرون لا يجب ذلك بل قد يدل الشيء على غيره نظرا الى ذاته والا لزم التسلسل والحدوث ليس هو غير العالم اذ لا واسطة بين الصانع والعالم فليس ثم امر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا قريب مما قال مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره بل يشبه ان يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل ويتوقف عليه **المقصد السادس** في الطريق هو الموصل الى المقصود وفيه مقاصد **المقصد الاول** هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب ولما كان الادراك اما تصورا او تصديقا فكذا المطلوب فان كان تصورا سمي طريقة معرفا وان كان تصديقا سمي دليلا وهو يشمل الاضي والقطعي وقد يختص بالقطعي ويسمى الظني اماره وقد يخص بما يكون من المعلول على العلة ويسمى عكسه تعليلا **المقصد الثاني** المعرف يجب معرفته قبل المعرف فيكون غير واجل منه فلا يعرف العالم الا بعرف الاله بمرتبة او اكثر ولا بد ان يساويه في العموم ليحصل التمييز اذ لو لا الدخل فيه غير المعرف فلم يكن مانعا ومطردا او خرج عنه بعض افراده فلم يكن جامعا ومنعكسا ولا بد فيه من تمييز فان كان ذاتيا سمي حدا والا سمي رسما على التقديرين فان ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غير المسمى بالجنس القريب فتام والا فناقص والمركب تحد دون البسيط فان تركب عنهما غيرهما حد بهما والا فلا

وكل كسبي له خاصة بينه برسم والا فلا فان كان مركبا امكن رسمه التام والا فالناقص وههنا برهان اخر ان من التعريف الاول بالمثال وهو ما لحقيقة تعريف بالمشابهة فان كانت سفلى للتمييز فهي خاصة فيكون رسما ناقصا والا لم يصح التعريف الثاني التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة فيفسر بلفظ اوضح دلالة ثم انه يعدم في التعريف الاعم ويحترز عن الالفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود **المقصد الثالث** الاستدلال اما بالكل على الجزئي وهو القياس وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر وآما بالجزئي على الكلي وهو الاستقراء وهو اثبات الحكم الكلي لشبوته في جزئياته اما كلها فمفيد اليقين او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون مالم يستقرأ على خلاف ما استقرئ كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكذا الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما شاهد كذلك مع ان التمساح بخلافه واما بجزئي على جزئي وهو التمثيل وسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة امر لامر في علة الحكم فان قلت ههنا قسم اخر وهو الاستدلال بالكلي على كلي قلنا ان دخل تحت مالك مشترك يقتضي الحكم فهما جزئيان له لان المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي لا ما يمنع نفس تصور الشركة فيه المسمى بالحقيقي والا فلا تعلق لنا فلا سعدى حكم احدهما الى الاخر اصلا فان قيل اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحد المتساويين على الاخر لا بالكلي على الجزئي قلت المقصود انا اثبتنا الكلي واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية لاضافة مفهوم الناطق فان ما حفظ مفهوم الناطق هو الذي يفيدنا الحكم بها **المقصد الرابع** القياس وهو العمدة

ضعوع خمس الاول ان يعلم حكم الجانبي او سلبي لكل افراد شيء ثم يعلم ثبوته لاخر كلي او بعضه فيعلم
ثبوت ذلك الحكم للاخر كذلك قطعا الثانية ان يعلم حكم لكل افراد شيء ومقابله لاخر كلي او بعضه
فيعلم سلب ذلك الشيء عن الاخر ح ان يعلم ثبوت امرين لثالث فيعلم التقارن بما بينه دلا يعلم
فيما عداه لجواز ان يكون اللازم جزئيا د ان يثبت ملازمة بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم
وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم والا فلا لزوم من غير عكس لجواز ان يكون اللازم
اعم ه ان يثبت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت احدهما عدم الاخر قطعا دلهذه ثمانية
صيل افراد لهاتين المقصد الخامس وهنا طريقان ضعيفان الاول للاصليين فيجب
نفيه اما الاول فتثبيت ثالث بمثل دليله المثبتين وبيان ضعفها واخر كحصر وجوه الادلة
ثم نفيها بالاستقراء وهو عايد الى الاول مع مزيد مؤنة واما الثاني فاذ لولاه انتفت الضرورات
لجواز حصول حصر تنا لانزاعها لعدم الدال على وجوهها والنظريات لجواز معارض لدليل
لا نعلمه او غلط لا دليل عليه وايضا فان ما لا دليل عليه غير متناه وانما نه محال والجواب عدم
الدليل في نفس الامر ممنوع وعندكم لا يفيد والالزم علم العوام والكفار وكون الاجهل بالدلايل
اكثر علما مع انه قد يكذب والعلم بعدم الجعل لا يتوقف على هذه المقدمة والا كان نظريا
وعدم المعارض والغلط في المقدمات التطفيه ضروري وجود ما لا نهاية له ان امتنع لتعارض
امتنع القياس عليه والا منع الحكم فيه وايضا فيلزم من عدم دليل الطرفين الجزم بهما لانتفاء
عدم دليل النبوة بدل على عدمها قطعا فخلاف عدم دليل عدمها وايضا يلزم هنا انتفاء
ما لا نهاية له ولم ينفيه ولا يمتنع لانا نترك الجزم بعدم نبوته ليس لذلك المدرك بل للدليل
القاطع على ان لا نبي بعد محمد عليه واما الثاني فالفرض انه لا فارق بينهما في العقل وانما يمشي

لو انبت الملازمة الثاني قياس الغايب على الشاهد ولا بد فيه من اثبات علة مشتركة
وهو مشكل لجواز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا وكلهم فيه طرق
اشهرها اسبرها حصرها الطرد والعكس ويدل على علية المعلول وايضا فيجوز ان تكون المؤثر
امرا مقارنا وقد سبق هذا الاحتمال بوجوه الاول الرجوع الى انه لا دليل عليه فيجب نفيه الثاني
انها متلازمان على ما قلتم فينتقض بالمضافين كيف وقد علم كل ما يعلم به غيره علة ولا العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول الثالث الدور لانه لو لم يتم لجاز استناد المتحركية الى عمر
الحركة قلنا ان سلم التقارن فلا نسلم الحركة الا ما يوجب المتحركية الرابع المقارن ان لازم
المدار حصل المطلوب والا لم يكن هذا مدارا قلنا لعل المدار لازم لم نقف عليه ونحن لا نصحح
النزاع وثانيها السبر وهو قسمة غير منحصرة فاذا قيل قد تكون العلة امرا اخر قيل لا دليل
سمى وثالثها الالزامات وهو القياس على ما تقول به الخصم لعلة فارقه وهو لا يفيد اليقين
ولا الا لزم لان الخصم بمنع علة الاصل وحكمه المقصد السادس في المقدمات فالتطفيه
سبع الاول الاوليات ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين الثاني قضايا قياساتها
معها نحو الاربعة منقسمة بمتساويين في زوج الثالث المشاهدات ما يحكم بها العقل
بمجرد الحس الرابع المجربات ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار الخامس الحدسيات
كعلم الصانع لاتقان فعله السادس المتواترات ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب السابع الوجدانيات في المحسوسات كوجود جسم في جهة والظنيه لربع
الاول مسلمات تقبل على انها مبرهنة في موضع اخر الثاني مشهورات اتفق عليها
الجم الغفير الثالث مقبولات يعتمد من حسن الظن فيه انه لا يكذب الرابع المقرونة

مطلب في ما لا نهاية له ثبوتية

بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب ونتكلم الان في مقدمات مشتهرة بين القوم فنقول
فروع الاول ليس عرضا اولى من عدم نفي العدم كفى مسلة الوضع ونعلم علما ضروريا
بعد تدبر اذ يثبت عرض غير متناه بحكم ان اسه عالما بكل معلوم وقادرا على كل ممكن نقول
عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وفي ذهنك لا يفيد فان قال حكم الشي حكم مثله لزمه نفي الواجب
واذ يلزمهم صحة قدم العلم ويخص جانب النفي سوال وهو ان مالا يتناهى ان امتنع
لدليل لم ينس عليه مالم يمتنع والا لم يمكن نفيه الثالثة انهم يحكمون على المتشاركين في صفة
بالمساواة كنفي المعترلة قدم الصفات والا لساوت الذات وكونه عالما بعلم والا فهو
بسادر بعلمنا والمتكلمين المجردات والا فمثل اسه وضعفه ظاهر الثالثة هذه صفة كمال
فتثبت اسه وهذه صفة نقص عنه فينفى عنه وقد يعتبر في الافعال وهو الحسن والقبح وفي
الزلات والصفات وانما يثبت لو قبلها الذات وخصل معنى الكمال وكانت كمالا لها
دوجب بها كل ما هو كمال بالبرهان المقصد السابع الدليل اما عقلي بحميع مقدماته او
نقلي بحميعها او مركب منهما والاول هو العقلي والثاني لا يتصور اذ صدق المخبر لا يدرنه وانه
لا يثبت الا بالعقل والثالث هو الذي نسميه بالنقلي ثم مقدماته القريبة قد تكون بعضها
ماخوذ من النقل وبعضها من العقل فله ما يس اذ يسمى هذا القسم بالمركب والمطالب بلغة
اقسام اخرها هو ما يمكن اي ما لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه نحو جلوس غرابيل الان على
مناره الاسكندرية فهذا لا يمكن اثباته الا بالنقل وثانيها ما يتوقف عليه النقل من وجوه
الصانع ونبوة محمد فهذا لا يثبت الا بالعقل اذ لو اثبت بالنقل لدار الدور وثالثها
ما عداها نحو الحدوث اذ يمكن اثبات الصانع دونه والوحي فهذا يمكن اثباته

اذ ليس لزمان حدوثه
اولوية بالحدوث ٢

المراد بالمجرد ما لا يكون
متحيزا ولا حالا في المتحيز
من الحوادث ٢

متعلق بالمجموع ٥

قد يكون
عينيه بحتة
وقد يكون
تنزيليه بحتة ٥

بالعقل ٨

ما يعقل اذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل الدال عليه وما ينقل لعدم توقفه عليه المقصد الثامن
الدلايل النقليه هل يفيد اليقين قيل لا لتوقفه على العلم بالوضع والارادة والاول
انما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف واصولها يثبت بمرواة الاحاد وفروعها
بالاقيسة وكلاهما ظنيان والثاني يتوقف على عدم النقل والاشتراك والمجاز
والاضمار والتخصيص والتقديم والتاخير والكل كذلك لا يجزم بانتفاءه بل غايته
الظن ثم بعد الامن لا يدمن العلم بعدم المعارض العقلي اذ لو وجد لقدم على الدليل
النقلي قطعا اذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما وتقديم النقل على العقل ابطال
للاصل بالفرع وفيه ابطال الفرع واذا لم يثبت الشي اي ابطاله كان مناقضا
لنفسه فكان باطلا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني لذ الغاية عدم الوجدان
وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود فقد تحقق ان دلالتها تتوقف على امور ظنيه فيكون
ظنيه لان الفرع لا يزيد على الاصل في القوة والحق انها قد تفيد القطع بتواتر معناها
كحدة او متواتر تدل على انتفاء الاحتمالات فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء
ونحوهما في زمن الرسول في معانيهما التي يتراءى منها الآن والتشكيك ده سفسطة نعم في آحادها
اليقين في العقليات نظرا لانه مبني على انه هل حصل بمجردها الجزم بعدم المعارض العقلي
وهل للقرينة مدخل في ذلك وهما مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه الموقف الثاني في
الامور العامة لما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض
اذ قد اوردنا كلا منها في بابه وفيه مقدمة ومراصد المقدمة في قسمة المعلومات
اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى التقدير الاول اما ان تثبت الواسطة بين
الموجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربعة احتمالات الاول المعدوم ليس بثابت

ولا واسطة وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج اولا يكون
والاول المسمّى المعدوم والثاني الموجود الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة
حق وقال به القاضي وامام الحرمين منا اولا فالمعدوم اما لا تحقق له وهو المعدوم
اوله تحقق اما بها عتبار ذاته وهو الموجود او باعتبار غيره اى تبعا له وهو الحال
وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجود ولا معدومة فقولنا لان الذوات اما موجودة صفحة ٣
او معدومة لا غير وموجود لان صفة المعدوم معدومة ولا موجودة تخرج الاعراض
ولا معدومة تخرج السلوب الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب
اكثر المعتزلة فالمعلوم اما لا تحقق له في نفسه وهو المنفي وله تحقق وهو الثابت وايضا
فاما لا كون له في الاعيان وهو المعدوم او له كون فيه وهو الموجود والمنفي اخص تحصيل في نفسه
من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه واثبت تعلم ان بعض الاخص اعم من النقيض
الاعم فكون الثابت اعم من الموجود لصدقه عليه وعلى المعدوم الممكن الرابع نقض المنفي
المعدوم ثابت والحال حق وهو قول بعض المعتزلة فنقول الكائن في الاعيان
اما بالاستقلال وهو الموجود او بالتبعية وهو الحال فيكون ايضا قسما من
الثابت وغير المعدوم فان كان له تحقق في نفسه فصانت والا فنفي واما الحكماء
فقالوا اما ممكن ان يعلم اما لا تحقق له بوجه وهو المعدوم واما له تحقق ما وهو الموجود
ولا بد من الخيانة بحسبه حتى الخارج ذلك بهويته تخصصه فهو الموجود الخارجي
والا فهو الموجود الذهني والموجود في الخارج اما ان لا تعلل العدم لذاته وهو
الواجب لذاته او تعلل وهو الممكن لذاته وهو اما ان يوصف في موضوع اى في
محل يقوم ما حل فيه وهو العرض اولا وهو الجوهر فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز

عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه غير متقوم لما حل فيه فان المادة هي المتقومة
بالصورة عندهم فالصورة جوهر لا عرض والمحل اعم من المادة والحال اعم من الصورة
وقال المتكلمون الموجود اى في الخارج اولا يتبعون الذهني اما ان لا يكون للاول اثر لا
تقف وجوده عند حد بل يكون قبله العدم وهو القديم او يكون له اول وهو الحادث والحادث
اما متحيز اولا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز هو الجوهر ونعني به المشار اليه بالذات اشارة
حسية بانه هنا او هناك والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فيه ان يختص به
بحيث يكون الاشارة اليها واحدة كالكون مع المتكون دون المجامع الكون وما ليس
بمتحيز ولا حال فيه لم يثبت وجوده عندنا فمنهم من منع بهذا ومنهم من جوز بالقياس
لوجهين الاول لو وجد لشاركه الباري في هذا الوصف ولا بد ان يغاير بغير فيلزم
التركيب وانه محال الثاني ان هذا اخص صفات الباري فلا من سأل عنه الجواب
الا به فلو شاركه فيه غيره لشاركه في الحقيقة فيلزم اما تقدم الحادث او حدوث القديم
وجوب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في وصف سلبا او سلبي التركيب لجواز اشتراك
اشتراك البسيطين في عارض كالوجود او سلب كسلبي ما عداها والثاني لانه اخص
صفاته بل اما الوجوب الذاتي واما كونه موجدا لكل ما عداه او القدم وهذه الدعوى
الآتي عن مصادرة **المرصد الاول** في الوجود والعدم وفيه مقاصد المقصد
الاول في تعريفه فقيل انه بديهي لوجود الاول انه جزء وجودي وهو متصور
بالبديهة وجزء المتصور بالبديهة بديهي وعلى التنزل فلا بد من الانتهاء الى دليل
يلزم من وجوده وجوده ويكون وجوده ضروريا دفعا للتسلسل وبه يتم الدليل
او نقول والادلة عن سالبتين فلا بد من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع

وانه يستدعي تصور الوجود وجوابه لانم لزوم وجود حقيقة متصورة بالبديهة نمنع انا
موجود تصديق ضروري وانه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما ظان احد
طرفيه انا والمشار اليه بانا حقيقة غير بديهية قوله لا بد من الانتهاء الى دليل ع
وجوده ضروري قلنا ممنوع نمنع لا بد من دليل هو ضروري واما وجوده فلا اذ قد
لا يكون له وجود خارجا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجوده هما في الخارج قوله الموجبة
ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه
المحمول وقد لا يوجدان الثاني قولنا الشيء اما موجود او معدوم بديهي وانه يتوقف على تصور
الموجود والمعدوم فيكون بديهيا فان قيل ان زعمت انه بديهي مطلقا فمصادرة
او ان الحكم بعد تصور الطرفين بديهي لم ينفع قلنا بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته
تتوقف على بداهة اجزائه ولا يتوقف العلم ببداهته على العلم ببداهة اجزائه بل يستتبعه
وجوابه انه يكفي تصورها بوجه ما الثالث انه لو كان مكتسبا فاما بالحد او بالرسم
والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط وانما
فاجزاؤه اما وجود لت فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية او لا فعند الاجتماع
لا بد ان يحصل امر هو الوجود والا فلا وجود ويكون عارضا لها مستبينا من اجتماعها
فيكون هي علة الوجود معروضاته لا اجزاءه وقد يقال الاجزاء تتصف بالوجود
فيكون الكل صنه للجزء او بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين وقد يقال اما ان
يتصف بوجود مع او بعد فليس الجزء متقدما او قبل فمتقدم الشيء على نفسه اولا
يتصف به فالوجود محض ما ليس له وجود واما تعريفه بالرسم فلوجهين الاول ان
الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف

والا اعرف من الوجود بالاستقراء وايضا فانواع المفهومات والاتم جزء الاخص
والجزء اعرف وايضا فالنقيض عام والاتم اقل شروطا ومعاندا لان شرط العام
ومعاند شرط الخاص ومعاند له كن عرعكس فيكون وقوعه في النفس اكثر وجوابه
نختار ان اجزاءه وجودات قوله فاجزاء مساوية للكل في الماهية قلنا ممنوع
فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي مغايرة قوله يحصل عند الاجتماع امر
اخر قلنا نمنع وهو المجموع ما ذكرته منقوض بسائر المركبات او نظره بعينه
في السكنجبين مثلا قوله الاجزاء تتصف بالوجود او العدم قلنا كسائر المركبات
او جزها الاتم عنها وعن نقيضها والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه
بالعدم وانه من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له
فهو معدوم اذ لا واسطة وعند الشيخ اتصافه بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها
موجودة وقد يقال لا تتصف لا بهذا ولا بذاك وهو تصريح باثبات الواسطة
قوله تتصف بوجوده مع او قبل قلنا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج
وقد منعناه فيه وهو ممنوع بل التمايز في الذهن كما سيأتي او نختار انه تتصف بالعدم
ولا يكون الوجود محض العدمات بل محض معدومات وكذا كل مركب فالنقيض محض
معدوم لا شيء منها بشيء قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه الكنه واما انه
لا يفيده شيء من الرسوم فلا لجواز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه
الحقيقة قوله لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسلم كونه بديهيا كيف
يسلم انه اعرف منه قوله الاتم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون عرضيا عاما قوله النقيض
عام قلنا مبني على الموجب بالثالث قوله شروط العام ومعانداته اقل قلنا

ذلك بالنسبة الى كنهها في البديهيات اذ العموم والخصوص انما يعرض للشئ باعتبار ذلك
لا الى كنهها في الذهن اذ لا علاقة بين الصور التي في الذهنيتين والمنكر له فرقتان
الاول من يدعي انه كسبي لوجهين الاول انه اما نفس الماهية فلا يكون بديهيا
كالماهيات واما زايد فيكون من عوارضها متعقل تبعا لها فلا يكون بديهيا
ايضا والجواب لانا نمنع انه اذا كان عارضا للماهية عقل تبعا لها اذ قد يتصور
مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه سلمنا ذلك لكن يكفي تصور ماهية معينة
وقد يكون ضرورية وقد يجاب عنه بانه يعقل تبعا للماهية المطلقة وانها بديهية وفيه
نظر لان الماهية من حيث هي ماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام
فيها الثاني لا يشغل العقل، بتعريف التصورات البديهية كما لا يخفى على القضايا
البديهية فلو كان ضروريا لم يقع وا الجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره بل لتمييز
ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر التصورات ولتلتفت النفس اليه بخصوصه
وقد اجيب ايضا بان اكثر العلوم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان لكن
لما تصوروا انه شئ بوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك ضروريا اشتغلوا
بتعريفه الثاني من يدعي انه لا يتصور واحتجوا بامرين الاول تصوره انما يكون
بتميزه عن غيره ومعنى التميز انه ليس غيره وليس غير عدم لا يعقل الا بعد الوجود
فيلزم الدور والجواب ان تصوره بتميزه عن غيره لانا نعلم بتميزه حتى يجب تعقل السلب
سلمنا لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت الثاني التصور
حصول الماهية في النفس فيحصل ماهية الوجود في النفس وللنفس وجود
اخر فيجتمع المثلان والجواب ان سلم الوجود الذهني فيكفي في تصوره حصوله

للنفس كما نتصور ذاتنا او نمنع مماثلة الصور الكلية للوجود الجزئي الثابت
للنفس ثم من قال بانه يعرف ذكر في عبارات الاول انه الثابت العيني لناسه انه
المنتسب الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه وكلها تعريف
بالاخفى كما لا يخفى **المقصد الثاني** في انه مشترك والبديهي ذهب الحكماء والمعتزلة لوجوه
الاول لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات ضرورة انا نجزم بوجود صه نفس صه
او مختص بما فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها والتالي باطل الثاني انا نتصوره
الى الواجب والممكن والجوهر والعرض وهذه القسمة مشتركة بين اقسامه لا يقال
للاشتراك اللفظي كما يقسم العين الى الفواتح والباصرة لانا نقول هذه قسمة عقلية
لا يتوقف على وضع واضع لاختلاف باللغات وممكن الحصر العقل بخلاف ذلك وقد
ينقض هذا ان بالماهية والتشخص والتحقيق انه ان اريد بوجه الاشتراك فيهما
اعتبار عارضان مشتركان وان اريد التماثل في الوجوه فلا يلزم والنقض بهما وارد
الثالث ان العدم متصور ولو كان الوجود مشتركا بالذات فكذا مقابله والا بطل الحصر
العقلي فيها ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق الوجود الخاص والجواب للم ان
العدم والعدمي بل هو رفع الحقيقة ولكل حقيقة رفع يناسبها الرابع قال بعض الفضلاء
هذه القضية ضرورية اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود من الشركة في الكون في الاعيان والموجود ص
ما ليس بين الموجود والمعدوم وهذا لا يمنعه الا المعاند ويعود قضية الماهية والتشخص
الخامس قال من نفى انه غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا
انه تصور مفهوما واحدا يحكم عليه بانه غير مشترك لم يلزمه البرهان في كل وجه و
وجه انه كذلك ولما لم يكن الدعوى عامة لم يمكن اثباتها بدليل عام والجواب انا نمنع ذلك

سالبة محمول لا بوصف معنى مشترك بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجوه اشتراكا يقال
لا وجود شخص مشترك فيه بين اثنين وخمسة ان السالبة لا تقتضي وجوه الوضع السادس
لو امكن الوجود مشتركا لم تتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قدنا اما ان يجب وجوده
اولا فقد يحمله الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى والوجوب كون الشيء له وجود ان والامكان
نفس الحقيقة معلوم الانتفاء بالضرورة واما من قال ليس بمشترك فمنع التمايز بانه نفس
الحقيقة وسيجيء حجتهم **المقصد** الثالث في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او
زايد عليها وفيه مذاهب احدها للشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري انه نفس
الحقيقة في الكل لو وجود الاول لو كان زايدا كان الماهية من حيث هي غير موجودة وكانت
معدومة فلزم اتصاف المعدوم بالوجود وانه تناقض والجواب من وجهين الاول
النقض بسايد الاعراض الزايدة والكل وهو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة
كما سياتي وكل منهما امر ينضم اليها الثاني قياس الصفة النفسية بالبنى فرع وجوده في نفسه
ضروري فلو كان الوجود صفة قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل الوجود لها وجود ويلزم تقدم
الشيء على نفسه ويعود الكلام في ذلك الوجود ويتسلسل ومع امتناعه فلا بد من وجود
لا يكون بينه وبين الماهية وجود اخر قطعا والجواب ان الضرورة في صفة وجودية هي غير الوجود
واما الوجود فالضرورة تقضي بامتناع سبوقيته بالوجود لما ذكرتم الثالث لو كان زايدا
لكان له وجود ويتسلسل والجواب المنع اذ قد يكون من المعقولات الثانية وان سلم
فقد يكون وجود الوجود نفسه وكذلك قدم القدم وحدوث الحدوث وامثاله فان كل وصف
يلحق الغير فهو زايد عليه لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زايدا وثانيها مذهب الحكماء انه نفس
ماهية الواجب ولن زاده في الممكن اذ لو تمام وجوده ماهيته لكان محتاجا اليها والا لخرج انتهى

التاسع

والمحتاج الى الغير ممكن فله علة وهي ليست غير الماهية والا لكان وجود الواجب لغيره
فهي الماهية والعلة متقدمة على المعلول بالوجود فيتقدم الماهية على الوجود بالوجود وانه ح
لما مر من الوجوب واجيب عنه بان العلة متقدمة واما بالوجود فممنوع فان التقدم قد
يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم وليس
ذلك بالوجود لما ذكرتم بعينه وايضا فالاجزاء متقومة للماهية والمتقوم متقدم ضرورة وليس
ذلك بالوجود لانا نجزم بذلك وان قطعنا النظر عن الوجود لا يقال هو تقدم بالوجود على
تقدير الوجود لانا نقول فنفرض الحقيقة هي المتقدم وانها تلحقها لا باعتبار الوجود وهو كاف
في المنع اجاب الحكماء بان المفيد للوجود لا بد وان يلحظ العقل له وجوها اولا والمستفيد
للوجود لا بد ان يلحظ له الخلو عن الوجود والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده
وعدمه فالمنع مندفع والفرق بين صورة النزاع وما جعلتموه سندا بين فلا يستلزم جوابه
وثالثها انه زايد على الخمسة في الممكن والواجب وهنا مكانان الاول انه زايد في الممكن لوجوه
الاول ان الماهية من حيث هي هي تقبل العدم والا ارتفع الامكان ومع الوجود تابى ولو
كان نفس الماهية او جزءها لم يكن كذلك بل كانت تابى العدم من حيث هي هي واجيب
بانكم ان اردتم بقبول العدم انها تثبت خاليه عن الوجود فممنوع وان اردتم ارتفاع
تنافيهما فلا نسلم انها لو كانت نفس الوجود او جزءه لان الوجود نفسه يرتفع لانه اذا ارتفع
الماهية فقد ارتفع وجودها قطعا الثاني انا نعقل الماهية كالمثلث مع الشك في وجودها
لا يقال الشك انما يتصور في وجوده الخارجي دون الذهني فانه نفس التعقل والكلام في
الوجود المطلق لانا نقول تحقق الوجود الذهني لا يمنع الشك فيه والدليل اختلف فيه ومن البين
انتهى برهان وايضا فالماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني فتغايرها وقد قال بعض

الفضلاء حاصل الدليل انا نعلم بتصورا ولا نعلم بتصديقا فلا بينة اذ الوسط غير مكرر وليس
لدور ورد الاستدلال بانا نشكك في نبوته للماهية ولا شئ من المعلوم وجزها ما
شك في نبوته للماهية الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها وكان قولنا
السواد موجود كقولنا السواد سواد الموجود موجود الرابع انه لو لم يكن زايدا لكان اما
نفسها او جزها والاول باطل لانه مشترك دونها وكذا الثاني اذ لو كان جزا لكان اعم من
الذاتيات وكان جنسا وتمايز الوانه بفصول هي ايضا موجود، فتكون جنسا لها فلها
فصول كذلك ويلزم التسلسل وانه محال او المركب لابد له من الانتهاء الى البسيط والكثرة
ولو غير متناهية لابد فيها من الواحد وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزا للعرض او
عرض فلا يكون جزا للجوهر والجواب انه قد يكون جنسا للانواع عرضها عاما للفصول
كالجوهر قوله اما جوهر او عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فانها من اقسام الموجود و
التحقيق ان هذه الوجوه تفيد بعاير المفهومين دون الذاتيين والنزاع انما وقع فيه
فان عاقلا لا يتوقف في مفهوم السواد هو مفهوم الوجود بل ان ما صدق عليه السواد هو
بعينه ما صدق عليه الوجود ليس لها هو بيان متمايزتان يقوم احدهما بالاخر كما
كالسواد بالجسم وهو الحق والا لكان للماهية هويه مع قطع النظر عن الوجود فكان
لها قبل الوجود وجود وهو معنى كلام الشيخ ونحوى دليله نعم لما اثبت الحكماء الوجود
الذهني فانهم وان اتفقوا في ذلك قالوا بانه تغاير الحقيقة وههنا صرح ابن سينا في
شفاء انه من المعقولات الثانية فليس الانسان عين هو وجود او شئ انما الوجود
سواد او انسان وفلك كما حقيقة والتشخص والذاتي والعرضي فاذن النزاع راجع الى
النزاع في الوجود الذهني النحث الثاني في ان الوجود زايد على الماهية في الواجب الوجود

الاول لو لم يكن مغايرا لماهيته تتجرد، اما الزائد فيكون كل وجود بحيث فيكون وجود
الممكن مجردا وقد ابطلناه واما لغيره فيكون مجرد وجود الواجب لعلة منفصلة فلا
يكون واجبا هف الثاني ان الواجب مبدا للممكنات فلو كان هو الوجود المجرد فالمبدا
اما الوجود او مع قيد التجرد الاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدا، اما الواجب مبدا
له فيكون كل شئ مبدا لكل شئ حتى لنفسه وعلله وبطلانه اظهر من ان يخفى والثاني
يقتضي ان يكون التجرد وهو عدم جزا من مبدا الوجود وانه محال لا يقال لا يجوز ان
يكون التجرد شرطا لتاثيره لانا نقول فاذن كل وجود مبدا الا انه تخلف عنه الاثر لفقد
شرط وهو المحال وقد اجاب عنها بعض الفضلاء بان النزاع ليس في الوجود المشترك
بل في وجود الخاص فان ما صدق عليه انه وجود ليس في الواجب امرا زايدا وهو المجرد
والمبدا، واما حصته من مفهوم الكون في الاعيان فزايدة وهذا لا يشفي عليلا فانه اعتراف
بان حصة الكون عارضة لماهيته كما انها عارضة لماهية الممكنات فلا فرق الا ان يثبت
للممكنات امرا ثالثا وراء الماهية وحصة الكون هو ما صدق عليه انه وجود وانه معروض
للحصة عارض للماهية ولم يقم عليه دليل بل ولا قال به احد فان التزمه ملتزم التزمنا عدمه
في الواجب ولما لبناه باثباته في الممكن نعم ههنا اعتراضا فان الوجود مقول بالتشكيك
فانه في الواجب اول واقدم واقوى فيكون عارضا لما يصدق عليه فلا شيا، التي يصدق
عليها انه وجود لا موجود مختلفة بالحقيقة فقد يكون للقوي الواجب المقتضي للتجرد و
للابداء به ولا يلزم مشاركة الممكن له في ذلك لاختلاف الوجودين بالحقيقة وايضا فلنا
ان نطرح عنا مؤنة بيان التشكيك ونمنع للجزم المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود
امر مشترك معنى فلم لا يجوز ان يكون حقائق الوجودات متخالفة بحسب الوجود الواجب

ما امتنع على وجوه الممكن كالماهيه والتشخص فانه يجب لبعض ما صدق عليه لعدمها ما امتنع
لبعض لاختلاف ما صدقا عليه مع الاشتراك فيهما دليل آخر الوجوب اضافة تقتضي
طرفين قلنا ممنوع بل هو نفس الماهيه اللام الوجوه طبيعة نوعيه فلا يختلف لوازمه
وبه اثبت الحكماء الهيولى للفلكيات وابطلوا المثل المجرده والجواب منع كونه طبيعه
نوعيه المقصد الرابع في الوجود الذهني احتج منبتوه منهم الحكماء بامور الاول انا نتصور
مالا وجود له في الخارج كالممتنع واجتماع النقيضين والعدم المقابل للوجود المطلق ونحكم
عليه باحكام ثبوتيه وانه ستدعي ثبوتها له ثبوت الشئ لغيره فرع ثبوته في نفسه فله
ليس في الخارج فهو في الذهن قلت لم يصح هذا لصدق المعدوم المطلق لا علم ولا اخبر
عنه وانه تناقض قلنا يصدق سالبه بمعنى انه ليس معدوم مطلق يعلم ويخبر عنه لان ثم
امرا يصدق عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم ولا يخبر عنه اجاب الامام
الرازي بمنع انا نتصور مالا وجود له بل كل ما نتصوره فله وجود غايب عنا قايم بنفسه
كما يقوله اخلاطون او بغيره كما تقوله الحكماء فان الصور مرتسمه عندهم في العقل الفعال
والجواب ان المرتسم فيها ان كان الهويات لزم تحقق هويه الممتنع في الخارج وانه مغلطة
وان كان الصور والماهيات الكليه فهو المراد بالوجود الذهني نزاع صار انباتا نوع
من التغير للمعقولات هو غير التغير من المفهومات ما هو كلي او كل موجود في الخارج
فهو متشخص الثالث لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضيه الحقيقيه للموضوع
والتالي باطل فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد ان الممتنع في الخارج معدوم
فيه قطعا بل ان الافراد المعقوله للممتنع من الافراد المعقوله للمعدوم وهذا
بالتحقيق عايد الى الاول واجيب بانه وهم جمهور المتكلمين بوجهين الاول

عدم

بالهويه الذي نسميه بالوجود
الخارجي سواء اختصها الذهن
او لا حظها من موضع آخر الثاني

لو اقتضى تصور الشئ حصوله في ذهننا لنتج كون الذهن حارا باردا مستقيما
معوجا الثاني ان حصول حقيقه الجبل والسماء في ذهننا مما لا يعقل واجاب
عنه الحكماء بان الحاصل في الذهن صورة وما هو لا هويه عينه والحال ما يقوم به
هويه الجواهر والذي يمتنع حصوله في الذهن هو هويته الجبل والسماء واما صورتها
الكليه فلا استحالة الحاصل في الذهن ان كان مساويا لها عاد الالزام والا لم يكن هي
حاصلة لكنا نقول الحاصل نفس الماهيه وانه ليس مساويا للهويه في الحقيقة
والاحكام نعم ما هيتها ولا معنى للماهيه الا ذلك فقولكم هل يساويها في الماهيه
او لا خال عن التحصيل وبالجمله فالصور الذهنيه مخالفه للخارجيه في اللوازم وهاذا كرتم
امتناعه للوجود الخارجي فلم قلتم ان الذهني كذلك المقصد الخامس المعدومات
هل تتمايز لا منهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد يصحح وجود
الضد دون غيرها ولولا التمايز لاختلف مقتضياتها ومنهم من نفاه لان المعدومات
نفي صرف لا اشاره اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود اما في الذهن واما في الخارج
والحق فيه انه فرع الوجود الذهني ولا تمايز الا في العقل فان كان ذلك بوجود في
الذهن لم يتصور معدوم مطلقا والا تصور المقصد السادس في ان المعدوم
شئ ام لا وانها من امهات المسايل فقال غير ابي الحسين البصري وابي الهذيل
العلاف من المعتزله ان المعدوم الممكن شئ فان الماهيه عندهم غير الوجود معروضه له
وقد تخلو عنه وسموه لا شاعرة مطلقا لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه
رفعها وبه قال الحكماء فان الماهيه لا تخلو عن الوجود الخارجي والذهني نعم المعدوم
في الخارج يكون شيئا في الذهن واما ان المعدوم في الخارج شئ في الخارج او المعدوم المطلق

او الاخارج

ليس شيئا في

شي مطلقا او المعدوم في الذهن شي في الذهن فكلا فالشيء عندهم تساوق الوجود وان
غايرته لان قولنا السواد موجود يفيد فايدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء الثاني
وجوه الاول اثبوت زايد على الثالث لا شراكه دونها ولا فاده الحمل ولا معنى للوجود
الا هو قلنا بل هو اعم من الوجود وان فسر به فلفظي الثاني الزولت عندكم غير متناهية
مع انها لو اخذت بدون ما قد خرج منها الى الوجود كانت اقل من الكل بمتناه و
والاكثر من غير بمتناه متناه فالكل متناه وتقض بمراتب الاعداد الثالث الزولت
اما واجبه التقرر فيكون واجبه ويلزم تقدم الواجب اول فيكون حدثه مسبوقة
بالنفي فقيل الواجب هو ما يجب وجوده لا ما يجب تقرره الرابع انا العدم صفة نفي
والموصوف بصفة النفي نفي كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات قال الامدي وهو في
غاية الاحكام والحسن وانه في غاية الضعف لانا لم ان المتصف بصفة النفي نفي لجواز
اتصاف الموجود بالسلب واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات فقياس من غير
جامع مع ظهور الفرق الخامس لو تباينت لزواتها كان كل شيئين مختلفين بالزولت
والا فان اتحدت لزاتها لم يتكثر الوجود والا فالمعدوم معدد للمتزايلات ويلزم
السفسطة قلنا قولكم لزواتها ان اردت لماهياتها اخترنا انها لا تباين لزواتها
ولا يتحد ولا يلزم كونها معددة للمتزايلات لذا التغير انما يعرض للموجودات وان
اردت لهوياتها مختار تباينها لزواتها قولكم فكل شيئين مختلفان بالزولت قلنا
نعم فان الهوية لا يعرض لها كثرة وبالجملة فهو وارد عليكم في الوجود والمعتمد وجهان
الاول ان القول بثبوت المعدوم ينفي المقدورية لان الزولت لازليه والوجود حال
او تقول الزولت لازليه والاحوال لا تتعلق بها القدرة الثاني لو كان المعدوم ثابتا كان

المعدوم اعم من المنفي فيكون متميزا عنه والا لكان العام عين الخاص فيكون ثابتا لان كل
متميز ثابت عندكم وانه صادق على المنفي وما صدق عليه صفة لثبوته فهو ثابت فالمنفي
ثابت هذا خلف وما يقال ان المعدوم الممكن ثابت لا كل معدوم فمصدق بعض المعدوم
ثابت فلا يلزم من صدق على المنفي ثبوته اذ يصير هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم
ثابت وانه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الاول جزئية فانه بمعزل مما قدمناه من التحرير
وانما جر لهم ذلك انهم لم يحرروا مواد المراد ولم يتفطنوا الآن قصدهم الالزام للمثبت وجهان
الاول المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الاول فلانه متصور ولا معنى لتصور الشيء الا
تميزه عن غيره وايضا فان بعضه مراد ومقدور دون بعض ولولا التميز لما عقل ذلك واما
الثاني فلان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه في نفسه
والنفي الصرف لا تعين له ولا اشارة اليه والجواب النقض بما وافقونا على انه منفي
كالممتنعات والخماليات ونفس الوجود والتركيب والاحوال هذا وقد بينا
ان ثبوته ينافي كونه مقدورا ومرادا فلا يمكن اثباته به وبالجملة فالتميز ان اريد به
القدر الثابت في المنفي فظاهر انه لا يوجب الثبوت وان اريد به غيره منفصلا وعليكم
تصويره وتقريره وبيان كونه مقتضيا للثبوت الثاني المعدوم متصف بالامكان
وانه صفة ثبوتية كما سيأتي تقريره فكان المتصف به ثبوتيا وجوابه منع كونه الا مطلق ثبوتيا
ولهم شبه غير ما منها ما يعود اليها فوانيء الازل ليس الله فهو غيره والغير ان شيئان
ومنها ان القصد الى ايجاد غير المعين ممتنع وقوان الآدمي كان عالما فليجز تعلق قدرته بكل ليس بشيء
ومنها ما سنورده في مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا خاتمة وفيها بحثان الاول

الشئ عندنا الموجود وقال الخاط والبصريه هو المعلوم ويلزمهم المستحيل والنا
ابو العباس هو القديم والحادث بجاز والجهميه هو الحادث وهشام الجسم
وابو الحسين والنصيبيتي حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم والراغب لفظي و
والحق ما ساعد عليه اللغه والطالا معنا دعوه قد خلقك من قبل ولم تكن شيا
بعض الطلاقه على المعدوم والله على كل شئ قدير يعني اختصاصه بالقدم وقوله ولا
نقول لشئ انى فاعل ذلك اختصاصه بالجسم والا كل شئ ما سوى الله باطل اختصا صه
بالحادث الثاني في تعريفات المعتزله على القول بان المعدوم شئ قال غير ابن عياش
انها في حال العدم متصفه بصفات الاجناس كلون السود سود او البياض ياضا
والجوهر جوهرا والعرض عرضا وهي اما عايدة الى الجمله او الى التفصيل والاول الحيثي
وما يتبعها والثاني اما للجواهر واما للاعراض فللجواهر اثنا عشر الاول الصفه الحاصله
حالتي الوجود والعدم وهي الجوهريه الثاني الصفه الحاصله من الفاعل وهو الوجود
الثالث ما يتبع الوجود وهو التحيز الرابع المعلله بالتحيز بشرط الوجود وهو
الحصول في الحيز وللاعراض الثلثة الاول اعني الحاصل حالتي الوجود والعدم وهو
العرضيه وما يا الفاعل وهو الوجود والتابعه له وهو الحصول في المحال ومنهم من
قال الجوهر به نفس التحيز فابن عياش بينهما حال العدم والشحام بينهما فرع
الحصول في الحيز والبصري بينهما دون الحصول في الحيز وانه يختص باثبات العدم
صفه والكل اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا عالما حيا كحاج
الى اثباته بالدليل قال الامام الرازي انه جهاله وتعلهم اراد وا انا بعد ان نعلم

ان صانع العالم دلت نيصف بهذه الصفات كحاج الى ان نبين ان للعالم
صانعا اى ذاتا تتصف بها كما نعلم ان الواجب لمتنع عدمه ومع ذلك كحاج الى
اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح اذ معناه انه لا يصح صانعا للعالم الا من هذه
صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وماذا تقول معنى قولنا شريك الصانع
يجب اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكا وانه ممتنع المقصد السابع الحال
وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين اولا والقاضي منا
وابو هاشم من المعتزلة وبطلانه ضروري لما عرفت ان الموجود ما له تحقق والمعدوم
ما ليس كذلك فلا واسطة بين النفي والاثبات ضرورة واتفاقا فان اريد نفي ذلك
فهو بسيط وان اريد معنى اخر لم يكن النفي والاثبات متوجهين الى معنى واحد فيكون
النزاع لفظيا والذي احسبهم حسانا ساهم اليقين انهم وجدوا مفهومات يقصد عرض
الوجود لها فسموا لتحققها وجودا وارتقاءها عدما ومفهومات ليس من شانها ذلك كالامور
الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فحكموا بها لا موجودة ولا معدومة ومحض
تحصيل العدم للوجود سلب الحجاب وهو عدم ملكة ولا نزاع في المعنى ولا في التسمية
المسمى وجهان ان الوجود ليس موجودا والا لزاد وجوده وتسلسل ولا معدوما
والا اتصف الشيء بنقيضه قلنا موجود ووجوده نفسه فلا تسلسل او معدوم واما
لمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهذا المعنى بان نقال الوجود عدم او الموجود معدوم اما بالنسبة
فلا فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه ف السواد مركب من اللونية وفصل
ممتاز به وهو قابضية البصر فرضا فنقول الجواب ان وجودا وها معنيان اى عرضان لنم

قال الامام اراد المتكلمون على اصحه اطلاق الموجود والشيء
والكائن والثابت والذات على العباس الناشئ كحاجس بانه لو شارك
وجودا وصفا كان العباس الناشئ كحاجس بانه موصوف لنم المركب والا
لزم كونه مخلوقا وجوابه ظاهر لم لا نقول ان امتياز الاصل ذهبت
للملاحدة ان الموجود لا يكون مركبا بل كل ما فرض موجودا وامتاز الاصل ذهبت
والاتحاد ذهبت ان الموجود والاموجود واسم يعم منزه عن الاضداد والعالم
او فاد ربنا موجود وشيء وعالم او فاد ربنا موجود وشيء وعالم الى اخره
موجود وشيء وعالم او فاد ربنا موجود والمخلوق ليس كذلك اه

تقبل المعنى بالمعنى وسنبطله وان عدما او احدهما لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال قلنا المختار انها موجودان قولكم يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا وان سلمنا انه محال وحجتكم عليه سنبطلها او لمنع الملازمة لان التمايز بينهما ذهني فليس في الخارج شيء هو لون واخر هو قابض للبصر يقع به بل اللون هو ذلك اللون بعينه قابض للبصر وسنزيد هذا شرحا في مكانه فان قيل يلزم ان تكون البسيطة في الخارج صورتان متغايرتان وانه محال بالضرورة قلنا لانم استحالته واما جزمكم به فلكم لا تتخيل بالصورة الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتخايل في المرآة ولو علمت ان هذه صورة عقلية يتميز بها العقل من الهويات بحسب استعداداته تعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضيها من منشأ هذه الجزئيات اقل واكثر والتثليث لمشاركات وسايبات كحبهما يستعد ان يعقل النفس صورة مطابقة لشخص واحد من مطابقيه وبنى نوعه والضد يشاركها فيها المشارك لكون له في جنسه خاتمة في تعريفات للمقابلين بالحال الاول انهم قسمو المعلل اي بصفة موجودة كما يعلل المتحركة بالحركة والقادرية بالقدرة والى غير معلل كالوينة بالسواد والعضيه للعلم الثاني قالوا الذوات متساوية وانما تتمايز بالاحوال ويبطله ان الذوات المتساوية للعبد وان تختص كل بحال فما مالا لامر وانه ترجيح بلا مرجح واما الامر وهو الحال فما ذلت فالكلام في اختصاصه بالمرجح كما و صفة فالكلام في اختصاص الذلت بها وبالجملة فالاشتراك في الذوات يوجب الاشتراك في اللوازم ضرورة واما على رأينا فالذوات متخالفة وانها تشترك في اللوازم فهو امر غير ممتنع بخلاف العكس وربما قال النافون للاحوال بان الاحوال

تشترك في الحالية وتختلف بالخصوصيات ومابه الاشتراك غير مابه الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها حال فيتسلسل واجيب عنه بوجهين الاول التزام التسلسل وورده الامام الرازي بانه ستبين اثبات الصانع وفيه نظر بجواز ان يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في الاحوال كحال يمتنع في الاضافات والجواب الثاني ان الاحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف وتجاب عنه بان ذلك جهالة وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة او حالا معللا كلا الشقين خلا بتنوع الاباطيل فاطلاقها على الاحوال يكون بمعنى لازم تجاب بان الحال ليس حالا بل هو سلب لذ سمعناه كونه ليس موجودا ولا معدوما **المرصد الثاني** في الماهية وفيه مقاصد **المقصد الاول** في غير الماهية عما عداها لكل شيء حقيقة هو بها هو مغاير لما عداها سواء كان لازما لها او مفارقا فالانسانية من حيث هي انسانية ليست الا الانسانية فليست موجودة ولا معدومة ولا واحدا ولا كثيرا ولا شيئا من المتقابلات بل هذا احد منضم الى الانسانية فتكون مع الوحدة واحدا ومع الكثرة كثيرا وعلى هذا فقس فاذا سئلنا بطرفي النقيض قبل الانسانية من حيث هي انسانية آ اوليست آ كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هي هي الا انها من حيث هي ليست آ فان عدم السلب على الحقيقة معناه الا لا يقتضي آ وهو حق ومعنى تقدم الحقيقة على السلب انها تقتضي لا آ وهذا باطل ولو سئلنا عن المعدوم لقيل اهي آ او لا آ لم يلزمنا الجواب وان قلنا قلنا لا هذا ولا ذاك فان قيل الانسانية التي لا توجد ان كانت هي التي تعدم وكان شخص واحد في آن واحد في مكانين ولم تكن

غيرها لم يكن الانسانية امرا واحدا مشتركا قلنا هي من حيث هي ليست الا هي
في زيد ولا غيرها بل هما معان خارجان يلتقيانها بعد النسبة اليها المقصد
الثاني الماهية اذا اخذت مع قيد زايد سمي مخلوطة وبشرط شيء ووجوها
عما لا مرية فيه واذا اخذت بشرط الخلو عن الخ عن اللواحق سميت مجردة
في الذهن مثل الانسان وجودها في الذهن من العوارض وقيل بوصلا ان
الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عن نفسه ولا حجر في التصورات فلا يمتنع ان يعقل
الماهية المجردة وقيل ان شرط تجردها عن اللواحق الخارجية وحدت والشرط
تجردها مطلقا فلا وفيه نظر فان كونه موجودا في الذهن ليس من العوارض
الذهنية اذ هي ما جعله الذهن قيدا فيه وهذا عرض له في نفس الامر كونه في الذهن
وبعد وضوح الحق فلا نستكثر ان نسميها باللواحق الذهنية واذا اخذت من
حيث هي هي مع قطع النظر عن المقارنة واللجوء سميت مطلقة وبلا شرط ولفظ
اعم من الاولين وقد وجدت اخرى قسمها والى المخلوطة ووجوه الاخص
مستلزم لوجود الاعم فكون هي ايضا موجودة المقصد الثاني قال الملل لكون
معبرا من كل نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للمتقابلات واحتج عليه بان
الانسان قابل للمتقابلات والالم يعرض له فيكون مجردا عن الكل وانت
قد علمت ان المجرد لا وجود له وان القابل للمتقابلات الماهية من حيث
هي هي واما وجود فرد يكون قابلا لزيد وعمرو ومضروري البطلان ولا وجود
في الخارج الا الهويات الجزئية هذا اذا حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه

وان عنى به اخر مثل ما اولد به بعض المتاخرين ان لكل نوع امرا مجردا يدبن
وهو الذي يسمونه رب النوع فلا كلام اخر المقصد الرابع الماهية اما بسيطة
لا تلتئم من عدة امور بخلاف او مركبة تتالفها وتبنى المركب الى البسيط لان العدد
ولو عرضناه فيه الوا لضرورة وكلاهما يعتبر الى العقل تارة والى الخارج اخرى
والمركب العقلي لو لم ينته الى البسيط لزم محال اخر وهو تعقلها لانتهاء وانه محال
فلا يكون الماهية المعقولة معقولة المقصد الخامس في تقسيم الاجزاء وهو على وجهين
الاول انها ان صدق بعضها على بعض فمتداخلة والا فمتباينة اما المتداخلة
فان صدق كل منها على كل افراد الاخر فمتساويان كالحساس والمتحرك بالارادة
والا فبينهما عموم وخصوص اما مطلقا وهو اما ان يقوم العام الخاص نحو
الجسم الابيض او لا المتباينة فاما ان يعتبر الشيء مع علة او معلول او ما ليس
علة ولا معلولا والاول اما مع الفاعل نحو الفطار او القابل نحو النطوسة او الصورة
نحو الافطس او الغاية نحو الخاتم فانه حلقة تتزين بها والثاني نحو الخالق والبالك للماشية
بهيمة نحو اجزاء العشر او مخالفة اما عقلا كالجسم المركب من الهيولى والصورة او خارجا
نحو الانسان المركب من النفس والبدن والمخلقة من اللون والشكل الثاني انها اما وجودية
اولا والاول اما حقيقية كالمراد لها اضافية نحو الاقرب او ممتزجة نحو السرير والثاني
نحو العدم فانه موجود الاول له واعلم ان هذه الاقسام في الماهية لا بد من ان تكون
حقيقة او اعتبارية واذا اعتبرنا الحقيقة فلا تكون اجزاؤها الا موجودة
والنسبة بينها قد تمتنع عما بعض الوجوه المقصد السادس الماهيات قد هي مجعولة اما لا
فيه خلاف بالنظر الاول انها غير مجعولة مطلقا اذ لو كانت الانسانية بجعل جاعل

والنفس فلا تكون مجردة وبالعكس فيهما الوجود

لم يكن الانسانية عند عدم الفاعل انسانية وسلبا الشئ عن نفسه محال والجواب لانم استحالة
فان المعدوم دائما مسلوب عن نفسه دائما انما المحال المعدول وحاصله ان عند عدمه لو تبع
الماهية راسا لانها تتقرر مع اللا انسانية والمحال هو الثاني والاول مما نقول به الثاني انها
مجعولة مطلقا اذ لو لم يكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية مطلقا لان ما فرض لانه مجعول
من وجوه او موصوفة الماهية به فهو ماهية في نفسه والجواب ان المجعول هو الوجود الخاص لا ما
هية الوجه الثالث المركبة مجعولة بخلاف البسيط لان شرط المجعولية الامكان وانه لا
يعرض للبسيط فانه نسبة لا تتصور الا بين شيئين والبسيط لا شيئية من فيه وقد اعترض
بانه لو لم يكن البسايط مجعولة لم تكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسايط
كما مر وانه بعض الى نفي المجعولية بالكلية لانقال المجعول انضمامها او وجودها لانا نقول
وكذا نصاله ماهية فهي اما بسيطة فلا تكون مجعولة او مركبة فيعود الكلام فيه والحق
ان البسيط له ماهية ووجود فتعلل الامكان بعرض الماهية بالنسبة الى الوجود واعلم
ان ذهن الملهوس المراض وانا تريد ان تثبت اقدامك باشارة خفيفة الى محرير
محل النزاع ومنشاء المذاهب فالكن لا تحت عن كلامه بعد فاعلم ان القسموا
الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية قابلة لهما ولرفعهما رووا العوارض بثلثة اقسام
قسم يلحق الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن هويتها الخارجية وذلك كالزوجية
للاربعة فانها فرض لاربعة غير زوج لم تكن لاربعة وقسم يلحق الوجود اي الهويات الخارجية
كالتناهي والكروية بالجسم فانه لا يلزم ماهيته بل وجوده فان من تصور جسما فربما
اوغير متناه لم يكن متناهيا في نفسه ولا متصور الجسم غير جسم وقسم يلحق الماهية باعتبار
وجودها في الذهن كالذاتية والعرضية والكلية والجزئية فنبهوا على ان المجعول اليما يلحق الهوية

لا الماهية فلو تصور انسان غير مجعول لم يكن لا انسان واراد وا بالمجعولية الاحتياج
الى الفاعل وقال بعضهم وقد اراد وا بالمجعولية الاحتياج الى الغير انها تلحق الماهية
المركبة فان الاحتياج الى جزئها ينافي كونها لنفسها منهوضا قطعا وقال بعضهم الماهية
مجعولة مطلقا وقد اراد وا عروض المجعولية لها في الجملة وان عاقلا لم يقل بان الماهية
الممكنة مستغنية في تقررها في الخارج عن الفاعل الا ما ينسب الى المعتزلة **المقصد**
الرابع المركب اما ذات او صفة والاول يقوم بعض اجزائه ببعض والا استغنى كل
عن الاخر فلم يحصل منها ماهية متحدة والثاني يقوم ثالث فاما ان يقوم اجزاؤه بذلك
الثالث او يقوم جزء منه بذلك الثالث ويقوم الجزء الاخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه
بالثالث بالواسطة **المقصد الخامس** انما نحكم بكون الماهية مركبة اذا علمنا انها
مشاركة لغيرها في ذاتي ومخالفة في ذاتي لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض او سلب
لجواز كون تمام ماهيتها كما في البسيط تختلف بالتعينات ولا بان يختلفا في ذاتي
مع الاشتراك في عارض او سلب اذ البسيطان قد يشتركان في صفة ثبوتية او سلبية
واعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم الماهية دل على التركيب لان اللازم
لا يستند الى ما به الاشتراك والا كان مشتركا **المقصد التاسع** لا بد من حاجة الاجزاء
بعضها الى بعض اذ لو استغنى عن الاخر لم يحصل منها ماهية ولصح كالجزء المفروض بجنب
الانسان واورد العسكري الاحد والمجنون من المفردات واجيب عنه بان
الجزء الصوري فيها يحتاج الى المادي والاولى ان يقال اما المجنون فلا بد فيه من مزاج
يستعقب كيفيات وانه يحتاج الى الاجزاء واما العسكر فانه ماهية اعتبارية والكلام
في الماهية الحقيقية ثم انه يجب ان تكون الحاجة بحيث لا يستلزم الدور بان يحتاج كل جزء الى

كلام

الاخر من جهة واحدة ومن جهتين مجايز كما تحتاج الهيولى من وجه والصورة من اخر وسياتى

المقصد العاشر قال الحكماء تظهر وجد حاجة بعض الاجزاء الى بعض فاحدها على الاخر
ليس الجنس على الفصل والا استلزمه فالفصل على الجنس واجيب عنه بان المحتاج اليه العلة
الناقصة وانها غير مستلزمة فان اريد بالعلة التامة منعنا كون احدها علة والحاجة لا تستلزمه
وان اريد الناقصة فلعل الجنس على الفصل والاجب استلزامها انما المستلزم هي العلة التامة
قال الحكماء الجنس مبهم وانما تحصله بالفصل فهو علة له تحصله في العقل لا انه علة خارجية
وهذا بين فانه ليس المقوم امرا معينا يقترن به تأثير كونه خطا وتأثير سطحيا بل انما مقوم
لمعنى الخط ليس الا ومقوم لمعنى السطح ليس الا نوع المقوم مبهم في العقل يحتاج في تحصله
الى ان يكون احدهما فاذا قارن به لم يحصل له الصورة الخطية والسطحية وتقرر لك من
هذا ان ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج كيف والامر ان المتمايزان في الخارج لا يمكن
حمل احدهما على الآخر بهو هو وان كان بينهما اتصال فوضف وتوكيد زيادة تحقيق مقول
العلم له مفهوم غير الخاص ويتحصل بالخاص فيكون له صون وهويتها في الخارج واحد فزيد هو
الانسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد في الخارج فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث
انه هو الناطق كان هو الانسان واذا اخذناه من حيث هو مفهوم غير منضم اليه حصلت
منهما ماهية بسيطة كان كل واحد منهما جزأ لها واذا اخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار انه
هو الناطق بوجه او غيره بوجه فهو المحمول ومعنى حمله عليه ان هوية المفهوم بين المتغايرين في
العقل هويتهما الخارجية او الوهمية واحد فلا يلزم وضع الاثنين وحمل احدهما الذي على
نفسه وقد عرفت عليه الفصل فروعا لبعده الاول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل
باعتبار نوعين والا كان كل منهما علة للاخر واورد عليهم الحيوان الناطق فانه جنس للانسان

ان

والناطق فصل مميز عن الفرس والناطق جنس له والحيوان فصل مميز عن الملك واجابوا عنه
بان المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذي له النطق فانه ليس مشركا بل محققا
لما هيته فيها وان كان هو هذا العارض لم يكن فصلا الثاني الفصل القريب لا
يتعدد فلا يكون لشيء واحد فصلان قريبان والا اجتمع على المعلول الواحد علتان
مستقلتان ويكفينا في ذلك ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز ولوازمنا
المميز عن جميع ما عداها لم تمنع الثالث لان نوع الفصل الا نوعا واحدا والا فلا يحط
انوان التابع وهو فرع المتقدم انه لا اقتران الاجناس واحدا وكل ذلك ضعيف طائل
ويظهر ضعفه مما لخصناه **المقصد الحادي عشر** الماهية بقبل الشركة دون التعين
هو غيرها وقد اختلف في التعين هل هو وجود ام لا فذهب المحققون الى انه وجود
لانه جزء المعين الموجود وجزء الموجود موجود وقد قال بعضهم ان لم يدل على التعين مع فرض
التعين فلا نزاع ان التعين جزء بل عارضه او المجموع فلا نم انه موجود والجواب ان المراد
بالمتعين الشخص مثل زيد ولا رسم في وجوده وليس مفهوم منه مفهوم الانسان
قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد فاذن هو الانسان مع اخر سمي التعين فيكون
ذلك الاخر جزء زيد فوجود واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات كنسبة الجنس
الى الفصل بيان انه لا يحصل من كل شخص صورة في العقل مغايرة للصورة الاخرى
والاشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها وقد احتج الامام الرازي بانه لو كان
عدميا لكان اما عدما مطلقا وانه باطل واما عدما للتعين الخ فذلك
الا خر ان كان عدما فهذا عدم العدم فهو وجود والا كان وجودا وهذا مثاله
فهو وجود والجواب لانا نم انه لو كان عدميا لكان عدما بل المراد من الوجود الذي ما يكون

قال الامام في الملخص لو كان الموجود عدميا
فان كان عباره عن عدم اللاموجود المطلق
الى ما لا عدم له كان عدما للعدم ويكون
موجودا هذا خلف وان كان عباره عن عدم
عدم موجود لا مساغ
كون التعين عدميا لكن احد
كذا الاخر ٢ كونها موجودا واذا كان احدها
كذا الاخر ٢

ثبوته لموضوعه بوجوده، له نحو السوال الا ان يكون ذلك باعتبار وجوه ما في العقل
واتصافه به فيه وهو لهم من الموجود لجواز وجودي لشيء ض له الوجود ابدا
ويقرب من هذا ما قيل انه عرض من شانه الوجود وبالجملة فلو كان العدمي هو العدم
لكان الوجودي هو الوجود فلا حصر او ما ليس بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية
وجودية ولا قايل به واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمي ينحصر بين الامرين الاول
لوكان وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على غيرها فتميزها موقوف على انضمامه
فيدور واجيب عنه بان الماهية مميزة بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه
نظر لان مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى وذلك انما يكون بالتعين
الثاني لوكان موجود الكان تعينا فهو مشارك للمتعينات في كونه متعينا ومتمايز
عنها بتعين فيتسلسل واجيب عنه بان كونه تعينا عارض للمتعينات والحوج
الى التمايز بتعين زايد هو الاشتراك في الماهية وفيه نظر لان كل تعين فله ماهية
في العقل ضرورة سواء كان له ما يشاركه في نوعه ام لا وتعينه عين ماهيته لانه لا
يقبل الشركة وتمام الدليل والحق ان الدليلين مبنيان على كون التعين امرا
منضما الى الماهية في الخارج ممتازا عنها وقد علمت انه نفس الوجود وهذا هو
الذي حاول المتكلمون نفيه فاذن النزاع لفظي

المقصد الثالث في الوجوب والامكان والامتناع وفيه مقاصد **المقصد الاول**

قال الحكماء التعين ان عاد بالماهية اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها
في الشخص والا فلا يعقل عما حل فيها لانه فرع تعينها ولا بما ليس حالا ولا محلا اذ
نسبته الى الكل سواء بل بمحلها فيجوز تعدد ها بتعدد القوابل اما بالذات واما بسبب اعراض
تكتنفها وبنوا على هذا ان ما ليس بمادي ويسمى مجردا ومفارقا نوعه في الشخص و

والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير
والتصرف قال بعض الفضلاء فالقابل ان كان تشخصه بماهيته انحصر نوعه في شخصه
ولم يقولوا به بل تعينه عندهم بصورته وان كان بما حل فيه لزم الدور وان كان بقابل اخر
لزم التسلسل والجواب بان تعينه باعراض تلحقه باستعدادات متعاقبة
الى غير النهاية للمجرى نفعا لانهم لما جوزوا تعينه بما حل فيه فلم لا يجوز تعينه الا
هيته بصفاتها العارضة لها كذلك ومنهم من جعل هذا دليلا على ان التعين ليس
بوجود او قد يقال التعين معناه انه ليس بغير وهو سلب فضع بل هذا لازم

المرصد الثالث في الوجوب والامكان والامتناع وفيه مقاصد **المقصد الاول**

تصورها ضروري ومن رام تعريفها لم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما
يمكن عدمه فاذا قيل لم او ما الممتنع قال ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده وهذا
قيل لم او ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فياخذ
كل من الثلثة في تعريف الاخر وانه دور ظاهر لكن اظهرها الوجوب لانه اقرب الى الوجود
واعلم ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص فالاول استغناؤه عن
الغير والثاني كونه ذاته مقتضية لوجوده والثالثة التي الدال به يمتاز الذات
عن الغير وهي امور متلازمة لكنها متغايرة في المفهوم فافهم هذا وليكن على ذكر منك
فانه يرد عليك من احكامه وكذا الامكان **المقصد الثاني** ان وجد امر اعتباره
لا وجود لها في الخارج اما الوجوب فلوجهين الاول انه لو وجد فان كان ممكنا والواجب
انما يجب به فاذن ان يكون ممكنا وان كان واجبا كان له وجوب وتسلسل وجوب به
فقد يكون وجوب الوجوب نفسه وربما يجاب عنه بانه قد يكون ممكنا ولا يلزم من امكانه

امكان الواجب فوا كره يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التغاير فان الواجبيه والوجوب
واحد فليس ثمة علة ولا معلول الثاني وهو الاقرب انه لو كان موجودا فاما نفس الماهيه
وسطله انه نسبة واما زايد وسنبطله ومن منع كونه نسبة فلعله اراد ما يقيد به الذات فانه
مفيد بذاته لا بصفة تسمى الوجود واما الامكان فلهذا الوجه بعينه ووجه لخر وهو انه سابق

والصحيح الثوتيه متاخرة عنه ورما استعمل بمعنى الوجوب لان ايجاب ما ممتنع

على الوجود لوجوده فيستتبع وجود ه عقلا وكفينا امتناع تاخره ضابط ان كل ما كثر
توهمه اى يتصف لكن شخص يفرض منه فلتوهمه فهو اعتبارى والا لزم التسلسل كو القدم
فانه لو وجد قديم والحدوث فانه لو وجد لحدث والبقاء فانه لو وجد لبقى والموصوفيه
فانها لو وجدت لكانت الماهيه موصوفة بها والوصف فانها لو وجدت لكانت واجبة
والتعين فانه لو وجد لكان له تعين وعلى هذا والمنع ماذكرنا وكذا كل ما يجب تاخره
عن الوجود كالوجوب والحدوث والذاتيه والعرضيه واما لها فهذا ضابط اعطينا
كه حرفا لمونه التكرار عنا فاحفظه به واعلم ان هذا هو عين الوجوب والامكان والا
متناع التى هى جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم الماهيات واجبه
لذاتها فاذا قلنا الزوجية واجبه للاربعه فمعنى به وجوب اكمل وامتناع الانفكاك
وهو غير الوجوب الذاتى وقد زعم بعض المجادلين انها امور وجوديه لوجوب الاول
الوجوب لو كان امرا عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل له والتالى باطل فان الواجب واجب
فى نفسه سواء وهو فرض ام لا ولو فرض عدم العقول كلها لم يخرج الواجب عن كونه
واجبا والجواب النقض بالامتناع والعدم الثانى ان نقيضه اللاوجوب وهو عدمى
لصدقه على الممتنع لذاته وجودى والا لزم ارتفاع النقيضين والجواب النقض بالامتناع
لان نقيضه عدمى لصدقه على المعدوم الممكن وتحقيقه ان ارتفاع النقيضين بمعنى الكلو

عنهما محال واما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا الثالث وهو لابن سينا ان الامكان
لا ولا امكان له واجب فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا وهو قريب من الاول
والنقض وكل طرفيها فى كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا ولو شيت نفى شئ فقل
هو اما وجودى او عدمى وكلاهما باطل اما كونه وجوديا فلدليل كونه عدميا اولا نه
لو وجد لكان اما زايدا ولا وتبطل كلا بدليل نافيه واما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا
وكذا كل مشترك يمكن نفيه بنفى قسميه او مذهبين متقابلين فيه وكثير من شبه القوم
من هذا القبيل متروكها لانه عند كل بعد الوقوف على المآخذ العام ايراده او ابطالا
على طرف التمام **المقصد الثالث** فى احكام الواجب لذاته وهى لا بعد اخرها
انه لا يكون واجبا بالغير والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه فلم يكن واجبا لذاته وثانيها
انه لا يكون مركبا لا فى الخارج ولا فى الذهن والا احتاج الى جزئه وجزء الشئ غيره والمحتاج
الى الغير ممكن لما يقال ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن وجميع اجزايه هى ذاته فلا يحرج
الا حتياج اليها عن كون وجوده لذاته لانا نقول كل واحد من اجزايه ليس ذاته
فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير كافيا فى وجوده وثالثها لو كان موجودا
لم يكن زايدا على ماهيته والا لكان محتاجا فيكون ممكنا وعلتها لا متناع تعليله
بغيرها وما لم يجب المعلول عن علته لا يوجد وما لم يجب العلة لا يجب المعلول عنها
فيلزم وجوب الماهيه قبل وجودها هذا خلف لا يقال هذا معارض بانه نسبة والنسبة
متاخره عن المنتسبين غطعا لانا نقول كونه نسبة ينافى الفرض وهو كونه موجودا
ورابعها انه لا يكون مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهيه والمشتركان فى الماهيه لا بد
ان يتمايزا بتعين فيلزم تركبهما وانه محال لا يقال لا نم انه نفس الماهيه لانا نقول المدعى

انه لا يكون وجوده بالغير مشركا وقد مر انه لو كان وجوده بالغير كان نفس الماهية

المقصد الرابع

في اكتساب الممكن لذاته احدها قال الحكماء الامكان محوج الى السبب وفي ابطاله مذهبان
الاول دعوى الضرورة فان الممكن ما يتساوى طرفاه ومعنى كونه محوجا الى السبب انه
لا يترجح لاحد طرفيه الا لامرجح احدها على الاخر والحكم بعد تصورها ضروري يجزم به الصبيان
بل مركوز في طباع البهائم ولذلك تنفر من صوت الخشب علمنا ذلك لحدوثه لا لامكانه فان
قيل لو كان ضروريا لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق وقد اختلف فيه
العقلاء قلنا قد مر جوابه وان قيل اكثر العقلاء قالوا بخلافه فالمسلمون في
تخصيص الله العالم بوقته والنافون للغرض في تخصيص كل فعل بحكمة والمعتزلة في تعلق
القدرة بالشيء مع ان نسبتها الى الضدين سواء واختلاف الذوات في الصفات مع
تشابهها والحكماء في اختصاص الفلك بالحركة الى جهته وعلى قطبين واختصاص
الكواكب بمواضعها وطرفي المتمم بمقدارها تكلفا يلزمهم فلك ولا يلتزمونه بل يحكمون
بان الجواب قوية كانت الاجوبة او ضعيفة مركوزة في عقولهم بطلانه وستقطها
الثاني الاستدلال عليه وفيه طرق الاول الماهية مقتضية للتساوي فلو وقع
احدها لا لمرجح كان راجحا وهو خلاف المفروض قلنا انما يناقضه اقتضاء الذات
له لا حصوله لا العلة الثاني واحتجاج الامام الرازي لا بد قبل الوجوب ان يترجح
طرف الترجح صفة وجودية فله محل وليس هو الاثر والا كان موجودا قبله هو
الموثر قلنا لا بل يترجح مع الوجود والصفة فالترجح صفة الوجود فلا يقوم بغيره
الثالث له وقد بناه على قول القلاسفة انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده
والا فما الزمان ويجتمع الوجود والعدم فهو واجب وانه ممكن لدلالة كثير من آيات

يرجح

لزم

حدوث ويوضح ما ذكرنا ان الاحداث صفة اصلا كهذه الصيحة وهذا الصوت والحل ان
ذلك ضروري بشرط المحمول وهو لا ينافي الامكان الذاتي الثالث العائد اما في الماهية او الوجود
او الموصوفية به وقد بطلت والجواب انه في الوجود لما في الحوادث كما مر وايضا فينتفي
الحدوث الثالث الحاجة والموثر لو وجدا سلسل والجواب انه لا يلزم من كونها اعتباريين
انتفاؤهما بمعنى ان لا يكون الشيء محتاجا وموثرا كالامتناع والعدم فان قيل لو ثبتا فاما
وجوه قيل واما عدميان ويبطل كل بما عرفت فقد عرفت الجواب والنقض بحالة
الرابعة لو احوج في الوجود لاحوج في العدم لاستوائهما اليه لكن العدم نفي محض
لا يصلح اثرا والجواب ان العدم ان صلح اثرا بطل دليلكم والا منعنا الملازمة للفرق
البين وهو ان الوجود يصلح اثرا دون العدم وان سلمنا فلا نسلم ان العدم لا يصلح
اثرا فان عدم المعلول عند عدم العلة لا يقال لو جاز استناد العدم اليه جاز استناد
الوجود اليه وانه ينفي الحاجة الى وجود الموثر لانا نقول الضرورة تحكم بجواز ذلك و
امتناع هذا فلا يصلح الملازمة الخامسة لو كان المحوج هو الامكان لاحوج حال
البقاء لتبوته ح فانه لازم للماهية والتالي باطل لان الحاصل به ان كان نفس
الوجود وانه حاصل قبله لزم تحصيل الحاصل وان كان امرا متجددا لم يكن موجبا
للباقي بل لامر اخر لا يقال تاثير في بقائه لانا نقول الزمان ممكنة حال

سنقضيه فوجوبه بالغير ولا يخفى انه لا تثبت الدعوى الكلية فالاتم الميت هو الاول
وشبه المنكرين عدم الاول الثاني اما حال الوجود وهو اتحاد الموجود واما حال العدم المسلوم
وهو باطل لانه حمل للمنقيضين ولانه نفي محض فلا يصلح اذ او لانه مستمر فلا يستند
الى موثر الوجود والجواب ان المحال ايجاد ما هو موجود بوجود قبل والا فالاتحاد للموجود

البقا فيبقى بلا مؤثر والجواب انه ليس تحصيل الحاصل ولا المتجدد بل دوامه لدوامه
فان سمي الدوام متجددا صار لنطيا السادسة لو كان الحوادث مؤثرا فاما قديم
فيلزم حدوثها بلا سبب واما حادث فيتسلسل ملنا محال عندنا والترجيح
لا لداع غير الوقوع بلا سبب السابعة جملة الحوادث لا علة لها والا فاما حادثة
فتكون داخلة في الجملة وهي خارجة عنها واما قديمة فصدورها لا لمؤثر والجواب
انها ذهنية الثامنة دعوى الضرورة في قدرة العبد وفي قضية المعارف من السمع
والجواب ما قد عرفت خاتمة قال المتكلمون المحوج هو الحدوث ودليل الامكان مع الحدوث
وقيل الامكان بشرط الحدوث وقيل الكل ضعيف لان الحدوث صفة الوجود فيتأخر
عن الوجود وهو متأخر عن تأثير العلة المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن علة الحاجة فيلزم
تأخر عن نفسه بمراتب والا لخفي انه مغالطة لانهم لم يريدوا الا ان كلم العقل
بالحاجة بلا حظة الحدوث لان الحدوث علة في الخارج فيوصف الحاجة وثانيها
الممكن لا يكون احد الطرفين دل به لذاته وسهم من جوز ذلك فقال طايفة العدم اول
بالممكنات السيالة كالحركة والزمان وانه باطل لان الطرف الاخر ان امتنع كان هذا
واجبا والا فاما بلا علة وانه محال لان المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة فالموجود
اولى واما بعلة تعدمه يتوقف على عدم تلك العلة ضرورة فلا تكون الاولوية لذاته
بل مع انضمام ذلك اليه والمفروض خلافه قلنا قيل نيكون في الوجود عدم سبب العدم
وانه يغني عن وجود المؤثر قلنا سبب العدم عدم فعدمه وجود وحصول المطلوب
وثالثها ان الممكن لما احتياجه الى العلة وكون الاولوية غير كافية فتمام يجب لم يوصف
وهو وجوبه السابق بمانه اذا وجد فبشرط الوجود يمتنع عدمه وانه وجوبه اللاحق

فله وجوبان وهما بالغير فلا بنا فيان الامكان الذاتي وراجعها ان الامكان لازم لماهيته
والايجاد خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا او بالعكس وانه ينفي الا
الامكان عن الضروريات وربما يحتج عليه بان حدوث الامكان اما لامر او لا من غير تسلسل
اولا فيلزم نفي الصانع او نقول حدوثه ان توقف على حادث تسلسل والا فاختصاصه
بذلك الوقت بلا مرجح والحق ان الدعوى اظهر من الدليل وربما يتمسك عليه بان حدوث
العالم عن المكن في الازل ثم يصير ممكنا فما لا يزال وكذا فاعلية الباري عز اسمه وايضا فحدوث
مع الوجه امتناع المقدور به بعد امكانه والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وانها
عن امكان لا ازلية وعن الثاني انه امر اعتباري وغير الامتناع الذاتي مع ان الباقي مقدور
المقصد الخامس في الحادث القديم وهي امور احدها انه لا يستند الى القادر المختار الفاقا
والحكما انما اسندوه الى الفاعل لاعتقادهم انه موجب بالذات والمتكلمون لو سلموا كونه
موجبا لم يمتنعوا اسناده اليه فالحاصل جواز استناده الى الموجب الفاقا بان يدوم
اثره بدوام ذاته ويمتنع استناده الى المختار الفاقا لان فعل المختار مسبوق بالقصد
الى الايجاد وانه تعارن للعدم ضرورة فترجيحهم عايد الى كون الفاعل موجبا او مختارا وقد
عثرت في كلام القوم على منع الامرين اما استناده الى المختار فمجنون الآملي وقال سبق
الايجاد قصدا كسبق الايجاد الكابا فكما ان ذلك سبق بالذات لا بالزمان فجنس سلبه عنهما و
لا فرق بينهما فما يعود الى السبق واقتضاء العدم واما استناده الى الموجب القديم
فمنعه الامام الرازي لان تأثيره فيه اما في حال بقائه وفيه ايجاد الموجود واما في حال عدمه او
حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا فان قلت قد يحتاج في البقاء كالمعلول الى علته والشرط
الى الشرط والعلة الى العلة واذا قدر ارتفاع الشرط علم وجود المشروط في الزمان الثاني والا لتسلسل

عدمه لم انه معارض بوجوه الاول العدم بنافی الوجود والفاعلیه فلا یکون السابق منه شرطا
لها الثانی هو حال البقاء ممکن لان الامکان لازم والمحوج الی العلة هو الامکان العالف
انطلنا کون المعدوم شرطا للحاجة الرابع الوجب لو استجمع ثم الازل شرایط المؤثریه
قدم اثر والا توقف علی حادث وتسلسل الخامس الامکان محوج فی العدم لما مر وانه للاول
له السادس زوجیه الاربعة معلله بذاتها دائمة مهما قلنا دلیلنا اقوی لان المؤثر حال البقاء
اما لا اثر له او هو تحصیل الحاصل کما مر وقد عرفت ما فیه بل الجواب اما عزد عی الضرورة
فالمنع وحکایة المعلول والشرط فرع تبوتها ولا تقول بهو العالمیه نفس العلم وارادة تاثیر
مؤثرة فلا ذکر جاز تعلقها بالوجود واما عن المعارضات فعن الاول ان الشرط کونه مسبوقا
بالعدم وهو عینی العدم السابق وعن الثانیه ان الکلام فی البانی الذی لا اول له وما ذکر
فیه مصادرة وفی غیره لا یفید وعن الثالث ان العقل یحکم بان القدیم لا یحتاج ولا یجب
کون الحدوث شرطا نعم نحن ندا بهو انه ستجمع لشرایط الفاعلیه لکنه متخلف علی ما مر قدم الزمن وعن
الخامس ان استناد العدم الی العدم وهمی لا حقیقة له فی الخارج وعن السادس بمثله وثانیا
نمنع انه یوصف بذلک اذ لا شعور عند الاشاعرة واما المعتزلة فالمکون
لفظا لکن قالوا له معنی فانهم اثبتوا له احوالا اربعة لا اول لها وهی الوجود والکون والعلم
والقدرة والبقاء ثم خامسة علی لا اربعة ممیزة للذات هی الالهیة کذا قال الامام الرازی
وفیه نظر لان القدیم موجود لا اول له وهذه احوال اخری المعتزلة فان القول بقدمها شعور
کفر اجماعا والنصاری انما کفروا لما اثبتوا صفات ثلثة خارجة سموها اقانیم هی العلم
والقدرة والکون نکیف من اثبت سبعة او اکثر والجواب انهم انما کفروا لانهم اثبتوها والوجود
ذوات وان کاشوا عن التسمیة بالذوات فانهم قالوا ما یقال اقنوم العلم الی المسیح ویقال

بالاتصال لا یکون الا ذاتا وسیاتی فی بحث الصفات تتمة لهذا الکلام واما عرفت
ان الله تعالی وصفاته قدیمة فلا یوصف بالقدم باجماع المتکلمین وجوز الحکماء اذ قالوا العالم قدیم وانبت
انجرنانیون من المجوس قدما جسة اثنان عالمان حیان وهما الباری والنفس وثلثة لا
عالم ولا حیة هی الهیولی والفضاء والدهر وستقف علی ما خرهم فی اسماء ما یرد علیکم المفصلة
السادس فی الحادث الحدوث آخرها ان الحادث هو المسبوق بالعدم لی یکون عدمه قبل وجوده
فیکون له اول هو معدوم قبله وصل هو المسبوق بالغیر فیکون المعلول القدیم ان لذ حالا
بهذا المعنی قال الحکماء الممکن لذاته غیر مقتضی الوجود والغیر مقتضی له دائما لذات مقدم علی
ما بالغیر فاذن لا وجوده مقدم علی وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتی ویرد علیه ان عدم
اقتضاء الوجود لا یوجب اقتضاء العدم لذاته لیکون عدمه سابقا نعم لا اقتضاء الوجود و
والعدم سابق علی اقتضاء الوجود هذا اذا قلنا الوجود غیر الماهیة نکتة الحدوث لا یعقل
الا بسبق امر علیه فهو اما عدمه او امر اخر وانما اختلف تفسیره نظرا الیه وثانیها انه قال
الحکماء الحدوث یعنی المسبوقیة بالعدم یستدعی مادة وصورة اما المادة فلانه قبل وجود ممکن
والامکان وجود ی یستدعی محلا موجودا ولیس نفسه ولا الواجب قبل وجوده ولا منفصلا
کقدرة القادر مثلا فانها معللة بالامکان تنا خرعنه فهو متصل به وهو المادة فان قیل
الامکان امر اعتباری کما سبق واتفقوا علی معقولیة قلنا المراد بهذا الامکان هو الامکان الاستعدادی
وانه غیر الامکان الذاتی وتحقیقه ان الممکن ان کفی فی صدوره عن الفاعل الواجب امکانه دائم
بدوامه وان احتاج الی شرط فان کان قدیما دائما وان کان حادثا احتاج الی اخر وهلم
جرا فیتوقف کل حادث علی حادث نهی اما موجود معا وانه باطل لما سیاتی ولان المجموع
یحتاج الی شرط اخر فیکون داخلا خارجا وانه محال واما متعاقبة ولا بد لها من محل یختص به الامکان اختصاصه بحادث دون حادث

ترجيحا بلا مرجح فاذن له استعدادات متفاوتة كل واحد منها سيوق بالاخر الى نهاية
وكل سابق شرط للاحق ومقرب للعلة الموجبة الى المعلول بعد بعدها عنه وهو المسمى بالامكان
الاستعدادي العناصر ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم
الصرف فاذن هو امر وجودي ومحله المادة وهذا مبني على اصلهم الفاسد وهو نفي الفاعل
المختار واما المعتزلة فلوجهين الاول ان هذه الاستعدادات بعضها مقدم على بعض
تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتاخر وهو التقدم الزماني الثاني ان عدم الحادث سابق
على وجوده ضرورة والسابق ليس نفس وجوده بل عروضه للعدم ولا نفس عدمه لان
العدم قبل كما بعد بعد وليس قبل كبعد فاذن هو امر زايد وهو الزمان وجوابه اما نمنع
كون التقدم امرا وجوديا فانه بعرض للعدم كما اعترفت به والوجودي لا يعرض للعدم
بل هو امر اعتباري والحاكم بثبوته الوهم وحكمه مردود كما في تحيز الباري وكون كل مركب
مقابلا او في حكمه المرصد الرابع في الوحدة والكثرة وفيه مقاصد المقصد الاول الوحدة
ساوق الوجود وكثر بوجوده وضده حتى الكثرة فان العشرة واحدة من العشرات وهو
لا يمنع تقابلها وانها لم يعرضا لشيء واحد نوع عرض الوحدة للكثرة لا للكثيرة ولا جل
ذلك ظن بعضهم انها نفس الوجود وبيطله انه لو كان الوجود نفس الوحدة لكان التفرق
اعداما وانه باطل لانه ليس شق البعوضة بابرة البحر الاخضر اعداما له واجزاء البحر ....
ضرورة والمجموع لا اكثر مكابرة لانا نجد ايضا فالوجود يجامع الكثرة والوحدة لا يجامعها
فالكثرة من حيث هو كثرة وجود وليس بواحد فقد دليل التغاير وهي مغايرة للماهية
لانها من حيث هي تقبل الكثرة ومع الوحدة تابائها والكثرة غير الماهية مثل
الوجود والآخر ذلك وغيرية يلزم كون الجمع اعداما المقصد الثاني قد اختلف في وجوه تعاقبة

وهو امر موجود لمتفاوتة بالقرب
والبعد فان استعداد
النطفة للانسان اقرب
من استعداد ج

الحكماء وانكر المتكلمون وقد اطلعت على الماخذ ولخص الوحدة هنا انه لو كان عدما
لكان نقيض الكثرة فالكثرة اما وجود به والوحدة جزؤها فتكون موجودة واما عدمية فيكون
الوحدة عدما للعدم فيكون نسبيه والجواب ما سبق المقصد الثالث مقابلة الوحدة
والكثرة ليست ذاتية لانها لا يعرضان لموضوع والعدد بالشخص والوحدة متقدمة على
الكثرة فلا تكون مضايفة ولا ضدا لها ومقومة لها فلا تكون عدما ولا ضدا بل سنهما
مقابلة بالعرض وقد لا اضافة عرضت لها وهي المكيالية والمكيلية فان الواحد مكيال
للعدد وعادة له والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث انه مكيال لا تكون
مكيلا وبالعكس واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في
الحقيقة والكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة ولا خفى ان تقابلهما
بالسلب والايجاب وانه تقابل بالذات لا ان تجعلا امرين يتبعهما ما ذكر ولم يثبت ولا
يبعد انهم اراد والكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير المقصد الرابع
مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية لاختلافها باللوازم كالتضعيف والمنطقية وتقوم
كل عدد بوحدات لا الاعداد التي فيه فالعشرة مجموع وحدات مبلغها ذلك وقالت
ارسطو انها ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة لامكان تصور العشر مع الغفلة عن هذه
الاعداد بل هي عشر من واحد المقصد الخامس في اقسام الواحد وهو اما ان لا
ينقسم وهو الواحد بالشخص او ينقسم وهو خمسة وانه كثير له جهة وحدة فهو واحد
من وجه اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة فهو الواحد الحقيقي وهو ان لم يكن
له مفهوم سوى انه لا ينقسم فالواحد وان كان ما ذا وضع وهو النقطة اول
وهو المفارق وان قبل القسمة فاما الى اجزاء متشابهة وهو الواحد بالاتصال كالماء الواحد

اوالى مختلفة وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد والواحد بالاتصال بعد الشيء واحد
بالنوع وواحد بالموضوع عند من يقول بالمادة وانه يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد وللجسمين
يلزم من حركة كل حركة الاخر واما الواحد لا بشخص فجهة الوصف فيه اما ذاتية
للكثرة فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع او جزءها فان كان تمام المشترك
فهو الواحد بالجنس والا فالواحد بالفصل واما عارض وهو الواحد بالعرض اما بالموضوع كما
يقال الضاحك والكاتب ولعرض الانسانية او بالمحمول كما يقال القطن والثلج واحد
في البياض ولا كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة الملك الى المدينة وقد سمى الواحد بالنسبة
وانت تعلم ان حمل الواحد على هذه الاقسام بالتشكيك وايتها اولى فيكون مختلفة بالحقيقة
فلا يجب اشتراكها في الحكم فمنها ما هو وجودي ومنها ما هو اعتباري ومنها ما هو زايد
ومنها ما هو نفس الماهية ومنها ما هو جزءها وكذلك سايد الاحكام فتنبه له **المقصد السادس**
الوحدة يتنوع بحسب جانبه ولكل نوع اسم ففي النوع مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة
وفي الكم مساواة وفي الشكل مشاكلة وفي الوضع موازاة ومحاذاة وفي الاطراف مطابقة
وفي النسب مناسبة **المقصد السابع** الاثنان هما الغيران وقال مشايخنا الغيران
موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم فخرج الاعراض اذ لا تمايز فيها والاحوال اذ لا تشبتها
وما لا ينفك كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه لا هو ولا غير وفي حيز او عدم
ليشمل المتحيز وغيره واورد عليهم المتصافان ولا يلزمهم فانهما غير موجودين لكن يرد
الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري لا يقال يجوز انفكاك الباري عن
العالم في الوجود والعالم عن الباري في الحيز لانا نقول لو لغى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك
الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود فتبطل المرام جواز الانفكاك تعقلا وحكما

من صرح به ولا امتناع تعقل العالم بدون الباري ولذكر يحتاج الى الاثبات واعلم ان
قولهم لا هو ولا غير مما استبعده الجمهور فانه اثبات للواسطة ومنهم من اعتذر
بانه لفظي ولا عبرة بالتسمية والحق ان مرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب
الهوية كما يجب ان تكون في الحمل والا لم يكونوا قائلين بالوجوه الذهنية لم يصر حوا بكون
التغاير في الذهن والاتحاد في الخارج مع المعلوم هو الاتحاد من وجه والاختلاف من
وجه وهذا كلام لا اعتبار عليه **المقصد الثامن** الاثنان لا يتحدان هذا حكم ضروري
فان الاختلاف بين الماهيتين والهويتين اختلاف بالذات فلا يعقل زواله وربما
يزاد توضيحه فيقال ان عدم الهويتان فلا اتحاد بل حدث ثالث وان عدم احدهما فلا
يتحد المعلوم بالموجود وان وجدا فهما اثنان كما كانا والغرض التنبيه على الضرورة
بتجريد الطرفين وتصور المراد فظن بعض الناس انهم حاولوا الاستدلال فمنع امتناع
الاتحاد على تقدير بساطتهما واما بكونهما اثنين لو لم يتحدا **المقصد التاسع** الاثنان
عند اهل الحق ثلاثة اقسام احدها المثلان وهما الموجودان المشتركان في الصفات
النفسية ولازمها المشاركة فما يجب او يمكن ويمتنع والا لم يتعرفا وقد يقال ما
يسد احدهما مسد الاخر ولان الصفة النفسية ما يرجع الى نفس الذات لا الى معنى
زايد فالتماثل امر ذاتي ليس بمعنى زايد واما عند مثبتي الاحوال منا كالقاضي ففيه
تردد اذ قال تارة انه زايد وتخلو عنه تقدير عدم خلق الغير واخرى عن زايد ويكفي
تقدير الغير فان صفات الاجناس كلها تعلل بالغير اتفاقا ثم من الناس من ينفي التماثل
بان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية او اختلفا بوجه فلا
تماثل والجواب منع الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية كالمتعرضها المشتركان

في اخص وصف النفس فان اراد واحدا دون الاثنين فمحال والا فما ذكرنا . اصرح مع انه يكفي
تعليل التماثل والتضاد بالحكم واحر بعلل مختلفة وايضا فالمماثل للمتماثلين اما واجب فلا
يعلل غيرها بهما اولا فيجوز كون السواد من تحليفين نارة وغير تحليفين اخرى وكذلك
النجار المشركان في صفة انتهاء وليس احدهما معنيان سميل لذاتيهما اجتماعهما في
محل من جهة ممتنعان بحرج العدم والوجود والاعدام والجواهر والعرض والقدم والحدث
وممتنع اجتماعهما بحو السواد والحلاوة ولذاتيهما العلم بالحركة والسكون معا وكذا
الحركة الاختيارية بحو العجز ومن جهة بحو الصغر والكبر والقرب والبعد فلا يضر العقل
تضادها في الامور الاعتبارية كالحسن والقبح والحل والحرمة واما اتحاد المحل فلم تشترطه
المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء اذا قام بجزء من العلم فانه يضاد قيام الجهل
بجزء اخر والا انتصف الجملة بهما اذ السابقة للحيز لو قامت بجزء ثبت حكمها
للجملة عندهم بل زاد واعليه فلم شترطوا المحل اذ قالوا اراد الله قيام بضاد
كراهته وهما حادثتان لا في محل ويرد عليهم الموت والحيوة فانها ليسا ضدين
عندهم مع امتناع اجتماعهما وكانتهما المتخالفان وهما عرا الاولى فرسمه موجود لان
لا اشتراكا في صفة النفس ولا امتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة وقيل غير
المماثل فيكفي وجوه لان الاشتراك في صفة النفس ولا ضر الاشتراك في بعض صفة
النفس كالوجود والقيام بالمحل وقيل سميان مثلين باعتبار ما اشتركا فيه لهم
فيه تردد ويرجع الى بحو الاصطلاح وعليه يحمل قول النجار في تعريف التماثل فالله
ماثل للحادث في وجوده عقلا والنزاع في الاطلاق وما خذه السمع واعلم
ان الخلاف في الغيرين عايد ههنا فمنهم من لا يصف الصفات بالتماثل والاختلاف

مالعاني ويلزمه السواد والبياض وما يماثلهما الثوب بحر يوب وذاتيهما الضدان وهما حي

والجوهر

وقد من نصفها بهما **المقصد العاشر** كل متماثلين فانهما لا يحتمعان واليه ذهب
الشيخ ومنعه المعتزلة الاشيرة منه قالوا لا يجتمع حركتان لنا مسالك للاول يجب علم
تمايزهما بالذات وبالعوارض الثاني لزوم التسلسل في العلمين النظريين لو لم ينته النظر
في العلوم الثالث انه لا يجب بتجدد اتصافه بضد المثل وانه ضروله الرابع لو جاز لم يمكنا
الجزم بان العالم بالمحل سواد واحر وفيها نظر فالاول اذ عدم التمايز في نفس الامر
ممنوع وعنده غير ممتنع والثاني لانه لا يوجب السلب الكلي والثالث لانه فرع جواز
الخلو وان المحل لا يخلو عن الشيء وضده والرابع للالتزام لهم الجسم يتمشى في الصبغ فيعلق
كدرة ثم كسهبة ثم سواد ثم جلوكة وليس ذلك الا لتصاعف افراد السواد عليه والجواب
ان كلا واحد منها لون مخالف للاخر ويتواردان على المحل بدلا والثاني يزول للاول ولا
يتصور اجتماعهما **المقصد الحادي عشر** قال الحكماء المتماثلان امران لا يجتمعان في زمان
واحد في ذات واحدة من جهة واحدة ما داما لا يكون احدهما سلبا للاخر او يكون
والاول ان لم يعقل كل منهما الا ما لقياس الى الاخر فهما المتضايفان والا فهما الضدان
وقد شرط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض
دون الحمرة والصفرة قالوا وقد يلزم احدهما المحل اما بعينه كالبياض للثلج اول
بعينه كالحركة والسكون للجسم وقد يزيح عنهما اما مع اتصافه بوسط وبعد عنه بالتشبيه وجودي
كالحمرة والسلب الطرفين كالمقابل للعادل وللجابر اردون منحلوعن الوسط كالمد
كالشفاف وايضا قد يمكن تعاقبهما على المحل كالسواد والبياض اولا كالحركتين
الصاعدة والهابطة ان قضايا هما سكون واعلم ان التضاد لا يكون الا بين
انواع جنس واحد ولا يكون الا بين الانواع الاخيرة وما يتوهم خلاف ذلك نحو

الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة او التضايف به بالعرض وضد
الواحد لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان هما التهور والجبن بل لا تضاد الا بين
الاطراف كل ذلك ثبت بالاستقراء والضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين والثاني
ان اعتبر فيه نسبتها الى قابل للامر الوجودي فعدم وملكة وان اعتبر قبوله لها في ذلك الوقت
كالكوسج فانه عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا لا للامرد
فهو العدم والملكة المشهوران وان اعتبر قبوله اعم من ذلك بل بحسب نوعه او جنسه القريب
او البعيد كالاعمى للعقرب لا كعدم العمى بالبصر للحجارة فهو العدم والملكة الحقيقيان
وان لم يعتبر ذلك فسلب وايجاب نحو الانسان واللانسان خاتم التقابل بالذات انما
هو بين السلب والايجاب وغيرها من الاقسام انما ثبت فيها التقابل لان كل واحد
منها مستلزم لسلب الاخر ولولاه لم تقابلا ثم فان معنى التقابل ذلك فاعترفوا انه
ليس بشيء وهو عارض وفيه انه خير وهو ذاتي وكونه شرا ينفي عارضا وكونه ليس خيرا
ينفي الذاتي والثاني للذاتي اقوى فهو اقوى التقابلات وقيل بل التضاد اذ فيها
مع السلب امر زايد وهو غاية الخلاف **المرصد الخامس** في العلة والمعلول وفيه
مقاصد **المقصد الاول** تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري فالمحتاج اليه يسمى علة والمحتاج
معلولا والعلة اما جزء الشيء او خارج عنه والاول ان كان به الشيء بالفعل كالهيولى للسرير
فهو الصوري وان كان به بالقوة كالخشب له فهو المادي ولها اسماء باعتبارات مختلفة
فمادة اذ يتوارد عليها الصور المختلفة وقابل من جهة استعدادها للصورة وعنصر
اذ منها يبتدئ التركيب والتطفس اذ اليها ينتهي التحليل وهما ان علتان للماهية كما
انهما علتان للوجود فتختصان باسم علة الماهية والثاني اما ما به الشيء كالنجار له وهو

الفاعل واما لاجله الشيء كالكرسي له وهو الغاية وهما ان تختصان باسم علة الوجود والاولان
لا يجبران الا المركب والغاية لا تكون الا لفاعل بالاختيار وقد يسمى فاعل الموجب غاية
اصالة شبيها والغاية معلولة في الخارج وان كانت علة في الذهن فلها علاقة العلية و
المعلولية ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء علة تامة وانها قد تكون علة فاعلية او مع الغاية
كما في البسيط وقد تكون مجتمعة من الاربع كما في المركب والعلة الناقصة مقدمة واما العلة
التامة فمجموع امور كل واحد منها مقدم والمعدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ
مجموع الاجزاء هو الماهية ولا تصور بعدمها عن نفسها فضلا عنها مع انضمام امر من
اخر من اليها فان قيل قد تركت قسما وهو الشرط قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد
بالفاعل هو المستقل بالفاعلية ولا يكون كذلك الا باجتماع الشرايط وارتفاع الموانع
فان قلت عدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف الضرورة قلنا عدم المانع
لا يحصل في نفس الامر ولا يتميز ولا يثبت تكليف يكون مبدأ لوجود الغير نعم انه قد يكون
كاشفا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء له
قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود
مسافة يمكن تحرك السقف فيه للسقوط لا انه ربما لا يحصل الا بالمانع عدمي فيعبر عنه بذلك
فيسبق الى الاوهام انه مؤثر **المقصد الثاني** الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين
لوجهين الاول لو علل مستقلتين لكان محتاجا اليهما فلا يكون مستغنيا عنهما اذ بالنظر
الى كل واحد منهما يوجد ولم يوجد الاخر وهو معنى الاستغناء الثاني اما ان يكون لكل
واحد منهما اثر فكل جزء العلة واولا فهي العلة او لا شيء منهما بعلة وجوز بعض
المعتزلة كون الشيء يستند الى علتين يدفع احدهما حال ما يجزئه الاخر على سويته في القوة والسرعة

فلا شيء منهما

واما المثلان وهما واحد بالنوع فيجوز تعليله مستقلين كما تخالفه فان مخالفة السواد للحلاوة
مثل مخالفة الحلاوة للسواد ثم انه يعلل كل منهما عند من يقول بان المخالفة امر ثبوتي وايضا فالحرارة
نوع واحد ثم يعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة ومستغنية عما عدم تماثل افراده هما
فيما بعد فان قيل الماهية ان اقتضت الحاجة الى المصير بها علت بها والا استغنت عنها فلا تعلل
بشئ منها قلنا لا نسلم تقضي الاحتياج الى علة ما والتعيين من جانب العلة واعلم ان هذا الالزام
لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين الى كل منهما
بل الى مفهوم احدهما الغني لا ينافي الاحتياج **المقصد الثالث** يجوز عندنا استناد آثار متعددة
الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا ولم لا يجوز ان جميع الممكنات مستندة الى الله ومنعه الحكماء الا بتعدد
آلة او شرط او قابل واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات فلا لنا الجود به علة للتخيير
ولقبول الاعراض فيها انه ان البسيط لا تقابل احدهما باعتبار الحال والاخر باعتبار المحل لانا نقول
الكلام في قابلية لها وهو من عوارض ذاته والحق انه لا تتم الا ببيان بساطة العلة وكون الاثرين
وجوه بين واسفار تعدد الآلة والشرط اخي الحكماء بنا على احد الاول لو كان مصدرا لا والب
لكان مصدريته آخر مصدريته ب فان دخل فيها احدهما لزم التركيب والا لكان مصدرا
لمصدريتها وعاد الكلام فيها ولزم التسلسل الثاني انا لما رأينا الماء يوجب البرودة
والنار يوجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة فلو لا انه مركوز في العقول
ان اختلاف الاثر لا يكون الا باختلاف المؤثر لما كان كذلك الثالث انه لو كان مصدرا الا
اثرين لكان مصدرا الا واحدا لسبب آخر وانه تناقض والجواب عن الاول ان المصدر انما هو باعتبار
فلا يكون الذات مصدرا لهما لان المحتاج الى الموجر ما له وجوه وان سلمنا فالتسلسل في
الامور الاعتبارية غير ممتنع وعن الثاني ان الاستدلال انما هو بالتخالف لا بالاختلاف فانا لما

رأينا نارا والبرودة ونارا اولا حرقا علمنا انهما مختلفان وعن الثالث انا نختار ان صدورها
آنا ما قضرفان بعض صدورها موجودا صدورا واما صدورا آخر فلا تناقضه **المقصد الرابع**
قال الحكماء البسيط لا يكون قابلا وفاعلا والا فهو مصدر للمقبول والفعل وقد عرفت
جوابه وايضا فنسبة الفاعل لما المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان
والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشئ شيئان يختلفان من جهتين فيجب من جهة ولا يجب
من جهة ومنهم من اجاب بان نسبة القابل بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب واورد
عليه انه بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه
مقبول ويتم الدليل اذ نقول نسبة الفاعل يتعين ان يكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين
ان يكون كذلك الا ان يعاد الى الجواب الاول فيكون الثاني لغوا **المقصد الخامس**
قال الحكماء القوى الجسمانية لا تفيد اثرا غير متناه لا في المدة ولا في الشدة ولا في
العدد واحتجوا عليه بان قوى النصف في الطبيعي نصف قوى الكل لتساوي الصغير
والكبير في القبول لانه للجسمية المشتركة وتفاوتهما في القوة وانها تنقسم بانقسام
المحل وقوى الضعف في القسري نصف قوى النصف للتساوي في الفاعل فرضا والتفاوت
في القابل اذ المعاوق في الضعف اعني القوة الطبيعية اكثر واذا فرضنا ها
من مبدإ ولصرفا الى اما متناه والاكثر ضعفه وضعف المتناهي متناه وهو خلاف
المفروض واما غير متناه فيقع الزيادة عليه في الجهة التي لهما غير متناه فهو متناه وانه
محال وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها ممنوعة الاول ان القوى الجسمانية مؤثرة الثاني
ان النصف له قوى الثالث انها نصف قوى الكل الرابع امكان فرضها من مبدإ
الخامس وجوه الحركتين لقبول الزيادة والنقصان لم قد يوجد ان غير متناهيين في السرعة

مع اختلاف

والبطو كفلك القمر وزحل ع انه منقوض بالافلاك فان الحركات الجزئية لاتستند الى تعقل كلي بل
الى قوى جسمية مع عدم تناهيها عندهم **المقصد السادس** الدور ممتنع وهو ان يكون
شيئان كل منهما علة للاخر بواسطة او بوسائط اوهو ان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة
لشيء تقدمه على نفسه بمرتبتين فان قيل معنى التقدم بالعلية ان كان نفس العلة كان فوقه لزم
تقدم الشيء على نفسه حاز ما يجري فوقه لزم عليه الشيء لعلته فيمتنع بطلانه انا نمنع ان
اردت به امرا وراء ذلك فلا بد من تصويره ثم نقرين فانا من وراء المنع في المقامين والجواب
معنى تقدم العلة ان العقل يجزم بانها ملاك لها وجب لم توجد غيرها وهو المصحح لقولنا كانت
العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشكك في انه يصح ان يقال حركت اليد فتحرك الخاتم
ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد وهذا المعنى تصدق بهذا المعنى تصدق بديهة ضروري وقد يقال
كل واحد منهما متفقر الى الاخر المتفقر اليه فيلزم افتقار الشيء الى نفسه وانه محال له الافتقار
نسبة بين شيئين والاقوى ان نسبة المفتقر اليه بالوجوب والمفتقر بالامكان وهما متنافيان
ولا يرد المضافان لانهما اعتباريان او تلازمهما لوضوح السبب ومع ما سبق فان عنى بالاولية
فتقدما امتناع الانفكاك فقد يتعاكس ولا امتناع وان اريد مع نفت التاخر جاز في التاخر
ما جاز في العدم بعينه **المقصد السابع** العالم معلول والا افتقر فاما فليس في وجوده
لوجوده فاما فيقال لعلة في الزمان الاول توجد في الزمان الثاني قلنا الايجاد ان كان نفس حصول
المعلول فلا يتخلف عنه وان كان غيره كان موجبا في الحال له في ثاني الحال فله ايجاب فيتسلسل
وقد نظر لانه ليس موجبا بل ايجابا والا لزم التسلسل مطلقا ولان الضرورة تنفي كون الايجاب
نفس المعلول وقد يجاب بانه لا معلول حال ايجاب العلة وبالعكس فليس حصوله لايجابها له
والاولى التعويل على الضرورة فان معنى الايجاب هو ان يكون وجوده مستندا الى وجودها

ومتعلقا

ومتعلقا بها لو ارتفعت ارتفع وبالجملة فليس وجوده عن علة غير ايجاد العلة وايجابها
اياه فلا ايجاد حال العدم بالضرورة **المقصد الثامن** التسلسل محال وهو ان
يستند الممكن الى علة وتلك الى علة وهلم جرا الى غير النهاية بوجوه الاول جميع تلك السلسلة
الى بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها ليس بموجود والا فبعدم جزء والمفروض
عدم دخول غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود فهو موجود اذ لا واسطة وليس بواجب
حينئذ اجمالا كل جزء فهو ممكن فله علة خارجة اذ الموجد للشيء لا يكون نفسه ولا شيئا من اجزائه
والا اوجد نفسه وانها تتصور جزءا فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها كان المجموع واقعا بغيرها
فلم تكن علة فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة في السلسلة وهو خلاف المفروض الثاني
انا نفرض من معلول ما الى غير النهاية جملة ومما قبلها نسبتان الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق
الجملتين من ذلك المبدإ فالاول بالاول والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد
من الزايدة والعدم من الناقصة كانت الناقصة كالزايدة هف والا وجزء الزايدة
مالا يوجد بازائه في الناقصة شيء وعنده ينقطع الناقصة فتكون متناهية والزايدة
لا تزيد عليها الا بمتناه والزايد على المتناهي بمتناه فيلزم انقطاعها وتناهيها هف
وهذا الدليل هو العمدة وقد نقض بمرتبة الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها
والجواب ان المعلولات قد ضبطها وجود فليس وهميا محضا حتى تكون انقطاعها
بانقطاع الوهم ودفعها باعتباره كخلاف مراتب الاعداد وبحقيقة ان الاعداد ليس
فيها جملتان في نفس الامر تطبقان فنختار انها تنقطعان بانقطاع الوهم او انها لا تنقطعان
ولا يلزم تناهيها في نفس الامر بخلاف ما له وجود فانه يلزم انقطاعه في نفس الامر او
عدمه في نفس الامر وكلاهما محال واذا قدنا ضبطها وجود ليتناول كل ما له وجود اما

داخل ج

متناه ع

مطلب في بيان بطلان التسلسل

اما معا واما على سبيل التعاقب فان ترتيبها ليس بمجرد اعتبار الوهم وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل في امور لها وجود بالفعل وترتب اما وضعا واما طبعا لسقط عنهم ذلك النقض واعلم ان الدليل عام لقيامه في كل ما ضبطه وجود تخصيص المعلول اعترف بالتخلف وانه يوجب بطلان الدليل الثالث مابين هذه المعلول وكل علة متناه لانه محصور بين حاصرين فيكون الكل متناهيا لانه لا يزيد عما ذكر الا بواحد ما نه اذا كان بين هذا الجزء من المسافة وكل جزء لا يزيد على فرسخ يكون المجموع لا يزيد عما فرضناه الا بجزء ضروري وما لا يزيد على المتناهي الا بواحد فهو متناه واعترض من اوجه الاول بانه حد سي الرابع لو تسلسل العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل والتالي باطل اما الشرطية فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير لا غير النهاية كان كل ما هو علة فيها معلول من غير عكس فان الاخير معلول وليس بعلة واما الاستثنائية فلان العلة والمعلول متضايفان ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود فلا بد لكل موجود ما زاد كل واحد من طرفها والطرف الآخر فيكونان متساويين في العدد ضروري الخامس انا بينا ان انتهاء الكل الى الواجب لذاته وعند تقطع السلسلة وهذا اختص بالتسلسل في العلل واما يتم اذا اثبتنا الواجب بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل والا لزم الدور المقصد التاسع الفرق بين جزء العلة وشرطها ان الشرط يتوقف تأثير المؤثر كيبوسة الحطب للاحراق والجزء ما يتوقف عليه ذاته وقدم المانع فرعلمت انه كاشف عن شرط وجودي وعدمه من جملة الشروط نوع من التجوز المقصد العاشر في العلة والمعلول على اصطلاح مبنى الاحوال واحكامها عند هم وفيه مسايل الاول في تعريفها واشهر ما قيل فيه قول القاضي العلة صفة توجب لمحلها حكما يخرج الجواهر ويتناول الصفة القديمة والمحدثة ومعنى الايجاب ما يصح قولنا وجد فوجد لمحلها يشعر بان حكم الصفة لا يتعلق المحل

فعلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما وعلى هذا فالمعلول الحكم الذي يوجبه الصفة في محلها واما نحو قولهم العلة ما يوجب معلولها حيثيتها بالاتصال او ما كان المعلل به معللا وهو قولهم كان كذا لاجل كذا فدوري وما يتغير حكم محلها او التي يتجدد بها الحكم يخرج الصفة القديمة لانه قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها والمكنون الاستاذ تقريبا على القول بالحال وان انكره والبصريون من المعتزلة حيث قالوا انه موجد باراده حادثة قائمة بذاتها وقالت المعتزلة توابع الحيوة كالعلم والقدرة اذا قامت بجزء من الحي اوجبت للمجموع حكما فكان عالما قادرا بخلاف غيرها كالالوان واختلفوا في الحيز فاكثرهم الحقوا ق منهم بالقسم الثاني فانها ليست من توابع الحيوة واجيب اصحابنا بان صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم لقامت اما بنفسها وبطلانه انها عرض وان شبته الى المحال سواء واما بمحل آخر فيكون زيد عالما بعلم قام بعمرو وهو باطل بالضرورة فان قيل وجوه الجواهر عندكم علة للرؤية مع قيامه بنفسه وانتم تجوزون اذا كان جزء المحل المحكم وما ذكرتم ليس كذلك وايضا فانه تمثيل فلا يفيد الحكم الكلي وجوز ثم كون الباري مع فاعلا والفعل ليس قائما به والعلم والقدرة يوجبان لمتعلقها كونه معلوما ومقدورا ويخرج قولنا من قال يكون وجه الجواهر علة للرؤية ملتزم زيادة لانه مشترك بين الجواهر والعرض وقيام العلة بجزء لو اوجب الحكم الكل لزم كون الكل عالما جاهلا اذا قام العلم بجزء والجهل بآخر لانقال هذا تقدير محال لتضادهما باعتبار تضاد حكميهما لانا نقول انه جايز لذاته واما عند تضاد حكميهما باعتبار تعديتهما الى غير محله فيكون هو المحال وايضا فقد تقدم القدرة بيد والعجز بأخرى فيجب اتصاف الجملة بهما واما الفعل فلا يوجب لمحله حكما ولا العلم ما لم يتعلق

اي في الاحتجاج بتجزي الجزء

اي بغير ذلك الامر

ان جاز الانفكاك كالعالمية بالسواد وبالبياض امتنع والا لزم عدم الانفكاك او عدم
الاكراه وقيل ههنا اشكال لان الاول لله علم واحد وعالميته متعددة اذ كونه عالما
بالسواد غير كونه عالما بالبياض قلنا التزمه القاضي وابيت الصفات كونها
متناهية واما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد في تعلق العلم او العالمية واما في الشاهد
فالعلم متعدد الثاني الحيثي يوجب صحة العالمية والقادرية قلنا شرط لا علة وانما
ان امتنع الانفكاك كالعالمية بالسواد وبالعلم بها فقال امام الحرمين يجوز الامران والاولى
في الشاهد من جنس واحد فمتنع بعد المختلفة والغائب السابق لا يثبت حكم بعلتين عكس
الاول اما على الجمع فلانه استغنى بكل عن كل كما مر ولان العلتين اما مثلان او ضدان فلا
يجتمعان او مختلفان فيجوز اقترانهما فلا اكراه واما على البدل فضرورة انه لا يجوز تعليل
العالمية بالعلم مثلا وبالقدرة اخرى فان قيل العالمية معللة بعلم الله وبعلمنا وهي
حكم واحد قلنا لا مخالفة بين العلتين الا بعارض واما على سبيل التركيب فلان حقيقتها
حال الانفراد والاجتماع واحدة فاذا لم تؤثرا منفردتين لم تؤثرا مجتمعتين ولان
المختلفة لها احكام مختلفة ضرورة الثامنة في الفرق بين العلة والشرط والاول من
وجوه الاول العلة مطردة والشرط لا يطرد كالحيين للعلم الثاني العلة وجوده والشرط
قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضي الثالث انه قد يكون متعددا او مركبا
الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته الخامس ان العلة لا تتعاكس بخلاف الشرط
وجود كل من الامرين بالآخر فالدور القاضي ومنع بعض اصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب
تعدد الشرط كقيام كل من اللبنتين بالاخرى السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط
كتعلق القدرة بالحادث السابع الصفة لها شرط وليس لها علة الثامن الواجب لم تتفق

فنبه

والامكان للمعدوم صفة ثبوتية الثالثة العلة صفة وجوده ما نافاهم لكن احلف طرقهم
في سائر فنهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفي الصرف
لا يكون موجبا له قطعا ومنهم من احتج عليه بوجوه الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم
الحاقه بجهل معدوم فاذا اعدما عن محل كان عالما حاهلا قلنا النزاع في ثبوت الصفة
العدمية لا في سلب الصفة وايضا فلانا نجد اجتماع العدمين اذ عدم العلم جهل وعدم
الجهل علم وبينهما تضاد الثاني شرط العلة قيامها بالمحل ولا تتصور في العدم قلنا ان ادرت
بالقيام وجوده له التزمناه او اتصافه فقد يتصف بالعدمي الثالث الانحاب صفة
ثبوتية لان نقيضه عدمي قلنا عرفت ما فيه قال الموجب للعالمية اما وجود العلم فلكون
كل وجود كذلك او العلم مع الوجود فيتركب العلة وهو باطل اتفاقا او العلم وانه محال
فليس بموجود قلنا العلم الذي هو موجود وفرقنا بينه وبين العلم مع الوجود الرابعة
العلة العقلية مطردة اي كلما وجدت وجد الحكم ومنعكسة اي كلما انتفت العلة
انتفى الحكم ولا خلاف فيه في الاحوال الحادثة واوجبه الاصحاب في القديمة ومنعه المعتزلة
ويلزمهم تعليل العالمية بغير العلم اذ ثبوتها من غير علة فجاز في المقارنة في العلم وسيأتي
تمامه في بحث الصفات واعلم ان كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس
علة كالمعلول والمتضايفين لا يقال فيها ذا اعتبار العلة عن غيرها الا ما تعرف بضرورة
العقل او بدليل آخر الخامسة ايجاب العلة لا تكون مشروطة اتفاقا فانه لا يتصور علم
بلا عالمية سواء علمنا الشرط وجوده اولا فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط
بتيامه بالمحل وبالحي وانتفاء الضد قلنا هذه شروط وجوده والكلام في شروط
تاثيره السادسة لا يوجب العلة الواحدة حكمين مختلفين قد اختلف فيه والحق انه

على عدم شرطه التاسع العلة مصححة اتفاقا وفي الشرط خلاف قال به القاضي كالجبائي
للعلم ومنعه المحققون لجواز توقفه على شروط أخر **الموقف الثالث في الاعراض**
وفيه مقدمه ومرصد المقدمة في تقسيم الصفات الصفه الثبوتيه عندنا تنقسم الى نفسيه
وهي التي تدل على الذات دون معنى زايد لكونها جوهرا او موجودا او ذاتا ومعنويه
وهي التي تدل على معنى زايد على الذات كالتحيز والحدوث وقبول الاعراض وقال بعض
بناء على الحال النفسيه ما لا يصح تعقل ارتفاعها عن الذات والمعنويه تقابلها واما عند
المعتزله فاربعه اقسام الادل النفسيه فقال الجبائي هي ما اختص وصف النفس التي بها
القادر والتحيز فلم يجوزوا اجتماع صفتي النفس وقال الاكثرون الصفه اللازمة
فجوزوا والتحقوا انها تشترك فيها الموجود والمعدوم الثاني المعنويه فقال بعضهم
الصفه المعلله وقيل الجائز الثالث الحاصله بالفاعل وهي الحدوث وليست نفسيه
اذ لا ثبوت حال العدم ولا معنويه لانها لا تعلل بصفه الرابع التابعه للحدوث لا
تاثير للفاعل فيها فمنها واجبه كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر ومنها ممكنه تابعه للاراده
كالكون الفعل طاعة ومعصيه وغيرها كالعلم ضروريا وبينهم خلاف في تبعيته لا
تقارن للعلم في الخمس لانها تتبع الحدوث وجبا او بالاختيار **المرصد الاول**
في الاضافه الكليه وفيه مقاصد **المقصد الاول** في تعريف العرض انما عندنا فموجود
قائم بمحل واما عند المعتزله فخالوجود لقيام بالمتحيز لانه ثابت عندهم في العدم وهو
عليهم الغنا فانه عرض عندهم ولا ينعكس على اصلهم ما ثبت عرضا لا في محل كالعلم
للكلام واما عند الحكماء فماهيه اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع لها محل متقوم
ومعنى وجود في كذا وان كان يطلق على معان يحلفه ان يكون وجوده هو وجود

في الموضوع **المقصد الثاني** في اقسامه عند المتكلمين وهو اما ان يختص بالحي وهو الحيوة
وما يتبعها من الادراكات وغيرها كالعلم والقدرة واما ان لا يختص به وهو الاكوان
والمحسوسات واعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام متناهيه بحسب الوجود دل
عليه الاستقراء وهل يمكن ان يوصف انواع غير متناهيه نفيا ممنوعا لان كل عدد قابل
للزياده والنقصان فهو متناه وفيه جوز فخر الدين ليس عدد اولى من عدد كما مر والحق الفرق
لضعف المانعين ووجهه ظاهر **المقصد الثالث** في اقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء
الى انه منحصر في المقولات التسع وهم يا توا في الحصر بما يصح الاعتماد عليه على الاستقراء
قالوا العرض اما ان يقبل القسمة او لا والاول الكم وانما قلنا ذلك لنخرج الكم بالعرض
كالعلم بجزءين والكم بالقسمه هنا ان يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل فيه المتصل والمنفصل
خلافا لما يراه قول الامام الرازي انه يختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع والثاني اما ان يقتضي
النسبه لذاته لي يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير اولا والثاني الكيف فرسمه عرض لا
يقبل القسمة ولا النسبة لذاته ولا يرد الوصف لانها عدميه ولا الاول النسبة واقسامه سبعه
الاول اين وهو حصول الجسم في المكان لي في الحيز الذي يخصه وقد يقال لكونه في الدار
او البلد مجازا الثاني متى وهو الحصول في الزمان او طرفه كالحروف الآتيه الثالث الوضع
وهو هيه تعرض للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض والى الامور الخارجه فالقيام و
الاستلقاء وضعان لاختلاف نسبة الاجزاء الى الخارج الرابع الملك وهو هيه تعرض
للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا اعتبر عن المكان سواء كان طبيعيا كالاهاب
اولا محيطا بالكل كالثوب وبالبعض كالخاتم الخامس الاضافه وهي النسبة المتكررة لي
نسبه تعقل بالقياس الى نسبه كالابوة فانها نسبه تعقل بالقياس الى البنوة وانها نسبه اذا

٧ اما يضاف الى الاجزاء المشتركه في الحدود

نسبنا المكان الى ذات المتمكن حصل هيئة هي الاين واذا نسبناه الى كونه ذا مكان كان مضافا وبهذا يمكن الفرق بين النسبة والمضاف فاعقله وتحققه في سائر النسب فانه مما قد طول فيه وحاصله ما قدمنا السادس ان ينفعل وهو التاثير كالمسخن مادام تسخن فهو اذن غير ما هو مبدأ للسخونة لانه يبقى بعد التسخين السابع ان ينفعل وهو التاثر كالمتسخن مادام يتسخن فهو اذن غير السخونة لبقائها بعدها وغير استعداده لها لنبوته قبله قيل الوضع والنقطة خارجة عنها فبطل الحصر قالوا اللهم انها عرضان اذا وجود لها وان سلمنا فنحن لا نحصر الاعراض فيها بل المقولات وهي الاجناس العالية ولا نرى ان الاذا انتبه ان كلا منها مقول على ما تحته قول الجنس وتحته اجناس ولا يتدرج فاذكرنا ولم يثبت شيء منها واعلم انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز ان يكون ما تحتها انواعا حقيقة فيكون جنسا مفردا او يكون اثنان منها او اكثر داخلا تحت جنس فيكون جنسا متوسطا او سافلا ولا الحصر لجواز ان يكون ما تحتها اصنافا لها كقولهم اخمي وقد اجاب ابن سينا عن الحصر بما خلاصته انه ينقسم الى كم وكيف ونسبة كما مر وغيرها الجوهر فالنسبة اما للاجزاء وهو الوضع اولا وهي اما الى كم فان كان قارا حان استقل به فهو الملك والا فهو الاين وان كان غير قار فهو متى واما الى نسبة فالمضاف واما الى كيف ولا يعقل الا ان يكون منه غيره وهو ان ينفعل او هو من غيره وهو ان ينفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض ولا يخرج مما ذكرنا والاعتراض لهم ان النسبة الى الكل يكون بالاحاطة حتى ينحصر في الاين والملك كالعمامة والمطابقة وايضا فاعتبرت في الوضع نسبة للاجزاء

الى الخارج فقد جاء التركب وانه يوجب تكثر الاقسام وايضا فنسبة الشيء الى العدم ولا برهان على امتناعه وايضا فالنسبة الى الزمان لا يتعقل ان تكون متى فان المحركة والجسم نسبة الى الزمان وليس بحصوله فيه وايضا لانم ان النسبة الى الكيف لا يعقل الا بانه من غيره او منه غيره وما الدليل عليه وايضا فالنسبة الى الجوهر معقولة كالحصول فيه وكون الحيز حيزا له والعرض في الحيز وبالجملة فليس ضروريا وانتم مطالبون بالحجة وقد قيل استقرينا الوجوه فما وجدنا غيرها فلو كان هذا التقسيم ضائعا ووجب الرجوع الى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات وان اراد الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا باس به فان فيه تقريبا الى الضبط وتبعيدا عن الخبط **المقصد الرابع** في اثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان والنافيون به اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شرذمة قالوا في الهذيل انه جوز ارادة عرضية تحدث لا في محل وجعل البارئ مريدا بها والضرورة كافية لنا في المقامين **المقصد الخامس** في ان العرض لا ينتقل من محل الى محل فقد المتكلمين ان الانتقال انما يتصور في المتحيز وفيه نظر فان ذلك هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل اخر واما عند المتكلمين فلان تشخصه ليس لذاته والا لم ينحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار ولا لمنفصل لان نسبته الى الكل سواء فهو لمحله فالحاصل في المحل الثاني هوية اخرى والانتقال لا يتصور الا مع بقاء الهوية وفيه نظر لجواز ان يكون تشخصه لهويته الخاصة ولا يلزم الحصار النوع في الشخص وربما يقال العرض يحتاج الى المحل فاما ان يحتاج الى محل معين فلا يفارقه اصلا او غير معين ولا

ولا وجود له فيلزم ان لا يوجد العرض وفيه نظر اذ قد يحتاج الى محل بلا شرط التعين وانه لم من المعين موجود لا بشرط عدم التعين ولا يلزم من عدم اعتبار التعين اعتبار عدم التعين كما تقرر علمته وايضا هذا وارد في الجسم بالنسبة الى الحيز فان قيل هذا انكار للحس فان رائحة الطعام تنتقل منه الى المجاورين والحرارة تنتقل من النار الى ما حاذاها فالجواب ان الحاصل في المحل الثاني شخص اخر يحدثه الفاعل المختار او يفيض من العقل الفعال بالاستعداد يحصل له من المجاورة

المقصد السادس في ان لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة لنا وجهان الاول ان قيام الصفة معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف وهذا لا تتصور الا في المتحيز والعرض ليس بمتحيز فلا يعوم به غيره الثاني ان العرض المقوم به اما ان يقوم بعرض اخر فعاد الكلام فيه ولا يتسلسل والا فمجموع تلك الاعراض اما في محل وقد عرفت بطلانه وان انتهت الى الجوهر فالكل قائم به وهو المطلوب واما ان لا يقوم بشيء من الاعراض فهو المتحيز تبعا بل هو الاختصاص الناعت بالحقيقة

احتج الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس تبعا للتحيز وان المكان الذي مشروطا بنفسه او يتسلسل الثاني اوصاف الباري قائمة به كما سيجيء من عرشانية تحيز واما الثاني فلانه لا ينفي ان ينتهي عرض لعرض وقد ذكر ما اخر مترتبة الى ان ينتهي الى الجوهر وهو محل النزاع احتج الفلاسفة بان السرعة والبطء قائمان بالحركة فانها توصف بهما دون الجسم والجواب انه لا يصح على مذهبهما فانهما ليسا عرضين للحركة بل للمسافات المتخللة وقلتها وكثرتها ولا على مذهبهم لجواز ان تكون للحركات انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة الا الحركة المخصوصة واما السرعة والبطء

من الامور النسبية والا لكان فانها تكون سريعة بالنسبة الى حركة بطيئة بالنسبة الى اخرى واما الخشونة والملاسة وان سلم انها كيفيتان فقيامهما بالجسم لا بالسطح

المقصد السابع ذهب الشيخ واتباعه الى ان العرض لا يبقى زمانين ما لا عراض جملتها على التقضي والتجدد وتخصيص كل نوعة للقادر المختار وافقهم النظام والكعبي وقالت الفلاسفة ببقاء الاعراض قالوا وما لا يبقى يختص امكانه بوقته لا قبل ولا بعد اجيب الاصحاب بوجوه الاول انها لو بقيت لكانت باقية والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لانم ان البقاء عرض الثاني يجوز خلو محله في الحالة الثانية اجماعا فلو بقي اجتمع المثلان قلنا نحلقه بان بعدم الاول ويلزمكم في الجوهر الثالث وهو العمدة انها لو بقيت امتنع زوالها واللازم باطل بالاجماع وشهادة الحس بيان الملازمة انه لو زال فاما بنفسه واما بضده والغير اما امر وجودي يوجب عدمه لذاته وهو طرو الضد اولا يوجبه لذاته وهو المعدم بالاختيار واما عدمي وهو زوال الشرط والاقسام باجمعها اما ان زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء واما ان زواله لطرو ضد فلان حدوث الضد مشروط بانتفائه فان المحل ما لم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد فلو كان انتفاؤه معللا بطرو انه لزم الدور او تسلسل لما كان التضاد من الطرفين فليس الطارئ بازالة الباقي اولى من العكس بل الدفع اهون من الرفع واما زواله لعدم مختار فلان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر والعدم نفي محض لا يصلح اثرا او نقول ما اثره عدم فلا اثر له فليس فاعلا واما زواله لزوال شرط فلان ذلك الشرط ان كان عرضا تسلسل

وان كان جوهرا والجوهر مشروط بالعرض والاعتراض عليه ينزول بنفسه فلا
يجوز ممنوع لجواز ان يوجب العدم في الزمان الثالث والرابع خاصة ثم نقدر وارد
عليكم في الزمان الثاني فالجوهر جوابكم فهو آنها وايضا قد يزول بضد قولكم حدوثه مشروط
ببقاء له قلنا ان اوجبت في الشرط تقدمه منعنا والا لم يمتنع التعاكس فالحال ان
دخول كل جزء من الحلقة في حيز الاخر مشروط بخروج الاخر عنه وما العكس بالجملة فهما
معا في الزمان والعلية تقدم في العقل فقد يكون طرفا زمانية لزوال الباقي مع كونهما
معا في الزمان كالمعلول مع عدم المعلول وايضا فقد يزول لان الفاعل الذي فعله لا يفعله
لانه يفعل عدمه فذكره لا يحتاج الى اثر الفاعل وايضا لانم ان العدم لا يصح انتفاء ذكر
في العدم المستمر واما للعدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل وما الدليل على امتناعه وايضا
يزول بزوال الشرط قولكم هو الجوهر فمدور ممنوع ولم لا يجوز ان يكون اعراضا لا يبقى على التعاقب
الى ان ينتهي الى حالا يدل عنه وعندنا يزول واعلم ان النظام طرد هذا الدليل في الاجسام فقال والاجسام
ايضا غير باقية بل توجد حالا فحالا ومنه يعلم انه يرد الاجسام تنقضي عليه وقد يحاب
عنه بانه قد يزول العرض بما يقوم به كالفناء عند المعتزلة لا تخلقه الله تعالى فيه عندنا والجواب
اذا جوزتم ذلك فلم يجز مثله في العرض لان يعود ان العرض لا يقوم به عرض
والكرامية احتجوا به على ان العالم لا يعدم اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع
الزوال وبقاء الاجسام ضروري وسياتي زيادة بحث على هذا الموضع ان شاء الله تعالى
فناء الاعراض طرق الاول المشاهدة قلنا لا دلالة لها كما علم الدافق من الماء يجري مستمرا وهو امتناع توارد الثاني فلم يجز مثله في الاجسام قلنا عشل ما جاء
وليس حكمنا ببقاء الاجسام لمشاهدة استمرارها بل بالضرورة وما به لولاه لم تتصور

الموت والحيوة الثالث العرض يجوز اعادته وهو وجوده في الوقت الثاني ولذا
جاز مع حال العدم فدونه اولى قلنا الشيخ منع اعادة العرض وان سلم فقياس بلا
جامع ودعوى الاولوية دعوى بلا دليل بل عندنا ذلك جائز وهذا ممنوع المقصد
الثامن العرض لا يقوم بمحلين ضروري ولذكر بجزم بان السواد العام بهذا المحل غير
العالم بالمحل الاخر ولا فرق بينه وبين جزءا بان الجسم لا يبصر في مكانين ويرد بان العرض
انما يتعين بمحله فان الشيء لذاته علم بلا شبهة احتمال اليه النفس اكثر وهم مجرد مخالفا لانا ان
قدماء المتكلمين جوزوا قيام العرض بالجواهر والقرب من الاضافات المتشابهة بالطرفين
والحق انهما مثلان فقرب هذا من ذلك كمخالف بالشخص لقرب ذلك من هذا وان شاركه
في الحقيقة والتوضيح المتخالفان يلزمهم قيامه باكثر من امرين وقال ابو هاشم العالمية عرض
وانه يقوم بجوهرين لا اكثر اما الاول فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه اليس ذلك لا لتمانع
يوجب ذلك ولا تصور في العدم المحض فهو صفة ثبوتية ولا يقوم بكل واحد من الجزئين ضرورة
فهو قايم بهما وهو المطلوب وجوابه منع ان عسر الانفكاك للتمانع بل للتفاعل المحال واما
الثاني فلانه لو قام العالمية بثلاثة اجزاء مثلا لعدم بعدم جزء واحد من الثلثة والثاني
باطل لان الجزء من الباقيين منها تمانع تطعا وجوابه بان التمانع الذي بين الجزئين
غير الذي بين الثلثة وان ماثله والمنفي هو الثاني المرصد الثاني في الكم وفيه مقاصد
المقصد الاول الكم له خواص بالاتفاق الاول انه يتقبل القسمة والتسوية بطلق على الوجهين
وهي فرض شيء غير شيء وعلى الفعلية وهي الفصل والنكر والاول من خواص الكم وعروضه
للجسم وسايل الاعراض بواسطة اقترانه الكمية والثاني لا يقبله الكم فان التاء بل يبقى
مع المقبول وعند النظام لا يبقى الكم الاول بعينه بل يزول ويحصل كم آخر ان نفع الكم يعد

الماده بقبول القسمه الانفكاكيه كما تعد الحركه الى الخير للمسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر الثالثه وجوه عاد فيه ويعد اما بالفعل كالعدد واما بالقوه كالمقدار كما يعد الاشكل بالاذرع ومعنى العد انك اذا اسقطت منه امثاله فنى الثالثه المساواه ومقابلها اعنى الزياده والنقصان وهو فرع الخاصيه الاول لانه اذا فرض اجزاء فاما ان يوجد بازاء كل جزء جزء او اكثر او اقل قال الامام لا يمكن تعريف الكم بالمساواه والمفاوته لان المساواه احاد في الكم فيلزم الدور ولا تقبول القسمه لانه مختص بالمتصل كانه اخذ القسمه الانفكاكيه بل بوجود العاده المقصد الثاني في اقسامه فان كان من اجزاء حد مشترك فهو المتصل كالمقدار فان التي جزء من الخط فرض فهو نهايه لجزء وبدايه الجزء باعتبار ونهايه لجزء باعتبار بحسب ما تبتدى منه فرضا والا فا لمنفصل كالعدد فانك اذا اشرت من العشره الى السادس انتهى العد الستة وابتداء الاربعه الباقيه من السابع لانه لم يكن لهذه ومشترك بينهما والمتصل اما غير قار وهو الزمان فالآن مشترك بين الماضي والمستقبل واما قار الذات وهو المقدار فان انقسم في الجهات الثلث فجسم او في جهتين فسطح او في جهه واحده فخط والمنفصل هو العدد لا غير لانه لا بد ان ينتهي الى وحدات والعرض ان كانت نفس ذاتها فهو الكيف وان كانت تعارضه فهي اما ان تقتضي القسمه او لا تقتضي الاول الكم بالذات والثاني بالعرض والكلام في الكم بالذات المقصد الثالث الابعاد الثلثه الجسم يسمى الطول والعرض والعمق وانها تطلق على امور اخر فلا بد من الاشاره اليها ليحصل الامن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ ولنقصد حقائقها اما الطول فمقال للامتداد مطلقا وللامتداد المفروض اولا وللطول الامتداد من المتقاطعين في السطح واما العرض فيقال للامتداد المفروض ثانيا وللامتداد الاقصر واما العمق فيقال

الرازي ح

للسطح وللامتداد الثالث وللنخن وهو حشو ما بين السطوح وللنخن النازل ويسمى النخن الصاعد سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البير وسمك المناره ويقال لمعان اخر مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه ومن راس الانسان الى قدميه ومن راس دولت الاربع الى موضعها والعرض للاخذ من يمين الانسان او دولت الاربع الى شماله والعمق للاخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر دولت الاربع الى الارض واعلم ان هذه المعاني منها ما هي كميات صرفه كالطول بمعنى الامتداد ومنها ما هي كميات مع اضافه كالمفروض ثانيا وقد يعتبر معه اضافه ثالثه كالاطول ورابعه كالاطول بالنسبه الى الغير المقصد الرابع الكم اما بالذات وهو ما ذكرنا واما بالعرض وهو التسلم الاول محل الكم كالجسم الثاني الحال في الكم كالسطح القائم بالسطح الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم محلها الجسم الرابع متعلق الكم كما يقال هذه النقوه مشابهه او غير مشابهه باعتبار انوارها فاوصفناه من خواص الكم فما ليس كما بالذات فلا حد لهذه الوجوه واعلم انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعه كما في الحركه فانها منطبقه على المسافه فيعرضها التفاوت بالقله والكثره ومنطبقه على الزمان فيعرضها التفاوت بالسرعه والبطوء ويقوم بالجسم المتحرك فيتجزى بتجزيه والكم المنفصل قد يعرض للمتصل كالاقسام الازمنه بالساعات او الاسكله بالاذرع وقد يكون الشئ كما بالذات وبالعرض كالزمان فانه كم بالذات ومنطبق على الحركه المنطبقه على المسافه المقصد الخامس ان المتكلمين انكروا العدد خلافا للحكماء المسلمين احدها انه مركب من الوحدات والوحده ليست وجوديه وعدم الجزء يستلزم عدم الكل صدق ما ان الوحده لا موصوفه ان الاول لو وجدت فلها وحده ولزم التسلسل

السطح ح

الثالث ح

قالوا وحدة الوضع نفس الوضع وذكر التالي ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم
والانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه ان كان في جزء منه كان هو الواحد دون
الكل وان لم يكن في شيء من اجزائه لم يكن صفة له وان كان في كل جزء فاما ان يقوم
الواحد بالكثير او لا بالتمام فيكون جزء منه فاما بجزء وجزء اخر وهو المراد بالانقسام
وقول من قال هذا انما يصح فيما يكون الحلول حلول السريان لا طائل له لما برهنا على ان
كل جزء من المحل منصف بجزء منها ولا معنى للسريان الا ذلك فاذا كانت الوحدة
وجودية لزم انقسامها وانه ضروري البطلان وتانيها ان نقول ابتداء على ان الكثرة عرضية
واللاثنان قامت بالكثير فاما من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد بالكثير او من حيث
عرض له امر صار به واحدا نعود الكلام اليه ويلزم التسلسل واعلم ان الواحد كما علمت
يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع وصرنا امر وجودي بالضرورة وكونه
لا ينقسم اذ ليس لكم بين فرض شيء عين شيء وانه اعتباري والكثرة ليست الا مجموع الوحدات
فهي تتبعها في الوجود واما ان واحدا البتة بالمجموع وان تخيل كان اعتباريا ضرورة ان
الاثنين لا يتوهم بهما امر واحد بالصورة وان سلمت فما يستبصر موجود في الخارج ومعدوم
فيه او شخص في المشرق واخر في المغرب فانهما اثنان وبعلم بالضرورة انه لم يتم بهما معنى
واحد بل ذكر مجموع فرض او اعتبار **المقصد السادس** انهم انكروا المقدار استنادا على
الجزء الذي لا يتجزى فانه لا اتصال بين الاجزاء عندهم فكيف يسلم ان لها اتصالا وان الاجزاء
بينها حد مشترك والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها والقسم معناها فرض جوهر
دون جوهر ولا عادة لبعض الاجزاء الملهم الا بالوهم وحكمه مردود واخص الحكماء في ابانته
برهنين الاول ان الجسم الواحد يتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه

ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا منكبا لا تقال لا يتغير المقدار والمساحة والعدة
لانا نقول المساحة والعدة بالقوة هي مضروب احدهما في الاخر واما بالفعل فلا
خلاف طاهر وايضا فانا نعلم ان اذا اتصلا فقد بطل السطح الذي كان لهما وصار
سطح اخر والشيء اذا قطع حصل فيه سطحان بعد العدم وكذلك بسطح الوجوه
والتبدل وبه يستدل انه لا يكون نفس الاجزاء بل امر زايد والجواب انه نفى الجزء
الذي لا يتجزى واما من قال به فانه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل ما كان
من الاجزاء في الطول استقل الى العرض وبالعكس الثاني الجسم يتخلخل ويتكاثف وجوهه
بينه باقية كما سياتي والمتغير القابل للصغر والكبر زايد وجوهري ضروري والجواب
منعه فانه ايضا فرع الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة وانيانها فرع على الجزء

فرع ص

المقصد السابع انهم انكروا الزمان لوجهين الاول ان الزمان امسه متقدم على
يومه وليس متقدما بالطبيعة والزلت والشرف والرتبة فهو بالزمان لانحصار عندكم في الخمسة
فيكون الزمان زمان والكلام في ذلك الزمان ويلزم التسلسل وانه محال ورد ذلك فمجموع
الارضة يكون امسها متقدما على يومها بالزمان فزمان المجموع ظرف له فيكون داخلا في المجموع
وللا لم يكن المجموع مجموعا وخارجا عن المجموع لان ظرف الشيء لا يكون جزءه وانه محال واجيب
بان بعدم اجزاء الزمان ليس بزمان اخر فالمتقدم عارض لها بالزلت ولغيرها بواسطتها اذ لا يكون كل بعدم لمتقدم اخر والتسلسل فلا بد من الانتهاء الى ما لا متقدم
بالزلت وهو الذي نسميه الزمان الثاني الزمان الحاضر موجود واللم يكن الزمان
موجودا لانه منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضرا والمستقبل
ما سيصير حاضرا وقد كان لا حاضر ولا ماضي ولا مستقبل فلا وجود للزمان

وهو خلاف المفروض انه غير منقسم والا فاجزاؤه امامعا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان و
والضرورة قاضية ببطلانه واما مترتبة فلا يكون الحاضر كله حاضرا واذا كان غير منقسم
فكذا الكلام في الجزء الثاني والثالث اذ ما من جزء الا وهو حاصر حينما مافيتركب من آنات
متتالية والمفروض انه موجود فتكون الحركة مركبة من اجزاء لاتتجزى لانه من عوارضها وينطبق
عليها وكذا الجسم لانها من عوارضه والنتيجة لا يقولون به او نبطله بدليله اجاب عنه ابن سينا
بما قلتم انه لا وجود فاما في الآن او في الماضي او في المستقبل فان كلا منها اخص من الموجود
المطلق ومن لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم وهو مشكل لان وجود الشيء مع انه لا يوجد
في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر وقد نا فض نفسه حيث قال جميع الحركات
الماضية لا توجد ولا في الماضي والحال او المستقبل والكل باطل فوله لا يلزم من
كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر شيء من امور كل منها اخص ولم يوجد شيء منها لم يوجد
الاعم قطعا فان العام لا وجود له الا في ضمن الخاص والامام الرازي نقضه بالحركة نفسها
اذ الدليل قايم فيها ووجودها ضروري والجواب ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها وبمعنى
الحصول في الوسط مستمر من اول المسافة الى اخرها ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في
الزمان فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة اجيب الحكماء بوجهين الاول انا نفرض
حركة في مسافة على مقدار من السرعة واخرى مثلها في السرعة فان ابتدأنا معا قطعنا
المسافة معا وان ابتدأ احدهما قبل وانقطعنا معا او انقطعت احدهما
قبل وابتدأنا معا قطعت الاولى اكثر على السرعة والبطو والحدتا في
الاخر والقطع قطعت السريعة اكثر فاذا هذه امكانات تقبل التفاوت بحيث
يكون امكان جزء الامكان دون امكانا قابلا للزيادة والنقصان فهو موجود وتخصيصه

ان الحركة بالحقيقة التفاوت ليس بالمسافة لحصوله مع اتحاد المسافة واشتباهه
مع تفاوت المسافة وليس عايدا الى السرعة والبطو باتحاد مع الاختلاف في
السرعة والبطو ولا اختلافه مع الاتحاد في السرعة والبطو فهي الحركة شيء يقبل التفاوت
ولا بد من الانتهاء الى ما لا يقبلها لذاته وهو القطع والجواب ان الحركة من اول المسافة الى اخرها
لا توجد اتفاقا الا بحسب الوهم فهذه الامكانات وهمية لانها تفرض في الاعدام فان
ما بين نوح الطوفان ومحمد اكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد الثاني ان الاب متقدم على
الابن ضروري وليس ذلك التقدم نفس الاب بان التقدم اضافي دون جزء الاب والابن
جزء الاب فتكون مع وقبل لا تكون مع ولا هو ما عسار عدم الابن معدلانه معتبر مع
العدم اللاحق ولا تقدم وبالجملة فالقبلية والبعدية ما تختلف به العدم المعتبر معه
فلا يكون نفس العدم ويعبر عنه بان العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل كبعد والتحقيق
ان ههنا شيئا بالحقيقة القبلية والبعدية لذاته غير ما يقال له في العرف انه متقدم ومتاخر
كالاب والابن وهو شيء لا يمكن ان يصير قبله بعد ولا بعد قبل واما هذه الاشياء فيمكن
فيها ذلك لانا لو فرضنا وجود الاب من حيث هو وجوده لا يمتنع ان يصير قبل ذلك ولا
بعده فهذه انما يحققها التقدم والتاخر بسبب ذلك الامر وكان الاب متقدما لكونه
في زمان متقدم والابن متاخرا لكونه في زمان متاخر ولولا ملاحظة ذلك بل اعتبار الذاتين
من حيث هو هو مهما لم يكن ثمة تقدم ولا تاخر فذلك الامر هو الذي نسميه بالزمان والجواب ان
ان ذلك اعتبار عقلي فان عدم الحادث متقدم على وجوده قطعا وما يعرض للعدم ويكون
صفة له لا يكون امرا موجودا محققا في الخارج **المقصد الثامن** في حقيقة الزمان وفيه
مذاهب احدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته اذ لو عدم

لكان عدمه بعد وجوده بعدم لا جامع فيها البعد القبلي فالكل هو المعدوم بالزمان مع
عدم الزمان زمان للف وجوابه من وجوه الاول ان هذا مبني استمرار الزمان والا مبني عدمه
ابتداء فانه لا يصدق لو عدم اصلا وراسا لكان عدمه بعد وجوده والعدم بعد الوجود
اخص من العدم فلا يوجب امتناعه امتناعه الثاني النقض بعدم اجزاء الزمان
بعضها مع بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا فيجاز ان يكون بقدم وجوده مع عدمه كذلك
الثالث ان عدمه بعد وجوده بالزمان انما يصح ان لو كان العدم معروضا للتاخر وانه محال
فانه موجود اذ لولا لم يمكن اثبات الزمان وما لا ثبوت له بوجه ما فانه نفي محض وعدم
صرف كيف يعرض له التقدم والتاخر اللهم الا بحسب العرض الوهمي وثانيها انه الفلك
الاعظم لانه محيط بالكل وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني وثالثها انه حركه
الفلك الاعظم لانها غير قاره وهو من جنس ما قبله ورابعها ما ذهب اليه ارسطو انه
مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج بانه متفاوت فهو كم وقد ثبت امتناع الجزء الذي
لا يتجزى فلا يكون من آنات متتالية بل يكون متصلا فهو مقدار وليس مقدارا
لامر قار والا لكان قارا فهو لهيه غير قار وهي الحركة وتمنع انطباقها لله لبراهين التي
اثبت به المذهب الاول بعينه فيكون مقدارا لحركة مستديرة لان المستقيمة
منقطع لتناهي الابعاد ووجوب سكون بين كل حركتين وهي الحركة الفلكية ويقابله
كل الحركات فتكون لاسرعها لان الاكبر يقدر بالاصغر ولا بعكس فيقال هذا الغرنيق
كذا رمحا وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يعد الاكبر
والاكبر لا يعد الاصغر وقد علمت ان اسرع الحركات هي الحركة اليومية فالزمان
مقدار الحركة اليومية وهو المطلوب الاعتراض عليه انه مبني على امور كلها ممنوعة الاول

كل قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو بين انه قابل للتفاوت لذاته الثاني امتناع
الجزء الذي لا يتجزى الثالث امتناع عدمه والدليل عرفت ما فيه الرابع ان بين
كل حركتين سكونا الخامس ان له محلا اما الوجود او لعرضه ولم يثبتا بطلانه وجهان
الاول لو وجد لكان مقدارا للوجود المطلق والتالي باطل اما الملازمة فلانا كما نعلم
ان من الحركات ما هو موجود وفيها ما كان موجودا وفيها ما سيوجد نعلم ان الله
موجود وكان موجودا وسيوجد ولو جاز انكار احد هذه الاجزاء انكار الاخر واما بطلان
اللازم فلانه اما غير قار فلا ينطبق على القار او قار فلا ينطبق على غير قار فان
قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان والى الثابت الدهر ونسبة الثابت الى الثابت
سرمد قلنا تعقعه ما تحتها طايل الثاني ان الحركة تقال للكون في الوسط وهو مشترك
بين المبدا الى المنتهى ولو كان الزمان مقدارها كان ثابتا والممتدة من المبدا الى
المنتهى ولا وجود لها في الخارج الا فاقول كان مقدارها لم يوجد فخامسها
مذهب الاشاعرة انه متجدد يقدر به متجدد وقد يتعاكس بحسب ما هو متصور
للفاعل فاذا قيل متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان مستقر الطلوع
الشمس ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستقر المجيء
زيد ولذلك اختلف بالنسبة الى الاقوام فيقول القارئ لا تبتدئ قبل ان تقرا ام
الكتاب والخرز ثبت عندي قدر ما يفرغ كبة والصبي ينطبخ البيض اذا عدت
للثانية والتركي بقدر ما ينطبخ مرجل لحاصل هذا كله بحسب ما هو مقدر عند بقدر
غير **المقصد التاسع** في المكان وهو موجود ضرورة انه مشار اليه بهنا وهناك
وانه ينتقل منه الجسم واليه وانه مقدر له نصف وثلث وانه متفاوت فيه زيادة ونقصان

ولا يتصور شيء منها للعدم المحض ويشكل عليه بانه لو تصور فاما متحيز فله مكان ويتسلسل او حال في المتحيز وامّا الجسم الذي فيه فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان وايضا فينتقل بانتقاله ضرورة واما جسم غيره اما بالمداخلة فيلزم تداخل الجسمين واما بالمماسة ولكل جسم مكان بالضرورة فيلزم التسلسل محذوم تنافي الاجسام وسنبطله واما لا متحيز ولا حال فيه فلا اشارة اليه وانه باطل ضرورة وايضا فلا يمكن حصول الجسم فيه والجولبيان وجوده ضروري وما ذكرتم تشكيك في البديهي وانه سفسطة لا يستحق الجواب ويستقام من جواب الشكوك الواردة على المذاهب حله ثم انه خارج عن المتمكن والا انتقل بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل عن الجزء قال بعض متاخري الحكماء انه الهيولى فانه يقبل تعاقب الاجسام والحق ان حاصله المكان نسل تعاقب الاجسام والهيولى يقبل تعاقب الاجسام فهو هو وقد عرفت بطلانه وانه لا يليق ايراد الموجبتان في الشكل الثاني وتفرد المذهب ينسب الى افلاطون ولعله اطلق عليه الهيولى باشتراك اللفظ وقال بعضهم انه الصورة لان المكان هو المحدد للشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك وهو من الغلط الاول الا ان يراد عليه والمحدد الحاوي بالذات لا يتعدد ويبطل بان الذاتين قد يشتركان في لازم ثم الجسم منطبق على مكانه مماس له والمكان يحيط به محيطة ولا تصور ذلك الا بالملاقاة اما بالتمام ويسمى المداخلة فيكون هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم واما لا بالتمام بل بالاطراف ويسمى المماسة فيكون السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فاذن المكان اما البعد واما السطح الحاوي وقد ابطلا احدهما تعين الثاني والبعد اما موجود او مفروض فهذه احتمالات الاحوال الاول انه السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو مذهب ارسطاطاليس

٥١

وعليه المتاخرون من الحكماء كابن سينا والا لكان هو البعد لما مر انه لا مخرج عنهما وانه محال اما المفروض فلما مر انه موجود واما الموجود فلوجهين الاول انا نعلم بعد ما ان تقبل لذاته الحركة اولا والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل الحركة من مكان الى مكان فله مكان ويتسلسل ولانه محال كيف وجميع الامكنة من حيث هي جميع يمكن انتقاله فله مكان فذلك المكان داخل في الامكنة لانه احدها وخارج عنها لانه ظرف لها هلف واما الثاني فلان البعد لو لم يقبل الحركة فالجسم لا يقبلها لمافيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم باطل والملزوم مثله الثاني لو كان المكان هو البعد والجسم بعد فاذا حصل الجسم في المكان نفذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان فيجتمع في الجسم بعدان وانه محال بالضرورة وتوجان تدخل العالم في حيز خردلة فانه حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد دون المادة وايضا فانه يرفع الامان عن الوحدة الشخصية فانه يجوز كون هذا الذراع ذراعين وايضا فانه يلزم اجتماع المثلين وقد ابطلناه والجولبي عن الاول ان نختار ان البعد لا يقبل الحركة لتوهمه فلا يقبلها الجسم لما فيه من البعد قلنا ممنوع اذ البعد الذي في الجسم قايم بالمادة والذي فيه الجسم قايم بنفسه وانهما مختلفان بالحقيقة وما يقال ان البعد اقتضى القيام بالمحل والا استغنى عنه فلا محل فيه وانه يقتضي ان يكون كل بعد كذلك بناء على تماثل الابعاد وعن الثاني انا لا نسلم اجتماع البعدين في جسم بل بعد هو في جسم بالقوة ويوجد فيه الجسم بفعليته وامتناع ذلك ممنوع للتخالف في الحقيقة وان اشتركا في كونهما بعدا ومنه يعلم انه لا يلزم جولبي

لجازم

وايضا

كون الذراع ذراعين فانه عبارة عن البعد الحال والاجتماع المتلئين وما بالجملة فالادلة
فرع تمانية البعد ش وله يقول به عاقل فرع للاول المكان قد يكون سطحا وليس كالطير
في الهواء او اكثر كالحجر الموضوع على الارض فانه ارض وهواء الثاني قد يتحرك السطوح
كلها كالسمك في الماء الجاري او بعضها كالحجر الموضوع فيه اول الثالث قد يتحرك
الحاوي والمحوي معا كالطير يطير والريح تهب او الحاوي وحده كالطير يقف والريح
تهب او المحوي وحده كالطير يطير والريح تقف الاحتمال الثاني انه بعد موجود بعد
فيه الجسم وهو مذهب افلاطون واما انه موجود فلانه متقدر اذ يقبل التقدر بالنصف
والثلث والربع ومتفاوت فان اثنين طرفي الطاس اقل مما بين طرفي المدينة بالضرورة
ولا شيء من المعدوم بمتقدر ومتفاوت واما انه البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح
لما مر وهو باطل لوجوه الاول ان لكل جسم مكانا فيلزم عدم تناهي الاجسام وسيبطل
لانقال لانم بل ينتهي الى جسم لا مكان له فان المجرد عندنا ليس له مكان بل وضع فقط
لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه هنا وهناك ضرورة ليس الكلام لما انتهوا الحيز
الطبيعي قالوا نعلم بالضرورة ان كل جسم يفضل وطبعه لمكان هو حيزه فما بالهم تشوا ذلك
وانكروا حيز الزوايا كيف وان الحركة الوضعية انما تعرض للمجرد والا انصفاه
المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها سنبطل ان المكان ولهما ثقلة
ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها ثقلة لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب
والافلاكها ثقلة والضرورة تبطله الثاني لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن و
وسكون المتحرك بيان الملازمة ان الطير الواقف في الهواء الهادئ ساكن ويلزم حركته
اذ ليس الحركة الا استبدال المكان ولا شك انه مستبدل للسطوح المتوارد عليه

والقمر يتحرك ويلزم سكونه لانه غير مستبدل للسطح وقد يحاب عنه بمنع الملازمة فان
الحركة تغير النسبة الى الامور الثابتة وهو غير حاصل في الطير حاصل في القمر والجواب
ان تغير النسبة معلل بالحركة فقدمها بعدمها لانه حقيقتها والحق ان الحركة عند هم حالة
مستمرة من اول المسافة الى آخرها شيء التوجه واستبدال المكان من توابعها فلا
يتم الدليل الثالث انه لو كان هو السطح لزم ان لا يكون مساويا للمتمكن واللازم
باطل بيانه انا اذا احزنا جسما فجعلناه مدورا كان مكانه مثلا ذراعا في
ذراع فاذا جعلناه صفحة رقيقة طولها عشر وعرضها كذلك كان اضعاف
ذلك والمتمكن بحاله لم يزد ولم ينقص الماء اذا صب كان ماسا للاناء بجميع سطحه كما
كان فقد نقص المتمكن والمكان بحاله الرابع الجسم اذا حفرنا فيه حفرة فقد انتقص
وازداد السطح الحاوي به وما يؤيد هذا المذهب ان المكان الذي خرج عنه
الحجر مملوء من الهواء لم يطل والسطح قد بطل وان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه
وصرح ابن سينا في اثبات الجهة بانه موجود والمكان الذي يقصده الثقيل والهواء ان
سطيق مركوز عند مركز الارض موجود لا سطح وكذا ما يقصده الخفيف وهو ان يطيق
محيط بمحيط المقعر وايضا فمن المعلوم ان المتمكن مباين للمكان ولا يتصور ذلك الا بان
يكون في كل جزء جزء والسطح ليس كذلك وايضا فكون الجسم في مكان بحيث لا يسطحه
وزيادة على الضرورة في انا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء فيه
كان بين اطرافه بعد قطعا فكذا عند ما فيه ماء او هواء وايضا فانه مقعر ومحدب
نسبة سطحيه الى المحيط والمحاط واحد فيلزم ان لا يكون له مكان ان والتسمية لا كلام فيه
وانما الكلام في الحقيقة الاحتمال الثالث انه البعد المفروض وهو الحلاء وحقيقته ان يكون

الجسمان بحسب ذاتهما متساويان وليس بينهما مايباينهما وجوز المتكلمون ومنع الحكماء لما مر من السدر واما خارج العالم فمتفق عليه فالنزاع في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدمي وبثبته الوهم وعند المتكلمين بعد توهم وجهان الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء او وقوف الزوايا الى غير النهاية ولا يمتنع مماستها بمثلها والا لم يكن التماس الا لاجزاء لا يتجزى وانتم الا تقولون به ولا يمتنع رفع احدهما عن الاخرى دفعة اذ لو ارتفع بعض احدهما دون البعض لزم الانفكاك وانتم فاي جزء ارتفع دفعة لو لم يكن صفحة كان جزء لا يتجزى وهو محال عندكم فاذا فرضنا ارتفاعها ومع ذلك الحلاء ضرورة ان الهواء ينتقل اليه من الاطراف وعمر بالحلاء جزء بالتدريج ويصير بالاخرة الاوسط وعند كونه على الاطراف يكون الوسط خلاء وهذا الزامي فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه من الاطراف بل قد يخلقه الله فيه دفعة ولا يتم الالزام الا ان يجوز الارتفاع دفعة لان في آن والحكيم يمنعه بل كل حركة عندهم في زمان وانه منقسم الى غير النهاية ففي زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها الى الوسط الثاني لو لا وجوب الخلاء تصادمت اجسام العالم بحركة بقية واللازم بالجملة بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك ينتقل الى مكان والفرض انه مملوء بجسم آخر وهو ينتقل من مكانه اذ لا معنى لتخلل جسمان ضرورة ولا ينتقل الى مكان الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه وانتقاله عنه مشروط بانتقال هذا عن مكانه اليه فعند ذلك اما ان ينتقل الى مكان ثم حيز آخر والكلام فيه كما في الاول ويتسلسل وهذا لبطلانه الزامي فان عند المتكلم

قد يعدم الله الجسم الذي قدامه ويخلق جسما آخر في مكانه ولا يتم الالزام الا بابطال التخلخل والاجابة ان يتخلخل ما خلفه ويتكاثف ما قدامه الى غاية ما يطيق لذلك بحسب قوة الحركة وضعفها فان قيل التخلخل والتكاثف لكذا الخلاء وقلته قلنا ممنوع بل ان السيولة قابلة للمقدار الصغير والكبير اذ لا مقدار لما في نفسها وسيأتي ويمكن الجواب بمنع بطلان الوهم فانه دفعي فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه بمنع معا كما بحر آخر الحلقة التي تدور على نفسها وبالجملة فان اراد بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس وليس بمحال وان اراد امتناع الانفكاك بمنعت التقدم بمنعناه ههنا اعني الحكماء بوجوب الاول لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما في مسافة فهي في زمان ولنكن ساعة واخرى مثلها في ملاء فتكون في زمان اكثر ضرورة وجود المعاوق ولنكن في عشر ساعات ولنفرض مثلها في ملاء آخر فواحد عشر قوله الاول فتكون في ساعة ايضا لان تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق وهو القوله فان كان المعاوق عشرا كان الزمان عشرا واحدا ثبت بهذه المقدمات لزم ان تكون الحركة في الخلاء مع انه لا معاوق والحركة في الخلاء الدفعي وهو معاوق كلا على ساعة فتكون وجوه المعاوق وعدمه سواء فهذا هو الجواب انه مبني على مقدمة واحدة وهو ان تفاوت زمان الحركتين بحسب تفاوت المعاوقين وذلك انما يصح لو لم يكن الحركة لذاتها تقتضي زمانا والامكان الزائد على ذلك القدر هو الواقع بازاء المعاوق فتكون تفاوت ذلك القدر بحسب تفاوت المعاوقين لا لاصل الحركة ففي المثال المفروض تكون ساعة لاصل الحركة وتسع ساعات بازاء المعاوق وتكون حصة القوة الدافعة عشرا منها وهي عشر تسع ساعات وهي تسعة اعشار

ساعة واحدة فيضاف الى ما تقصده الحركة لذاتها وهي ساعة فتكون حركته في ساعة وتسعة
اعشارها فلا يلزم المساواة ومن المتاخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا تقضي زمانا
لذاتها والا لكان اسرع الحركات ولا تتصور لانها في زمان والزمان ينقسم الى غير النهاية
فيكون له نصف ولو فرض وقوعها فيه كان اسرع منها بالضرورة وهذا انما يتم لو تبين ان وقوع
الحركة في جزء من ذلك الزمان ممكن وأنى له الا بحسب التوهم وايضا فان الكلام في تلك الحركة
المخصوصة لا في مطلق الحركة الثانية الجسم حصل في الخلاء كان اختصاصه بحيز دون حيز
ترجيحا بلا مرجح لتشابه اجزائه اذا اختلاف الاشكال بالمادة والجواب ان كلا العالم
لا اختصاص له بحيز فانه مالي للاحياز فان قيل الكلام في كل جزء قلنا لعل الاختصاص
لتلاؤم الاجسام وتنافرها الثالث لو ارخى حجرا الى فوق فلولا معاوقة الهواء لوصل الى
السماء الجواب انه انما يمتنع كون ما بين السماء والارض كله خلاء وانه لا يمتنع وجود الخلاء مطلقا
لجواز ان يكون الغالب في هذه المسافة الهواء وفيما بينها خلاء كثير ورما اجيب الحكم على امتناع
الخلاء بعلامات حسية الاولى القراقات فانها لو فتح المدخل خرج الماء ولو اشتد
وقفه وليس ذلك الا انه يفرغ لئلا الخلاء الثانية القراقات فانه بقدر ما ينفض فيها
يخرج الماء ولو وجد خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدره خلا يخرج الثالثة ارتفاع الكم في
المجم بالمص وما هو الا ان يقدر ما مص من الهواء منها يستتبع مائيلها قسرا ضرورة
الخلاء الرابعة وكذلك الماء في الانبوبة مع ثقله وما ذلك الا لان سطح الهواء ملازم لسطح
الماء الخامسة اذا رفعنا الانبوبة في قارورة وشددنا رأسها بحيث لا يدخلها هواء
ولا يخرج عنها فاذا ادخلنا الانبوبة فيها انكسرت الى خارج واذا اخرجناها عنها انكسرت
الى داخل ولولا انها مملوة لم يكن كذلك والجواب ان شيئا منها لا يفيد القطع بجواز ان يكون

بسبب اخر لا نعرفه فهي لعارات واعلم ان الامارات اذا اجتمعت ربما اقنعت
النفس وافادتها يقينا حريا لا يقع به التخصم الزام فروع الاول من قال بالخلاء
منهم من جعله بعدا فاذا دخل في مادة فجم والا فخلاء ومنهم من جعله عرضا صرفا
كامتداد الماء ومنهم من جوز ان لا يملاه جسم ومنهم من لم يجوزه الثالث قال ابن
زكريا في الخلاء قوة جاذبة والذباب يحبس اذا في القراقات وقال بعضهم فيه
قوة دافعة الى فوق فان التحليل يفيد خفة المرصد الثالث في الكيفيات
وفيه مقدمة وفصول فالمقدمة في تعريفه واقسامه الاول اما تعريفه فانه عرض لا
يقتضي القسمة والا قسمة اقتضاء اوليا ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير
وهذا رسم وهو الغاية في الاجناس العالية ويجوز بالامور الوجودية والعدمية بشرط
ان لا يكون اجلى فلا يصح ان يقال الجوهر ما ليس بعرض والكم ما ليس بكيف ولا اين
الى اخر المقولات واعترضنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم والا قسمة عن
الوضع والنقطة عند من قال انها من الاعراض قسمة اقتضاء اوليا عن العلم بمعلوم
الوضع وبمعلومين لا بالاخير عن النسب واما اقسامه فهي الاربعة المحسوسة والنفسانية
والمختصة بالكميات والاستعدادية وتاخر الحصر الاستقراء ومنهم من اراد
اثباته بالتردد بين النفي والاثبات فذكر وجوها الاول انه اما ان يختص بالكم او
لا وهذا اما يحسوس او لا وهذا اما استعداد نحو الكمال او كمال قلنا ولم قلتم
ان الكمال هو الكيفية النفسانية ولم يثبت لغيره ذولت الانفس عما اذا لم
يخرج فالمماثل الاستعداد فليتفرع عليه اقول الثاني قال ابن سينا ان فعل بالتشبيه
فمحسوس والا فان تعلق بالكم فكذلك والا فالكيف اما من حيث كونه طبيعيا او
نفسانيا قلنا لم قلت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه وينتقض بالشكل والخفة

ولم تلت ان غيرها ليس كذلك وايضا فقد اعترف انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه الثالث اما ان يتعلق بوجود النفس اولا والثاني اما ان يتعلق بالكيفيه اولا والثاني اما استعداد او فعل قلنا ولم تلت ان الاخير المحسوسة الرابع اما ان يفعل بالتشبيه اولا والثاني اما ان لا يتعلق بالاجسام او يتعلق والثاني اما من حيث الكيفيه او الطبيعة ولا خفى ما فيه مع انه يضيع الكيفيه المختصه بالاعراض **الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة** وهي ان كانت راسخة سميت انفعاليات والا فانفعالات وانما سميت بذلك لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال الحاسة الثاني انها تابعة للمزاج اما بشخصها كحلاوة العسل او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسيط فقد يوجد في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل ثم انهم سموا القسم الثاني انفعالات لانها بسرعة زوالها اشبهت الانفعالات فسميت بها تمييزا وهو يشارك القسم الاول في سبب التسميه لكن حاولوا التفرقة فخرم اسم جنسه لما قلنا والتي لها خمسة بحسب الحواس الخمس النوع الاول الملموسات وفيه مقاصد **المقصد الاول** في الحرارة وفيها مباحث احدها في حقيقتها قال ابن سينا الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس وذكر ان الحرارة فيها قوة مصعدة فاذا التقت في جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة تفعل اللطيف منه اسرع فيها درجات الصعود اللطف فالاطف دون الكثيف فيلزم منه تفريق المختلفات ثم الاجزاء يجتمع بالطبع فان الجنسية علة الضم والحرارة معدة للاجتماع فنسب اليها ومن جعل هذا تعريفا للحرارة فقد ركب شططا لان ماهيتها اوضح من ذلك ولان ذلك لا يعلم الا بالاستقراء جزئياتها فمعرفتها موقوفة على معرفة الحرارة واعلم ان هذا انما

لم يكن الالتيام من بسائط المركب شديدا واما اذا اشتد الالتحام وقوى التركيب فالنار لا تفرقها فان كان الاجزاء اللطيفه والكثيفه متقاربه كما في الذهب اخاذته الحرارة سيلانا وكلما حاول الخفيف صعود امنعه الثقيل فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دورانية ولولا ثقل العالي لفرقتها النار وليس عدم الفعل لوجود العائق دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق وان غلب اللطيف جدا فيصعد ويستصحب الكثيف لغلبته كالبخار الصاعد اولا فيقطر ثانيا كما في الكحل وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر كالطين **تنبيه** الفعل الاولي لها التصعيد والجمع والتفريق لازمان له ولذلك قال ابن سينا في الحدود انها كيفية تجمع المتماثلات وتحدث تخلخلا من باب الكيف وكأنها من باب الوضع لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف وربما يورد عليه انه قد تفرق المتماثلات كاجزاء الماء يصعدها بالتبخير وقد تجمع المختلفات كصفو البيض وبياضه وكباب بال فعلها في الماء احالته له الى الهواء لا تفريق في البيض لاحالة في القوام لاجمع وستفرقة عن قريب بانها كما تبتال المحار لما تحتبس حرارته بالفعل تبتال لما لا تحتبس حرارته بالفعل ولتحتبس بها بعد مماسة البدن والتأثر منه كالادوية الحارة ويسمى حارا بالقوة ولهم في معرفة التجربة والقياس فما الكون وهو اضعفها وبالطبع والواحة وسرعة الانفعال مع استواء القوام او قوته بانها الا الشبه ان الحرارة الغريزية والكوكبية والنارية متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها فتفعل حر النمل في عين الاعشى ما لا يفعله حر النار والحار الغريزي اشد الاشياء مقاومة للحرارة النارية ومنهم من جعلها من جنس واحد فالغريزية الى النارية اسفاد

فعليه محركة لما يكون فيه الى فوق لاحراقها الخفة محدث منه ان تفريق المختلفات صح

بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التيام فاذا ارادت الحرارة او البرودة تغريقها
عرض عليها الغريق ان احدهما جزء المركب الاخر خارج عنه بعدها ان الحركة تحدث
الحرارة والتجربة تحققه قيل فيجب ان يتسخن الافلاك لانها تقبل التسخين ولا بد
مع المقتضى من وجود القابل فلا تسخن بالمجاورة والعناصر لملاسة سطوحها لا
تتحرك بحركة الافلاك فيتسخن ولهم كلام مناقض لهذا فنسيانهم انهم قالوا النار
تتحرك بتبعية الفلك وليس التحريك سببا ان تكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطح
خاصتها البرودة قيل عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا احتراز اعن الفلك
ويبطله انها محسوسة والعدم لا يحس لان المحسوس ذات الجسم لان البرد يشتد ويضعف
ويعدم وذات الجسم باقية بل الحق انها كيفية مضادة المقصد الثاني في الرطوبة
واليبوسة وفيها مباحث احدها الرطوبة سهولة الاتصاق والانفصال قال
ابن سينا فيجب ان يكون الاشد اتصاقا ارطب وهذا يوجب ان يكون العسل
ارطب من الماء فهي عسر سهولة قبول الاشكال وتركها قلنا هو لزوم اتصاقا
لا اسهل ويرد ذلك في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال اذ الادوم شكلا ايبس
وايضا فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها والعسل وان سهل اتصاله
بعسر انفصاله ثم يبطل تفسيرها بسهولة الشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء
رطبا واتفقوا على ان خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا فكان يجب
ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد الاستمساك وبطلانه بين وربما التزموا ان
النار يابسة عندهم وهذا التعريف يوجب كونها الرطب من الماء لانها ارق قواما

ويتسخن مجاورتها العناصر فيصير كلها ما التدريج نارا والجواب ان مواخذة الافلاك ممتنع

والجواب منع ذلك في النار البسيطة وما عندنا مركبة بالهواء وثانيها ان الرطوبة
مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدارج الاجزاء وقد يوجد فيما ليس برطب كالزيبق
السيال وثالثها ان اليبوسة تقابل الرطوبة فهي اما عسر الاتصاق والانفصال
او عسر التشكل وتركه قال الامام الرازي من الاجسام ما سهل تفرقه ويصعب
اتصاله اما الزاج وهو اليابس وما الخامات بين اجزائه الصلبة وهو الخشن ومنها
ما هو بالعكس فسيهل اتصاله ويضعف تفرقه وهو اللزج قال والحق وجوده
في مباحث ابن سينا الفصد الثالث في الاعتماد وفيه مباحث احدها
الاعتماد ما يوجب للجسم المزاحمة لما منعه الحركة الى جهة ما وقيل نفس المزاحمة
وقد اختلف فيه المتكلمون فمنهم الاستاذ ابو اسحق واتباعه المعتزلة وكثير
من اصحابنا كالقاضي بالضرورة وسنعه سكاكي الحس هذا في نفس المزاحمة
واما اثبات امر يوجبه فلانه لولاه لما اختلف الحجران المرميان من يدا ذا اختلفا
في الصغر والكبر اذ ليس فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة ولا مبدأ لها وستنف
في انشاء البحث على زيادلت ثانيها ان المدافعة غير الحركة لانها تتصور عند السكون
فانا نجد في الحجر الممسك في الهواء قسرا مدافعة نازلة وفي الزق المنفوخ الممسك في
الماء قسرا مدافعة صاعدة ثالثها انواع الحركة قد يكون الى العلو او
السفل والى سائر الجهات وهل انواعه متضادة بناء على انه هل يشترط بين
الضدين غاية الخلاف والبعد او لا هو نزاع لفظي واعلم ان الجهات ست
اعني بها العامة من جهات الانسان التي هي القدام والخلف واليمين والشمال و

والفرق والتحت والخاصة من الحوادث الابعاد الثلثة الجسمية وانه وهم اما الاول
فلانه اعتبار غير مشروع ولدلك قد تتباذل فبصير اليمين شمالا وبالعكس ولو كان
الاعتبار محققا لجهة لوجدت جهات غير متناهية بحسب الاشخاص واوضاعهم
واما الثاني فلانه ليس في الجسم بعد بالفعل والمفروضة لانها ليست له فان المكعب ستة
وعشرون بعدا بحسب سطوحه وخطوطه وزواياه بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق
وتحت لاغير وجعلها الماضي ولصر فقال الاختلاف في التسمية وهي كيفية واضح
وتسمى بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وقد يجتمع الاعتمادان الستة
في جسم ولصر قال الآمدي وهو الاشبه باصول اصحابنا وله لو قلنا بتضاد
الاعتمادين لما اجتمعت وقد يجتمع لوجهين الاول ان من جذب حجرا ثقيلا
الى فوق فانه يجد فيه مدافعة هابطة والمتعلق به من اسفل الحاذب له الى بحر
فيه مدافعة صاعدة ضرورة الثاني ان الجبل الذي يتجاذبه اثنان الى جهتين فانه
يجد كل واحد فيه تقاومه الى خلاف جهته قال الآمدي ولو قلنا بالبعدة من غير نهاية
لم يكن ابعد من القول بالاتجاه بعدها قد علمت ان الجهة الحسية العلو والسفل
فيكون المدافعة الطبيعية نحوهما والموجب للصاعدة الخفة وللهابطة الثقل
وكل منهما عرض زايد على نفس الجوهر وبه قال الماضي والمحققون والمثلث سفسطة
ومنعه طايفة منهم الاستاذ ابو اسحق قال لا تتصور ان يكون جوهر ثقيلا ولا خفيفا
حسنا بل الثقل عايد الى كون اعراض الجوهر والخفة الى قلتها وبيطلان الزئبق
اذا ملئ ما لم فرغ وملئ زيتا فان وزن ما يملاه من الماء ضعف الزئبق اضعاف مضاعفة

كم اضعافا مضاعفة؟

وزن ما يملاه من الماء مع تساوي الاجزاء ضرورة لتساوي الحاصر لهما الا
ان تقال بان في الماء خلاء لا يسيل الماء اليه طبعا وكان يجب ان يكون زيادته
على اجزاء الماء كزيادة وزن الزئبق عليها وهو زعما كان اكثر من عشرين مثلا
فكان بازاء كل جزء ماء عشرون جزءا خلاء فالمجموع بينهما عشرون مرة مثل
الاجزاء وانه ضروري البطلان يكذبه الحس فاسبها الحليمي بسبب الاعتماد وميلا
وتنصيف الثلثة اقسام طبيعي وقسري وتفساني لانه اما بسبب خارج
عن المحل وهو القسري اولا فاما مقرون بالشعور وهو التفساني اولا وهو
الطبيعي وهذا الحركات وينتقض ذلك بحركة النبض لانهم حصروا الطبيعة في
الصاعدة والهابطة وهي ليست منهما كونها ليست لصالح الاخرين طالعة
وان لم يحصروها فيهما كانت طبيعة اما الميل الطبيعي فاثبتوا له حكمين
الاول ان العادم له لا يتحرك بالطبع ولا بالقسر ولا ارادة لو تحرك
في مسافة ما في زمان وليكن ساعة ولذي الميل في تلك المسافة في اكثر من ذلك الزمان
لوجوه الغايق ولكن عشر ساعات فلا خر ميله عشر مثل الاول في ساعة
ايضا اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين فيكون الحركة مع المعاوق كهي لا معه
وقد عرفت مسئلة مافيه في مسئلة الخلاء فانقله الى هنا الثاني ان الميل الطبيعي
يعم في الخير الطبيعي والا فاما الى ذلك الخير وانه طلب للحاصل او الى غيره فالمطلوب
بالطبع مهروب عنه بالطبع وهذا انما يصح في نفس المدافعة دون مبدا ايها
واما الميل القسري فاثبتوا له حكمين الاول قد يجامع الطبيعي الى جهة فان الحجر الذي
يرمى الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه الثاني انهما هل يجتمعان
الى جهتين الحق انه ان اريد المدافعة نفسها فلا لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة

ولعدة بالضرورة وان لم يرد مبدأ لها فنعم فان الحجرين المرميين بقوة واحدة اذا
اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولها للحركة وفيها مبدأ المدافعة القسرية
قطعا فلولاه مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا واما الميل النفساني فهو الارادي
وسياسكي في الحاق الارادة بما يتعطفه اليه سادسها في زوال فائت المعرولة
في الاعتمادات فمنها انهم بعد الاتفاق على انتسابها الى لازم وهو الثقل والخفة
ومجتلبة وهو ما عداها كالاعتماد والثقيل الى العلو والخفيف الى السفل اذهبوا الى
سائر الجهات قد اختلفوا في انها هل بينها تضاد فقال الجبائي نعم كالحركات التي
يجب بها ويبطله انه تمثيل خال عن الجامع وانه يلزم من تضاد الآثار تضاد الاسباب بها
وايضا فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين يوجب الجولان لونين فانه اذا تحرك الى
جهتين اوجب الحركة الى كل جهة الحصول في حيز غير الاول واجتماع الكونين
محال ضروري فمن ثم علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في الاعتمادين
فبطل القياس وقال ابو هاشم لا تضاد للاعتمادات لان اللازم مع المجتلبة وهل
يتضاد اللازمان او المجتلبان تردد وله فيه اما الاول فلما علمت ان الحجر الذي
يرفع الى فوق فيه مدافعة هاربة بحدها الرافع له وصاعد بحدها الدافع له
واما الثاني فللجبل المتجاذب فقال قاض فيه مدافعة للحاذبين يجذبه بالضرورة
او لولا جاذبه له لتحرك ضرورة وقال لا مدافعة فيه وانما هو كالساكن الذي
يمتنع عن التحرك ومنها ان الاعتمادات هل تبقى فمنعه الجبائي وافقه ابنه
في المجتلبة دون اللازمة للجبائي وجهان الاول لو بقي اللازم بقي المجتلب لانه
يشاركه في رخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفل مثلا وهو يوجب
الاشتراك مطلقا عند ابي هاشم قلنا لا نم كونه اخص صفة النفس بل ذلك كونه

لازما الثاني لا فرق في الاعراض التي يمتنع بقاؤها بين القدر وغيره قلنا عشل
واما ابو هاشم فيدعي الضرورة والمشاهدة حاكمة بها كما في الالوان والطعوم
ومنها انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة فانا
اذا عرضنا الثقيل على النار كالذهب ولبث وظهرت رطوبته واذا عرضنا الخفيف
عليها تكلس وتمدد فيزيد يبسا وسعه ابو هاشم بل هما كيفيتان حقيقيتان
لما ذكرنا في رثي المكاء والزئبق والرطوبة التي في الذهب واليبوسة التي في الكلس
غير موجودين فيها قبل مماسة النار وانما يحدث فيها عندها وهما قبل سيلان
في اليبس واما ان يقال بان لا جزاء الماء موجودة في الزئبق مع صلابته
وكذا في الاحجار التي تجعل مياعا بالحيل كما يفعله اصحاب الاكسير فخروج عن حيز
العقل ومنها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء انما يطفو للهواء المتشبث
به ويلزمه ان ينفصل عنه الهواء فيطفو ويبقى الاجزاء الاخر راسبة وفيه نظر لجواز
ان يكون التركيب او الوضع افادها حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال
وقال ابنه انه للثقل والخفة وهما امران حقيقتان عارضان للجسم كما مر ويلزمه
امران احدهما الحدوث فاذا اكثفت صفحة رقيقة طفا مع ان الثقل
في الحالين واحد وثانيهما ان حبة حديد ترسب والف من خشبا لا يرسب لتدافع
قال الحكماء الجسم ان كان اثقل من الماء رسب فيه اي تحت وان كان مثله في الثقل
نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء وان كان اخف منه
نزل فيه بعضه فكلما يقدر ما لو ملئ صحكا فيه كان حمولة ذلك الجسم كله ومنها
انه قال للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد الخشبة بل ينفصل الهواء

مكانه ماء

منها و يصعد كما ذكرنا وقد عرفت ما فيه كيف والهواء الذي فيها لم يتوقف على كيفية ومنها انه بلا اعتماد مجتلب ويرد عليه ان الزق المنفوخ المغمور تحت الماء اذا خلي وطبعه يصعد مما يتعلق به من جسم ثقيل ولو قل وكان شق الماء وخرج فلولا اعتماد الهاء عليه لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك بضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع بثقل وظاهره ومنها انه قال لا يتولد الاعتماد حركة ولا سكونا بل المولد لها الحركة كما نشاهد في حركة اليد لحركة المفتاح وفي حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي يقتضي طبعا او قسرا وقال اينه المولد لها هو الاعتماد ولوجهين الاول انه اذا اقتضى عمود وادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك فان الدعامة تمنعه عن ذلك ولم اذا زلت وعاشه سقط الى جهة الدعامة وما هو الا للميل الذي اقترنه فيه الاعتماد وعليه الثاني حركة اليد تنافي عن حركة الحجر اذ لم يتحرك عن مكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل والمتأخر لا يولد المتقدم وقال ابن عباش تتولد الهاء من الحركة نار ومن الاعتماد اخرى لتمسكها ومنها انه قال في الحجر المرمي الى فوق اذا عاد الها وايا ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة وقال انه بل من الاعتماد الهابط وهل فرع الخلاف الذي قيله وعلى الرأيين فيه تحكم اما الاول فلانه اذا قيل كل حركة ولدت حركة صاعدة الا الاخيرة فانها تولدها بطء فهو تحكم بل كان يجب ان يذهب الى غير النهاية واما الثاني فلان الاعتماد اذا كان يوجب النزول فليوجبه اولا هكذا قيل وفيه نظر لان الحركة تضعف كلما تبعد عن المبدأ فليست طبقاتها متماثلة فقد تنتهي الى ما يوجب النازلة والاعتماد اللازم مغلوب في الاول ما يجتلب ثم يضعف المجتلب قليلا حتى يصير مغلوبا وحينئذ يوجب

فليراجع

النزول وتنبيها انه قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجبه الاعتماد لا اللازم ولا المجتلب قال الجبائي لا استبعد ما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب فيصعد مع تغلب النازل فينزل ولا بد بينهما من التعاكس وعدم كون السكون وهو لا يوافق مذهبه اذ بحث توليد الاعتماد لها خلاف اصله بل حقه ان تتوالى الحركة الاخيرة توجب سكونا ثم حركة فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم وبالجملة فالمسألة فرع الاختلاف المتقدم **المقصد الرابع** الصلابة كيفية بها تمانع الغامز الليس ضد الصلابة عما من شأنه ذلك احترازا عن الفلك فانه عديم ملكه لها وقيل بل كيفية بها يطيع الجسم الغامز وهو ضدها **المقصد الخامس** الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء والخشونة عدمه وعند الحكماء كيفيتان قائمتان بالجسم وقيل تسطح الجسم **النوع الثاني** المبصرات وهي الالوان والاضواء واما ما عداها من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد فعند الحكماء انما يبصر بواسطتها واعلم انها لا يمكن تعريفها لظهورها وما يقال ان التصور كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر واللون بعكسه فمعروف بالاخفى وليجعل مبدأ منها فسيجيء القسم الاول في الالوان وفيه مقاصد **المقصد الاول** قال بعض لا وجود للون وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء والثلج والبلور والزجاج المسحوقين وموضع الشق من الزجاج المحمى والسواد يتخيل بضده لكن منهم من قال الماء يوجب السواد كما يخرج الهواء فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد وقيل السواد لون حقيقي فانه

لا ينسب بخلاف البياض وقال ابن سينا في موضع لا اعلم حدوث البياض بطريق
آخر وفي موضع آخر قد يحدث لوجوه الاول ان بياض البيض يصير ابيض بعد
سقله ولم يحدث الثاني فانه بهوائية لانه بعد الطبخ انتقل الثاني الدواء المسمى
العذرا وهو خل طبخ فيه المر وآنسخ حتى يخلص فيه ثم يصفى ثم يخلط مما طبخ فيه القلي فيقبض
ثم يجف فلكس لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء الثالث الاتجاه من البياض
الى السواد مكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعوجية ومن الحمرة فالقهقة ومن الخضرة
فالنيلية ولولا اختلاف ما يركب عنها لاتحد الطريق الرابع الضوء لا ينقل
السواد تجربة فلو لم يكن الاسود وبياض وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر
واخضر الخامس ان الطبخ يفعل في الحصرم الغبرة مالا يفعله السحق والتصويل
واذا تقرر ذلك فانه قد اعترف بان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة ويلزم السقطة
والحق منعه والقول بان ذلك احد اسباب حدوث البياض وليس ذلك البعد
ما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها ومن اعترف بوجودها
قال بها الاصل والبواقي تحصل بالتركيب فانها اذا خلط وصفها حصلت
الغبرة مع ضوء كثير الغمام ولدخان الحمرة فالقهقة ومع غلبة الضوء الصفرة ولن
خالطها سواد فالخضرة ومع بياض النخالية ومع قليل حمرة النيلجية وقال
قوم الاصل خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وتحصل البواقي
بالتركيب بالمشاهدة والحق ان ذلك تحدث كيفيات في الحس واما ان كل كيفية
من هذه القبيل فشئ لا سبيل الى الجزم به المقصد الثاني قال ابن سينا
وكثير الضوء شرط وجود اللون فاللون انما تحدث في الجسم بالفعل عند حصول

سقله

انه يحتجب السبب في مخالطة الهواء
للهواء الضوء في المتصفة
المتصفة

الضوء وانه غير موجود في الظلمة بل الجسم مستعد لان يحصل فيه عند الضوء اللون
المعين فانا لا نراه فنذكر امارة العدمية اولا وجود المعايق وهو الهواء المظلم والثاني
بالحكم لان الهواء غير مانع من الابصار فان الكواكب في غار مظلم يبصر من خارج والهواء
الذي بينهما لا يعوق عن رؤيته والمشهور وهو مختار الامام الرازي انه شرط
لرؤيته حتى ان رؤيته زائدة عما ذاته والمحقق عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه
فلا والحكم في النهار انما لا يراه الخارج لعدم احاطة الضوئية فان شرط الرؤية
ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي قال ابن الهيثم نهى الالوان
تضعف حسب ضعف الضوء وكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون فاذا
انتفى طبقات الاضواء انتفى طبقات الالوان وهذا يوجب ان تفنى الالوان
بانتفاء في الظلمة ويكرس منه استدلال اللون مطلقا وانت تعرف ان مذهب اهل
الحق ان الرؤية امر كلفه الله تعالى في الحي ولا شرط بضوء ولا مقابلة ولا
غيرها وانا لا نتعرض لامثاله للاعتماد على معرفتك لها في مواضعها المقصد
الثالث الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيا والدليل على انه
عدمي رؤيته الجالس في الغار الخارج ولا عكس وما قلوا الا انه ليس امرا وجوديا
قايما بالهواء اما نفيا من الابصار وتوقيفا كان شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئي
فقد يكون العايق كله تحيط به لم يكن بعيدا فرع منهم من جعل الظلمة شرطا
لرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع بالليل ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية
على الظلمة لان الحس غير منفعل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضعيف
وذلك كالدهليز الذي يرى في البيت ولا يرى في الشمس القسم الثاني في الاضواء

وفيه مقاصد **المقصد الاول** زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار
تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء وبطله وجهان الاول انها اما غير محسوسة
والضرورة بخلافه او محسوسة فلستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا والشاهد
بعكسه وفيه نظر فان ذلك ربما كان لشدة الاجسام المانعة دون الشفافة فان
صفحة البلور يزيد ما خلفها ظهورا ولذلك يستعين بها المظاعنون في السن على قراءة
الخطوط الدقيقة الثاني لو كان جسما لكان حركته بالطبع فكان الى جهة فلم يتبع
من كل جهة والتالي باطل وما يتوهى فلكان النور اذا دخل من الكوة ثم سددناها
فانه لا يخرج ولا يعدم فانه بل كيفيتهم وهو مرادنا وايضا فالشمس اذا طلعت من
الافق استنارت الزنبق في لحظة وحركته لا تعقل فيها **حجة الخصم** بان الضوء متحرك
لانه منحدر عن المضيء ويتبعه في الحركة وينعكس فيما يلقاه وكل متحرك جسم قلنا حركته
على وجه فلكل حركة في المقابل ولما كان من حال تخيل انه منحدر ولما كان حركته تابعة
للوضع من المضيء ظن انه يتبعه في الحركة ولما كان يحدث في مقابلة المستضيء والمتوسط
شرطا في حركته ظن ان له استقالا ويرد عليهم المطر مع الانفاق على انه ليس
بحجة خصم فرع من المعترف بانه كيفية من قال هو مراتب ظهور الالوان ويبطله انه
اعترف ان له امرا متحدا فلا يكون محلا لنفس اللون ولانه مشترك بين الالوان
وفيها نظر اذ ربما يقول المتجرد لون بحدث وانه يجوز اشتراك الالوان في كونها
ذلك مراتب فالمعتمد ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يبدي ضوءا دون
لونه احتج بانه يزول لا ضعف بالافق كالله مع بالليل ثم السراج ثم القمر
ثم الشمس وما هو الا لان الحس لا يدرك لا ضعف عند الاقوى ولا ذلك لم قلت

هذا مثيل عائنة تجويز ان يكون لذلك **المقصد الثاني** في مراتبه التام
بالمضيء لذاته هو الضوء كالشمس وفي المضيء بغيره نور كالقمر وجرم الارض
قال تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل من متقابلة المضيء بغيره
هو الظل وله مراتب كالفيئة الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع و
وكاثراه يختلف بصغر الكوة وكبرها وينتهي الى غير النهاية انقسام الكوة ولا
يزال يضعف حتى ينعدم وهو الظلمة **المقصد الثالث** هل يتكيف الهواء
بالضوء منهم من منعه وجعل شرطه اللون فكل شرط للاخر والدور دور معية فلا امتناع
وتبطله انا نرى في الصيف الافق مضيئا وما هو الا الهواء تكيف بالضوء وتجاب عنه بان
ذلك لاجزاء البخار المختلطة به والكلام في الهواء الصرف واحتج المانع بانه لو تكيف به
لاحس به كما يحس بالجدار المتكيف به وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون
شرطا في الاحساس به والهواء اما ملون واما له لون ضعيف **المقصد الرابع**
ان لمة شبا غير الضوء ينبو فوق على الاجسام كانه شيء ينبض منها ويكاد يستبينها والمو
له اما كذا نه ويسمى شعاعا واما من غير ويسمى بريقا وشبه البريق الى الشعاع نسبة
النور الى الضوء **النوع الثالث** المسموعات وهي الاصوات والحروف ومباحثه
قسمان **القسم الاول** في الصوت وفيه مقاصد **المقصد الاول** قد اشتهرت عند بعضهم
ماهيته بسببه فقيل القرع وقيل القرع او القلع والحق ان ماهيته بديهية وسببها
القريب تموج الهواء وهو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون وسبب التموج قلع
عنيف او قرع عنيف اذ بهما يثقل الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم الى الجنبتين

في بيان الصوت والحرف

ويتناطه بالجادر الى ان ينتهي كالمجر المرمي في الماء **المقصد الثاني** الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الى الصماخ لا لتعلق حاسة السمع به كالمرئي لوجوه الاول من وضع فمه في طرف الانبوبة وطرفه الاخر في صماخ انسان ويتكلم فيه سمعه دون غيره وما هو الا لحصرها الهواء الحامل للصوت ومنعها من الانتشار والوصول الى صماخ الغير الثاني انه يعيل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة الثالث انه يتاخر عن سببه تاخرا زمانيا فانا نشاهد ضرب الفاس من بعيد ونسمع صوته بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك بالقرب والبعد وما ذاك الا لسلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة آخيه بانا نسمع الصوت من وراء جدار ونفوذ الهواء فيه باقيا على شكله مالا يعقل فلنا شرطه بقاؤه على كيفيته ولا يبعد ان ينفذ في المنافذ متكيفا بها واطلاق الشكل على الكيفية تجوز **المقصد الثالث** الصوت موجود في الخارج لانه انما يحصل في الصماخ والالم يدرك جهته كما ان اليد لما كانت تلمس الشيء حيث يلقاه لا في المسافة لم يميز جهته وذلك غير بين القرب والبعد لا يقال انا ندرك جهة المتوجه منها دلان اثر القريب اقوى لانا نجيب عن الاول بان سد احدى اذنيه وسمع بالاخرى عرف الحد وعن الثاني انه غير بين القوي البعيد والضعيف القريب **المقصد الرابع** الهواء اذا صادم املس صلبا راصا رجع بهيئته كالكرة المرمية الى الحائط رجع الهواء القهقرى فحدث صوت شبيه بالاول وهو الصدى فرعان الاول انطاكية ان الصدى ليوجد هواء جديد او رجوع الهواء الاول الثاني قد ظن بعض ان الكل صوت صدى لكن قد لا يحس اما

تدرکها

لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا يميز بينهما واما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون كالكرة ترمي الى شيء ليس فيكون رجوعه ضعيفا والا لكان صوت المغني في الصحراء اضعف منه في المسقفات **القسم الثاني** الحرف وفيه مقاصد **المقصد الاول** عرفه ابن سينا بانه كيفية تعرض للصوت بها يمتاز عن مثله في الحدة والثقل غيرا في المسموع وقوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له في طرفي عروض الان للزمان لتناول الحروف الانية ومثله في الحد والثقل ليخرج الحد والثقل فانهما غيران في المسموع لكن لا لهذه الجهة فانهما قد يختلفان والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع مختلف وبالجملة فالهيئة الحرف اوضح من ذلك **المقصد الثاني** الحروف تنقسم من وجوه الاول اما مصوتة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين واما صامتة وهي ما سواها الثاني اما زمانية صرفة كالالف والفاء واما انية صرفة كالطاء والتاء واما انية شبيهة الزمانية وهي ان تتوارد انيتان متواليتان فيظن انها فرد واحد زماني كالراء والحاء الثالث انها اما متماثلة كالباء من الساكن او متخالفة بالذلت كالنون والميم او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة **المقصد الثالث** هل يمكن الابتداء بالساكن قد منعه قوم للتحريه وجوزه اخرون لان ذلك ربما اختص بلغة كالعربية فيجوز في اخرى فانا نجد في المخارج اختلافا كثيرا **المقصد الرابع** هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت قبله مصوت فجائز اتفاقا واما الصامتان فجوزه قوم كالوقف على اللام في الساكن الاوسط بل ساكنين قبلهما مصوت كما يقال في الفارسية كارد ومنهم من منعه وجعل ثم حركة تختلسه **النوع الرابع الذوقات** وهي الطعوم وفيها مقصدان **المقصد الاول**

اصولها تسعه حاصله من ضرب ثلثه في ثلاثه لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل
والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل فالحار يفعل كيفيه غير ملائمه اذ من شانه
التفريق في الكثيف في الغايه هي المرار لشده المقاومه وكون التفريق عنيفا
وفي اللطيف دونه وهي الحرافه اذ يفرق تفريقا صغيرا لكنه يكون غايضا وفي
المعتدل للوصه وهي سبها وكذلك عمل المراره من والى الحرافه اخرى وتحقيقه
انه اذ الحار لطيف الرماد وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحه والبارد
يفعل كيفيه غير ملائمه اذ من شانه التكثيف ففي الكثيف عفوصه لانه سبب
التكثيف وفي اللطيف حموضه لانه تكثيف يرده وتعوض لطافته فيكون عدم
ملائمته بين ولذلك فان الخمر العفص كلا اردته ماءً ازداد حموضه وفي المعتدل
قبضا وهو وول العفوصه اذ العفص يعض باكل اللسان وظاهر و
القابض يقبض ظاهرا فقط والمعتدل يفعل فعلا ملائما وهو في الكثيف الخلاق
لشده المقاومه فيحس بكيفيه فويه ملائمه وفي اللطيف الدسومه لعلة المقاومة
يحس بكيفيه ضعيفه ملائمه وفي المعتدل التفاهة لعدم التاثير بمادته وكيفيته
فلا يحصل به احساس وقيل التفاهه لعدم الطعم ويسمى حقيقة ولكون الجسم
بحيث لا يحس بطعمه لكثافة اجزائه فلا ينحل منه ما يخالط الرطوبه العذبة التي
هي آلة الادراك كالصفرا واحتيل في تحصيله احس كما يوجد وهو تسمى
تفاهه غير حقيقة **المقصد الثاني** في الطعوم البسيطه ويتركب
منها طعوم لا نهايه لها اما بحسب التركيب واما بحسب تركب الاسباب
وقد يفعل بعض بالعرض فيض نقضا كما ان الافيون مع مراره يبرد تبريدا عظيما
فربما كان كما من ذكر لانه بحراره يبسط الروح حتى يخلو مركزها فيحصل

بالعرض منه بترد فحس المركبة حاله اسم نحو البشاعة من مراره وقبض كما في الحنظل
والزعوقة من ملوحة ومراره كما في السكبنج وربما ينضم اليها كيفيه لمسيه فلا يميز الزعوقه
الحس بينها فيصير كطعم واصر كاجتماع تفريق ومراره قبض حرافة او تكثيف
وتخفيف قبض عفوصه **النوع الخامس** في المشمومات ولا اسم لها الا من وجوه
الاول الملائم طيب والمنافر منتن والثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة
خلوق او حامضة الثالث بالاضافه الى محلها كرائحة الورد والتفاح **الفصل**
الثاني في الكيفيات النفسانيه فان كانت راسخة سميت ملكة والا سميت حالا والا
خلاف بينهما بعارض فان الحال بعينها يصير ملكة بالتدريج وفي ايضا انواع النوع الاول
الحيوم وفيه مقاصد **المقصد الاول** الحيوم قوة تتبع اعتدال النوع ويقبض منها سائر
القوى قال ابن سينا انها غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية ويدل عليه انها توصف بالفلوج
اذ هي الحافظة للاجزاء عن التفرق والبلى ولا يوصف قوة الحس والحركة وتوصف الدابة مع
عدم قوة التغذية ويوصف النبات قوة التغذية مع عدم الحيوم والجواب انا لا نسلم ان
القوة مفقودة في المفلوج والدابة بجواز ان يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع ولا نسلم ان
ما هو قوة التغذية في الحي يوجد في النبات بجواز ان يكون قوة التغذية في النبات مخالفة
بالحقيقة لما في الحي وقد يشترك المختلفات بالحقيقة في لازم واحد من فعل او غيره
المقصد الثاني الحيوم عند الحكماء مزاجه بالبنية المخصوصة وهو جسم له صورة مخصوصة
وكيفيات تتبعها من الاشكال خاص وغير وكذا عند المعتزلة وهي مبلغ من الاجزاء يقوم بها
تاليف خاص لا يتصور قيام الحيوم بدونها فحس لا شرطها بل يجوز ان يخلق الله تعالى الحيوم
في جزء واحد من الاجزاء التي لا يتجزى والذي يبطل مذهبهم انه اما ان يقوم بالجزء ما يحيوم

ولحن فيلزم قيام الواحد بالكثير وانه محال واما ان يقوم بكل جزء صورة حيوان
حتى وح فاما ان يكون كل واحد شرطا بالاخر ويلزم الدور او يكون احدهما شرطا
بالاخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح اول لا يكون شئ منهما شرطا بالاخر
وهو المطلوب والجواب انك قد عرفت مرارا ان دور المعية ليس باطلا وحقيقة
الترجيح بلا مرجح كما قد علمته في الاولوية فمانه ان اريد في نفس الامر منع او عند نا لم
يفد **المقصد الثالث** الموت ضد الحيوة عما مثل شانه ان يكون حيا وقيل
كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي فهو ضدها لذاتها تقال خلق الموت والحيوة والخلق
لا يتصور الا في المحال وجوه والجواب ان الحق التقدير النوع الثاني العلم وقد عاصر
المقصد الاول العلم لا بد فيه من اضافة بين العالم والمعلوم وهو الذي نسميه التعلق
ولم يسم غير بدليل وقبل هو صفة ذات تعلق فثمة امران هما العلم والعالمية
والبين القاضي معها تعلقا فانما للعلم فقط او العالمية فقط فهنا ثلثة امور
واما الجامع فهنا اربعة امور وقال الحكماء هو الوجود الذهني اذ قد يعقل ما
هو ليس بمحض وعدم صرف في الخارج والتعلق انما يتصور بين شيئين فاذا لا حقيقة له
الا الامر الموجود في الذهن وهو العلم والمعلوم ثم قد يطابقه امر في الخارج
وقد لا يطابقه وهذا الاعتبار باطل فانه الاحكام الخارجية واما من حيث
هو موجود فلا كلام له الا بان يتصور من ثابته من حيث انه في الذهن فيحكم عليه
باحكام اخر ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية قال المتكلمون للعلم بالمحال لو صح هذا
الاول لو كان التعقل لحصول ماهية المعقول فمن عقل الحرارة والبرودة يكون
قد حصل في ذهنه الحرارة والبرودة فيكون الذهن حارا وباردا وايضا يجتمع

التضاد الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة وجوابه
الاول انا لا نسلم كون الذهن حارا وباردا والمحصل فيه هو الحرارة والبرودة لا ماهيتها
اذ قد علمت انه لا معنى لماهية الا الصورة العقلية وانها مخالفة للموجودات الخارجية في
اللوازم كما تنبهت له من قبل والثاني ان الممتنع حصول هوية الجبل والسماء لا ماهيته
وهذا غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية تطلق على الامر المعقول وعلى
ما يطابقه فطننا امرا واحدا وربما جعلوا امرا عدميا فقالوا هو تصور العالم و
المعلوم من المادة **المقصد الثاني** العلم الواحد الحادث هل يجوز تعلقه بمعلومين فيه
مذاهب الاول لبعض اصحابنا يجوز كعلم الله قلنا قياسا على الجامع الثاني وهو مذهب
اكثر الشيوخ وكثير من المعتزلة لا يجوز لانه لو كان علما اولا من علم فيلزم تعلقه بامور غير متناهية
وقد عرفه وايضا فلا سد لصدرها سد الاخر فان التعلق داخل في حقيقته ونقض
بعلم الله تعالى وبسائر الصفات الثالث مذهب ابي الحسن الباهلي لا يجوز تعلقه
بنظيرين لانه يستلزم اجتماع نظرين وانه محال ويجوز تعلقه بضروريين لما مر قلنا نمنع لزومها
بنظريين ولا نسلم استلزام اجتماع نظرين وانه محال **الرابع** وهو مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز
انفكاك العلم بهما والاجاز انفكاك الشئ عن نفسه قلنا قد يعلم تارة بعلم وتارة بعلمين
والملزوم من ذلك الاستغناء عن احد الصفات فانه يمثل ايضا واما الاجاز انفكاك
العلم بهما بالشئ والعلم بالعلم به وكالعلم بالضدين والاختلاف فقد يعلم بهما علم واحد
لزم من علم شيئا علم به بالضرورة والاجاز ان يكون احدنا عالما بالكفر والحامية
وان كان لا يعلم علمه به ثم يعلم علمه بعلمه به وهلم جرا فثمة معلومات غير متناهية فلو استلزم

كل معلوم علما لزم ان يكون حدنا علوم غير متناهية بالفعل وايضا الوجود لا يحقق والجواب قد نعلم الشئ ولا نعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه وينقطع بالقطع الاعتبار واما قول من قال العلم لا يتعلق بنفسه لئلا تنسبة من شيئين فظاهر البطلان قال الامام الرازي والمختار ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق يعقل بدون التعلق بدا فلا يتعلق علم بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان تكون صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بتعدد تعلقاتها وكثرة التعلقات لا تجعل الصفة متكثرة واعلم ان الجهل الذهني لا نزاع فيه والخارجي حاصل فيه **المقصد الثالث** الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق وهو ضد للعلم لصدق حد الضد عليها وقالت المعتزلة هو ماثل له لوجهين الاول التغيير بينهما بالنسبة الى المتعلق وهي مطابقة اولا مطابقة والنسبة لا تصلح لحقيقة المتباينين والامتياز بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات الثاني ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا في الدار وكان فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا يختلف بحسب الذات ضرورة ثم انه كان اولا علما ثم انقلب جهلا والا نقلاب لا يتصور الا في امر عارض مع اتحاد الذات وقال الاصحاب المطابقة والا مطابقة احص صفاتهما فيلزم من الاختلاف فيه الاختلاف في الذات **المقصد الرابع** الجهل ينقسم للبسيط والمركب وهو ما ذكرنا والبسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون ضدا وتعرف منه السهو وكانه جعل عدم استتباب التصور حتى لو نبه تنبه ولذا العقلاء

ربنا ضر اللهم الجهل الركيم

ويفهم منها عدم التصور وكذلك الذهول والجهل بعد العلم يسمى نسيانا **المقصد الخامس** ادراكات الحواس الخمس عند الشيخ علم بمتعلقاتها فالسمع علم بالمسموعات والابصار علم بالمبصرات وخالفه الجمهور فانا اذا علمنا شيئا تاما ثم رأيناه فانا نجد من انفسنا ضروريا وله ان يجيب بان ذلك لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم بالنوع او بالصفة وايضا فانا نبصر استدلالا لو امكن العلم بمتعلقه بطريق آخر **المقصد السادس** الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية بوجوه الاول انها عرضية تقبل المتضادات والثاني تحل الكبير في محل الصغير الثالث لا ينمحي الصغير بالكبير الرابع لا يجب زوالها واذا زال سهل استرجاعها ثم ذكروا في معنى كون الانسانية امرا كليا امرين الاول اسم الانسان لا فراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة بل هو معنى مشترك ولا يدخل المشخصات والا لم يكن مشتركا فالنفس اذا استحضرت صورة الانسانية مجردة عن المشخصات كانت مطابقة لزيد وعمرو وبكر لكل واحد لا خارجا عن مشخصاته كانت هي بعينها الحاصلة منه لا يختلف الثاني ان المعلوم بها امر كلي وهذا لا يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية وقبله نظر فيه ينبغي ان كان على ذكر منك حيث قلت لكن الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم وان كنت تحتاج الى زيادة تأمل فاستمع لما يتلى اذا كان المعلوم امرا وراء ما في الذهن كان حصوله في الخارج فيكون شخصا وهو ينافي الكلية اللهم الا ان يصار الى ان الامر المتصور بها ارتسام في غير العقل وهو ينفي الوجوه الذهنية **المقصد السابع** العلم ينقسم الى تفصيلي وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه والى اجمالي كمن سئل عن مسئلة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة وهو متصور للجواب عالم

مانه قادر عليه ثم يأخذ في تقرير فيلاحظ تفصيله في ذهنه امر بسيط وهو ابداء
التفاصيل والتفرقة بين تلك الحالة وبين حالة الجهل وملاحظة التفصيل
ضرورية وشتة ذلك عن بديهي نعم انه يدرى جميع اجزائه ضرورة وقد لا
بان يحدق البصر نحو واحد ويغمض فال الامام الرازي يمتنع حصول صورة
واحدة مطابقة لامور بل لكل واحد صورة ولا يفي العلم التفصيلي الا ذلك نعم
انه يحصل الصور تارة دفعة وتارة مترتبة في الزمان فاذا اراد واذلك فلا نزاع
فيه فرعان الاول العلم الاجمالي هل يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة
ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم والحق انه ان شرط فيه الجهل بالتفصيل امتنع
عليه والا فلا فان قيل فينتفي عنه علم خاص للمخلوق قلنا نعم وهو العلم المقرون
بالجهل وبالجملة فالمنفي هو السديد اعني كونه مع الجهل وانه لا يوجب نفي اصل
العلم الثاني المشهور ان الشيء قد يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه قال القاضي المعلوم
غير المجهول ضرورة فمتعلق العلم والجهل شيئان وان كان احدهما عارضا للاخر او هما
عارضان لثالث او بينهما تعلق اخر اي تعلق كان والتسمية مجاز ولا مشاحة
فيه المقصد الثامن قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالعقل وقد يعلم بالنقل كما
اذا كان في بلد زيد اثنان فسئلنا ان زوج هو او فرد فانا نعلم ان كل اثنين زوج
وهذا اثنان فنعلم انه زوج بالنقل وان لم نكن نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع
الجزئيات المندرجة تحت الكليات قبل ان ننتبه للاندراج فالنتيجة حاصلة في
احد المقدمتين بالقوة المقصد التاسع العلم اما فعلي كما نتصور امرا ثم نوصف
واما انفعالي كما يوجد امر ثم نتصوره فالفعلي قبل الكثرة والانفعالي بعدها قال

الحكماء علم الله تعالى فعلي لانه السبب لوجود الممكنات المقصد العاشر
قالوا مراتب العقل اربع الاول العقل الهيولي وهو الاستعداد المحض وهو قوة
خالية عن الفعل كالاطفال الثاني العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات وانه حادث
فله سن حادث وما هو الا الاحساس بالجزئيات والمديد بذلك العلم بجميع الضروريات
فان الضروريات قد يفقد لفقد شرط للتصور كحس وجدان كالاكمه والعنين
لا يتصوره ان ماهية اللون ولذة الجماع او للتصديق كما مر في القضايا الحسية
او الوجدانية وكتصور الطرفين والنسبة في البديهيات الثالث العقل بالفعل وهو
ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي ضرورية بحيث متى شاء استحضر
الضروريات واستنتج منها النظريات وقيل بل حصول النظريات له بحيث يستحضرها
متى شاء بلا روية الرابع العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات بحيث
لا يغيب ولا يمكن ذلك الا لانسان في جلبات من بدنه ام لا فيه نزاع المقصد
الحادي عشر العقل مناط التكليف اجماعا وانه مطلق على معان فقال
الشيخ هو العلم ببعض الضروريات التي سميناها العقل بالملكة واعترض عليه بانه
ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكها وهو محال اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا بالنظريات
او عالم لا عقل له وليس العلم بضروريات لانه مشروط بكمال العقل فتكون
متاخرا عن العقل لم تبتن فلا يكون نفسه فهو العلم بالضروريات وليس عالما
بكلها فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا فهو العلم وهو المطلوب وجوابه لا نسلم ببعضها
انه لو كان غير العلم جاز الانفكاك لجواز تلاشيها قال الامام الرازي والحاصل انه
غريزة يبعثها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والتالم لم يزل عقله وان
لم يكن عالما المقصد الثاني عشر كل عالمين تعلقا بمعلومين فهما مختلفان

تماثلا او تخالفا والامام يجتمعا وأما المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الاصحاب
قال الآمدي ان اتحد المعلوم ووقته وأما اذا اختلف فقد يقال بمثلان اذ
اختلاف الوقت لا يوثر كما في الجوهرين والفرق طلا فان الوقت ههنا داخل
في متعلق العلم ويعارض بالجزء والنظر ذلك العلم في وقتين لا العلم بمعلوم مقيد
بوقتين وأما اذا اختلف محل العلم كزيد وعمرو فان قلنا كل من العلمين يقتضي
الاختصاص بمحله لذاته فهما مختلفان والا فمثلان وسياتي لذلك زيادة بيان

المقصد الثالث عشر هل يتقلب الضروري والنظري أما انقلاب الضروري
نظريا ففيه مذاهب الاول قول القاضي وبعض المتكلمين بجواز ان العلوم متجانسة
فيصح على كل ما يصح على الاخر قال الآمدي ان سلم التجانس فلا شك في الاختلاف
بالنوع والشخص فلعل التنوع والتشخص يمنع ذلك اذ لا يجب ان يصح على الانسان
ما يصح على الفرس ولا على زيد ما يصح على عمرو الثاني وعليه آخرون لا يجوز والا لجاز
الخلو عن الضروري وانه محال مالوجدان الثالث وهو قول آخر للقاضي وعليه امام
الحرمين لا يجوز والضروري هو شرط لكمال العقل اذ العقل شرط للنظر وهو شرط
للنظري فيكون النظري شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب وأما انقلاب النظري
ضروريا فجايز اتفاقا بان يخلق الله علما ضروريا متعلقا به ومنع المعتزلة وفرعوا في
العلم بالله وصفاته من حيث ان العبد مكلف به ولو لم يكن مقدورا لقبح التكليف
به ومعتمدهم في الجواز التجانس وقد مر ما فيه **المقصد الرابع عشر**
هل يستند العلم الضروري الى النظري منعه بعض لاقتضائه توقف الضروري
على النظري وجوزه بعض لان العلم بامتناع اجتماع الضدين مبني على وجودهما
والعلم به ليس ضروريا ولذلك ينبت بالدليل ومن منع العلم به فهو مكابر وهو ناقض

بل الحق انه لا يتوقف على وجوههما وأما تصورهما فمنعم فان التصديق الضروري هو مما
يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر ثم انه قد يكفي فيه تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك
القدر ضروريا فالحاصل ان هذا نزاع لفظي مرجعه الى تفسير الضروري وكذا النقض على
ضروري اخر فان قلنا ما لا يتوقف على علم سابق لم يجز وان قلنا ما لا يتوقف على نظر
جاز **المقصد الخامس عشر** اثبت ابو هاشم علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل
فانه ليس بشيء والمعلوم شيء قال الامام الرازي هو نقض فان المعلوم لا معنى له
الا ما تعلق به العلم قال الآمدي له ان يصطلح على ان لا يسمي معلوما والا صاف ان
لا تنطق بكلمة تخرج من فمك اخيك السوء فتطالب بحملها ما استطعت وهلا حمل كلامه
على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من ان المستحيل لا حصول له صورة في العقل فلا يمكن
ان تتصور شيء هو اجتماع النقيضين فتصوره اما على سبيل الشبيه بان يعقل
من السواد والكلاوز امرا هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن حصوله بين
السواد والبياض وبالجملة فلا يمكن تعقله بل ما عنيه بل ما عنيناه بالاعتبارات

وأما على سبيل التفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هذا اجتماع السواد والبياض ضح

المقصد السادس عشر يحل العلم الحادث غير متعين عقلا عند اهل الحق
بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر اراد لكن دل السمع على انه القلب قال
الله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون
بها او اذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها
وقال الحكماء يحل الكليات النفس الناطقة المجردة ويحل الجزئيات المشاعر
العشر الظاهرة والباطنة وسنفصلها تفصيلا ومنهم من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا
النفس الناطقة ولكن بواسطة الآلة فانها تحل بالكلي على الجزئي فلا بد ان يكون عاقلة

لها وسياتي الكلام فيه النوع الثالث الارادة وفيه مقاصد **المقصد الاول** في تعريفها منها انها اعتقاد النفع او ظنه وميل يتبع ذلك فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلاني فيه جلب نفع او دفع ضر ميلا اليه وهو امر مغاير للعلم ضرورة اما عند الاشاعرة فصفة تخصص احد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي نعلمه ونجده فنحن لا ننكره لكن ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق تخصص احد المقدورين وسنبين انها غير الميل **المقصد الثاني** الارادة القديمة توجب المراد اتفاقا واما الحادثة فلا توجبه اتفاقا وجوز النظام والعلاف في احدهما للمراد اذا كانت قصدا الى الفعل وهو ما نجزم من انفسنا حال الايجاد لا عزما عليه فانه قد يتعذر على الفعل والعزم يقبل الشدة والضعف حتى يبلغ الى درجة الجزم ومع ذلك فقد لا يكون قصدا بل جزما بانه سيقصد وربما يزول لزوال شرط او حدوث مانع **المقصد الثالث** الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او ميل تبعه خلافا للمعتزلة لنا ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما ولا يتوقف على ترجح احدهما للنفع فيه وعلى ميل تبعه بل يرجح احدهما بمجرد الارادة لا يقال لا يكون الفعل مرجحا بل لا بد له من مرجح لانا نجد من انفسنا انه من دهشته لا يخطر بباله مرجح وانه لو لم يحدث المرجح لم يتوقف مفكرا حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان ماء وغرض استيفاء احدهما من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له لترجحه في اعتقاده وكذلك جائع عنده رغيفان والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرقان

لا يرجح احدهما الا المرجح والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الامثلة المذكورة **المقصد الرابع** الارادة مغايرة للشهوة لوجهين الاول الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة وفيه نظر تعرفه مما اخترناه من التعريف الثاني ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه **المقصد الخامس** انها غير التمني فانها لا تتعلق الا بمقدور بخلاف التمني قد تتعلق بالمحال والميل الذي هو حقيقة الارادة بالتمني اشبه منه بالارادة وبالماضي هـ

المقصد السادس قال الشيخ ارادة الشيء كراهية ضده اذ لو كانت غيرها فاما مثلها او ضدها فلا جائز مثلها لما تجامع ضدها اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده ولكن ضد ارادة الشيء ارادة الضد فيلزم كراهة الصد ارادته وانه محال والجواب لانا ان المخالف للشيء يجامع ضده بجواز تلازمهما وكون الشيء ضد الشيء انما تلزم كالنوم للعلم والعدم لما ذكرتم وان دل على ما اردتم عندنا ما بيناه وهو ان الشرط نفسها وبالجملة فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط وقد اظهر التغاير فهذه الارادة تستلزم كراهة الضد شرط الشعور به محلف فيه قال القاضي والغزالي يستلزمه والنظام خلافه بجواز ان يريد الضد من كل وجه ارادة على السوية او يترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح **المقصد السابع** قال القاضي وابو عبد الله البصري الارادة تتعدد بتعلقها صفة فللفعل كونه طاعة ومعصية وللقول كونه امرا وتهديدا فان ارادة انها تتعدد صفة نفسية منع وما ذكراه اعتبار كيف والقول لا وجود لجملته فكيف يقوم به صفة الشيء الرابع القدرة وفيه مقاصد **المقصد الاول** في

الضد الشعور به اتفاقا وقد لا يشعر به فينتفي الاتفاق عن كراهة الضد فلا يكون حـ

من وجه ي

في تعريف القدرة وهي صفة يوثر وفق الارادة فخرج مالا يوثر كالعلم وما يوثر لا
وفق الارادة كالطبيعة وقيل ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة فالنفس الفلكية
قادرة على الاول دون الثاني والنفس النباتية بالعكس واما الجوارحية فقادرة على
التفريق والقوى العنصرية ليست قادرة على التفريق ومن علمها القدرة
الحادثة على راينا فانها لا توثر وليست مبدأ لاثر وليسمى كسبا والدليل انه لو كان
فعل العبد بقدرته وانه واقع بقدرة الله تعالى سنبرهن انه قادر على جميع الممكنات
فلو اراد الله شيئا واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما او عدمهما او كون احدهما
عاجزا الا يتقال يقع مقدور الله لان قدرته اتم الا نرى انه لا يجوز ان نقول عدم القدرة لا
يوثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا اثر له في هذا المعين ضرورة وبهذا
الدليل بعينه نفي جهم الحادثة وانه على اصله في الجبر وانه مكابر لان الفرق بين الصاعد
بالاختيار والساقط عن علو ضروري فالاول له اختيار دون الثاني ويندفع
الاشكال بما ذكرنا من عروض تاثير قدرته فان قال لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة
او التاثير فلا قدرة كان منازعا في التسمية **المقصد الثاني** هل يجوز تعلق
قدرة قادرين خلافا لابي الحسين البصري مطلقا والاصحاب بناء على اثبات قدرة للعبد
غير مؤثرة مع شمول قدرة الله ومنع المعتزلة بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة فيلزم
التمانع والمحققون من اصحابنا افتوا على امتناع قدرتين مؤثرتين للتمانع
وامتناع قدرتين كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا عقيب
القدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن المحل فلا يقدر زيد على فعل
عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد **المقصد الثالث** قال

بشر بن المعتمر القدرة عبارة عن سلامة البنية عن الافات فمن اثبت
صفة زائدة فعليه البرهان وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم انها
بعض القادر وقيل بعض المقدور **المقصد الرابع** اختلف في طريق اثباتها
والحق انها تعرف بالوجدان كما اشرنا اليه وقال الجبائي من المعتزلة يقع الفعل
من بعض الوجوه من دون بعض فلتنا الممنوع قادر عندكم ولا يتاتى منه الفعل قال
قال يتاتى منه بتقدير ارتفاع المانع قلنا والعاجز يتاتى منه الفعل بتقدير ارتفاع
المانع وهو العجز وقال الكعبي هو العالم بصحة الشخص عن الافات قلنا قد يوصف
ولا قدرة عند انتفاء ما ضدها اجماعا **المقصد الخامس** قال الشيخ القدرة
مع الفعل ولا يوصف قبله اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل ولا يتفرض فيها حال الفعل
بخلف قال لو قبل القدرة في الحال على ايقاع الفعل في ثاني الحال وهو المستدعى امكانه
في الحال لما ذكرناه وان كان عرضا عاد الكلام فيه ولزم التسلسل وقبل نظر يرجع
الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه تقدير انه بشرط كونه
قبل الفعل ولا شك انه تناقض وقد يراد به في زمان عدم الفعل بان تفرض خلوه
عن الفعل وقوع الفعل بدله وانه غير محال وذلك كقعود زيد فانه يحال
بشرط قيامه اي بمسمى كونه قائما قاعدا معا ولا يمتنع في زمان قيامه قائما لاستحيل
ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل
ممتنع من قال ببقائها حال الفعل وان لم تكن قدرة عليه فانها شرط كالحياة
كالبنية ومنهم من نباه وللسلف وجوه الاول ان تعلق القدرة معناه
الايجاد والايجاد الموجود محال فلتنا الايجاد يذكر الوجود جائز بمعنى ان يكون

في الحال بل في ثاني الحال فلتنا الايقاع ان كان نفس الفعل فصح

ذلك الوجوه مستندا الى الوجه الثاني يلزم القدرة على الباقي قلنا لكنه مع دوام
وجوده بدوام تعلق القدرة او تغيرنا يحتاج الوجود عن عدم الى المقتضي دون
غيره وينقض تاثير العلم في الاتقان و الفعل ح كون الفاعل فاعلا والارادة اذ
توجبوها حال الحدوث دون البقاء الثالث انه يوجب حدوث قدرة الله
او قدم مقدور اجيب بان الفعل ح الازل غير ممكن فلا تعلق به وفيه نظر
اذ فيه التزام وما فيه لكون بيان للسبب وايضا فالتعلق قبله بزمان لا يمتنع
يرد الاشكال بحسبه الرابع يلزم ان لا يكون الكافر مكلفا بالايمان لانه غير مقدور
وبوجود فليجز تكليفه بحسب الجواهر والاعراض قلنا يجوز تكليف المحال عندنا و
والفرق ان تذكر الايمان تقدر به بخلاف عدم الجواهر والاعراض وبالجملة فكون الشئ
مقدورا الذي هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو معلقا للقدرة او ضده فروع
للمعزلة الاول هل هو القادر عن جميع مقدوراته فصل الجبائي فجوزه عند المانع
ومنعه عند عدوه في المباشر دون المولد الثاني تنقسم الافعال المقدور الى ما لا
يحتاج الى آلة كالتالم بالمحل والى ما يحتاج كالجارحة عنه الثالث اتفقوا انها
لا تبقى غير متعلقة فقيل القدرة تتعلق بالفعل عقيبها وقبل ما بعدها مطلقا
فالجبائي الباقي ح الحالة الاولى يفعل ح الثانية فعل وابنه في الاولى سيفعل
وفي الثانية يفعل وابن المعتمر يفعل مطلقا الرابع قال العلاف القدرة

المقصد السادس

على افعال القلوب محال وعلى افعال الجوارح قبلها
الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه منعه الاشاعرة اذ القدرة مع الفعل
وقالت المعتزلة هو قادر والعجز ضدا للقدرة والمنع المقدور وجودا مضادا

فليجز ح

لها مقدورا او موجبا لضده او عدميا واد عوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمتغير
ولانه لم تتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة وعندنا لا فرق
الا ما يعود الى جريان العادة بخلق الفعل فيه وعدمه ولمنع عدم تبدل صفاته
فان الله لم يخلق فيه القدرة ولا حاجة الى طرو ضد المقصد الثامن قال
الشيخ بناء على كون القدرة مع الفعل انها لا تتعلق بالضد من حيث هو مقدور بل مطلقا
وقالت المعتزلة تعلق بجميع مقدوراته وقول ابي هاشم متردد فقال من القدرة
العالمة بالقلب تعلق بجميع متعلقاتها دون القائمة بالجوارح وتابع كل واحد
منها تعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى وتابع كل واحد منها
تعلق بعض متعلقاتها جميعا غير ان كلا لا يوثر في متعلقات الاخر لعدم الالة
ومع القلب تعلق بمتعلقاتها دون العضوية وقال ابن الراوندي تتعلق
القدرة بالضدين بدلا لا معا واجمعت المعتزلة على انها تتعلق بالمتماثلات مع
اتفاقهم انه لا يقع بها مثلان في محل في وقت واحد لما ذهبوا اليه
الضرورة لا تمنع القدرة الا التمكن من الطرفين فمن لا يكون قادرا على عدم
الفعل فهو مضطر لا قادر وعليه بنيت الدعوة والثواب والعقاب قال الامام
الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة ولا اشكال
ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وعلى القوة المستجمعة لشرائط
التاثير ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة
الى الاخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل وقال الشيخ اراد بالقدرة القوة
المستجمعة والمعتزلة مجرد القوة وفيه بحث المقصد التاسع العجز عرض

متعون ح

مضاد للقدرة خلافا لابي هاشم في اخر اقواله حيث ذهب الى انه عدم القدرة
والاصح عند نفي الاعراض لنا التفرقة الضرورية بين النوم والمنع ولابي هاشم
ان يجعلها عاملة الى عدم القدرة ثم قال الشيخ العجز اما متعلق بالموجود فالنوم
عاجز عن القعود لا عن القيام فان التعلق بالمعدوم خيال مختص وله قول
ضعيف انه اما متعلق بالمعدوم واليه ذهب المعتزلة وكثير من اصحابنا وهو ان تعلقه
بالضدين فرع ذلك ومعتمد القول الاول انه ضد القدرة فتعلقها واحد والقدرة
تتعلق بالموجود والثاني الاجماع على عجز الزمن عن القيام ولو مثيل يلزم عدم
عجز المتحرك لمعارضة القرآن وانه خلاف الاجماع والمعقول لكان حسنا
ويمكن الجواب بان العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة ولصفة يستحيل
الفعل لاجلها قدرة **القصد الثاني** المقدور يتبع للعلم والارادة
للمعتزلة فيه خلاف قيل يتبع للارادة فلانه حقيقة القدرة ومن قال
يتبع للعلم فلان صاحب الملكة يصدر عنه افعال لا تحصر هاجان الكاتب
يراعي دقايق حرف ولصر لا يحظها لغاية كثرتها **القصد العاشر**
هل النوم ضد للقدرة اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال
المتقنة الكثيرة من النائم وجواز القليلة بالتجربة وقيل مقدور له ولا علم
وقال الاستاذ غير مقدور له وتوقف القاضي واما الرؤيا فخيال
بالحار عند المتكلمين واما عند المعتزلة فلفقد شرايط الادراك من المقابلة
وانتشاء الشعاع وتوسط الهواء والبنية المخصوصة واما عند الاصحاب
اذا لم يشترطوا شيئا من ذلك فلانه خلاف العادة والنوم ضد للادراك

وقال الاستاذ انه ادراك حتى لا فرق من ماكن العالم من نفسه من ابصار وسمع ومن
ماكن اليقظان فلو جاز التشكيك فلزم السفسطة ولم يخالف في كون النوم ضدا لكنه
زعم ان الادراك يقوم بجزء مما يقوم به النوم وقال الحكماء المدرك في النوم بعض الحس
المشترك ويكون ذلك على وجهين الاول يرد عليه من النفس وهي ما خوذ من العقل الفعال
فان جميع صور الكاينات مرتسمة فيهم يلبسه الخيال لما خيل عليه من الاشكال والتقصير
في التركيب صورا اما قريبة او بعيدة فتحتاج الى التعبير وهو ان يرجع المعبر فيقرى بجرد اله
عن تلك الصور حتى يحصر ما اخذته النفس فيكون هو الواقع وقد لا يتصرف فيه الخيال فيحتاج
كما هو فيقع بعضه من عرجاجه الى التعبير الثاني ان يرد عليه اما من الخيال فاذا ترتيم فيه
في اليقظة ولذلك فان من دام فكره في شيء يراه في منامه واما ما يوصه من الشيطان
خلط او تخاريط ولذلك فان الدموي يرى في حلمه الاشياء الحمر والصفراوي النيران و
والاشعة والسوداوي الجبال والارادخنة والبلغمي المياه والالوان البيض وهذا تقسيم
من فسل اضعاف الاحلام لا تقع صورة لا تعبير فيها وقيل للمعتزلة الاول احلفوا
فمنهم من يمكن من حمل ماءة من مقطر ولا يمكن من حمل ماءة اخرى معها فقيل عاجز عن
حملها وقيل لا يوصف بالعجز والقدرة وقيل قادر على حمل احدهما من غير تعين والكل
متناقض لان الصلة في تعلق القدرة تحصيل المقدور لك فان قيل مذهبنا ان لا تعلق
في وقت لمحل من جنس ما كثر من واحد قلنا المحل المتحرك وهو مختلف الثاني
شخصان قدر كل على حمل ماءة من اراد اجتماعهما عليه فمنهم من قال حملها واقع بقدرة كل
واحد واحد ويلزمه اجتماع قادرين على مقدور واحد وربما التزم ومنهم من قال هذا
حامل للبعض وفاعل للبعض ولا تخفى ما فيه من التحكم فان نسبة كل جزء الى كل
واحد على السوية الثالث قالوا القدرة الواحدة قد توجد في محال متفرقة حركات الى

كل جزء عسر القدرة على تحريك ص

جهات مختلفة وأما في محال مجتمعة فلا بد يجتمع على عشر اجزاء مجتمعة عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك الاخر والا لكان قدرة على تحريك الاجزاء بما لا نهاية ما بلغت الرابع قال الجبائي الاجتماع يمنع التحرك لا لقيد وهو فرع ان المعدوم معدور وبه يمنع كون القادر على حمار ما له من قادر على حمار الاخرى **المقصد الحادي عشر** القدرة المحركة منه ومنه هل تقدر على التصعيد منهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الهرب والرمح ضروري وعليه البهشمية واوجبوا زيادة قدرة ولصحة ولا خفى ما فيه من التحكم **المقصد الثاني عشر** القدرة مخالفة للمزاج لوجهين الاول المزاج واحد من جنس الكيفيات المحسوسة دون القدرة الثاني المزاج قد تزايد العدد كما عند المعتزلة **المقصد الثالث عشر** الفعل تقال للقدرة والمراد هنا جنسها وهو مبدأ التغيير اخر من حيث هو اخر وقولنا من حيث هو اخر ليدخل فيه المعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب وتأثر من حيث هو جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وقال للامكان المقابل للفعل لانه سبب القدرة عليه مجازا وهذا غير الامكان الذاتي فانه قد يقارن الفعل وينعكس من طرفين دون هذا وقد تقال في العرف للقدرة نفسها ولما به القدرة على الافعال الشاقة ولعدم الانفعال **المقصد الرابع عشر** الخلق ملكة يصدر بها الافعال بلا رويته كمن يكتب شيئا من غير ان يروي في حرف حرفا او ضرب الطنبور من غير ان يفكر في نغمة نغمة وينقسم الى فضيلة ورذيلة وغيرهما فالفضيلة الوسط والرذيلة الاطراف وغيرهما ما ليس منها لانعدام هيئة للنفوس الشهوية من الفجور والخمود والشجاعة هيئة للنفوس الغضبية بين التهور والجبن والحكمة هيئة للنفوس العقلية بين الجربزة والبلاهة والخلق مغاير للقدرة سيما ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء **خاتمة** في تقسيم كيفيات نفسانية قربه عامر الاول المجمة ص الاول ، فجمعه الله لنا ارادة لكرامتنا ومحبتنا

لله ارادة تنافي طاعته الثاني عند المعتزلة ان الرضا هو الارادة وعند ما تترك الاعتراض الثالث الترك عدم فعل المقدور وقيل ان كان قصدا والا كف يتعلق به الذم وقيل انه من افعال القلوب وقيل هو فعل الضد لانه مقدور والعزم مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة الرابع العزم هو الارادة بعد التردد وهذا كله انما يصح اذا لم يفسرها بالصفة المخصصة بالميل **النوع الخامس** بقية الكيفيات النفسانية وفيه مقصدان **المقصد الاول** اللذة والالم بديهيان فلا يعرفان وقيل اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالطعوم والروسومة للذائقة والجاذبة والتغلب للغضبية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه لذا اعلم ان فيه نجاة من العطب فكلم نفس فانا ندرك حاله هي لذة ونعلم ان ثمة ادراكا للملائم واما ان اللذة نفس ذلك الادراك او غيره وانا ذلك سبب لها الطيبي وهل يمكن ان يحصل بسبب احرام لا فلم تتحقق موجب التوقف فيه وقال ابن زكريا الرازي اللذة وما يتصور منها انما هو دفع الم كالاكل لالم الجوع والجماع لالم وغرغرة المنى وعيته ولا يمنع جواز ان يكون ذلك لعدا سبابه انما نازعه في مقامين احدهما انه دفع الالم وثانيهما انه لا يمكن ان يحصل بطريق اخر وما بينه انه قد يحدث ما يوجب اللذة دفعة بلا سوق اليه ولا ان يخطر بالبال حتى يقال انها دفع لالم الشوق وكذلك مثل النظر الى وجه ملح والعثور على مال بغتة قال الحكماء الالم سببه تفرق الاتصال بالتجربة وانكره الامام الرازي فان من عفر بدنه بسكين شديد الحد لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك سببا لامتنع التخلف عنه بل تفرق الاتصال يعد لسوء المزاج وحصوله يستدعي زمانا فربما يبتدئ العضو بالاستحالة الى مرض شديد يحصل الالم بعد ربما اجيب بان الفرق عدم الاتصال وهو عدمي وبان التغذي مدا خله الغذاء لجميع الاجزاء ولا يتصور الا بتفرق فيجب ان يولم وزاد ان سببا اخر وهو سوء المزاج والالم محسوس فلا يكون التفرق علما ؟

المختلف والذي يدرك بواسطة القرب ما يؤلم الابره بخلاف الملتقى فانه لا يؤلم اما آنية فان حراق الدقيق اكثر من حراق صاحب الغب بكثير والثاني مدرك دون الاول واما مكانية فان الاحساس شرط مخالفة الكيفية الحاس والمحسوس لرفع الاخر ولا يحصل تاثير ولا يكون احساس فاذا امكن الكيفية المنافرة في العضو زال كيفية العضو الاصلية فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يمكن فعل وانفعال فلا يحس به ولذلك فان المحسوسات اذا استمرت تضعف الشعور بها متدرجا حتى ربما بطل بها ويكون لها في اول الوهلة سورة ثم تضمحل وان شيئا فشيئا من داخل الحمام يستحيل الماء الحار بحيث يشمئز منه حتى اذا انتهى غاب ساعة انزعج هواء الحمام فسخن فتراه لا يدرك سخونته بل ربما استبرده **المقصد الثاني** الصحة ملكة او حالة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها سليمة فخرج بقولها ورد ما يخص بالحيوان او بالانسان فعال كيفية ليدل الحيوان او ليدل الانسان كما وضع الجميع في كلام ابن سينا واورد الامام الرازي على جعلها من الحالة والملكة ان تقابلها المرض وليس منها اذا جاسه سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهي اما من المحسوسة او من الوضع او غيرهما ولا شيء منها بكيفية نفسانية واورد على هذا الكل شكوكا الاول لم قدم الملكة واما يكون حالة ثم يصير ملكة قلنا الملكة اشتق على كونها صحة او لان الملكة غاية الحالة الثاني فيه اضطراب لان اسناد الفعل الى الموضوع والى الصحة اولا يكون الا لاحدها قلنا الموضوع فاعل والصحة آلة الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دوري قلنا الصحة في الافعال محسوسة وفي البدن غير محسوسة فتعرف غير المحسوس لمكونه لاجلي واذا عرفت هذا فالمرض خلاف الصحة في حالة او ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة بلا واسطة سنها لان الاخروج عن التي والانبات وآنيت الليموس سنيا واسطة فعال النافعة ومن بعض اعضائه آفة او مرض بين ويصح من لا صحيح ولا

واما الحال بعد اختلفوا في انها صحة ام لا

والغالب معبرة عما علمه غالبا وان لا احساس كما مر في الغابر

مريض وانت تعلم ان ذلك لا يتم الا بشروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة وانه اذا ادعي شروط التقابل فلا واسطة وكذا كل متقابلين يمنع سنها الواسطة فانما هو باعتبار شرائط التقابل **الفصل الثالث في الكيفيات المختصة بالكميات** وفيه مقصدان **المقصد الاول** انها عارضة للكم اما وحدها كالمنفصل كالزوجية والفردية والمتصلة كالمثلث والتربيع والمخمس وغيرها كالمختلفة فانها بجموع شكل وهو عارض للكم مع اعتبار لون وكالمزاوية فانها هيئة احاطة الضلعين بالبسيط مثلا في ملتقاهما لا بالاستقامة ومنهم من جعل المزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت فانها توصف بالاصغر والاكبر ويكونها نصفا فلنا والجواب انه انما يتم ان لو كان عروض فلك لها ما تقدم وانه ممنوع بل لانه عارض للكم وبطلانه انها تبطل بالتضعيف وتضعف بخلاف الكم فانه يزيد **المقصد الثاني** قال المهندسون الخط المستقيم خط يقع النقط المفروضة فيه متوازنة وانه اذا انبت احد طرفيه وادير حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه سواء واذا انبت نصف الدائرة وادير حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه سواء واذا انبت احد ضلعي المربع المتوازي الاضلاع وادير حصل الاسطوانة وهو شكل يحيط به دائرتان من طرفيها قاعدتاه يصير منها سطح مستدير بفرض في وسطه خط موازاة لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه واذا انبت الضلع المحيط بالقائمة من المثلث وادير حصل المخروط وهو جسم احد طرفيه دائرة والاخر نقطة ويصير منها سطح يفرض عليه الخطوط الواصلة بينهما مستقيمة وهذا كله امر وهمي لا يعلم بوجودها خارجا وعليه مبنى علمهم الذي يبحثون فيه الشيء بتمامه واما عند المركبات حصلت

اذا لك اليه كيفية تعرض السطح باعتبار الضلعين المحيطين به ملتقاهما لا على الاستقامة

تان

مقولات غير متناهية والخلقة اذا اعتبرت باعتبار وصح بحسبها تتصف
بالحسن والقبح وهما غير العارضين للشكل وحده او اللون وحده فهذا عزو لرضي غيره
الفصل الرابع في الكيفيات المستعدة لذة اما كالقبول ويسمى
ضعفا واما كالدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا واما قوة الفعل فليست منها
فان المصارعة مثلا سعلق بعلم وصلابة الاعضاء ليلا يتأثر بسرعة وبالقدرة و
سي منها ليس من هذا الجنس **المرصد الرابع** في النسب وفيه مقدمة
وفصلان المقدمة اثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها المتكلمون الآن الاين
لو وجد الاول لوجدت لزم التسلسل اما اولا فلان محلها يتصف بها فله اليها
نسبة موجودة. ويقع الكلام فيها واما ثانيا فلان لوجودها نسبة اليها واما
ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة الثاني لو وجدت لوجدت
الاضافة وهي لا تتحقق الا بوجود المنتسبين فيوصف المتقدم والمتأخر معا الثالث
لو وجدت لزم اتصاف الباري جل ذكره بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة
بانه موجود معه وقبله بانه يتقدم وبعده بانه متأخر واثبتها ضرار والزم التسلسل
ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية واجيب الحكماء بان كون السماء فوق الارض
ومقابله الشمل لوصف الارض ما يعلم ضرورة واجابوا من ادلة الخصم بانها انما ينفي كون
جميع النسب بوجوه ونحن نقول به فان لنا اضافات امورا موجودة في الخارج
حقيقتها انها اضافة ومنها اضافات يخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم
والتاخر والاول ينتهي عند حد دون الثاني **الفصل الاول** في مباحث المتكلمين
في الاكوان وفيه مقاصد **المقصد الاول** المتكلمون وان اكثروا سايد المقولات
النسبية فقد اعترفوا بالاين وسموه بالكون ونفعهم وقوع ان حصول الجوهر
في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول بالمباينة والصفة التي هي علة بالكون

قال الامام الرازي حصول الصفة للشيء معناه تحيزها تبع لتحيزه فيلزم الدور والجواب
ما قد عرفت مرارا انه قد يكون ذلك الصفة علة للحصول ويكون تحيزها معلولا له فلا دور
وايضا قال الامام الرازي قيام الصفة ان توقف على التغير لزم الدور والا جاز انفكاك العلة
عن المعلول وقد يقال ان التوقف يمنع عن جواز الانفكاك لا يوجب دورا ممتنعا وهو
غير وارد اذا تأملت تنبيه الاحياز الجزء الممكنة للمتحيز نسبتها اليه سواء و
يقتضي حصوله في حيز ما بحسب ما يقارنه من شرط تقيضه والكون للجوهر نسبته الى الحيز
المخصوص فالفرق ظاهر لكن الكلام في ثبوت ذلك المقتضى فان الحصول في الحيز المخصوص
عندنا بخلق الله تعالى **المقصد الثاني** انواع الكون اربعة لان حصوله في الحيز
اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا والثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك
الحيز اما ان يعتبر مسبوقا في حيز آخر بحركة فالسكون حصول ما في حيز اول فسكون وان كان مسبوقا بحصوله ص
والحركة اول في حيز ثان وبنى على الحصر الحصول في اول الحد فانه غير مسبوق بكون حصول ص
آخر وقال ابو هاشم انه سكون لم يسبق من قال الحركة يجوز سكنات فان قبل الحركة
ضد السكون فكيف يكون مركبة منه قلنا الحركة من الحيز ضد السكون فيه واما الحركة
الى الحيز فلا تنافي السكون فيه فانها نفس السكون الاول فيه وانه مماثل للسكون الثاني وانه
سكون فكذا هذا ويلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول
وهو حركة الا ان يعتبر في الحركة ان لا تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز لا ان يكون
مسبوقة بالحصول في حيز آخر وقد يكون الحركة مجموع سكنات والنزاع لفظي واما
الاول فان كان بحسب ان يحكم الله وبين ذلك الآخر ثالث فهو الافتراق
والا فهو الاجتماع واما قدمنا امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما خلاء
عند المتكلمين فالاجتماع والحصر والافتراق مختلف فمنه قرب وبعد متفاوت
ومجاورة واعلم ان الاجتماع قائم بكل جزء بالنسبة الى الآخر لانه امر تابع لهما اذ وضع

الاخر فانهم لا يثبتونه فالجزء ان كان له اجتماع بالاخر فاحفظ هذا فانه مما
يذهب على كثير من سقاة الصناعة **المقصد الثالث** الكون وجوه ضروري
وكذلك انواعه القريبة اذ حاصلها كما علمت عائد الى الكون والمتميزات انما اعتباريه
بكونه سبوقا بكون لاخر وغير سبوق به والمكان يخالف مالئ وعدمه وقال الحكماء
السكون عدم الحركة عما شانه ان يكون متحركا تنبيه اذا قلنا ليس في الخارج الا الكون
والفصول انما هي اعتباريه كان تسميتها انواعا مجازا وانما هو نوع واحد وان الكون
الواحد بالشخص يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق بالنسبة الى اخر
ولو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق لو خلق
معه غيره وضاله والكون يحاله **المقصد الرابع** فيما اختلفوا في كونه متحركا وذلك
في صورتين الاولى اذا تحرك جسم فاتفقوا على حركة الجزء الظاهر منه واختلفوا
في المتوسط الباطن فعلى متحرك اذ لو سكن لزم الانتقال ولا انه في الكل والكل في حيز
الكل فهو في حيز الكل وقد خرج عنه الى اخر وقبل غير متحرك اذ حيز الجزء المحيط به
والاولون جعلوا البعد المفروض الذي يشغله ذلك الجزء المستقر كالسفينة
المتحركة وانه اولى بالحركة اذ يفارق بعض السطح المحيط به والحق انه نزاع لفظي
يعود الى تفسير الحيز كما نبهتك عليه الثانية اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وحكم
عليه اخر بحيث تتبدل المحاذاة فالمستقر متحرك والزم ما اذا تحرك عليه جوهر
كل الى جهة يجب ان يكون متحركا الى جهتين في حالة واحدة وسيأتي ذكر ما يمتنع
في حركة النزول بها المتحرك عن مكانه دون ما ينزل بها المكان عنه وشدد النكير
عليه ولا معنى له لانه نزاع في التسمية **المقصد الخامس** يجوز وجود جوهر
فرد محفوف بستة جواهر من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين انه منع
ذلك حذرا من لزوم تجزيه وهو مكابرة للمحسوس ومنع من تاليف الاجسام من الجواهر

والنقوا على المجاورة والتاليف بين ذاك الجوهر وبين الجواهر المحيطة به ثم اختلفوا
فقال الشيخ والمعتزلة المجاورة اي الاجتماع غير الكون لحصوله حال الانفراد دونهما
والتاليف والمماسة غير المجاورة بل امران يتبعان المجاورة والمباينة اي الافتراق
ضد للمجاورة فلذلك تنافى التاليف لانه ضم ثم قال الشيخ المجاورة واحدة
واما المماسة والتاليف فتتعدد فهنا ست تاليفات وهي تنفيه عن كل سابع
يخصه بحيز وقال المعتزلة المجاورة من الراطب واليابس يولد تاليفا قائما بهما
فهنا تاليف واحد ولو جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين والاكثر وقيل
ست تاليفات لاسبع حذرا من انفراد كل تاليف وابطلوا وحدة التاليف بانه
يزول بمباينة واحدة تاليف جوهر معه وتاليف الخمسة معه باق فظهر التغاير اذ ما بطل
غير ما لم يبطل ضرورة وقال الاستاذ المماسة نفس المجاورة وانها متعددة تمام ضرورة
فالمباينة ضدها حقيقة وقال القاضي اذا خص جوهر بحيز ثم توارد عليه مماسات
ومجاورات لم زالت فالكون قبل وبعد واحد لم يتغير وانما تعددت الاسماء
بحسب اعتبارات وهذا اقرب الى الحق بناء على عدم اشتراط البنية فروع
الاول الجوهر الفرد له ست مماسات معينة وضدها ست مباينات معينة فالمماسة
قبل المماسة واما بعدها فقال في قبول تضادها ست مباينات غير معينة وفي
قول ست معينة فهي الطارية على المماسات فهذا بناء على ان المماسة عرض غير
الكون الثاني المتوسط بين الجوهر من كل قريب من احدهما بعد من الآخر فقال
الاصحاب قريب من احدهما عين البعد من الاخر وقال الاستاذ غير وهو الحق
اذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد من الاخر بان يتحرك الاخر معه الى جهة حركته اللهم
الا ان يراد ان الكون واحد كما هو مذهب الاستاذ وليس عنه امر زائد هي
المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا الثالث الجوهر اذا ماس من جهة فهل يقال انه

اي الجوهر الفرد

ست جزء

معاد الكان وذلك الجوهر حيا بك

مباين من الجهة الاخرى لعدم المماسة اما لانه لا يمكن المجاورة من تلك الجهة لفظ

الثالث يجوز المباينة والافتراق في جملة جوزه العلم قيل لا اذ لا يتصور المجاورة

ويكفي جوازها بدلا والذي حرانى على ايراد هذه الابحاث امران معرفة اصطلاح

القوم وتحقيق ما ذهبوا اليه في حقيقة الاتصال نسلقا اليها فما لوا به من لوازمها

وان لا نظن بكتابنا هذا باعوان لها قصورا والا فلا يجدي لي المطالب المهمة

زيادة طائل ولولا هاتان الغايتان لم نطول الكتاب وليس من دأبي الاسهاب

وادكل هذا العذر انهي ما عسى تعثر عليه في غير هذا الموضع فكلف عني لا أعتذر **المقصد**

السادس من لم يجعل المماسة كونا اطلق القول بتضاد الاكوان لان الكونين

اما ان ادجا تخصيص الجوهر بحيزين او لا فالاول اجتماع المتماثلين والثاني

يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين ومن جعلها كونا كالنسبي والاستاذ

فلم يجعلها اضدادا اولا متماثلة بل مختلفة **المقصد السابع** في اختلافات

للمعتزلة بناء على اصولهم احدها بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا في بقاء

الحركة فنفاه الجبائي واكثر المعتزلة لو بقيت كانت سكونا والحال باطل اما

الملازمة فلان مضي السكون الا الكون المستدعي حيزا وهو اما بطلان التالي

فلمضاد الحركة والسكون وبالجملة فالحاصل في الان الثاني سكون فيحتاج ان يكون كونا

اخر لان الكون الاول وارا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كذلك والحركة

يوجب الخروج عن ذلك الحيز دون السكون ولكن الجوائب بما مر من ان المنافي للسكون

الحركة من الحيز لا اليه والحركة لا توجب الخروج بل هو الخروج وهو انه نفس الحصول

في الحيز الثاني فهو السكون وبه قال ابو هاشم وثانيها ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة

الى بقاء السكون واسمى الحالي صورتين الاول مالا اهوى جسم ثقيل عاف فيه

من الاعلى دلت فامسكه الله عن الجبوط ان من اصله ان الطارئ الحادث اقتضى

اقتضى من الباقي فلو كان السكون باقيا لكان مقتضيا وفيه من الاعلى دلت الثانية

السكون المقدر للحي لو بقي لم يكن مقدورا فيجب لو امرنا بالحركة فلم يتحرك ان

لا يأثم وللخلاف في الاجماع وقرب هذه بالي هاشم والتزم العقاب بعدم الفعل

فلقب بالذهني وثالثها قال الجبائي الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس

فان من نظر الى الجوهر او لمسه متقضيا بعينه وهو ساكن او متحركا ادرك التفرقة

بين الحالتين ضرورة ومنعه ابو هاشم بان السكون لو كان مدركا بخصوصيته

الا درك عنده لا سلق عطف الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل

فان راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط ومن نقل في النوع مذا على قول من يجعل الحركة باقية

الى عرجيزه وادا استقطم ادركه بخلاف ما لو لون بغير لونه رابعها قال الجبائي

المالف ملموس ومبصر اذ نفرق بين الاشكال المختلفة وما لا لا بالنظر الى الصفات

المختلفة ومنعه ابنه ابي الصر قوله فقال خلك قد يكون بالنظر الى الاكوان او المحاوبات

او غيرها بانه لو رؤي التالف وهو قائم بالصفحتين من الجسم العليا وما يحتها التي

الصفحتان وانما يصح لو قيل ان المدرك جوار الصفحة العليا وتاليف جوار ها

بعضها مع بعض لا تاليف الصفحتين حاصلها قال الجبائي التاليف يختلف باختلاف

الاشكال لما مر ومنعه ابنه لان التاليفين مشتركان في اخص صفة النفس وهو القيام

بمحلين تبعا على اصله وان سلم ففيه مصادرة سابعها قال الجبائي التاليف قد يقع

مباشرا كالمس اصبعيه ومنعه ابنه اذ يمتنع دون المجاورة الولد له سابعها

ذهب اكثر المعتزلة الى ان مجاورة الرطب واليابس والحي والميت التاليف فليست

شروطا له لانها لو كانت شروطا للابتداء لكانت شروطا في الدوام كاصل

المجاورة وليس لاحد كالمواقيت نقض الصلاة وهو منقوض عندهم ومنهم

من قال انها شرط للدور لكن روح ضعيفة جدا وذكر الدال اختلاف احساس
المالية **الفصل الثاني** في مباحث الآبي على راي الحكماء وفيه مقاصد **المقصد**
الاول قال الحكماء الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وذلك لان الكل
ما هو بالقوة فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا فهو محض بل بالفعل من وجه
وبالقوة من وجه والمتحرك له بالفعل وهو امر حاصل له بعد ان لم يكن فهو كمال
له اذ معنى الكمال ذلك وانه يوصل الى حصول ممكن اخر له وهو الحصول في
المنتهى فهذا كمال ثان وذكر كمال اول لانه ما دام متحركا فشيء منه بعد بالقوة اما
بالقوة وكذلك بالقوة باعتبار عارض المتحرك والا فهو كمال ايضا لذلك اعتبرنا
الحيثية في انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة نظرا الى انها لا منتهى لها الا باوهام
فليس هناك كمال اول وزمان وهذا اقرب مما قال قدماؤهم انها خروج من القوة
الى الفعل بالتدريج لكن عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع شيء في زمان بعد زمان
فيقع في تعريفه الزمان وهو تعريف بامر متقدر الحركة فيلزم الدور وبقولهم بالتدريج وقع
الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية مثلا فانه دفعي فلا يسمونه حركة بل
كونا وفسادا **المقصد الثاني** ان الحركة يقال لمعنيين الاول التوسط وهو كيفية
بها يكون الجسم بحيث متوسطا بين المبدا والمنتهى ولا يكون في حيز واحد من هذا امر
مستمر من اول المسافة الى اخرها وهي بهذا المعنى ثماني الاستقرار فتكون
ضدا للسكون في الحيز المنتقل عنه والبه بخلاف من حصله الكون في الحيز الثاني
واعلم ان معناه اتصال الاجزاء وعدم تماسها بنحو من نفي الجزء الذي لا
يتجزى ويستلزم عليه فسلوى العول فيه الثاني الامر الممتد من اول المسافة
الى اخرها ولا وجود لها الا في التوهم لانه عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة

حركة م

يبطل تبينها الى الجزء الاول منها ضرورة ثم كما ارتسم نسبته الى الجزء الثاني في الخيال
قبل ان يزول نسبته الى الاول عند تخيل امر ممتد كما يحصل من القطع الثاني والثالث و
والشعلة الدائرة في الحس المشترك فيرى خطا او دائرة وانت تعلم من هذا ان
قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لا يمنع ان تكون وجودية
ولا يلزم اتحاد الزمان **المقصد الثالث** فيما يقع فيه الحركة من المقولات
عندهم وهي اربع الاول الكم وهو على اربعة اوجه الاول التمكن وهو ازدياد حجم
الجسم من غير ان ينضم اليه جسم اخر ويشتد ان المائع ابتداء صغر حجمه ولذا قلب
عادا الى حجمه الاول فتبين انه لم يكن انفصل منه جزء عاد وابطا فالقارورة لكبت
على الماء فلا ينضاف فاذا مصت مصا قويا ثم كبت عليه فطها وماؤكي لحلا
حدث فيها لا محالة بل لان المصل حدث في الهواء تخلخل فكبر حجمه ثم ادخر فيه
البرد تكاثفا فصغر حجمه فدخل فيه الماء ضرورة امتناع الخلاء فهذا يعطي
انيته واما ماهيته فهو ان الكيف ليس لها في ذاتها مقدار فقد تكون في بعض
الاشياء قابلة للمقادير المختلفة بتوارد عليها بحسب ما يفترها لذلك
ولا يلزم ان يكون التكاثف كذلك يجوز ان يختص البعض بمقدار معين لاسباب مفصلة
اولان مادته لا تقبل الا ذلك كما هو رايهم الا ان ذلك وبالجملة فهذا صحيح ولا يلزم
من كشفه تحقق الاثر الثاني التكاثف وهو ضد التخلخل واعلم انهما غير التفاوت
وهو ان يتباعد الاجزاء وتداخلها الهواء وعدم الاندماج وهو ضمن وان كان
يطلق عليهما الاسم باشتراك اللفظ فان هذا من مقولة الوضع وقد يطلق
على الوقوف والثخانة وهو من باب الكيف الثالث النمو وهو زيادة في الجسم
بما ينضم اليه ويدخل في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم
الرابع الذبول عكسه الثالثة الكيف وهي الحركة منه استحالة كما يتسود العنب

سقط وقوع الحركة مفعولة ان الجوهر
يتغير من صفة من تلك المقولة الى ضدها
او تغيرا على الترتيب وصاحب

ويستحيل كما وهم الناس من انكر ذلك وزعم ان ذلك كمون الاجزاء كما ستعرفه
بالصفة الاولى ويرد الاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى وهما موجودان
فيه واما الاان ما يبرز منها يحس بها وما كمن لا يحس بها وهذا باطل والا لكانت الاجزاء
الخارج كامنة فى اما البارد بارد فى الجمد وانه ضروري البطلان دفع ذلك فمن
ادخل يده فيه كان يجب ان يحس بحر او يقبل برد وايضا فان شرر النار
حاد فى جبل من كبريت صيرته كله نارا ويعلم بالضرورة ان ذلك كله لم يكن كامنا
بخامسة الثالثة الوضع حركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج عن مكان الى مكان و
تتبدل بينه وضعه وهى حركة كل جزء منه نظر فيها من قال انها جزئية بالفعل فكيف
يحكم بارد ذلك امر مرتضى ومنهم من قال بتبادل الصفين الاعلى والاسفل وتغيير
نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة مع عدم حركتها غير معقول فعلك بالتعامل الرابعة
الزائل وهو التقلة التى بينهما المتكلم حركة دماغى المقولات لا يقع فيها حركة
اما الجوهر فلا شك انه تتبدل صورته وشعره بعض المتكلمين وسلم الاسحاقية
وهو من قال العنصر ثلاثة اما النار والباقية بالتكاثف او الارض والباقية
بالتخلخل اذ الهواء متوسط والبواقى بالتكاثف والتخلخل والطبيعة محفوظة
فى الاحوال وابطله ابن سينا بوجهين الاول مبرهن ان كل ما يصح عليه الكون
والفساد يصح عليه الحركة المستقيمة وينعكس بعض ما يصح عليه الكون والفساد
يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد الثانى اختصاص الجزء
المعين من الجسم بجزء طبيعى صورته وهذا انما يتصور اذا كان متحدا وجوابه
الاول ان الاصل ان لكل جسم صدق وكان العكس لم يكن وهو يلزم خارجيا لانه
اخص فلا يفيد الوجود وجوابه الثانى منع وجوب الحروف بل المعتمد التجربة
والتعويل على المشاهدة كما سياتى ثم نقول الصور لا تقبل الاشتداد لان منع حصول الكون والفساد للجوهر

الوسط ان بقى نوعه لكن التغير فى الصفة وايضا ابتداء الحركة موجود والمادة
وحدها لا وجود لها واما المضاف فطبيعته غير مستقلة بانفسها لغيرها فان كان
متوسطها قابلا للاشتداد والضعف قبلهما الاثنان واما من فقال فى النجاة
ان وجود جنس الحركة تكيف بقع فيه الحركة وفى الشفا الانتقال من سنة الى سنة
ومن شهر الى شهر يكون دفعة وهو كالاضافة لانه نسبة تابعة لعروضها وكذا الملك واما
والحال بفعل ما ينفعل ما ثبت بعضهم فيها الحركة وابطل بان المستقل من
التسخن الى البرد لا يكون تسخنا باقيا والالزم الترجح الى الضدين معا فيهما زمان
سكون فالحق انها تابع الحركة بحسب ما فى الذى اريد كائن او طبيعة او فى الاله و
واما فى القابل المقصد الرابع العلة للحركة الطبيعية ليست هى الجسمية
والا دامت الحركة بدوامها وايضا فالجسمية عامة للاجسام والحركة تخصه
وايضا فيلزم الحاد دها فى الجهة واللازم باطل وايضا فلانها اما المطلوب فينقطع
عند وصول الجسم فيلزم الخلاف واما المطلوب فتحرك اما الى جميع الجهات
وانه محال واما الى بعضها دون بعض بلا مرجح وليست الطبيعة ايضا لانها
ما لم فيلزم ثبات معلولها والحركة ليست ثابتة بل هى حالة غير ملائمة لموضوعها
طبيعيا للاجسام والمعلوم عادة لا يتصور الا فى الحركة الارادية وفيه اشكال اذ ليس
الحركة الى جهة اولى من الاخرى ويعلم من ذكر ان العلة للحركة الارادية ليست هى
النفس لتباينها وعدم اختلافها ولا ايضا هى التصور الكلى لان نسبته الى الحركات
الجزئية سواء بل انما هى تصورات جزئية مثالية نحو يخلق له فى ذهن خطوط ارادة جزئية
تابعة لتصور جزئى المقصد الخامس الحركة تقتضى امورا ستة الاول ما به ان يسمى
الفاعل الثانى ما له اى محلها الثالث ما فيه اى المقولة من الاربع المتقدمة الرابع

عبارة الماحش بل الحق ان الطبيعة اما
توجب الحركة عند مقارنة حالة غير
طبيعية اما الاين فكالحجر الموقوف
واما الكيف فكالماء المسخن قسرا
واما الكم فكالزائد ذو لا مرضيا
ما دامت الحالة المنافية باقية
كما ان الطبيعة محركة له لتردده الى
الحالة الملائمة ٢

ما فيه الى المبدإ الخامس ما اليه الى المنتهى وذلك في الحركة المستقيمة واما
في المستديرة فلا تكون الا بالعرض انتهى المقصد السادس قد علمت ان الحركة متعلقة بما منه
وجهتها متعلقة بوصفها ضرورة وهو حدها فكل مقدار ما شخصية او نوعية او
جنسية فيه ثلثة انحاء احدها بعدها الشخصية والبد منها من وصف
مائة فان الواحد بالشخص محله ولصدر بالشخص ضرورة انه لا يتم العرض الا بمحلين
ومن وصف ما فيه اذ الشيء قد يستحيل ويتغير معا فتكون كل حركة فان اكثر المحل حيث
اختلف ما فيه بل قد يعرض له انواع من الاستحالة كالتسخن والتبرد والترطب
وتتبع ذلك وصل ما منه وما اليه لانه لو اختلف المبدإ والمنتهى لم يكن ما فيه واحدا
بالشخص ضرورة ولا يكفي وصف ما منه وما اليه دون اعتبار وصف ما فيه كتولد
اجادها بالشخص مع تغير الحركة بان تكون الطرق مختلفة كما بين لون الجسم
من البياض الى الغبرة الى العودية الى السواد ومنه الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية
الى السواد ومنه الى الحمرة الى الغبرة الى السواد ومن وصف الزمان اذ الحركة
في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذكر بناء على ان المعدوم لا يعاد بعينه واما
وصف المحرك فلا عبرة به فان المحرك ما فيه حركة تحرك لغرض قبل انقطاع
حركته والحركة واحدة متصلة ولا تتميز بوصف الآنية عن ما يتوهم من انسداد
بعضها الى محرك والبعض الى آخر ولا يجزئ فيها بالفعل ولا ينصور تناهيها في وصف
النوعية ولا يخفى ان ما يعتبر في الوصف النوعية بعض ما يعتبر في الوصل الشخصية
وهي ما فيه وما منه والبه اذ لو اختلف ما فيه كان كل نوع من الحركة كالتسخن
والتبرد والتذكر ما منه والبه وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة والكاسخن

فسلام — والتبرد ولا عبرة بوصف المحرك لما مر ولا لاختلاف الشخص في النوع اولى — طبعام
فحركة الحجر الى العلو وطبعا والنار نسرا لا تختلف بالنوع من حيث هي كذلك ولا بوصف ما له — اختلاف المحرك
فان سوء المحل لا يوجب تنوع الحال سواد الانسان وابجاده نوع ولا بوصف
الزمان لانه نوع ولصدر لا تختلف حقيقة وان قدر تنوعهم لم يعارض اختلاف العوارض — محركه
لا يوجب التنوع وما لها الجنسية وما يعتبر فيها بعض ما يعتبر في النوعية ولما
لم ما فيه فقط فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة وترتيب يجب ترتب الاجناس
التي تقع فيها المقصد السابع الحركات منها متضادة وقد علمت ان لا تضاد
الا بين الانواع الداخلة تحت جنس اخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة
والنمو عير متضادة وان امتنع اجتماعها حينئذ فلا لما هيتها وانما التضاد بين المتحاذيين
منها ففي الاستحالة كالتسود والتبيض وفي الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وفي
النقلة كالصاعدة والهابطة لانها في كل طرف محدود ينتهي اليه ومن الطرف غايته
الخلاف واما الوضعية فلا تضاد فيها لما سنوفي المقصد الثامن تضاد الحركات
ليس لتضاد ما فيه فان الصاعدة والهابطة ضدان وان اتحد ما فيه ولا لتضاد المحرك لتضاد — تمان
الطبيعتين والقسرين ولا لتضاد المحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق طبعا الى تحت متضادة
ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه لانه لا تنوع ولا يمكن توارده على موضوع ولكونه عارضا
وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ولا لتضاد الحصول في الاطراف لانه معدوم
عند الحركة بحصر قبلها وبعدها بل للتوجه بحسب ما منه والبه من حيث هما كذلك فانهما
قد يختلفان بما لا تزلت مع التضاد كالسواد والبياض اذ فيه كالسواد والحمرة
او بالعرض كالمركز والمحيط لانهما جزءان من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غلبه التعب
من التذكر والاخر انه غلبه البعد مع تساويهما في الخمسة وقد لا يختلفان اصلا بل يتفقان

لو كان بتضاد الحركات تضاد لما عن الطرف المحصل التضاد الا عند انتهاء الحركات ولو كان كذلك لما كان من الحركات الموجوده تضاد موجود ولكن بين الحركات الموجوده تضاد موجود فاذن ليس التضاد بينها للوصول الى القابل المتضادة بل للتوجه اليها معا بحث

صار احدهما مبدءا والاخر منتهى وهكذا قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة المجردة
الفرض كما في الحركة المستديرة فان اي جزء فرضت يكون مبدءا للاخر ومنتهى له
باعتبارين ولا يتميز فيه الا ما بعرض من حوالزاه او فرض او غير ذلك **تنبيه** المبدء والمنتهى
ذوا نسب لهما الى الاخر فمقابلهما تقابل التضاد وايضا اذا نسبا الى ما له المبدء
والمنتهى وهو الحركة كانا متضايفين له فبين كل منهما وبينه تقابل التضايف وليس بين المبدء
والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدء لا منتهى له وبالعكس فان قيل قد يكون جميع مبدء
ومنتهى فكيف التضاد قلت هما عارضان للجسم بدليل ان لكل طرف ان يكون طرف مبدء
ومنتهى الا بالعرض وفي زمانين فرع المستقيمة لاتصاف المستديرة اذ كل جزئية وتر
لقوسين يشتركان فيه بالعرض وضد الوصل والمستديرة المستديرة لتحدد كل فان طرفي
مستديرة قد يكونان طرفين لدوائر عديدة واما الحركة الى التوالي وخلافه فكما يعقل
مثل ذلك الاخر ولكن في النصفين على التبادل ولا يخفى ما فيه من ان الحركة في النصفين
مع اختلاف المسافة يختلفان بحسب ما يقطعان من المسافة **المقصد التاسع** الحركة بسيطة كما بالذات بل بالعرض
وتعرض لها ثلثة انواع من الانقسام الاول بحسب المسافة لا نظر لها فالحركة
الى نصفها نصف الحركة الى كلها الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها فالحركة في
نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهكذا غير الثالث بحسب المسافة والزمان
كالسرعة والبطئية بحسب التحرك فان الجسم اذا تحرك تحركت اجزاء الفرضية فيه
والحركة القاعمة بكل جزء غير القاعمة بالاخر فاذا عرض له انفصال حصل لكل جزء حركة
بالفعل **المقصد العاشر** ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة فيه بالحقيقة اولا
والثاني متحرك بالعرض كراكب السفينة والاول اما ان يكون مبدء الحركة في غيره
وهي القسرية او فيه اما مع الشعور وهي الارادية او لا وهي الطبيعية فالحركة النباتية

الثالث ..

طبيعية وكذلك حركة التبخير والتذاخر من جملة الحركة الطبيعية الصاعدة
والهابطة او التي على دقيقة واحدة **المقصد الحادي عشر** الحركة اما سريعة وهي
التي تقطع مسافة مساوية في زمان اقل وملزمها ان يقطع الاكثر في المساوي واما بطيئة
وهي التي بالعكس فيقطع المساوية في الاكثر او الاقل في المساوي وليس البطو لتخلل
السكنات والالم يمش بحركة الفرس اللازم بطلانه طاهر بيان الملازمة ان البطو
لو لم يكن الا لتخلل السكنات كان بتفاوت السرعة والبطو بحسب السكنات
لتخلل فاذا عد الفرس اسد عدو كان حركته ابطا من حركة المحدور نسبة غير قليلة
وملزوم زيادة سكنات على حركاته كزيادة حركة المحدور على حركاته وانه الف الف
مع ذلك نظهر بتلك الحركات القليلة في تلك السكنات الكثيرة **واعلم** ان دلايل
ابطال الجزء المتجزئ على تلازم الحركتين كما ستنتهي النوبة اليه تدل على ابطال
هذا دبا بجملة فهذا البحث مبني على بحث الجزء وفرع من فروعه بدوره صحة وبطلانا
منها انا اذا غرزنا خشبتين في الارض فاذا كان الشمس في افقها الشرقي وقع الظل
في الجانب الغربي ولا يزال يتناقص الى ان يبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما
ارتفع الشمس ان وقف الظل جاز في الثاني والثالث فيجوز ان يعم الشمس
الدرج والظل بحاله وان يحرك جزءا كان بازاء كل حركة للشمس حركة للظل
اقل بسبب ان السرعة والبطو لا يختلف سكنة وتمكن المضايقة في قولهم ليجوز ان
يحرك الشمس جزءا والظل بحاله جاز ان لكل واحد الكان كذلك جاز ان يعم الدرج والظل
بحاله فان ذلك جايز عندنا والعادة هي القاضية بعدمها من غير استحالة عندنا وعلى
تستند الى الفاعل المختار وقد يعلم حوالب قولهم على الحركة مستمرة من اول المسافة
الى آخرها فكذا الحركة **تنبيه** الاختلاف في السرعة والبطو ليس اختلافا بالنوع

فان كان الحركة الولى سريعة بالنسبة الحركة بطيئة الى اخرى ولا نهاتا بلان للاستراد
والنقض المقصد الثاني عشر على البطوء اما في الطبيعة فما نعه المحروق وكلما
كان قواه الخلط كان اشد ما نعه كالماء مع الهواء واما في التسخين والارادة فما نعه
الطبيعة وكلما كان الجسم اكبر والطبيعة فيه اقوى كان اشد ما نعه واما الخلاء المخروق
ادنى ما نعه المحروق وربما عاون لحركها اكثر والاخراق متعادلا المقصد الثالث
عشر وذهب بعض الحكماء والجبائي من المعتزلة الى ان من كل حركتين مستقيمتين
صاعدة وهابطة سكونا وكل مستقيمة تنتهي الى سكون لانها لا تذهب الى غير النهاية
وشيخ غيرهم واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فتعالى الحكماء الوصول
الى المنتهى آني فكذلك الميل الموجب له والرجوع آني فكذلك الميل الموجب له واما الوصول
في آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات وانه باطل
فولكل الزمان لا حركة فيه فهو سكون والجواب ان الوصول في آن للوطرف حركة والرجوع
في آن للوطرف حركة فلم لا يجوز ان يكون حد اشتراكهما واما الآن بمعنى جزء زمان
لا سف فانتم لا تقولون به فولكم نحن لا نسلم ان آن الرجوع آن الوصول قلنا نعم لكن باعتبار
كونه منتهى لزمان الحركة المتصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع وقال الجبائي لا شك ان الاعتماد
على المتحلب في الحجر يغلب الملازم فيصعد مقدرا ثم في الصعود الى ان تغلب الملازم
المتحلب فينزل ولا شك ان غلبته اما لكون بعد التعادل او لا سلب من المغلوبية
الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل عند التعادل يجب السكون والا لزم الرجحان بلا
مرجح واما المنكرون فقال الخياط اذا اصعد الخزف له وهبط الجبل ولا فيما وجب
وقوف الخزف له وذلك يوجب وقوف الجبل عما منها لامتناع التداخل واللازم
ضروري البطلان وقد يجاب بان الخزف له لا تصادم الجبل بل يرجع بزخمه ذلك

فذلك فرض محال ويجوز استلزامه للمحال وقالت المعتزلة لا نوجه الاعتماد اللازم
فانه يقتضي الحركة الزائلة ولا المحلب فانه يصح الصاعدة ولا مولد للحركة والسكون
الا الاعتماد وقد يحب الحمالي على اصله لانهم انما لا مولد غيره بل هو الحركة عندي
فالحركة الصاعدة توجب السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر في الاعتماد
المرصد الخامس في الاضافة وفيه مقاصد المقصد الاول الاضافة امر معقول
بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك وهي المضافة التي تعد من المعقولات
ويسمى مضافا حقيقيا وتعاكس لذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة وكذا
للمعروض هي العارض ويسمان بسمي مضافا مشهورا تنبيه قولهم المضاف
ما تعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به يلزم من تعقله تعقل الغير فان
اللوازم البينة كذلك بل ان يكون من حصته تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل
الغير وهذا متناول المضاف الحقيقي والقسم الثاني من المشهوري اعني المركب
فلو اريد تخصيصه بالحقيقي قلنا ما لا مفهوم له الا معقولا بالقياس
الى الغير المقصد الثاني للمضاف خواص الاولى التكافؤ في الوجود والعدم
بحسب الذهن والخارج وكلما وجد احدهما في الذهن او في الخارج وجد
الاخر فيه وكلما عدم عدم فانه يعقل ما هو لكل في المتقدم والمتاخر قلنا
لا وجود للمتسمى منهما الا في الذهن ومما معا فيه واما معروضاهما فقد
يتكافئان كالمالك والمملوك والاب والابن الثانية وجوب التكافؤ في النسبة
ويعتبر عنه بالانعكاس ومعناه حكم باضافة كل الى صاحبه من حيث كان مضافا
اليه فكان الاب اب الاب فالابن ابن الاب وانما اعتبرنا الحيثية فانكر
اذا قلت هذا اب الانسان لم يلزم ان هذا انسان لاب وقد يصعب

رعاية فاعرف الانعكاس سيما اذا لم يكن له من الجانب الاخر اسم كالجناح فاعتبر
من الطرف الاخر بلفظ دال على الشبه كذى الجناح **المقصد الثالث**
الاضافة لا تستقل بوجودها فكون حصلها تبعا لتحصل لحوقها للغير
وتفهم ذلك تارة بان يوخذ الملحوق والاضافة معا وليس ذلك من المقولة
وتارة بان يوخذ الاضافة مقرونا بها اللحوق الخاص كشئ واحد مقيد فهذا
نوع الاضافة وحصلها فالمشابهة وهى الاتحاد فى الكيف غير الكيف فاذا
اعتبرنا الاتحاد من حيث انه فى الكيف كان نوعا من الاضافة ثم الاضافة
اذا كانت فى طرف محصلة كانت فى الاخر محصلة ويلزمه انها اذا كانت
فى طرف مطلقة ففى الاخر مطلقة فالنصف فى مقابلة الضعف وهذا النصف
فى مقابل هذا الضعف هذا اذا حصلنا نفس الاضافة واما اذا حصلنا
موضوعها لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الراس حتى يصير هذا
الراس لا يوجب تعين من له الراس **المقصد الرابع** لحق الاضافة
تقسيمات الاول اما ان يتوافق من الطرفين كالجوار واما ان يتخالف كالابن
والاب والمتخالف اما محدود كالضعف والنصف او لا كالاقل والاكثر
الثانى انه قد يكون لصفة فى المضاف كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال
المعشوق او لصفة فى احدهما كالعالمية فانها لصفة فى العالم وهو العلم
دون المعلوم والافلم يعد وم بكونه معلوما صفة وقد لا يكون لصفة
اصلا كاليمين واليسار الثالث قال ابن سينا كاد الاضافة
تحصر فى اقسام فى المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفى الفعل والانفعال
كالقطع والكسر وفى المحاكاة كالعلم والخبر وفى الاتحاد كالمجاورة والمشابهة

الخمس

اولا السادس

الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها فالجوهر كالاب والابن والكم كالصغير
والكبير والقليل والكثير والكيف كالاحمر والابرد والمضاف كالاقرب والابعد
والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث والوضع كالاشد
اخذا، وانتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال
كالاشد تسخنا الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم او من احدهما تدوضع
لها والموضوع لها اسم تدل عليها بالتضمن **المقصد الخامس** من اقسام
المضاف التقدم والتاخر قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه الاول بالعلية
كتقدم المضئ على الضوء وحركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه
تحرك الاصبع فيحرك الخاتم ولا عكس وليس ذلك بالزمان والا لزم التداخل
ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم بل لان
وجود الخاتم فى نفسه فاوجب وجوده بالذات كتعدم
الواحد على الاثنين فانه لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذات
الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتها سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك
حكم له باعتبار ذاته وصفته بخلاف الاول الثالث التعدم بالزمان
كتقدم موسى على عيسى فانه ليس لذات موسى ولا لشئ من عوارضه الا الزمان
فمعناه ان موسى وجد فى زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان وجد
فيه عيسى ومغايرته للاول ليرتبه الرابع التعدم بالشرف كالابى بكر على عمر
الخامس التعدم بالرتبة بان يكون اقرب الى مبدا معين والانسب
اما عقلى كما فى الاجناس او وضعى كما فى صفوف المسجد وعلف ذلك
بما يجعله مبدا، فقد يبتدئ من المحراب وقد يبتدئ من الباب

وقال المتكلمون هنا نوع لزمن التقدم كما لاجزاء الزمان بعضها
على بعض فانه ليس بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتدار ولا بالشرف والرتبة
وهو ظاهر ولا بالزمان والا لزم التسلسل وقد ابطلنا وقد يجاب
عنه بان ذلك هو التقدم بالزمان وانه لا يعرض الا للزمان فاذا
اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض كان النعمة تعرض للحكم
فاذا عرضت لغير كان بواسطة الحكم وذلك لا يوجب للحكم كما ذكر
منها اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب
ذلك ان يكون للزمان زمان وهذا مبنى لابحاث كثيرة يبر الطالعتبر
فتامل فيه وربما تكلف الحكماء للحصر وجها فقالوا التقدم اما ان يكون
حسيا او اعتباريا والاول لابد فيه من توقف للمتاخر على المتقدم
من غير عكس فالمتوقف اما بحسب الذات واما بحسب الوجود
مع اشتراطه بالعدم الطارئ عليه ام لا والثاني لابد من مبدا يعتبر
اليه النسبة وذلك اما كمال اولا تنيهان الاول الماضي متقدم على
المستقبل عند الجمهور وذلك نظرا الى ذاتهما ومنهم من عكس الامر نظرا
الى عارضهما فانه كل زمان يصير اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا
وكونه مستقبلا عرض له قبل كونه ماضيا الثاني في جميع انواع التقدم مشترك
في معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زايدا ليس للمتاخر فقد الذاتي كونه
مقوما وفي العلي كونه موجدا وفي الزماني كونه مضى له زمان اكثر
لم يمض للمتاخر وفي الشرفي زيادة كمال وفي الرتبي وصول الى
من المبدا. الموقف الرابع في الجواهر وفيه مقدمة وفصول المقدمة

اما التعريف فقد علمته من التقسيم ومن تعريف العرض فلا نعيد ٥
واما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر اما ان لا يكون محلا لما
فذيلي وان كان وكيا منهما فجسم والا فان كان متعلقا بالجسم تعلق
التدبير والتصرف فنفس والا فعقل وهذا بناء على نفي الجوهر الفرد وانما
يتم بعد ان يتبين ان الحال في الغير قد يكون جوهرا وان غير الجسم لا يتركب
من جزئين احدهما حال في الاخر ولم يثبت شئ منهما وقد اوردنا ايراده على
وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال قلنا الجوهر اما ان له الابعاد الثلاثة فجسم
اولا فاما جزء فان كان به بالفعل فصورة والا فمادة وان لم يكن له
الابعاد الثلاثة فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل وقال المتكلمون
الجوهر الملتحيز كما مر فاما ان يقبل النعمة وهو الجسم او لا يقبلها
وهو الجوهر الفرد وتنيهان الاول الجسم عند الجمهور مجموع الجزئين وعند القاضي
كل واحد من الجزئين لانه الذي قام به التاليف والتاليف
لا يقوم بجزئين على اصول الاصحاب لامتناع قيام الواحد
بالكثير وليس ذكر نزاع لفظي بل في انه هل يوجد شئ او غير الاجزاء
مع الاتصال والتاليف كما ينبئ عنه المعتزلة الثاني الجوهر الفرد لا شكل
له لانه مية احاطة حد وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك
الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية ولا يعقل الا بالنسبة الى ذي
نهاية ثم قال القاضي ولا شبه شيئا من الاشكال لان المشاكلة
الاتحاد في الشكل فالاشكال له فكيف يشاكل غيره واما غيره فلهم
اختلاف فيما يشبهه من الكرة اذ لا تختلف جوانبه والمربع اذ يتركب

فان قلنا يوجد فالحق مذهب العاضي ٥

منه الجسم بلا خلو الزنج والمثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة قال الامدى
واتفق الكل على ان له حظا من المساحة فله نهاية قطعا فاذا له شكل
وفيه نظر لانا لا نسلم ان له نهاية وان سلم فلا يلزم مركونه ذا نهاية ان يحيط به
النهاية والا لانتقض محيط ومحاط فانتقسم ولما قد لهم له حظ من المساحة
فلعلهم اراد وا ان له حجما ما والا فهو القول بانقسامه وبمالا نهاية
المرصد الاول في الجسم وفيه فصول **الفصل الاول** في حقيقته
واجزائه وفيه مقاصد **المقصد الاول** حده ويطلق عند الحكماء بالمشترك
على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي
منسوبا الى الطبيعة التي هي مبداء الاثار وعرف بانه جوهر يمكن ان يفرض
فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن لانه لا يجب
ان يوجد فيه ابعاد بالفعل اما الخط فلا وجود له بما في الكرة واما
السطح وان كان لا ذما لوجوده لوجوب التناهي فليس لازما
لما مر انه اذا امكن فرض جسم غير متناه ولا يضر ذكر مخرجاه عن حيثية
الجسمية ولا تصور الجسم لا جسم ومعنا الزاوية العامة انه اذا قام
خط على خط عمودا عليه لا يميل له الى احد الطرفين اصلا حتى
حدث من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما
قائمة واذا كان مائلا الى احد الطرفين كانت احدى الزاويتين صغرى
وتسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة وتصور فرض
الابعاد في الجسم ان نفرض فيه بعدا ما كيف اتفق وهو الطول ثم
بعدا اخر في اى جهة شئنا مقاطعا له بزاوية وهو العرض ثم ثالثا مقاطعا لهما وهذا

متعين لا تتصور غير واحد وهو العمق وهذا القيد لم يذكر لتمييز
الجسم بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلثة لا يكون
الا كذلك والذي يقبل ابعاد الاعلى هذا الوجه انما هو السطح والجوهر
لا يتناوله وهنا سكوك فعلى مطلق التعريف سكان الاول الحد
صادق على الهيولى قلنا هي تقبل الجسمية والجسمية الابعاد
الثاني تصدق على الوهم ولذلك يسمى الابعاد التخيلية جسما تعليميا
قلنا المراد قبوله في الوجود الخارجي وعلى كونه حدا اشكان الاول
لم يثبت جنسية الجوهر لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزوم التسلسل
في الفصول كما مر في الوجود وما حمل الجوهر الموجود لا في موضوع
ففيه قيد لنفي الموجود وانه عارض للموجودات بل من المعقولات
الثانية وكونه لا في موضوع وانه عدم لا يصلح جنسا للموجودات
الخارجية واجيب عنه بان ذكر رسم للجوهر لا حد الثاني مفهوم
القابل للابعاد امر عدمي والا فعرض قايم بالذات فيكون
قابله له والكلام في قابلها له ويتسلسل لا يقال الممتنع هو التسلل
في الموثرات وهذا تسلسل في الآثار لانا قد علمت ان هذا النوع من
التسلسل باطل عند الحكماء والمتكلمين وقد يجاب عنه بان
القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه انه قابل الذي هو ذات وهذا
هو الجزء الجسم والآن او انه ان تذكر ما قد علمناكه من كيفية
تركب الجنس والفصل وانه لا تمايز بينهما الا في الذهن وان الجنس مبهم
يحصل بالفصل وتصور الفصل هو تحصل صوره المبهم نوعا

والفصل ليس جنسا لفصل آخر فيكون المفصل فصل لفصل
الا هو نفس المفهوم الذى هو العرض لكن خصوصية الامر الذى هو قابل وثانيهما
يسمى جسما تعليميا اذ بحث عنه فى العلوم التعليمية ان الرياضية منسوبة
الى التعليم فانهم كانوا يبتدئون بها فى تعاليمهم لانها اسهل ودلائلها
بنفسها بفقد النفس ملكة ان لا تنقسم دونه وعرفوه بانه كم قابل للابعاد
الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير منها للتمييز ولو اردنا
ان نحدها فى رسم قلنا هو القابل من غير ذكر الجوهر والكم فهذا عند
الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه وقالت المعتزلة هو الطويل
العريض العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان الجسم ليس جسما لما
فيه من الابعاد بالفعل لما مر وايضا فاذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها
شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا
فقد زال ما فيها من الابعاد وجسميتها باقية وهذا بنا منهم على اثبات
الكمية واما على الجزء فلم تحدث ولم يزل شئ بل انتقلت الاجزاء من طول
طول المعرض او يقال المراد انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق
كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة ثم اختلف المعتزلة
فى اقل ما يتركب منه الجسم فقال النظام لا يتالف الا من اجزاء غير متناهية
وسيأتى وقال الجبائى من ثمانية اجزاء بان يوضع جزآن فيحصل الطول
الطول وجزآن على جنبه فيحصل العرض واربعة فوقها فيحصل
العمق وقال العلاف من ستة بان يوضع ثلثة على ثلثة والمق انه يمكن من
اربعة اجزاء بان يوضع جزآن وتحت احدهما جزء وهو قطر وعلى جميع التقادير

فالمركب من جزئين او ثلاثة ليس جوهرا فردا والجسم عندهم جوهر
التاليف منهما اولا والنزاع لفظى فنقدروه الى ما يجدى وما هو
كقول الصالحيه هو القايم بنفسه وبعض الكراميه هو الموجود ويشار
هو الشئ باطل لان هذا اقل لا ساعد عليها اللغة فانه يقال زيد
اجسم من عمرو اى اكثر ضخامة وانبساط ابعاد وتاليف اجزاء المقصد
الثانى ليس الجسم مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار
من المعتزلة لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته بالغا ما بلغ فلابد
من انتهائه الى جوهر يقوم به وبالجملة فبطلانه ضرورى احتجا
بوجهين الاول ان الجواهر من حيث هى جواهر متجانسة والاجسام مختلفة
فليست جواهر قلنا بل الجواهر مختلفة بذاتها ولذلك لم تقبل الاعراض
لا يبقى لما حر والجواهر ما فيه لما سياتى واعلم انه لا محيص لمن اعترف
بتجانس الجواهر عن جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم فيكون جوهرا
مع جملة من الاعراض الثانى انه اذا وجد الجسم وجد الاعراض واذا
انتفى انتفت وبالعكس قلنا اللازم لا سد الوحدة المقصد الثالث
الجسم البسيط يقبل القسمة فاما ان الاجزاء توجد بالفعل اولا واياما كان
فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات اربعة الاول الاجزاء
بالفعل ومتناهية وهو مذهب المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء
التى لا تتجزى اذ لو كانت الاجزاء منجزئة لم يكن الانقسامات الممكنة كلها
حاصلة بالفعل وحاصله ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل
بالفعل يلزمه كل ما ليس بحاصل بالفعل فليس بممكن الثانى الاجزاء بالفعل

الجسم

وهم زعموا ان كل واحد من تلك الاجزاء لا يقبل الانقسام لا قطعا لصغرها
والا كسر الصلابتها والا وهما لعجز الوهم
عن تصور طرفيها عرف
والا فرضت الاوهام من تلك الفرض
محالات ٢ مباحث

فالمركب

وغير متناهية وهو قول النظام الثالث الاجزاء بالقوة ومتناهية وينسب
الى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل الرابع بالقوة وغير متناهية
وهو مذهب الحكما المقصد الرابع في حجة المتكلمين وهي تنفي الاول
ان نبين اولا ان كل منقسم له اجزاء بالفعل ثم نبين انها متناهية اما الاول فلوجوه
الاول القابل للقسمة لو كان واحدا لزم انقسام الوحدة والتالي باطل
فالشرطية لانه يلزم قيام الوحدة بما فصل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام
الحال ضرورة ان الحال في احد الجزئين غير الحال في الاخر والاستثنائية بينة
اذ لامعنى للوحدة الا كونها لا تنقسم الثاني لو كان القابل للانقسام واحدا كان
الفريق اعداما والتالي باطل اما الملازمة فلان التفريق اعدام لهويه
واحداث لهويتين فانه من المحال ان الشيء المعين يكون تارة هوية وتارة هويتين
واما بطلان اللازم فلانه يوجب ان يكون شق البعوضة بابرته للبحر المحيط
اعداما لذكر البحر وايجادا للحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه الثالث
ان مقاطع الاجزاء متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث
ضرورة وكذا الثلث والربع والخمس بالقياس بلغ ما بلغ وذلك يوجب التمايز بالفعل
واما الثاني فلوجوه الاول لو كانت المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية
لامتنع قطعها في زمان متناه ولم يلحق السريع البطيء وبطلان اللازم
دليل بطلان الملزوم الثاني انه محصور بين الطرفين والمحصور بين حاصرين
يحد الثالث ان الناقص لا بد له من زيادة حجم والا كان حجم
الاشيء كحجم الواحد وكذا الثلاثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل من الناقص
الاجزاء حجم والمفروض خلافه واذا كان نقصان زيادة حجم فليجعل الناقص

النوع ثم

وهو ممنوع واما ملزوم وكل لو كان
قيامها بالجسم يحل نقيض السريان
وهو ممنوع ٢

من اجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل جسم في الجهات وهو المطلوب
كل جسم من اجزاء لا تتناهى ثم نعود في هذا الجسم له جسم متناه واجزاء متناهية
والجسم الذي فيه البحث له جسم متناه واجزاء غير متناهية ولا شك ان بحسب
ازدياد الاجزاء يزداد الجسم فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
لكن نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء
نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة
المتناهي الى غير المتناهي هذا النوع الثاني ان نبين تركب الجسم
منها ابتداء وهو وجوه الاول النقطة موجودة اذ بها تماس الخطوط
والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام
وتماس الموجودين بالمعدوم ضروري البطلان وايضا فانها
طرف للخط وهو للسطح وهو للجسم وطرف الموجود موجود فهي
انها لا تنقسم فلنا موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرا
فهو المطلوب والا كان له محل لا ينقسم والا انتهى الحال فيه
لما حرر مرارا ولا تسلسل بل ينتهي الى جوهر كذلك وهو الجزء
الذي لا يتجزى الثاني الحركة موجودة وانها تنقسم الى حاضر وماض
ومستقبل فنقول ان الحاضر منها موجود والا لم يوجد
الماضي والمستقبل لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر
وانها لا تنقسم والا لكان بعض اجزائها قبل وبعضها بعد لانها
غير قارة الذات ضرورة فلا يكون كلها حاضرا هف وكذا جميع اجزائها
اذ ما من جزء الا وكان حاضرا حسنا ما فثبت ان الحركة من اجزاء
لا تتجزى

فكذا المسافة لانطباقها عليها او نقول لانه لو انقسمت المسافة لانقسمت
الحركة عليها فان الحركة الى نصفها نصف الحركة اليها الثالث برهان اقليدس على وجود
زاوية هي اصغر الزوايا وهي ما حصل من مماسة خط مستقيم محيط
دايرة فهي لاتنقسم ولاتصور الاباثبات الجزء الرابع بفرض كرة تماس سطحا
مستويا بالامكان الكرة والسطح ومماسهما ضرورة فمابه المماسة لاينقسم والا
فاما ان يحيط فهو خط او اكثر فهو سطح ولانطباقه على السطح على المستوى فهو
مستو فلا تكون الكرة كرة هف هم نفرض بدورها على السطح بحيث تماسه
بجميع اجزائها فيكون جميع الاجزاء غير منقسمة وهو المط الخامس نفرض خطا
قائما على خط ويمتد عليه فانه يماس في مروره جميع اجزاء ذلك والمماسة انما تكون
بنقطة فالخط الممرور عليه مركب من نقط والسطح من خطوط والجسم من
سطوح وهو المط السادس لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لاتتجزى
لكان الانقسام في السماء والحدقة ذاهبا الى غير النهاية فيكون اجزاؤها
الممكنة سواء وهو بحث السابع لولا الجزء لكان يمكن ان تقسم الحدقة
الى صفاح غير متناهية فنعم وجه الارض ونفضل عليها بما لايتناهى
وانه ضروري البطلان وبعض ذلك وان كان الجواب عنه جدلا ففيه
للمنصف اقناع المقصد الخامس حجة الحكماء على ان الجسم واحد
قابل للقسمة الى غير النهاية لانه مركب من اجزاء لاتتجزى انواع التنوع
الاول ما تعلق بالمحاذاة وذلك وجهان الاول كل متحيز يمينه
غير يساره ضرورة الثاني انا اذا دكنا صفحة من اجزاء لاتتجزى
ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضيء اي الذي الى الشمس غير المظلم

اي الذي الينا وهذا ايضا ضروري النوع الثاني ما تعلق بالمماسة
وهو وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء لاتتجزى فليس لايتجزى
طرف بيانه ان الواقع في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فما به
تماس احد الطرفين غير ما به تماس الاخر فينقسم لايقال لانم ذلك لجواز
التداخل لانا نقول بطلانه ضروري وان سلم جدلا فيكفي حينئذ ما وجدا
وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس بالغا ما بلغ فلا يكون ترتيب ووسط
وطرف ولا حاصل من مالبعضهم وذلك خلاف المفروض ومع هذا
فالمداخلة بعد المماسة فلا شك لزم الملاقي عند المماسة غير الملاقي عند
المداخلة التامة فيلزم الانقسام الثاني لو جاز جزء على ملتقى اثنين لم يكن
لايتجزى والملزوم حق فاللازم حق واللزوم بين فانه يكون مماسا
لهما لا بالكلية ولا مفض للانقسام الا ذلك واما حقية الملزوم فلوجوه
الاول لاشكال انه يتحيز من جزء الى جزء اقتضاه بالحركة اما عند كونه
في الجزء الاول او الثاني او على الملتقى والاولان باطلان لانه قبل الحركة
او بعد الفراغ منها وفي الثالث المط الثاني نفرض خطا من اجزاء
ستة كستة ونفرض فوق احد طرفيه جزءا ونحث الاخر جزءا ثم
نحركا على السوية فلا بد ان يتماذيا قبل ان يتجاوزا وذلك على
المنصف اذ فرضنا الحركتين سواء وهو ملتقى الثالث والرابع
الثالث نفرض خطا من اجزاء وتركبه كالخمسة مثلا ونفرض
الجزئين كليهما من فوق كلا من طرف ثم يتحركان سواء فيلتقيان
في الوسط وهو الجزء الثالث فيكون هو على ملتقاهما وربما يمنع هذا

بانهما يتفقان قبل الثالث اذ شرط التقائهما فراغ مابسع جزئين
النوع الثالث ما تعلق بالسرعة والبطوء وحاصله احد الامرين لازم
اما ائتلاف تعاوت الحركات بالسرعة والبطوء واما تجزى الاجزاء الاول
منتف فثبت الثاني فيكون لزوم احد الامرين من طريقين احدهما انه اذا
قطع الربع جزافا لبطئ لايقف لما سلف ان البطوء ليس لتخلل السكنات
فهو اذا يتحرك فاما ان يتحرك جزءا ايضا فالربع كالبطئ وهو الاول
او اقل من جزء فيتجزى وهو الثاني وثانيهما ان نتبين لزوم حركة سريعة
وبطيئة مثلا زمتر فيستغنى عن الاستعانة بان البطوء ليس لتخلل
السكنات بل يكون ذلك دليلا على ذلك مستانفا فعند ما يقطع
الربعة جزءا ان قطعت البطيئة مثلها لزم تساوى السريعة والبطيئة
اوائل لزم التجزى وذلك في صور الاولى الدائرة الطوقية من الرحى
مع الدايرة القطبية منها اذ لو تحركت الطوقية ووقفت القطبية
لزم التفكك وانقسام الرحى دوايرجب اجزائها ولو كانت
من حديد او ما هو اشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث
لايمكن ان ينفك منها جزء بالغا الرحى وذلك وان كان مما لايمتنع
في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسايد المعاديات
ومعلوم ان الله لم يخلق في الرحى كل هذه العجايب ليثبت مذهبكم
الثانية فقد جاز له شعب ثلاث فيثبت واحدة ويدور اثنتان حتى
تزداد الدوايرالداخلية صغيرة والخارجية كبيرة وتتهمان وهما متلازمتان
ضرورة والانفكاك ممتنع عدم التنافر ابعد الثالثة من وضع

وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم دايرتين احديهما بعقبه
والاخرى باطرافه وان شئت فافرضه ماذا باعه فرأس اصبعه يرسم دايرة
اكبر بكثير ونعلم بالضرورة انه لايقطع جزءا جزءا وان شئت فافرضه في الفلك فكوكبين
احدهما قرب القطب والاخر على المنطقة الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المغروزة
حذاءها فان الظل يقطع من الصباح الى الظهر قدر ما من الارض والشمس تقطع
ربع فلكها من غير وقوف لان الشعاع يقع بخط مستقيم ووقوف الظل
يبطل الاستعانة الخامسة دلو على رأس حبل مشدود طرفه في وسط البير
مع كلاب يجعل في ذلك الحبل ويمده فالدلو والكلاب يصلان الى رأس
البير معا فالدلو قطع مسافة البير حين ما قطع الكلاب نصف من غير وقوف
ضرورة السادسة جزء متحرك جزءا آخر ولنفرض اب ج خطا ونفرض
ده خطا على اب وزجزأ على دفاذا تحرك د من الى ب فقد تحرك
ه من ب الى ج وفرضنا تحرك ز من د وكان مقابلا لآ الى ه
وهو الان مقابل لج فقد تحرك ز جزئين حين تحرك د جزأ فحين
تحرك زجزأ يكون د تحرك اقل من جزء وفيه المراد النوع الرابع
ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجوه الاول انا نفرض مربعا
من اربعة خطوط كل خط من اربعة اجزاء والقطر ايضا اربعة
اجزاء فالقطر كالضلع وانه محا بشهادة الحس والبراهين الهندسية
لايقال لم لايجوز ان يكون القطر طولا وبينها خلاء لانا نقول الخلاء
الذي بين كل جزئين ان وسع جزأ كان القطر مثل الضلع لانه سبعة
اجزاء وان كان اقل لزم الانقسام الثاني مثلث قايم الزاوية كل

على متحرك جزاء

وذلك ستة عشر فكون كل ضلع من المربع اربعة اجزاء

من الضلعين المحيطين بالقاعدة منه عشرة اجزاء فنقول قام البرهان
على ان مربع وتره كمجموع مربعي الضلعين ولكن مجموع مربع كل ضلع
مأة فمجموعهما مأتان فالوتر جذر مأتين وانه فوق اربعة عشر واقل
من خمسة عشر فيلزم انقسام الجزء الثالث هذا المثلث اذا طبقنا
رأس وتره على ضلع ومددنا رجله من الطرف الاخر فلا شك انه كلما يخط
من هذا الضلع شيء يخرج من ذلك الضلع شيء فان كان مثله لزم ان يكون
الوتر مثل المنطبق على ضلع الفاضل عليه وهو مثل الاخر فيكون مجموع
الصلعين يكذبه الحس والبرهان وهذا يليق بالنوع الثالث من وجه
الرابع بيننا وجود الدائرة فاذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها من اجزاء
لا تتجزى فان كان ظاهر الاجزاء اكبر من باطنها انقسم الجزء الى اقل
كل جزئين اما خلافا فان كان بقدر ما سمي جزأ كان ظاهرها ضعف
باطنها والحس يكذبه وان كان اقل لزم الانقسام واما لا خلافا فيكون
باطنها كظاهرها وهو كظاهر اخرى محاطة بها وظاهر المحاطة ايضا
كباطنها فهما سان وهي كثالثة ورابعة بالفعل ما بلغت فيكون اجزاء
طوقية الوحي مثلا كالقطبية وبطلانه لا يخفى الخامس برهان اقليدس
ان الزاوية المستقيمة الخطين تنقسم الى غير النهاية وانه ينفي الجزء السادس
برهن ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض من اجزاء وتر لزم
تجزي الوسطانية المقصد السادس في تحرير مذهب الحكماء قالوا
لما تقرر ان الجسم لا ينفصل لا تتجزى فقد ثبت انه متصل واحد في الحقيقة
كما هو عند الحس قابل للقسمة الى غير النهاية اما بالفكر واما باختلاف عارضين

قارن كالسواد والبياض او غير قارين كما سنبين او مختلفين
واما بالوهم والفرض فهم قد يمنع عن الانفكاكية مانع كصورة
نوعيه او صلابة او فقد آلة او صغر واما الفرضية فلا تقف اذ المقصد
السابع في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة قالوا الجسم منفصل
وهو قابل للانفصال فثم اتصال نسميه الصورة الجسمية وندعي
انه ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة امر اخر يقوم به الاتصال فان
ثمة امرا قابلا للاتصال تارة وللانفصال اخرى والقابل لهما ليس
نفس الاتصال ضرورة ان الثابت للشيئين غير كل من المتماثلين
او نقول قابل الاتصال باق مع الانفصال والاتصال لا يبقى
مع الانفصال فهو غيره فهذا الامر هو الذي نسميه بالهيولى ونلخيصه
انهم كما اثبتوا بتوارد المقادير مع بقاء صورة اتصالية قابلة للكميات
كون الكم غير الاتصال اثبتوا بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على
امر باق بالضرورة كون الاتصال غير ما يقبل وسموا الاتصال
صورة والقابل له مادة وربما يقال في المعارضة الهيولى اذا
كانت واحدة كانت متصلة واذا كانت كثيرة كانت منفصلة فهي قابلة
للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولها اثبات هيولى لزم تركيب
للهيولى هيولى ويلزم التسلسل وهو مندفع بما ذكرنا من التلخيص
فانا انما اثبتنا كون الاتصال غير القابل فلا يلزم للهيولى هيولى
الا باثبات امرين احدهما ان لها اتصالا مغايرا لذاتها والثاني انه يزول
عنها ويعود اليها وكل ما لا سبيل اليه فان وجدناها وكثرتها بحسب

ما يعرض لها من الاتصال وبقائها من الصورة والا فهي لا واحدة
ولا كثيرة ولا متصلة انما هي استعداد محض لا فعل لها الا بالصورة
واعلم ان هذا البرهان لا يتم الا بابطال قول من يقول بمبادئ الاجسام
اجزاء منجزية في الوهم غير قابلة للتجزية بالفعل واتصال الجسم عبارة
اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل
بالحقيقة وغير قابل للاتصال والجسم الذي يقبل الانفصال
غير متصل بالحقيقة فليس ثمة امر قابل للاتصال والانفصال
وابطله ابن سينا بما حاصله ان كل جزء منها تحدث فيه التسمة الوهمية
اثنينية يكون طباع كل منها طباع الآخر الخارج الموافق لها في المامية
فيجوز على المتصلين ما كور على المنفصلين من الانفصال وعلى
المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال اللهم الا لمانع وذلك المانع
لا يكون لازما لمامية والا انحصر نوع في شخصه فيمكن مفارقته وعند
فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال وحصل المطلوب مبناه
كون الاجزاء متوافقة في المامية وهو ممنوع ثم قد يكون التشخص احدهما
مانعا او الآخر شرطا وربما نعال الاتصال الوحدة والانفصال الكثرة
وهما عارضان للجسم فعليكم بيان كون الاتصال جزءا من الجسم
فانا من وراء المنع وهذا فيه التزام لثبوت امر غير الاتصال قابل له
ويصير النزاع في كون الجسم ذلك القابل او مع الاتصال ولا شك
ان الصورة الاتصالية اول ما يدرك من جوهرية الجسم والذي
يحتاج الى الاثبات هو المادة فيصير النزاع لفظيا وتمسنا سوال

يستصعبه بعض وهو ان الاتصال اذا كان جزءا للجسم فيزواله
يعدم هوية الجسم فلا يكون الجسم قابلا له واذا كان الجسم يبقى بعد زواله
فليس هو جزءا للجسم وظن ان ذلك مغالطة وقعت من الاشتراك
اللفظي فان الاتصال يقال للصورة التي بها قبول الامتدادات
الثلث وهو لا يزول عن الجسم ولنفس الامتدادات وهو كم وليس جزءا
الجسم بل عارضا له وهو ما به ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس
معناه ان شخصا من الجسم باقيا يتوارد عليه اتصال بارة واتصالات
اخرى وكيف يكون الواصل بالشخص واحدا تارة واثنين اخرى بل مرادنا
ان ثمة امرا يحفظ المامية الجسمية معلوم البقاء في الاحوال ويتوارد
عليه الهويات فذلك المحفوظ هو القابل بالحقيقة ومغاير للهويات
التي تتجدد وبالاتصال والانفصال ما نعلم بالضرورة ان الماء الذي
في الجرة اذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية حتى صار شخص
واحد اشخاصا متعددة وثمة امر باق في الحالين وهو مفروض تارة
لاتصال وتارة لاتصالات متعددة وليس نسبة هذه الاشخاص الى ذلك
الشخص كنسبة سائر الاشخاص من مياه تلك لم تكن في الجرة ولو كان زوال
الهوية لا بزوال جزء وبقاء جزء بل بانتفاء الاجزاء بالمرة لما كان كذلك

تنبيه وربما قالوا الجسم له قوة وفعل والبسيط لا يكون كذلك
وربما استعانوا بالتخلخل والتكاثف والكون والفساد والمعتمد
في نفي الهيولى انها اما لها حصول في الحيز او لا فان كان فاما على سبيل
الاستقلال فجسم او لا فالهيولى صفة حالة في الجسمية والا فلا تختص الجسمية

بها لانه معقول محض وقد يقال لو كان الجسم مركبا من جزئين لزم من تعقلها تعقلها
واللازم بط والجواب منع بعقل حقيقته المقصد الثامن في تفريعات
لهم على الهيولى احدها اثبات الهيولى لكل جسم اذ لم تلك الحجة لاتثبتها الا ما يقبل
الاتصال والانفصال بالفعل ولعل بعض الاجسام لا يقبلهما كالفلكيات
فقال ابن سينا طبيعة الاتصال للجميع واحدة فاذا ثبت احتياجها الى المادة
امتنع قيامها بنفسها والا كان في حد ذاته غنيا عن المحل والغنى عن المحل لايكل
به وبالجملة فالحقيقة الواحدة لاتختلف لوازمها فيكون قابلة بذاتها تارة
وبالغير اخرى كما لم يكون جوهرا مرة وعرضا اخرى والجواب منع اتحاد
الاتصال الجسمي وذكرهما لاسبيل الى اثباته وان سلم فقد لايكون الشيء
محتاجا لذاته ولا غنيا لذاته بل يفرض كل منهما له عن علة واما النقض بالطبيعة
الجسمية فقد عرفت جوابه ثانيها ان الهيولى لاتخلو عن الصورة لوجوه الاول
الهيولى المجردة اما ان لها اشارة فيكون جسما او في جسم لامتناع الجوهر
الفرد والا فاذا حصلت فيها الصورة فاما في جميع الاحياز او المكان
اولا في شيء منها او في بعضها والكل باطل فالاولان ضرورة والاخير
لعدم المخصص فان قيل لعل صورة نوعية تخصصها وايضا ينتقض بالجزء المعين
من الارض واختصاصه بحيزه بلا مخصص قلنا الصورة النوعية بينها
الى جميع اجزاء حيزا لكل واحد فالكلام في تخصيصه بحيزه والجزء من الارض
انما اختص بحيزه لكون مادته قبل تلك الصورة لها صورة مخصصة بذلك
الحيز او بحيز انتقل منه بالاستقامة الى ذلك الحيز والجواب انه فرع
عدم القادر المختار وانه لا مخصص الا الصورة الثاني يلزم له فعل وقبول

الثالث مادة الكل والجزء ان تجردتا فان كانت واصلة فالشيء مع غيره
كهو لاعه والا كان المجموع زايدا ثم مقدار وصورة كامرة وقد عرفت
ما فيها فلا نكررها ثالثها ان الصورة لاتخلو عن الهيولى لوجوه الاول لو
فرضنا صورة بلا هيولى فان كانت مشارا اليها كان متناهيا شكلا
اما النفس الجسمية فكل جسم له ذلك الشكل فتساوى الكل والجزء اولا فاكثر
قابلة للفرض والتلو الا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة
للفصل والوصل وقد ابطلناه وان كانت غير مشارا اليها فليست
صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد
وممتنع ان تتصور بلا حيز ولا اشارة وايضا فيكون امرا عقليا محضا يمتنع
مقارنة المادة لاتصال هذا بعض بالفلكي اذ شكل متنفي ذاته وجزءه
شكله ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل لانا نقول لولا مانع لقلنا
بخرق الفلك لكان شكل جزئه شكله لكن ثم مانع وهو ان الكل حصل له
ذلك الشكل فامتنع ان يكون للجزء ذلك الشكل والا لم يكن جزءا واما في الصورة
فلو تجردت فلا يكون الا الطبيعة المشتركة فلا يكون ثم كل ولا جزء فضلا عن
اختلافهما بالشكل ولكن لمانع ان يمنع ان الشكل انما يكون بالاتصال
والانفصال كالشمعة تتشكل باشكال مختلفة من غير فصل ولا محال
بان ذلك يقتضي القسمة الوهمية وتفضي الى الانفكاكية ويلزم المحال المذكور
لانا نقول لو كفى ذلك لاستقل بالدلالة فكان هذه المقدمات
كلها ضايعة ويمكن الجواب بانه لاسعي لحقيقة الكلام الثاني الجسمية
لو قامت بذاتها لاستغنت عن المحل فلا يحل فيه الثالث لفرض الكل

مفارقة صورة فصل النحى بيوبعدها فان كان لا تميز ثم فالشئ مع غيره كهو لا
معه وان كان تميز وقد عرفت انه لا تميز من الامثال الا بالمادة فهى مفارقة
بالمادة حس ما فرضت مجردة عنها مدة وقد عرفت ما فيه فلا نكرره الآن فها
قد علمت انه لا بد من احتياج احد الجزئين الى الاخر فاعلم ان الهيولى ليست
علة للصورة والا لتم لها وجود قبل وجود الصورة ولا جتمع فيها القبول
والفعل ولانها تسلسل صورا لا نهاية لها فلا تكون علة للمعينة ولا الصورة
علة للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج فى وجودها اليها ولانها لو وجدت
الامع التمامى والكل والهيولى متقدمة عليهما وما يتوقف على المتأخر
والملزوم انتفائها عند عدم الصورة المعينة فحاجة الهيولى الى الصورة
فى بقائها لان الصورة تحفظها تتوارد عليها اذ لو فرضنا زوال الصورة
وعدم اقتران اخرى عدمت المادة فهى كالدعايم تزال واحدة
وتقام مقامها اخرى وحاجة الصورة فى التشخص اذ قد علمت
ان تشخصها بمادة وما كتنتها من الاعراض فامسها لكل جسم صورة
نوعية لانها مختلفة فى اللوازم كقبول الانقسام بسهولة او عسر او عدمه
وليس ذلك للجسمية المشتركة بل لامر مختص فان كان مقوما للجسم
فهو المط والا عاد الكلام فيه وتسلسل قال الامام الرازى الظاهر
انها من الاعراض وتعول لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية فلم يمتنع تعاقب
اعراض بلا نهاية وربما تستدل بان الماء اذا سخن يعود بالطبع باردا
ثم امر متوسط للكيفية باق قلنا ومن اين يلزم كونه من مقومات
الجسم ولم قلتم انه ليس بفعل الفاعل المختار وبذا مع ضعفه اصل له

له فروع كثيرة فتحققه ولا تنس سادسها كل جسم له حيز طبيعى ضرورة اذ
لو خلى وطبعه لكان له مكان ضرورة قلنا ممنوع بل لو خلى لكان كالمحدد
لا مكان له او يكون نسبته الى الاحياز سواء حتى يخصصه المخصص ولو فرضنا
الاحياز خالية ثم خلق الارض كان نسبتها الى كل الاحياز سواء اذ ليس ثم
مركز ولا محيط كما قال ثابت بن قرة واذا رمينا مدرة فانما تعود
الى مركز الارض لان الجنا مايل الى كلها بالجملة فلم لا يجوز ان يكون كل جسم
لو خلى وطبعه لكان ينتفى حيزا بهما كل جزء من الارض ويكون
المخصص او امن خارج فرعان الاول لا يكون لجسم حيزان طبعان
فانه اذا كان فى احدهما فان طلب الاخر فهذا ليس طبيعيا والا فالاخر
ليس طبيعيا واذا كان خارجا عنهما فاما ان يتوجه اليهما وهو محال او
الى واحد منهما فليس شئ منهما طبعا والى احدهما فالاخر ليس طبيعيا
الثانى مكان المركب مكان البسيط الغالب فيه وان تساوت البسايط
فيه فالمكان الذى ائتلف منه لعدم او لوية الغير وفيه نظر لانه لو اخرج
عنه لم يعد اليه طبعا لعدم المرجح والمتساويان فى المقدار قد يختلفان
فى القوة فالمعتبر المتساوى فى القوة

الفصل الثانى

فى اقسامه واحكام كل قسم منها وفيه مقدمة واقسام المقدمة الجسم
ينقسم الى بسيط ومركب والبسيط له ثلاثة الاول ما جزءه مساو له
فى الاسم والحد والمراد الجزء المقدارى والاوردا الهيولى والصورة
الثانى ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع فكل منها قد يعتبر بحسب
الحقيقة او الحس فهنا اربعة اعتبارات فاعتبر ذلك فى الاعضاء

المتشابهة كاللحم والعظم وفي الفلك يظهر لكل الفرق والمركب بخلافه
ولكل جسم شكل طبيعي لوجوب تشابه فلوظل وطبعه يحيط به حد
اوحدود والشكل الطبيعي للبسيط الكرة لان له قوة واحدة والقوة
الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة الا واحدا وكل شكل سوى الكرة
ففيه افعاله مختلفة وشكل بوجوه الاول الارض بسيطة وليست
كرية وقد لهم خشونتها لا قدر لها بالنسبة اليها فهي كجاورسة على
كرة كبيرة فلا يخرجها عن كونها كرية لا يقنع اذ الكرية لا تقبل الاشد
والاضعف الثاني الافلاك المكوكبة فيها نقر مختلفة بالقدر والموضع
الثالث الفاعل لاشكال الاعضاء قوة بسيطة مع اختلاف فعلها
وقد يجاب بان فعلها في تركيب الطبائع الخارجة المركب كل من
متميزيها تختلف جانباه بالرقة والثخانة فرع قالوا كلما كان
اقرب الى المركز كان اكثر اخذا للماء لان ظاهر سطحه قطعة من دائرة
مركزها مركز العالم وكلما كان الدائرة اصغر كان التقعير فيها
اكبر بالنسبة الى وتر واحد ثم الجسم البسيط ينقسم الى فلكي وعنصري فالفلكي
الافلاك والكواكب والعنصري العناصر الاربعة والمركب ينقسم الى ما له
مزاج والى ما لا مزاج له فهذه خمسة اقسام القسم الاول في الافلاك
وفيه مقاصد المقصد الاول زعموا ان الافلاك الثابتة
بالرصد تسعة تشتمل على اربعة وعشرين فلكا الافلاك وهو المسمى
بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب وبالعرش المجيد في لسان الشرع
وتحته فلك الثوابت ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ

ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو سماء
الدنيا دل على وجودها الحركات المختلفة فانها لا بد لها من محال
متعددة ودل على ترتيبها الحجب فما هو اسفل يحجب ما هو اعلى وهو
على ما ذكرنا من الترتيب وقد زعم بعض المهندسين ان فلك
الزهرة فوق فلك الشمس وكذب ابن سينا فيما زعم اذ راى
الزهرة في وجه الشمس كالشامة فهذه التسعة هي الافلاك الكلية
ولكل من السيارة عدة افلاك يتركب منها فلكه الكلي وسنعدها
عليك ان شاء الله ومبناه ان الافلاك لا تخرق والا جاز ان يكون
الحركة للكواكب نفسه كالسابح في الماء وان سلم ذلك فلم لا يجوز
ان يكون الكواكب على نطاقات تتحرك بنفسها او باعتماد الكواكب
عليها وليس ذلك ابعد من الخارج ومتميزيه ثم لم لا يجوز لنزيكنز
للكل حركة غير حركة كل واحد ويكون في الحركة اليومية فيفضي عن اثبات
التاسع ولم لا يجوز ان يكون الثوابت كل واحد منها على فلك وبقاء
فيها لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها في الحركة ثم لم لا يجوز لنزيكنز
بعضها تحت افلاك السيارة وحكاية الكسف ان سلم ففي ما تبع في
مدارانها فكيف السبيل الى الجزم في غيره المقصد الثاني
في المحدد قالوا الجهة منتهى الاشارة ومقصد المتحرك بالحصول
فيه فهي موجودة لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك لا يقال
فالجسم يتحرك الى السواد المعدوم لانا نقول ذلك لا بالحصول فيه
بل بتحصيله والضرورة تحكم بوجود ما يراد الحصول فيه وعدم

وعدم ما يراد تحصيله لاشك انه شئ ذو وضع لان المفارق يمتنع الاشارة
اليه والحصول فيه وانها لاتنقسم والافالجهة احد جزئيها فانا اذا فرضنا
الاشارة او الحركة اليفعت الى جزئه الاقرب فان انتهت فهو الجهة دون
ماوراءه والافالجهة ماوراءه دونه ففى نهايات وحدود والالكان متحيزا
بالاستقلال فكان منقسما وايضا فلو لم يكن حدودا فاما الخلاء وانه
محال او الملاء المتشابه فلايكون احد جزئيه مطلوبا بالطبع والاخر متروكا
بالطبع وقد علمت ان الجهات على كثيتها اعتبارية ماعدا العلو
والسفل فانهما جهتان حقيقيتان فاذا لابد من جسم يحدد بهما
ويكون كريا ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو والبعد بمركزه وهو السفل
لان غير الكرى لايحدد الا القرب منه واما البعد منه فغير محدود
ويكون واحدا والا فاما ان يحيط بعضها ببعض فيكون هو المحيط هو
النهاية ويكون كافيا لتحدد الجهتين به او لايحيط بل يكون كل منهما فى
جهة من الاخر فيكون لكل جهة متحددة قبلهما لابهما والمفروض خلافه فقد
ثبت وجود كرة بها يتحدد الجهات محيطة بالكل وهو المطلوب
ثم له احكام منها انه بسيط والا جاز انحلاله واللازم باطل اما
اللزومية فلان البسيط (اصل البسيط) يمكنه ان يلاقى باحد طرفيه ما يلاقيه بالاخر
لتساويهما واما بطلان اللازم فلان ذلك لايكون الا بالحركة المستقيمة
وهى من جهة الى جهة فيكون لكل جهة متحددة قبله لابه ملف ومنها انه شفاف
وكذلك سايرالافلاك لانه لايحجب الابصار عن رؤية ماوراءها والعلم
ان هذا لايتمشى فى المحدد اذ ليس له وراء الا ان يقال لو كان ملونا

لوجب رؤيته فنقول ولم لايجوز ان يكون من الزرقة المرئية
لونه لايقال ذلك اوجب فى الشفاف اذا بعد عمقه كالبحر لانا
نقول وقد يكون لونا حقيقيا وما الدليل على انه لايحدث الا
بذلك الطريق ومنها انه لاتقبل ولا خفيف لانهما مبدا الميل الصاعد
او الهابط وهما بالاستقامة فيقتضى تحدد الجهة قبل ولايلزم الافلاك
والجهة العامة انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها مبدا
ميل مستديرين فلايكون فيها مبدا ميل مستقيم لتنافيهما وقد
يمنع التنافى اذ قد يحصل باجتماعهما حركة مركبة كالدحرجة وكما فى
العجلة ومنها انه لاحار ولابارد وقال ابن سينا لتلازم الثقل
مع البرودة والخفة مع الحرارة ولما نع ان يمنع التلازم مطلقا
بل فى العناصر فان قال البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف قلنا
قد يختلف الاثر لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة والافلاك
متحركة وغير حارة لانها دتها غير قابلة وقال الامام الرازى لو كانت
هى حارة لكانت فى غاية الحرارة لوجود الفاعل والقابل من غير
عايق والتالى باطل والا كان الاقرب اسخن كرؤس الجبال
الساخنة ولاستحالة ان تسخن الشمس وحدها دون السموات
مع انها اضعاف اضعافها قلنا مراتب السخونة مختلفة بالنوع
فربما لايقبل مادة الفلك الا مرتبة ضعيفة ثم اثر التسخين قد
لايصل الينا ومنقوض بتسخين الشمس والقياس عليها ضعيف
لانها لاتسخن بل اشعتها ولذلك اذا انعكست احرقت كما فى المرايا

المحرقة ثم ماذكره منقوض بكرة النار لثبوتها عندهم ومنها انه لارطب
ولايابس لان الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه واليبوسة عسره ولايتصور
ذلك الا في الحركة المستقيمة ومنها انه لاتعمل الكون والفساد لان كل جسم له حيز طبيعي
فالصورتين الكائنة والفاسدة لكل حيز طبيعي فان اتحد حيز مما كان لجسم حيز
واحد طبيعي وانه محال لانهما لايحصلان فيه لامتناع التداخل فلابد من خروج
الجسمين او واحد عنه وهو باطل كما ستعلمه والجواب ان الصورتين
لاتقتضيان حيزا واحدا قبل لانهما لايحصلان فيه الى اخر فرع اجتماع
الصورتين وانه محال بل تعدم واحدة عند مايوجد الاخرى وما تحققه ان
الصورتين مع اختلافهما لايمتنع اشتراكهما في لازم واحد وهو انصاف ذلك الحيز
ومنها انه لاتحرك في الكم اما محدبه فاذ لو ازداد لكان ثم مكان خال
ينتقل اليه وقد علمت ان ماوراءه عدم محض ولو انتقص لزم خلو مكان
اد ليس ثم شئ ينتقل اليه بدله واما مقعره فلانه مثل المحدب للبساطة فيمتنع عليه
على المحدب لان حكم الشئ حكم مثله فكذا محدب المحوى لعدم المكان وامتناع
الخلاء فكذا مقعره الى ان يستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع
حركة المحدب ليس لذاته فلا يحب مشاركة المقعر له وانه لاتنافي في سايد
الافلاك واما على راينا فالمنع ظاهر لجواز الخلاء وخلق الله تعالى جسما في مكانه
ومنها ان فيه مبدا ميل مستديرا لان اجزاءه متساوية للبساطة فلا يكون
اختصاص البعض بجهة دون الاخرى اولى من عكسه فاما ان لايحصل
كل جزء في حيزه ما وانه محال او يحصل الكل في الكل اما معا وانه محال واما بدلا
وذلك يستلزم كونه متحركا بالاستدارة والاشكال عليه انه بناء على البساطة

ما امتنع ص

ولم يثبت لغير المحدد من الافلاك وان سلم فاما ان تتحرك الى جميع
الجهات وانه محال او الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح والا فلابد من قطبين
ساكنين ودوايرتوسمها الاجزاء حولهما بحركات مختلفة بالسرعة والبطو
مع استوا جميع النقط فيه وصلاحيتها للقطبية وانه ترجيح بلا مرجح
فلا يمكن اسناد ذلك الى موجب بالذات لانه لاتخصيص الا بمرجح بعد
ونسبته الى جميع الاجزاء سوا بل يختار واذا وجب الرجوع بالاخرة
الى فعل المختار فليعترفوا به اولا فانه يخف عنهم كثيرا من المؤنات
ومنها انه ليس فيه ميل مستقيم لمنافاته للميل المستدير وقد عرفت
مافيه ومنها انه فعل من المنحرك بالحركة اليومية المحركة لجميع الافلاك معه
في اليوم بليلته دورة ثانية تقريبا وهو الفلك الاعظم وحركته تسمى الحركة
الاولى وقطباها قطبا العالم ومنطقته اعني اعظم دايرة للفرض
في متنصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما تسمى معدل النهار
لسبب يستقف عليه وهي حيث يطلع الكواكب فيه طلوع وغروب
تكون بسمت الراس بخلاف الشمس فانها تميل تارة الى الشمال متباعدة
عن سمت الراس قليلا الى غاية ما ثم ترجع متقاربة اليه قليلا قليلا
حتى تساميه ثم تميل الى الجنوب كذلك هكذا ابدا فعلم ان مدار الشمس
مايل عن معدل النهار ليس في سطحه والشمس اذا قارنت كوكبا
ما من الثابتة خلفته الى المغرب فعلم ان لها حركة الى المشرق اسرع
من حركة الثوابت بها تدرك الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها
ثم تجاوزها مخلفة اياها الى المغرب وتعرض اية موازية لمدارها

في الفلك الاعظم فاطقة لجميع ما تحتها كانها مدار الشمس انبسطت
وتسمى منطقة البروج وفلك البروج ومنطقة الحركة الثانية وانها تقطع
معدل النهار بنصفين وكذلك كل دايرتين عظيمتين تقطعان في كرة والتقاطع
يكون على نقطتين مشتركتين وتسميان نقطتي الاعتدال فما يتجاوزه الشمس
الى الشمال هو الاعتدال الربيعي وما يتجاوزه الى الجنوب هو الاعتدال الخريفي
ويفرض على منتصفهما في كل جانب نقطة وهو حيث يكون غاية البعد بين
المنطقتين وتسميان نقطتي الانقلابين فالتي في طرف الشمال الانقلاب الصيفي
والتي في طرف الجنوب الانقلاب الشتوي وبهذه النقط الاربع ينقسم منطقة
البروج اربعة اقسام متساوية ثم قسموا كل قسم بثلثة اقسام متساوية فيكون
المجموع اثني عشر قسما منفصل بين كل قسمين نصف دايرة فحيط بها ست دوايرة
وسموا كل قسم برجا ثم قسموا كل برج ثلثين قسما سواء وسموها درجا وكل درجة
ستين قسما سواء وسموها دقايق والدقايق ستين قسما سموها ثواني وهكذا
ثوالث وروابع فما زادوا واخذوا اسماء البروج من صور تخيلوها من كواكب
كانت موازية لها حين التسمية وانها تزول لحركة البطيئة التي للثوابت عن الاسماء
بحالها فان البروج اقسام للفلك التاسع وابتداؤها يلي الاعتدال
الربيعي من جانب الشمال الذي يتم الدور ما يليه من جانب الجنوب وصارت
ثلثة منها بين نقطتي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي هي الحمل
والثور والجوزاء وسمي بروجا ربيعية لان الربيع عبارة عن كون
الشمس فيها وثلثة بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي السرطان
والاسد والسنبلة وسمي بروجا صيفية لمثل ما مر وثلثة بين الاعتدال

الخريفي والانقلاب الشتوي هي الميزان والعقرب والقوس
وسمي بروجا خريفية وثلثة بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي
هي الجدي والدلو والحوت وسمي بروجا شتوية وبهذا الترتيب
يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق وعكسه يسمى خلاف التوالي
وهو من المشرق الى المغرب ثم ثق بهموا دايرة مارة بالاقطاب الاربعة
اعني قطبي معدل النهار وفلك البروج وسموها بهذا الاسم ولا بد ان
تمر بغاية البعد بين المنطقتين فتقطعهما على نقطتين فمر المعدل بالانقلابين
ومن المنطقة بنظيرهما وقطبا هذه الدايرة الاعتدالان اذ كل نقطتين
الدايرتين لانهما متقاطعة لهما على قوايم وكل دايرة تقاطع اخرى على قوايم
فكون قطب كل نقطة من الاخرى والواقع فيهما هو موضع تقاطعهما
وهما الاعتدالان وهو هموا دايرة اخرى تمر بقطبي معدل النهار
وبجزء ما من منطقة البروج او بكوكب وسميت دايرة الميل والقوس
الواقعة من هذه الدايرة بين المعدل وبين كل الجزء من المنطقة
مثل كل الجزء بينه وبين الكوكب بعد وتقوهموا دايرة
اخرى مارة بقطبي منطقة البروج وبجزء ما من معدل النهار
او بكوكب ما وسموها دايرة العرض والقوس الواقعة منها
بين المنطقة وبين كل الجزء المذكور الكوكب عرض كل الجزء ثلثة متحدة
بالشخص هي معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب
الاربعة وثنتان متحدتان بالنوع لا يتناهى اشخاصها وهما
دايرتا الميل والعرض وكل واحدة منهما قد تنطبق بالمارة بالاقطاب

والواقعة منه

او الكوكب هي خمس دوايرة
تقوم مالا بالنسبة الى السفليات
منه

اذا كان الكوكب او الجزء عليها وهي مما خمس دوايرا بالنسبة
الى السفليات احديها الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي
من الفلك وتسمى دايرة الافق ولمختلف بحسب البقاع وقطباها
سمت الراس والقدم وارابعة تمر بقطبيها والثانية تمر بقطبي الافق
وتقطع معدل النهار وهي دايرة وسط السما، وتفصل بين الصاعد
والهابط من الفلك وبين النصف الشرقي والغربي وقطباها نقطتا
المشرق والمغرب من الافق والثالثة تمر بقطبي الافق وبقطبي هذه
اعني وسط السماء وتسمى دايرة اول السموت وتفصل بين النصف
الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب
من الافق والرابعة تمر بقطبي الافق وبقطبي المنطقة وتسمى دايرة
السمت وعرض اقليم الرويه ووسط سماء الرويه لانها تفصل
بين نصفي فلك الثوابت وفيه كواكب مرئية والخامسة تمر بقطبي
الافق وكوكب ما وتسمى دايرة الارتفاع اذ قوس منها بين
الافق وبين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب
المغرب انحطاطه ومنذ الدايرة عند غايه ارتفاع الكوكب تسطح
بدايرة وسط السما ان لم تكن على دايرة اول السموت وعليها
ان كان عليها ومنذ الدوايرا ثلث منها لا تتغير في كل بقعة وهي
دايرة الافق ووسط السما، واول السموت وسان تتغير لانا
فانا وهي دايرة الارتفاع محاكة الكوكب ودايرة وسط السما،
محاكة قطبي منطقة البروج بتحاكم المعدل لهما بالمحاكة اليومية

فهذه امور موهومة ولا وجود لها في الخارج ولا حجة في مثلها والتعلق
باعتقاد والتوجه نحوها اثبات وابطال الا انا اوردناها لنصف على
مقصدهم واداراته محض تخيلات او من من ست العنكبوت
لا يهلك سماع هذه الالفاظ ذوات الفعاقع

المقصد الثالث

في فلك الثوابت قد زعموا ان لها حركة بطيئة وانها تتم الدورة في ثلثين
الف سنة وقيل في ستة وثلثين اذ قد احس بحركة بطيئة بالرصد واعتقادهم انها
تتم الدورة فقدروا بالحساب تمام الدور في هذه المدة وانما سميت
بالثوابت اما لبطؤ حركتها فلا تحس واما لثبات اوضاع بعضها
من بعض ولنختم هذا البحث بفايدتين تنفعانك فيما بعد الاولى
الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الارض ويكون له
سطحان محيطان به من داخل وخارج مما محدبه ومقعره والخارج
المركز فلك محيط بالارض ليس مركزه مركزها بل يقع الى جانب منها
ويكون في ثخن فلك آخر ويسمى الحامل وينقسم الى قسمين يسميان بالمتمايز
ومما آخذان من غلظ بعد وخروج مركزه عن مركز العالم بتدريج
الى دقة حتى ينتهي بنقطة مماسة للخارج من احدهما محدبه ومن الاخر
بمقعره متبادلتين في الغلظ والدقة فيكون غلظ كل في مقابلة الدقة
من الاخر بحيث يكون حجم مجموع الداخل والخارج معا في جميع الاجزاء
سواء ويكون في الوسط منهما حجمهما سواء ويكون مقعر الداخلة موازيا
لمحدب الخارجة ومركزهما واحدا وهو مركز العالم والتدوير عبارة
عن كرة مركوزة في ثخن فلك بحيث يماس محدبه بنقطة ومقعره باخرى

ويكون قطبه بقدر نخن الفلك ولا يتصور له متعرو يتحرك مركزه بحركة
الفلك دايما حول مركز العالم وترسم بمركزه دايرة مركزها مركز
الحامل ان موافقا وان خارجا الثانيه الموافق المركز تقطع عند
مركز الارض في اربعة متساويه قسيا وزوايا متشابهة لكنها يختلف
بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه وهو الذى فيه مركز العالم اقرب
الينا وغاية القرب عند نقطة في وسطها ياس متعر الماثل ويسمى
الحضيض والنصف الاخر ابعد منه وغاية البعد عند نقطة في وسطها
ياس محدب الماثل ويسمى الاوج فيرسم وهو في النصف الاوجي قوسا
وزاوية اصغر فيرى ابطا، وفي النصف الحضيضي دايرة وزاوية اكبر
فيرى اسرع واما الذويب فيكون حركته في احد نصفيه الى التوالى
من حامله فيكون المحسوس مجموع حركته وحركة حامله على حركته فيرى
ابطأ بل ربما ساواه في الحس فيرى واقفا وربما زاد عليه فيرى
راجعا ولانه يندرج من سرعة الى بطو فيكون بينهما حركة وسطى
ولانه يوجد بعد الاستقامة ويستقيم بعد الوجوع فيكون كل منهما مخوفا
بوقوفين وغاية سرعة كل منهما فيما بين الوقوفين وايضا فاحد نصفى
التدوير ابعد منا فيرى القوس المقطوع منه اسرع ومنتصفه
البعد الابعد ويسمى ذروة والنصف الاخر منه اقرب ومنتصفه
البعد الاقرب ويسمى الحضيض المعصد الرابع في فلك الشمس وهى
اما على فلك مركزه خارج عن مركز العالم او على تدوير يحمله فلك موافق
المراكز والالم يختلف بعدا وقربا فلا يختلف سرعة وبطوا كما علمت

ولا يختلف منه قربا وبعدا
واما الخارج المركز فانه
يقطع حول مركز نفسه
قسيا وزوايا متشابهة ص

الصواب قوسا وزاويه ٥

فيرى اسرع وفي النصف الاخر
الى خلاف التوالى فيكون
المحسوس فضل حركة حامله ص

اعلم ان عرض القطر المار بالذروة والحضيض الابخص لانه ذروة عطارد وبالجملة
المتخذه كلا عرض القطر المار بالمعدلين الاوسطين ويسمى عرض الدور فانه
مختصها اما الاول فبيانه ان الاقطار المارة بالذرى والحضيضات لاشتمالها
سطوح افلاكها المائلة ولانكون فيها الاعمدة على
العقدتين والمستقيمين المتعدين اعنى الاوج
العلوى ابدا الى جهة منطقة البروج وحضيضها
الغايات تها مستصف ما بين المتعدين
مالت ذروتها الى الشمال وحضيضها
وعطارد دائما دام مركزه بايا طا سالت ذروة الجنوب وحضيضه
الشمال وبالعكس اما القطر المار بالمعدلين فلان اعنى عرض الدور فيما نحن
اليه القطر المار بالمعدلين الاوسطين المتماسين لسطوح الافلاك المائلة والمكون
من احدى العقدتين وبعدها قبلها الراس والطرف المقدم
الى الم ينتهيا الى منتصف ما بين الراس والطرف المقدم
المسمى رسقص الانحراف الى الشمال والطرف المقدم
وبعدها قبلها الذنب ومكان نكون الاوج
والحضيض الى الجنوب

والتالي باطل بالوهم وكيف كان فلها فلكان أما خارج مركز
ومايل وأما تدوير وحامل ولها حركتان واحتلاف واحد سرعتها
في نصف من فلكه وبطؤها في نصف بعينه لاينتفي ذلك فلنفرض التدوير
بحيث يتم دورة مع دور حامله وقطره بقدر بعد مركز الخارج
عن مركز العالم ليكون الدائرة التي يرسمها مجموع الحركتين بعينها
كالتي يرسمها خارج المركز سواء المقصد الخامس في افلاك القمر
وهو وجد لاكالشمس حيث تسرع في نصف بعينه ويبطئ في نصف
بل يسرع ويبطئ في جميع الاجزاء فعلم انه على تدوير يتم دوره قبل دور
حامله ثم اذا فيس سرعته الى سرعة وبطؤه الى بطؤ لم يكن مثله بل اسرع
او ابطأ، فعلم ان تدويره مركوز في فلك خارج المركز ثم وجد غاية
سرعته في تربيعي الشمس فهو في حضيض الخارج والاوج مقابله ضرورة
فله فلك اخر يخرج اوجه الى خلاف جهة حركته وهو الذي الخارج
المركز في ثخنه وسميناه المايل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة
ثم يتقابلان في التربيع الثاني ثم يجتمعان عند الاجتماع ففي غير
الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطا بينهما ابدا يتباعدان
عنها بعد الاجتماع الى المقابلة ثم يتقاربان منها بعد المقابلة الى
ان يجتمعا وليس منطقة المايل في سطح فلك البروج والا كان
القمر ملازما له لايتعداه الى الشمال والجنوب وكان يخسف في كل مقابلة
لتوسط الارض بينه وبين الشمس واللازم منتف فيقاطعه بنصفين
على نقطتين تسميان العقدتين والجوزهريتين احديهما الخ اذا جاوزها

الصواب ونصف قطره ٢

الصواب كالتي يرسمها

الصواب متوسطة ٢

حصل في الشمال ويسمى الرأس والاخرى مقابلتها الخ اذا جاوزها
حصل في الجنوب ويسمى الذنب ثم اذا صدنا كسوفا في احدى
العقدتين ثم كسوفا اخر فيها بعد زمان طويل راينا الثاني متأخرا
من الاول الى جهة المغرب فعلمنا ان للعقدتين حركة الى خلاف التوالي
فلم فلك اخر يحركهما والظهور حركته في الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر
فالقمر اذا وصل الى الرأس كان على منطقة البروج فلم يكن له عرض
ثم اذا جاوزه كان له عرض في الشمال يتزايد قليلا الى ان يصل الى
منتصف ما بين العقدتين وعنده يكون غاية العرض ثم يتناقص
قليلا قليلا الى ان يحصل في الذنب فيكون عديم العرض ثم يصير
ذا عرض في الجنوب كما وصفناه وغاية العرض في الجانبين سواء
ثابت لا يزيد ولا ينقص والتزايد والتناقص بنسبة واحدة فهي
متساوية في الاجزاء المتقابلة فقد تلخص بما ذكرنا ان له اربعة
افلاك تدوير هو في حامل هو في ثخن مابل يحيط به موافق وله اربع
حركات فللتدوير الى التوالي في نصف والى خلافه في نصف وللخارج
الى التوالي وللاخرين الى خلاف التوالي وله اختلافات ثلثة
الذي بسبب التدوير والذي بسبب الخارج والذي بسبب
تفاوت قطر التدوير في قربه وبعده بسبب الخارج تنبيه
هذه الاصول يلزم منها ان يكون القمر تشابه حركته حول مركز
الخارج ومحاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له
وتساوي قربه وبعده عند مركز الخارج دون مركز العالم ثم انهم

وجدوه بخلاف فحشا به حركته حول مركز العالم ومحاذاة بنقطة
غير مركز مما من جانب الاوج بتوسط مركز الخارج بينهما وبين مركز العالم
وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم كيف وما ذكروه استدلال
بوجود اللازم على وجود الملزوم وانما يصح اذا علم المساواة
ولم يعلم اذ يجوز ان يكون ثم وضع اخر يستلزم هذه الحركات لجواز
اشتراك الامور المختلفة في اللوازم وليس انتفاؤه ضروريا والامر هينا

المقصد السادس في افلاك الخمسة الباقية انها تكون سريعة
فياخذ في بطؤ يتزايد الى ان تقف ثم يأخذ في الرجوع متدرجا
في السرعة في رجوعها الى حد تام ثم تاخذ في البطؤ الى ان تقف ثانيا ثم
يستقيم متدرجا في السرعة الى غاية تعرض ذلك لها في جميع الاحوال اعلم
انها في تدوير ثم انها تكون غريبة من الثوابت فيلحقها مقارنة ثم يفارقها
مخلفه لها الى المغرب فعلم ان حامل تدويرها متحرك الى المشرق والا فزع
وعطارد يقارنان الشمس ثم ينصرفان فيطلعان بعدها متباعدين
عنها الى حد تام ثم يرجعان حتى يقارنانها فعلم ان مركز تدويرهما
خاصة ملازمة لمركز الشمس والبواقي ليست كذلك فان رجوعها انما يكون
وهي في مقابلة الشمس فهي في الحضيض ح والخمسة يختلف بعدها
الصباحي والمسائي عن الشمس ولا يتصور ذلك الا بقرب تدويرها
من الارض تارة وبعده اخرى فاذا حامل تدويرها فلك خارج
المركز والبعد المذكور يكون لعطارد في الجوزاء والجدي اعظم
ماله فيما سواهما فهو ح اقرب الى الارض فهو في الحضيض والاوج

عندهم ان مدار الحديثات
كما تخرج سواء اختلاف اوضاعه الى الشمس
عند اختلاف اوضاعه الى الشمس
ان نور مستفاد من الشمس؟

مقابلة فهو اذا متحرك الى المغرب اذ لو كان ثانيا لم يصل الى الحضيض
في الدورة الا مرة ولو تحرك لما المشرق لزم ان يتحرك في نصف الدورة
ثلثة بروج وفي نصفها تسعة فيقابله في الميزلز وفي الحمل في كز التدوير له
متحرك ويسمى المدبر ثم هذا البعد في الميزلز اعظم منه في الحمل فهو اقرب الى الارض
فعلم ان المدبر خارج مركز ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت وهي
في الاعتدالين اذا رصدنا كسوفين وهي فيهما يظهر ذلك بالرصود الطويلة
فهي متحركة والاوجات توافقها فهو اما لاتحاد المحرك واما لتوافقها
في الحركة جهة وكما ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كما للقمر بل
عرض زهرة شمالي ابدا وعرض عطارد جنوبي ابدا كان النصفين
يتبادلان فاذا كانت الزهرة على الرأس كان مدارها منطبقا على
سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت وحصلت في النصف صار
ذلك النصف شماليا يتباعد عنها الى غاية العرض ثم يقرب منها
حتى ينطبق عليها وهي في الذنب ثم يصير في النصف الاخر وصار هو
شماليا والاخر جنوبيا ويتباعد الى غاية ما ثم يتقارب واما عطارد
فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب ويتجاوزه الى النصف
الجنوبي متباعدا ثم ينطبق وهو يتجاوزه الى النصف الاخر
وقد صار جنوبيا ثم لهما عرضان آخران فان القطر المار بالذروة
والحضيض ينطبق تارة على المنطقة وينفصل عنه اخرى وكذلك
القطر المار بالبعدين الاوسطين وكيفيته مسطورة في كتبهم والعلم
انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك تجب ان تكون دورية تحيى وافي مبدا

هذه الاختلافات ولم ينسبوا فيه بذات شفة والذي ينجلي بالعدم
على قاعدتهم في هيئة عطارد بعد ما قدمناه انها تستلزم تشابه حركة
مركز التدوير حول مركز الحامل والمدار كل بالرصد خلافه فانها وجدت
لنقطة تسمى مركز معدل المسير وهي بين مركز العالم ومركز الخارج
وفي الكل ان حركات الافلاك ارادية فما ذا يمنع ان يختلف ما يتعاقب
عليها من ارادات جزئية اذ قد علمت انها لا يكفي في الحركة الجزئية
التعقل الكلي والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار **القسم**
الثاني في الكواكب وكلها شفافة مضيئة الا القمر فانه كمد نوره من
الشمس لاختلاف اشكاله بحسب قربه وبعده منها وفيه مقاصد
المقصد الاول في الهلال والبدر القمر لما كان يستضيء عن الشمس فنصف
المقابل لها ابدا مضيء ونصفه الاخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا كان
مقارنا لها كان وجهه المضيء اليها دوننا فلا يرى له ضوء وكانت دائرة
الرؤية منطبقة على دائرة الضوء وهي الفاصلة بين المضيء والمظلم فيفرض
دائرة الرؤية ثابتة ودائرة الضوء تزول بزواله عن المسامتة فبعد الاقتران
بيهما يرى قوسا من الوجه المضيء ولا يزال ذلك يكبر بالبعد حتى يصير
الوجه المضيء الينا ينطبق الدائرتان مرة اخرى فنراه بدرا ثم يتقاربان
فيتقاطع الدائرتان ويخفى عنا المضيء حتى يخفى بالكلية وهو المحاق وانما
لا يرى يوما واكثر بعد المقارنة وقبلها بمثله ضوءه ودقته وقربه
الى الشمس من ضوءها فتمنع من ابصاره **المقصد الثاني** في خسوف
القمر وهو انه قد يكون لتقرب العقدتين الارض بينه وبين الشمس فيمنع ضوءها

هذا الاختصاص له بعطارد
بل يرد على الجميع المحدد
ويسمى اشكال المحاق ٢٥

الوجهان ٢

عنه فيرى كذا كما هو لونه الاصلى ولان جرم الارض اصغر من الشمس
فيقع الظل مخروطا فان لم يكن للقمر عرض انخسف كله لانه اصغر
من الارض وان كان له عرض فان كان بقدر نصف قطر القمر فنصف
قطر الظل لم ينخسف وان كان اقل انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع
القطرين المقصد الثالث في كسوف الشمس عند اجتماع القمر
بالشمس ان لم يكن للقمر عرض حجب بيننا وبين الشمس فلم نر ضوء الشمس
بل نرى لون القمر الكدر في وجه الشمس فنظن ان الشمس ذهب ضوءها
وهو الكسوف ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما خسف الشمس كلها
وان اصغر منها لانه اقرب الينا فيوتر الزواية التي يوترها الشمس
هكذا وربما يكون الشمس في حضيضها قلق بها ترى اكبر والقمر
في اوجه فلبعده يرى اصغر فلا يكسف جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة
نور محيطة به وقد روى انها رؤيت وان كان للقمر عرض فان كان
بقدر مجموع نصف قطرهما لم يكسف وان كان اقل منهما كسفها
بقدر ذلك واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر
انه يجوز ان يكون ذلك لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف
وانها تدور على نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصف المضئ
الثاقب دار او المظلم فحاق وفيما سواهما يحلف قدر ما نراه من المضئ
ويبطل ما ذكرناه من امر الخسوف والاعتراض بعد تسليم الاصول
ان نفي هذا الاحتمال لا يعني جميع الاحتمالات فلعل ثم سببا اخر غير ما
ذكرتم لخلق الفاعل المختار النور في الشمس والكواكب او استضائتها

كان م

كواكب ارض مستورة عنا كيف ولا يلزم كون ملك الكواكب نيرة بل ربما كون
مقابلتها يوجب ذلك المقصد الرابع في محو القمر وفيه آراء الاول قيل
خيال قلنا فيختلف الناظرون الثاني قيل شبح ما ينطبع فيه من السفليات
من الجبال والبحار قلنا فيختلف باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه
عما ينطبع فيه الثالث السواد الكائن في الوجه الاخر قلنا فلا يرى متفرقا الرابع
سحق النار قلنا لا هو ولا مماس للنار ولا قابل للسحق عندكم الخامس جزء منه
لا يقبل النور قلنا فاذا لا يطرد القول ببساطة الفلكيات ويبطل جميع قواعدكم
السادس وجه القمر فانه مصور بصورة انسان قلنا فيتعطل فعل الطبيعة
عندكم لان لكل عضو طلب نفع او دفع ضر السابع اجسام سماوية حافظة لوضعها
معه وهذا اقرب لكن لا يصلح للتعويل المقصد الخامس في المجرة قيل
اجتماع حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الازمان وقيل بخار دخاني
وقيل كواكب صغار لا يتمايز حسا والغرض من هذه الاختلافات ابتداء ما ذكروه
من الخرافات ليتحقق للعاقل الفطن انه لا ثبت لهم فيما يقولونه ولا معول
على ما ينقلونه وانما هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها باوائل
النظر ثم البعض بالبعض يعتبر القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد
المقصد الاول المتأخرون على انها اربعة اقسام خفيف مطلق يطلب
المحيط في جميع الاحياز وهي النار وهي حارة بالحس يابسة لانها يفنى الرطوبات
فان قيل لست فرت اليبوسة بعسر قبول الاشكال وتركها لها والنار
بخلافه سهلة الاشكال والترك قلنا ذلك فيما عندنا من النيران وهي مغلوبة بالهواء

فلم قلت ان النار البسيطة كذلك وخفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار
وفوق الاخرين ومذا خفته المضافة وهو الهوا، حار رطب بالطبع الى حلو طبعه
لاحس منه بالكمسس وكذلك في سايرالعناصر وما يعرض له من البرد بمجاورة
الارض وثقيل مطلق يطلب المركز وهي الارض باردة يابسة وحقيقها
لحس وثقيل مضاف يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الاخرين ومذا ثقله
المضاف وهو الماء بارد رطب بالطبع وطبيعة الجمود لان طبيعة البرد
وانه يوجب جمودها لكن الشمس تذيبها المناقضة لم لا يجوز ان لا يكون
اربعة بل الحق احد الاقوال التي نذكرها اذ قيل واحدة على خمسة اقوال الاول
انما هي النار لشدة بساطتها واذ الحرارة مدبرة للكاسات ولانها تحيل
الغير الى طبعها وحصلت البواقي بالتكاثف الثاني الهوا، لرطوبته ومطاوعته
للانفعالات وحصل النار بالحرارة الملطفة والباقيان بالبرودة المكثفة
الثالث الماء، اذ قبوله التخلخل والتكاثف محسوس الرابع الارض وحصلت
البواقي بالتلطيف الخامس النبات والتوسط بين الاربعة وقيل لابد من التعدد
فاثنان على ملة اقوال الاول النار لانها في غاية الخفة والحرارة والارض لانها
في غاية الثقل والبرودة والهوا، نار منقرة والماء ارض متخلخلة بالمزج
الثاني الماء، والارض لافقادها الكاسات الى الرطب للانفعال واليابس
للحفظ الثالث الارض والهوا، لمثل ذلك وقيل ثلثة هي الارض والماء
والهوا، لما مر والنار للحرارة المدبرة وقيل اجسام صلبة غير متجزية لانهاية
لها وقيل السطوح لا يكفي ابطال بعضها بالحجج بل لابد من ابطال الجميع وهو مما لا يدل

الاولى جموده وبذبه
لان الصمر للماء دون الطبيعة ٢

والهوا، بخار مائي
والنار بخار محترق ٢

اليه

الف

سلمنا لكن لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة فيكون الاختلاف
في الصفات للفاعل المختار سلمنا انها اربعة فلم لا يجوز ان يكون كلها
خفيفة طالبة للمحيط او ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت
لتفاوتها في الثقل والخفة ثم لم يقم دليل على وجود كرة النار وانما المشاهد
استحالات تحدث لبعض الاجسام كما عند الايراء والاحراق وان سلم
فما الدليل على ان البسيط منها يصعب شكله وهل الى ذلك طريق الا التجربة
وكيف التجربة فيها وافناؤها الرطوبات افنا، للاجزاء المائية ولا دليل
فيه على اليبوسة فان الهوا، ايضا يعمل ذلك فان قلت ذلك لما فيه من اجزاء
نارية قلنا فيجب ان لا يكون الهوا، البارد فاعلا لذلك وبالجملة
فلا يمكن القطع به وعليكم الدليل كيف وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يصعد
بحر ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات ثم لانسلم ان الهوا، حار وانما يستفيد
الحر من اشعة الشمس ولذلك كلما كان ارفع كان اقل حرا حتى يصير زمهريرا
فلم قلتم ان ذلك ليس له بالطبع ولانسلم انه رطب فانكم ان عنيتم بالرطب
اليابس يفيد استمساكا والهوا، ليس كذلك ثم لانسلم ان طبيعة الماء
الجمود ولو كان كذلك كان باطن الماء باردا آخر من ظاهره وظاهره
ان جموده ببرد الهوا، فالبارد بالطبع الهوا، والماء بطبعه لا بارد
ولا حار وكيف تجعلون بين قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته
فان قلتم لاسهل التشكل اذ يكفي في ذوبانه ادنى سبب قلنا فلم قلتم
ان سايرالعناصر ليس كذلك غاية ما في الباب ان تلك الاسباب
لما قل وقوعها او لم يقع لم نقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم

انقطع م

قوله ان ذلك اي ان حكم البرد
للهوا، ليس له بالطبع والاول لم
وذلك ان الحرة له بالطبع ٢

المقصد الثانى زعموا ان الارض كرية اما فى الطول فلان البلاد
كلما كانت اقرب الى المغرب كان طلوع الشمس عليها متاخرا بنسبة واضحة
ولا يعقل ذلك الا فى الكرة واما قلنا بذلك لانا لما رصدنا خسوفا بعينه فى
وقت من الليل وجدناه فى بلاد مثلا اخر الليل وفى بلاد غربية عنها
بمسافة معينة قبل بساعة وفى بلاد غربية عنها بتلك المسافة
بعينها بعد الاول بساعتين وبعد الثانى بساعة وعلى هذا فعلمنا
ان طلوعها على الغربية متاخر واما فى العرض فلان السالك فى الشمال
كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه حتى يصير بحيث يراه قريبا
من سمت رأسه ولذلك يظهر له الكواكب الشمالية ويخفى عنه الجنوبية
والسالك فى الجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بينهما فلكل كلا الامرين
واورد عليهم الاختلاف الذى فى سطحها فاجابوا بانه كتضاريس
صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح فى اصل الكرية فاعظم جبل على وجه
الارض نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع والاعتراض
عليهم ان ما ذكرتم لا ذكر فما قيل لكم فيما هو مغمور بالماء فان قيل
اذا كان الظاهر كريا فالباقى كذلك لانها طبيعة واحدة قلنا
فالمرجع الى البساطة واقتضاؤها الكرة ويمنعها التضاريس وان لم يظهر
للحس المقصد الثالث الماء كرى لوجوه الاول ان السائر
فى البحر يرى راس الجبل قبل اسفله وما هو الا لتقبب الماء له
لا يقال الماء شفاف فلا يرى لانا نقول ذلك فى الماء البسيط وهذا
مخالط من الارضية ولذلك ملوحته الثانى المرئى الى فوق يعود كريا

سطحها

وانما يتم ذلك اذا بين كونه كرة حقيقية والحس لا يعتمد فى مثله وان
ذلك لطبعه لانصاده من الهواء او تدحرجه فى الطريق او بسبب اخر ثم انهم
يزعمون ان الماء انما كان فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذى
هو المركز الطبيعى للماء وعليه بنوا حكاية الطاس فى قلة الجبل وقعر البئر
كما سبق وهذا لا يعطيه الثالث مثل ما تقدم فى الارض من طلوع
الكواكب وظهور القطب والكواكب المقصد الرابع الارض فى وسط
الكل لان الكواكب فى جميع الجهات ترى بقدر واحد لا تفاوت ولو لا انه
فى الوسط لكان فى بعض الجوانب اقرب فترى اكبر وفى بعض الجهات
ابعد فترى اصغر ونقول لم لا يجوز ان يكون خروجها
عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب له محسوسا وهو
مقدار غير قليل فى نفسه المقصد الخامس ليس للارض
عند الافلاك قدر محسوس فالخط الخارج من مركزها الى نقطة
ما والخارج من الباصرة وان كانا يتقاطعان ضرورة بزاوية حادة
لكنهما موقعهما لا يتفاوت فى الحس ولذلك كان الظاهر والخفى من الفلك
متساويين يدل على ذلك طلوع كل جزء من غروب نظيره لا قبل
ولا بعد هذا بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فللارض عنده
قدر محسوس ولذلك يختلف موضع الخطين المحسوسين فيكون الموضع
الحقيقى للقمر وهو ما ينتهى اليه الخط الخارج من مركز الارض
غير الموضع المرئى وهو ما ينتهى اليه الخط الخارج من الباصرة
لاجل التقاطع المذكور وذلك بحسب زاوية التقاطع وهذا التفاوت

المذكورين؛ الصواب موضعا الخطين المحسوسان او المحسوس والموهوم لا نفس الخطين

يسمى اختلاف المنظر ولا شك ان الخط المتقاطع فيما كان مبداؤه فوق يقع
منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة اقرب الى الافق ذا بالموضع
الحقيقي فوق المرى ابدا فاذا اعتبر نازلا كان المرى زايدا على ما نزل
بذلك القدر فيزداد على الحقيقي فيكون المرى اوينقص من المرى
فيكون الحقيقي واذا اعتبر صاعدا كان الامر بالعكس وليس لشئ
من الكواكب الباقية اختلاف منظور وبما يستخرج بالحساب
شئ يسير للشمس **المقصد السادس** الارض ساكنة وقيل ماوية الى اسفل
ابدا فلا تنال بنزول في خلا غير متناه لما في طبيعتها من الاعتماد
الهابط ويبطله بيان تناهي الابعاد سيما عند من يبطل الخلاء
وقيل انها تدور على نفسها من المغرب الى المشرق خلاف الحركة اليومية
والحركة اليومية لا توجد وانما تتخيل بسبب حركة الارض اذ يتبدل
الوضع من الفلك دون اجزاء الارض فيظن ان الارض ساكنة
والمتحرك هو الفلك بل ليس ثمة فلك اطلس وذلك كراكب السفينة يرى
السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه والشط
متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن وكذلك
يرى القمر سايرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه وغيره من امور قدمنا لها
في غلط الحس وابطلوا ذلك بوجوه الاول ان الارض لو كانت متحركة
في اليوم بليلته دورة واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمى
جهة حركة الارض ان لا يسبق موضعه الذي رمي منه بل يسبقه الارض
واذا رمي الى خلاف حركتها ان يمر بقدر حركته وحركة الارض جميعا

والملازم باطل لاستواء المسافة من الجانبين بالتجربة الثاني الحجر يرمى
الى فوق فيعود الى موضعه راجعا بخط مستقيم ولو كانت الارض
متحركة الى المشرق لكان ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض
في ذلك الزمان والوجهان ضعيفان لجواز ان يشايعها الهواء في الحركة
كما يقولون بمشايعة الناد للفلك فلا يلزم شئ من ذلك وعمدتهم
في بيان ذلك ان الارض فيها مبدا ميل مستقيم فلا يكون فيها
مبدا ميل مستدير والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدا
فيها وهو مبني على انها لا ميل له لا يتحرك قسرا وقد عرفت ضعفه
ثم لانم تنافيهما كما بينا من اجتماعهما في العجلة والدحرجة **المقصد**
السابع ما يعاين من الارض معدل النهار ويسمى خط الاستواء والافق
يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية بنصفين فيكون الليل والنهار
في جميع السنة سواء واما في غير ذلك الموضع فيقطع المعدل بنصفين
فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في احد الاعتدالين
في اول الليل والنهار يتساوى الليل والنهار ويقطع سايل المدارات
اليومية بنصفين مختلفين اعظمها الذي في جهة القطب الظاهر
فالشمس في اي جانب كانت كان نهارهم اطول من ليلهم وفي
الاخر بالعكس وفي خط الاستواء والحركة اليومية دولابية يسامت
الشمس رأس اهل البلاد التي مر عليه في السنة مرتين وهو عند كونها
في الاعتدالين فلهم صيفان ويكون غاية بعده عند كونها على الانقلابين
فلهم شتاء آن وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف

فلهم ثمانية فصول كل فصل شهر ونصف وكذلك في المواضع التي بين خطي
الاستواء ومدار الانقلابين الا ان الفصول لا تكون متساوية وفي المواضع
تحت الانقلابين سامت رؤسهم مرة واحدة وفيما جاوز ذلك لا يسامت
رؤسهم بل يقرب منها ويبعد وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الظهور
لا يغرب الشمس دورة يومية فيكون النهار اربعة وعشرين ساعة ومتى حسن
ما تكون الشمس في الانقلاب الصيفي وفي المواضع التي المدار الصيفي
ابدي الخفاء لا يطلع دورة فيكون الليل اربعة وعشرين ساعة
وفي المواضع التي تحت قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا كان على سمت
الراس يطبق المنطقة على الافق او يتحد قطبها وقطب الافق فاذا
مال القطب الى الخطاط او قنع نصف المنطقة الشرقي والخط النصف
الغربي دفعة وفي المواضع التي تحاذيهذه المواضع الى قطب العالم
يكون قوس من المنطقة ابدي الظهور وقوس ابدي الخفاء بينهما
قوسان احديهما يطلع مستقيمة ويغرب معوجة اي يطلع اولا
البروج قبل اواخرها ويغرب اواخرها قبل اوايلها والاخرى
بالعكس اي يطلع معوجة ويغرب مستقيمة وفي هذه المواضع
الثلثة تكون الحركة اليومية حمايلية وحيث قطب العالم على سمت
الراس يطبق المعدل على الافق لاتحاد قطبيهما ولكون محوره
قايما على الافق يكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف
من منطقة البروج فوق الارض دايما والنصف تحته دايما فتكون
السنة كلها يوما وليلة الا ان الشمس تدور في اربعة وعشرين ساعة

من موازاة

من موازاة نقطة معينة من الافق الى ان تعود مثلها
يزداد ارتفاعا في ثلثة اشهر والخطاط ثلثة اشهر حتى يغرب وتكون
تحت الارض ستة اشهر كذلك **المقصد الثامن** سبب الصبح كرة
البخار تتكيف بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم والشفق مثله
والحمرة التي توجد في اول الشفق واخر الصبح لتكاثف الابخرة في الافق وزيادة
تكاثفها بالقرب الى الباصرة لانها بقدر ربع دور الارض وتنقص في غيرها
حتى تكون بقدر غلظ كرة البخار وقد ذكر انه اعتبرها المهندسون
فوجدوها ستة عشر فرسخا **المقصد التاسع** في الارض تلال
ووهاد لاسباب خارجية ومعدات متلاحقة لابداية لها فسال
الماء بالطبع الى الوهاد فانكشف التلال معاشا للنبات والحيوان
ولم نذكر لم سبب الا عناية الله تعالى بالحيوانات والنبات
اذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها الا بذلك وهذا رجوع الى القادر
المختار فان اختصاص جزء من البسيط باستعداد دون جزء
استواء نسبة المعدات اليها مما لا سبيل للعقل اليه واذا كان كذلك
فمن طوح هذه المؤنات ووفق للاستواح اليه واسناد الجميع
الى قدرته واختياره فاولئك هم المفلحون **المقصد العاشر** قالوا
في سبب تكون الجبال ان الحرارة الشديدة تعقد الطين اللزج جدا فتحقه
التجربة ومايرى هو دليل في كبر الخوافين ثم بتوالي السيول العادية
من الامطار والرياح العواصف ينحفر الاجزاء الرخوة فيظهر
الحجر قليلا قليلا حتى يصير جبلا شامخا ولا يخفى ان اختصاص بعض

بالصلابة وبعض بالرخاوة مع استواء النسبة الى الفلكيات قطعا للمجاورة
والملاصقة تستدعي سببا وعندنا يقف العقل ويحيله على سبب متجدد
من خارج فليت شعري لم لا يفعل ذلك اولا نعم لا يبعد ان يكون ذلك
من اسباب تكونها بارادة الله تعالى عند من يقول بالوسايط لا عندنا
المقصد الحادي عشر العناصر الاربعة قبل الكون والفساد اي
تخلو صورة ذلك العنصر وتلبس صورة عنصر اخر فينقلب كل الى الاخر
بعضها بلا وسط وهو كل عنصر يشارك اخر في كيفية ويخالفه في كيفية فينقلب
الارض والماء كل الى الاخر لاشتراكهما في البرد وذلك كما يجعل بعض
اهل الحيل الاججار مياها سايلة وينقلب في بعض المواضع الماء حجرا صلبا كالعنبر
سيمكوه وغيره وكذلك الماء والهواء لاشتراكهما في الرطوبة كما يصير الماء
هواء بالتسخين وهو مشاهد والهواء ماء بالتبريد كما في طامر كوز لامسام
لها يوضع في الجمد حيث لا يلاقيه وظاهر الطاس كتب على الجمد مع عدم الملاقاة
وبين ذلك بانتقال الماء اليه لانه لا يصعد بالطبع واذ لو كان كذلك
كان باطن الطاس اولى به من ظاهره وكذلك النار والهواء لاشتراكهما
في الحرارة كما يصير الهواء نارا في كير الحداد ين ثم ينطفي فيصير هواء وبعضها
بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين كالماء والنار والهواء والارض
فانه لا ينقلب الماء نارا ابتداء نعم قد ينقلب هواء ثم نارا وعليه قس
وهذا كله يدل على ان هيولى العناصر مشتركة قابلة لجميع الصور
وانما يعدها للصور المختلفة والكيفيات المتنافية ما عرض لها
من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك فكلما كان اقرب اليه كان اسخن

والطف وكل ما كان ابعد كان ابرد واكثف وقد تكلمنا على مثله
مرارا فلا نعيد **المقصد الثاني عشر** زعموا ان من مبادي الاركان
التي تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب
اخرى فالاول انا اذا جعلنا مركبا في القرع والانبيق انفصل
عنه اجزاء مائية وارضية فلا شك ان تلك اجزاء مواتية بها تخلى الاجزاء
والاركان في غاية الامتزاج والرصانة وكان ما يحصل بعد
التفريق جسما كالذي عند التركيب ولا شك انهما مختلفة بالطبع
يطلب كل حيزه وذلك يوجب التفرق فلا بد من جامع يفيده
طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج بمتبع صورة نوعية مانعة
من التفرق وما هو الا الحرارة قلنا الحرارة لا يجمع المختلفات
بل تفرقها ويجمع المتماثلات ثم الحرارة القايمة بجزء لا توثر في الجزء
الاخر الا بمجاورة والمجاورة دوام وذلك لا بد له من سبب فلم لا يجوز ان
يكون ذلك السبب سببا للاجتماع ومانعا من التفرق ابتداء
ووجود الاجزاء الهوائية مما لم يتحقق وكون تلك الاجزاء ماء او ترابا
بالحقيقة غير معلوم والثاني انه يكون من اجتماع الماء والارض
النبات ولا بد من هواء متخلل وحرارة طابخة اذ لو فقد احدهما
او لم يكن على ما ينبغي فسد الزرع ومن النبات يحصل بعض
الحيوان لانه غذاؤه ومنهما يحصل الانسان وبعض الحيوان فالكل آيل
الى حصولها من العناصر وانت تعلم ان ذلك استدلال بالدور لان
انه لا يفيد العلية فلم لا يجوز ان يكون باجراء العادة **المقصد الثالث عشر**

طبقات العناصر سبع اعلاها النارية الصرفه ومحدبها مماس لمقعر فلك القمر وتحته نارية مخلوطة من الصرفه والهوائية ثم الزمهريرية وهي الهوا، الصرف ثم البخارية والهوائية مع المائية ثم النزية وهو مائه ارضية وهوائية ثم الطينية وهي ارضية مع مائية ثم الارضية الصرفة **القسم الرابع** في المركبات التي لها مزاج وهي الاكثر وينقسم الى ما له نفس والى ما لا نفس له وفيه ثلثة فصول

الفصل الاول في المزاج وفيه مقاصد **المقصد الاول** قالوا الصورة الجسمية تفعل اولا في مادتها ثم زيادة مايجاورها شرط للتفاعل وابلغ من ذلك ماكان بالمماسة والمماسة انما تكون بالسطح فكلما كان السطوح اكثر كانت المماسة اتم وذلك بحسب تصغر الاجزاء والعناصر المختلفة الكيفية اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت حتى حصلت التماس بين اجزائها فعل صورة كل في مادة الاخر فكسرت من سورة كيفيته حتى نقص من حر الحار فتحول تلك الكيفية وتحصل كيفية اقل تسخينا بالنسبة الى الحار وتسخن بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة سميا وكذلك ينقص من برد البارد فيحصل برد اقل كما قررنا فاذا اشتد التاثير حتى حصل في جميع الاجزاء كيفية متشابهة متوسطة هي في درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة التي بين غاية الحر وغاية البرد وحصل التشابه بينهما في نفس الامر لانها للمجاورة تحت كيفية متوسطة وان كان كل واحد منهما باقيا على صرافته فهذه الكيفية المشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع تسمى امتزاجا فحد المزاج بانه كيفية متشابهة حاصلة من تفاعل

عناصر متصغرة الاجزاء بكسر صورة كل سورة كيفية الاخر والاشكال عليه من وجوه الاول لانم ان التفاعل لا يتم الا بالتماس كما يؤثر الشمس فيما تقابلها ولا تماس والمبصرات في الباصرة لا نقال المدعى نفس التفاعل وفيما ذكرتم من صورة النقيض الفعل من جانب واحد لانا نقول الغرض انه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقاة كما نراه من جانب واحد وانه يفيد هذا القدر وهو بكفينا الثاني لم قلتم ان ثمة صورا غير الكيفية هي الفاعلة ولم لا يجوز ان يكون الاجسام متجانسة والاختلاف بالاعراض دون الصور فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فان كون الشيء ما، ونارا لا يقبل ذلك قلنا مراتب الحرارة والبرودة مختلفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال ثم مرتبة معينة هي النارية وما دون ذلك هوائية الثالث الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية فيكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة وانه محال الرابع الماء الحار اذا خلط بالماء البارد كسر برده ومن الحق ان يقال للماء صورة توجب الحرارة فعلم ان الفاعل هي الكيفية فان قيل كيف تطلق عليها الفاعل مجازا وانما ذلك اعداد والكيفية المتوسطة بعض عن مفيض هو المبدا الفياض والمعد قد ينافي الاثر كالحركة والحصول في الطرف قلنا فالنزاع عاد الى ان المبدا فاعل مختار او موجب بالذات وسنقيم الدلالة على انه فاعل

نقل ٤

ا ما الشمس والمبصرات ٢

الاشكال المذكور كان منقطع سندا وصورة النقض وبذا العطال على تقدير تمام ادلة النقض ودون المنع او جوابه الدليل الاعم ٢

ا اي المدعى ان التفاعل لا يكون الا بالتماس ٢

مختلط من كل الاطلاق لكن يسمى باسم الغالب عليه ما لم يغلب عليه مانع ما كان مغلوبا عليه بحيث لا يتميز اصلا وذلك المغلوب وكذا ما يقاومه الغالب بالطرفين ان كانت مختلطة ومختلط غالب عليها الخشن لكن لا يسمى باسم الخشن بل باسم الجزء الخشن

مختارا ونبه على مذاهب في المزاج الاول انه تخلع صورة وليس صورة متوسطة الثاني بل ليس صوره نوعيه للمركب ويبطله ما حكيناه من حكاية النزع والانبيق لان اختلاف ما يظهر فيه من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها وهو دليل اختلاف المامية فان قيل فليخ في النار الصرف ان يحدث لها الكيفية المتوسطة فتصير لحما قلنا المزاج شرطه الثالث القول بالخليط وهو ان المركبات موجودة ويجتمع اجزاؤها فيها فيحسن بها قدر والا فلا يحسن

المقصد الثاني في اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التي يمكن بينهما الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فالمقادير منها الحاصلة في المركب ان كانت متساوية متقاومة حتى يحصل منها كيفية عديم الميل الى الطرفين فيكون على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي قالوا وانه لا يوجد اذ اجزاؤه متساوية فلا يفسر بعضها بعضا على الاجتماع وطباعها داعية الى الافتراق فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه حلاف يستدعي مدة فلا يحصل بينهما مزاج والجواب انه ربما يقع الاجزاء بحيث يكون المائلة الى العلو في جهة السفل وبالعكس فيتفاوتا فيحصل المزاج نعم يندر ذلك واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كما صل الاجتماع اذا السبب غير منحصر في غلبة عنصر ثم قالوا وما ليس معتدلا حقيقيا ان غلب عليه من الاجزاء والكيفيات ما ينبغي له فهو المعتدل بحسب الطبع

والا فغير المعتدل وكل من القسمين ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل لانه قد يعتبر بالنسبة الى النوع والصنف والشخص والعضو كل بالنسبة الى الداخل والخارج فلكل نوع من اجناس لا يمكن ان يوجد صورة النوعية الا معه وله عرض ذو طرفين اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله والبق اخرجته بالنسبة الى الانواع الخارجة وله مزاج فيما يتبع ذلك العرض هو اليق الامزجة به وبه يكون حاله فيما خلق له اجود وذلك اعتداله بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف او شخص وعليه فقس الثلاثة الباقية واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عن كيفية ويسمى البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب ويابس او في كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس واما الحار البارد مثلا او الرطب اليابس لاجتماع ثلث فلا يصور ولا يقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء حارة وخمسة باردة فوجد اثنا عشر حارة وستة باردة فهو احر مما ينبغي وابرد لانا نقول الاعتبار بالكيفية المتوسطة وميلها الى احد الطرفين وذلك لا يكون الا الى طرف واحد ضرورة واما الاجزاء فلا عبرة بعددها ومقدارها واذا كان الاجزاء الحارة ضعف الباردة اي عدد كان فالمزاج واحد

تنبيه اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اي اقربها من الاعتدال الحقيقي نوع الانسان واختلف في اعدل الاصناف فقال ابن سمكان (سينا) خط الاستواء لتشابه اهاليه في الحر والبرد وقال

وقال الامام الرازى منهم سكان الاقليم الرابع لانا نرى
امثلها احسن الوانا واطول قدودا واجوادها نا واكرم
اخلاقا وكل ذلك يتبع المزاج فلنا تابع للاعتدال بعض اخر
ثم قال نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلى مرتين يكون صيفهم
كشتا، خط الاستواء ثم صيفهم فى غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء
فما ظنك بصيفهم والجواب ان ذلك قد يكون بواسطة اوضاع
ارضية فانها تؤثر بانواع الاول المنخفض احر لانعكاس الاشعة
وقلة هبوب الرياح بخلاف المرتفع الثانى الجبل قد يعين الشعاع
بعكسه وقد يمنعه وقد يعكس الريح وقد يمنعه الثالث البحر فان مجاورته
تعطب ثم قد يحسن بصقالته وانعكاس الاشعة وقد يبرد اذا كان
شماليا اذ يكتسب الشمال منه بردا الرابع التربة فالسبخية والكلسية
والزاجية تحسن والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد والرياح الخامس
فالشمال تبرد والجنوب تحسن والعبور والدبور بين بين
السادس مجاورة الآجام والاشجار والمبانى وغيرها تؤثر
السابع الاوضاع الواقعة فى طالع البقعة والحادثة فى كل وقت
واذا كان ذلك محتملا بطل الاستدلال ثم لا مانع ان يوجب بعض
هذه الامور مفردة او مركبة ما هو اعدل من الاشياء وتعرف
ان اعدل الاشخاص اعدل شخص من اعدل صنف واعدل
الاعضاء عندهم الجلد سيما للانملة سيما المسبحة ولذلك
حكم طبعا فى الفرق بين الملبوسات والحاكم ان يكون متساوى الميل الى الطرفين

ولا يخفى ان شيئا من ذلك غير يقينى واعلم ان كلا من الثمانية قد يكون
مادنيا وقد يكون ساذجا وقد يكون جبليا وعرضيا **الفصل**
الثانى فيما لا نفس له من المركبات التى لها مزاج ولا نفس لها
وتسمى المعادن وتنقسم الى قسمين منطرقة وغير منطرقة القسم الاول
المنطرقة وهى الاجساد السبعة المتكونة من اختلاط الزيبق
والكبريت المتكونين من الاخرة والادخنة ويختلف باختلاطهما على مزاج
معتد لذلك فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ فان الكبريت كان هو
ابيض فالحاصل الفضة وان كان احمر وفيه قوة صناعة
فهو الذهب وان عقد البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصينى
وكانه ذهب رديء فان كان الكبريت رديئا محترقا فهو النحاس
وان كانا غير جيدى الممازلة فالرصاص وان كانا رديئين
فان قوى التركيب بينهما والالتيام فهو الحديد والا فهو الاسرب
وانت خبير بان القسمة غير حاصرة وان التكون على هذا الوجه
لا سبيل فيه الى التيقن ولا يرجى فيه الحدس والتخمين به وان سلم
فتكونها على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل كيف
والمهوسون بالكيميا لهم فى الاجساد والارواح تفنن والكل
عندنا ملفا على المختار والقسم الثانى غير المنطرقة وعدم انطراقها
اما للتين كالزيبق اولا ويحلل بالرطوبات كالاملاح والزاجات
او لا كالطلق والزرنيخ **الفصل الثالث**
فى المركبات التى لها نفس وفيه مقدمة وثلثة اقسام المقدمة

في تعريف النفس وهي ثلث الاولى النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي
من حيث ينغذى ويمو فالكمال جنس واول يخرج الكمالات الثانية كتوابع الكمال
من العلم والقدرة وبالجسم يخرج كمال المجردات وبالطبيعي الصناعي
كالسرير والكرسي وبالآلي العنامر اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات
ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي وبالحيثية كل كمال
لا يلحق من هاتين الحيثيتين الثانية الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث
يحس ويتحرك بالارادة والثالثة الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي
من جهة ما ينغذى ويمو ويحس ويتحرك بالارادة او يعقل الكليات
وتستنبط بالرأى وقد يعبر عنها بلازم واحد وهو من حيث انه ذو حيوة
بالقوة تنبيهات الاولى انا نشاهد اجساما يصدر عنها اثار لا على نهج
واحد كما ذكرنا وليس ذلك لجسميتها المشتركة للمختلف فهي لمبدا وغير جسميتها
وسمي نفسا فالنفس من حيث هي مبدا الاثار قوة والى المادة التي
تحلها صورة والى طبيعة الجنس التي بها يتحصل كمال وتعريفها بالكمال
اولى من الصورة اذ هي المنطبقة في المادة والناطقة ليست كذلك
لكنها كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة ولانه مقيس الى النوع
وهو اقرب الى طبيعة الجنس من المادة التي تقاس اليها الصورة
كيف والمادة يتضمنها النوع من غير عكس وكذا من القوة لانها للافعال
وقوع الفعل ليست بمعنى واحد فلان القوة اسم لها من حيث هي
مبدا الاثار وهو بعض حقيقتها والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة
فتعرف من جميع جهاتها الثاني النفس في بعض الاشياء قد تتبرأ عن

حيث تعقل الكليات وتستنبط بالرأى اردنا تعريف النفس مطلقا فقلنا كمال اول لجسم طبيعي آلي من ح

ان كان القوة مشتركة بين الاضداف وهي الفعل وهما ليست بمعنى واحد فلا يستعمل في التعريف ح ل

عن البدن لكن لا بيننا وله اسم النفس الا باعتبار تعلقها به وقد يكون
للشئ باعتبار ذاته اسم وباعتبار تعلقه اسم فاذا اردنا تعريفه من الجهة
الثانية فلا بد ان ياخذ فيه المضاف اليه وهي ان لم يكن ذاتية لها فهي
هي ذاتية من جهة التسمية الثالث بهذا الحد لا يتناول النفوس الفلكية
لما عرفت انا اعطينا لها اسم النفس من حيث يختلف افعالها والفلكية
ليست كذلك ولا نعلم رسما يتناولها فانا لو قلنا مبدا الافعال كل
كل قوة كالطبيعة نفسا ولو شرطنا القصد خرجت النباتية

القسم الاول في النفس النباتية وقواها تسمى طبيعية
وهي اربع منها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص وهي الغاذية
والنامية والغاذية تشبه الغذاء بالمغتذى اى تحيل جسما اخر الى مثل كلية
الجسم الذى تغذوه بدلا لما يتحلل عنه وقد ثبت وقوفها وضرورة
الموت بان القوى الجسمانية متناهية كما تقدم والنامية تزايد
الغذاء بين الابعاد، فتضمه اليها فتزيد في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية
الى غاية تامة ثم تقف كالكلوم والسمن وذلك انه لما كان البدن
من الدم والمني فهو في الاول رطب ثم يجف سريعا ويعوز
الغذاء لا يكون الا بتمدد الاعضاء، فاذا جفت لم يقبل ذلك فوقفت
ضرورة ومنها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع وهما المولدة والمصورة
فالمولدة تفصل من الغذاء ما يصلح ان يكون مادة للمثل وهي في
كل البدن والمصورة وهي في الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء الصور
والقوى التي بها يصير مثلا بالفعل وتمد الاربع يخدمها اربع اخرى الاولى

مطلب في بيان نفس النباتية

الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه ويدل على وجودها وجوه الاول
حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والا امتنع الى جهة
العلو والتالي باطل اذ تردد المتنكس ولا اراد به اما من الغذاء
فاذ لا شعور له واما من المغتذي فاذ قد ينقلب الغذاء من الفم
الى المعدة عند شدة الحاجة اليه بلا ارادة بل قد يريد الانسان
منعه فيغلب الثاني انه متى يغذى الانسان غذاء ثم تناول
بعده حلوا واستعمل القيء وجد آخر ما يخرج بالقيء الحلو لجذب المعدة
له الى قعرها واذا تناول دواء مسهلا اكل يها فالمري والمعدة
بريئان نقضه ولفظه ولا يزدرد انه الا بعد فوت ما اندفع بالقيء
بلا اختياره الثالث قد يصعد المعدة لجذب الغذاء في بعض
الحيوان كالتمساح حتى يخرج الرابع الرحم بعيد الطمث اذا
خلا عن الفضول يشتد شوقه الى المني حتى يحس كانه يجذب الاحليل
الى داخل جذب المحجمة الدم الخامس الدم يكون في الكبد
مخلوطا بالفضلات الثلاث ثم يتمايز وينصب الى كل عضو
نوع من الرطوبة يليق به فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة
لتلك الرطوبة لامتنع ذلك الثانية الماضمة وهي تعد الغذاء لان
يصير جزءا بالفعل فهي غير الغاذية اعني صيرورتها جزءا بالفعل وهي
استحالات ما بين تمام فعل الجاذبة وحصول فعل الغاذية
التي هو كون ما اعني حصول الصورة العضوية ويمكن ان يقال
المحرك الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه كيف والمراد بالقوة

منا المعدة والمفيض واصعب الصور والهاضمة هي المفيدة للاستعدادات
المختلفة بالقوة والضعف التي من جملتها ما يعد لفيضان الصورة
العضوية وتلك مفنية عن قوة اخرى في الاعضاء ولذلك لم يذكر جالينوس
الغاذية وقال ابن سينا الغاذية اربع وعد الاربع منها
وأعلم
ان الهاضمة كما تعد الصالح للغذاء للجزئية تعد الفضل منه للدفع
بترقيق الغليظ وتغليظ الرقيق وتقطيع اللزج اما بذاتها كما في الجوارح من الحيوانات
او لمخالطة رطوبة كما في الادمي واكثر الحيوانات ثم للهضم مراتب
اربع الاولى في المعدة بان يجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كاء الكشكر الثخين
في بياضه وقوامه وهذا يبتدئ في الفم لاتصال سطحه سطح المعدة
ولذلك يفعل الحنطة المضوغة في انضاج الدماميل ما لا يفعله المطبوخة
منها الثانية في الكبد فالغذاء اذا اندفع كيفوسه الى الامعاء للدفع
الجذب لطيفه من المعدة ومنها الى الكبد بطريق ما سار يقا وهي
عروق صلبة ضيقة كالمصفاة فينطبخ فيها ويتميز الاخلاط الاربعة
وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه بتجاوز تنضجه وتخفته تعلوها
كالرغوة وهي الصفراء فيها حرافة والكثيفة الارضية اما بطبعها
واما بشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد ترسب فيها
كالعكر وهي السوداء وفيها حموضة وما يبقى بينهما منه ما قد تم
نضجه وهو الدم وهو طعمه ومنه ما هو نيء بعد ثم غير تام النضج وهو البلغم
وفيه طلاوة وكلما كان اقرب الى النضج كان احلى وكل واحد من هذه
الاربعة اما طبيعي واما غير طبيعي اما لتفسي مزاجه في نفسه عن الاعتدال
كانهم

الواجب له الذى به يصلح لان يصير جزءا واما لمخالطة مخالط ولها اسما
يوفيها الاطباء لنا لبيانها الثالثة فى العروق فان الاخلاط الاربعة
تندفع فى العروق مختلطة وفيها يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو فيصير
مستعدا لان تجذبه جاذبة العضو الرابعة فى الاعضاء فان الغذاء
اذا سلك فى العروق الكبار الى الجذاول ثم الى العروق اللفيفة فرشح تشيح
من فوهاتها على الاعضاء وحصل لها فى الاعضاء التشبيه التصاقا وقد كل عضو
نحل به كفى الذبول ولونا وقد نحل به كفى البرص والبهق وفى القوام
وقد نحل به كفى الاستسقاء اللحمى تنبيهان الاول ان لكل حرتبة من مراتب
الهضم فضلا بالتشريح يشاهد فللاولى الثفل وللثانية المرتان
السوداء والصفراء وللثالثة الرطوبة المائية المندفعة بالبول والانجرة
التى تصير عرقا وللرابعة المنى وبذلك يضعف استفراغ القليل
منه مالم يضعف مثله استفراغ اضعافه من الدم الثانى الغذاء
ما يقوم بدلا ما يتحلل من الشئ بالاستحالة الى نوعه ويقال لما هو
غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة والمشهور النزر البسيط لا يصير
غذاء ولا برهان عليه الثالثة الماسكة وهى التى تمسك الغذاء كالخبيزة كالكبابوس
ريثما يفعل فيه الهاضمة فعلها ويشبثها فى المعدة احتوائها الغذاء على
من كل الجوانب وان قل الغذاء بحيث ليس بينها فضاء واذا ضعف
المعدة لم يحصل وان كثر الغذاء حصلت القراقر وبالتشريح يشاهد
وفى الرحم احتوائها على الزرع بحيث لا ينزل وكذلك فى الاعضاء
وبالجملة فلما رأينا الرقيق والثقيل الذى من شانه النزول لا ينزل

وخلافه الذى ليس من شانه النزول ينزل علمنا ان ثم قوة ماسكة
الرابعة الدافعة اما للغذاء المهيأ للعضو اليه واما للفضل عنه
ويجده كل احد من نفسه عند التبرز كان معدته وامعاءه تتبرع
ويدل عليه القئ من غير احتشاد وما نراه فى المعدة من الانتزاع
عن موضعها وساير الاستفراغات البحرانية وغيرها تنبيه الثالث
تعدد القوى وتغايرها بنا على اصلهم من ان الواحد لا يصدر
عنه الا واحد والا جاز ان يستند الكل الى قوة واحدة وقد ثبت
ضعفه ثم شرط عدم تعدد الالات والقوابل وانه غير معلوم
وما يقال انا نرى العضو قويا فى احديها ضعيفا فى الاخرى
فهما متغايران ضعيف لجواز ان يكون ذلك لضعف الالة واختلاف
فيها ثم من تأمل فى عجايب الافعال الحادثة فى عالم الطبيعة البالغة
من الاتقان اقصى الغاية وكان راجعا الى فطنة وانصاف
باقيا على فطرة الله التى فطر الناس عليها لم يعم بصيرته التقليد وما يعم
ولم يكن اسيرا فى مطمورة الوهم علم بالضرورة انها لا يمكن ان تستند
الى قوى بسيطة عديمة الشعور سيما ما يحدث من الصور والتخطيطات
فى الرحم ويفاض من الصور والقوى على تلك المادة المتشابهة
الاجزاء وما يراعى فيها من مصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت
عن ادراكها الافهام قد بلغ المدون منها كما علم خمس آلاف
وما لا يعلم اكثر وعلم علما ضروريا لا يشوبه ريبة ولا يحتمل النقيض
بوجه انها لا يصدر الا عن عليم خبير حكيم قدير كما نطق به الكتاب

في عدة مواضع في معرض الاستدلال على ان في الاعتراف بالفاعل
المختار لمندوحة عن كثير من هذه التمحلات التي يكذبها العقل الصريح
ويأباها الذهن الصحيح ولا يقبلها الطبع السليم ولا يذعن لها ذو ذهن
مستقيم اللهم لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة
انك انت الوهاب تنبيهان الاول قالوا وهذه الاربع تخدمها الكيفيات
الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة ثم الى الجاذبة ثم الدافعة
ثم الماسكة والى اليبوسة الماسكة ثم الجاذبة ثم الدافعة والهاضمة
لاحاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة الثاني قد تضاعف هذه القوى
في بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها وجاذبة لغذاء
البدن من خارج وبالجملة فقد يفعل نارة للاعداد ونارة للاغتذاء
وكذا كثير من الاعضاء القسم الثاني في النفس الحيوانية ويسمى قواها
نفسانية وهي اما مدركة او محركة والمدركة اما ظاهرة واما باطنة
النوع الاول القوى المدركة الظاهرة وهي المشاعر الحس الاول
البصر والحكماء فيه قولان القول الاول انه انما يحصل بانعكاس صورة
المرئي بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية وانطباعها في جزء
منها وذلك الجزء زاوية مخروط قاعدته سطح المرئي ولذلك يرى القريب اعظم
لان الوتر الواحد كلما قرب كان اقصر ساقا فاوتر زاوية اعظم وكلما بعد
كان اطول ساقا فاوتر زاوية اصغر والنفس انما تدرك الكبر باعتبار الصغر
تلك الزاوية ومن نظر الى الشمس نظرا طويلا ثم اعرض عنها فانها يتبقى صورتها
في العين مدة ما ولهذا سوء بسائر الحواس اذ ليس لادراكها بان يخرج منها شعاع

ويتصل بالمحسوس بل لان المحسوس يأتيها ويمكن ان يقال على الاول انه لعلة
بسبب اخر وعلى الثاني ان الصورة في الخيال انما تبقى وعلى الثالث انه تمثيل
بلا جامع اصح النقاة لوجوه والعمدة ما ذكر جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع
فيه من الاشكال الا ما يساويه فوجب ان لا يبصر الا قدر نقطة الناظر منا لكنا
نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير
انما المحال حصول ذلك الشكل بعينه والحاصل ان هذا انما يرد على من يرى
ان المبصر نفس الشبح واما من يزعم ان حصول الشبح شرط للابصار
فلا يرد عليه ذلك وهذا هو الحق القول الثاني انه يخرج من العين جسم شعاعي
على هيئة مخروط رأسه على العين وقاعدته على المبصر والادراك التام انما
يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط (وسط المنتهى) ويبطله انه اذا كان كذلك
او اضطرب في الهواء وجب ان يتشوش تلك الشعاعات ويتصل بالاشياء
الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه
به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتموج لاجرم
انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة وايضا نتعلم
ضرورة ان النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل الانسان
او الفيل ان كان كله نورا لما امتد ولا احال من الهواء عشرة اذرع ولكن ليس
هذا جليا في العقل فلاجل تنبيه سواء قلنا الابصار بالانطباع
او بخروج الشعاع فانه ينفذ في الجسم الشفاف مستقيما وينفذ في الشفاف
الذي شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبخار منعطفا وينعكس
من السطح المصقل الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الورود لكن

ان يؤثر فيما بينه وبين الكوكب الثابتة
بل ذلك العصفور صح صح

انا نعلم بالضرورة ان النور الذي يخرج
من عين العصفور لا يستحيل الكوكب
على ان يحيل ما بينه وبين الكوكب
الثابت الى جرم مدور نير كالكوكب
او الانسان او الفيل لو كان نورا
كله لما امتد ولا احال من الهواء
عشرة اذرع فضلا عن ان يحيل
ما بينه وبين الثوابت وادا
لم يكن كذلك حيلا ولا حاجة الفعل؟

الحدقة وج د سطح الما، وب هو المرى وه بقابلة المرى
وكذا لوازم من رؤية الشئ على الشط منتكسا والعنبية في الماء
كالفاصلة ونحوها لسنا الآن ببيانها فانه خروج عن الصناعة
المشعر الثاني السمع وانما يحصل بوصول الهوا، المنضغط بين القارع والمقروع
الى الصماخ لقوة حاصلة في العصبة المفروشة في مؤخرة التي فيها هوا،
محتقن كالطبل فاذا انخرقت تلك العصبة او بطل حسها بطل السمع المشعر الثالث
قوة الشم وهو قوة مستودعة في زائدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي
وزعم بعضهم ان الرائحة تتادى اليه بتحلل اجزاء من الجسم ذي
الرائحة وتبخر ومخالطته للمتوسط وزعم اخرون ان الهوا يتكيف
بتلك الكيفية من غير ان يخالطه شئ من اجزاء ذي الرائحة وهذا هو
الحق لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك من بقاء
ولا يقل وزنه ولو كان ذلك بتحلل منه امتنع ذلك احتج الاولون
بوجهين الاول ان الحارة تهيج الروائح والبرد يكثفها قلنا بل تعدمها قوة الشم
لقبول الرائحة لتاثير بقاء الهوا، او الآلة الثاني التفاحة تذبل من كثرة
الشم قلنا بل من وصول النفس اليها وكثرة اللمس واما مجرد
الرائحة فلا والا لم يتفاوت الشم وعده المشعر الرابع الذوق
وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وانما تدرك
بواسطة الرطوبة العذبة المخالطة للمذوق فاذا كانت الرطوبة
عدية الطعم ادت الطعوم بصحة وان خالطها طعم لم يؤدها
بصحة كالمرضى ولذلك كان المرور يجد الماء والسكر مرا ومن ثم قال بعضهم
او صاحب المرة ٢

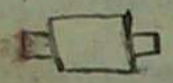
الطعوم لا وجود لها في ذي الطعم وانما يوجد في القوة الذائقة وكذلك
سائر الكيفيات فالحرارة انما يعلم وجودها بالحس والذي يعطيه
الحس وجودها في العضو عند مماسة النار وأما وجودها
في النار فهو مستفاد من انها لا تفعل الا بالتسخين ولو لم يكن النار
حارة لما سخنت وهو يضمحل بالتأمل في تسخين الحار مع عدم حرارتها
والجواب انه انكار للمحسوسات وسفسطة لا تستحق الجواب
المشعر الخامس اللمس وهو قوة مبثوثة في العصب المخالط اكثر
البدن سيما الجلد ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية
فانها مما من الفضلات المادة فاقتضت الحكمة ان لا يكون لها حس
لئلا تتاذى بمرورها عليها وكذلك العظم لانه اساس البدن وعليه
اتكاله تنبيهان الاول منهم من قال ان القوة اللمسية اربع الآلة
بين الحار والبارد وبين الرطب واليابس وبين الصلب واللين وبين
الاملس والخشن ومنهم من اثبت خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف
ولا يبعد كون الآلة واحدة كما ان الرطوبة الجلدية فيها قوة باصرة
ولامسة وكله بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وليت
شعري لم لا يجعلون الذائقة ايضا متعددة لتعدد المذوقات
الثاني قوة الذوق مشروطة باللمس ولا شك انها غيرها اذ لا يكفي فيها
اللمس بل يضاده من حيث ان الذوق خلق للشعور بما يلائم ليجتلب
واللمس خلق للشعور بالايلام ليجتنب وههنا ابحاث يختم بها هذا النوع احدها
ان الحواس مختلفة بالقوة والضعف وتفاوتها بحسب قوة الممانعة وضعفها ولكل
لفظ الآلة

ورقتها وأضعفها البصر اذ آلتها النور وهو اللطف ثم السمع وآلتها الهواء
ثم الشم وآلتها البخار ثم الذوق وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها الاعضاء الصلبة
الارضية وثانيها ههنا محسوسات مشتركة كالمعاديد والاعداد والاوضاع
والحركة والسكون والقرب والبعد والملاسة فلو وجب لكل نوع محسوس
قوة لوجب اثبات قوى اخر وقد يجاب عنها بانها محسوسة بالعرض لا بالذات
وانما المحسوس بواسطة اللون والضوء او الحرارة والبرودة ونحوهما وقد
يستعان فيه بالعقل ولذلك قد لا يدرك في بعض الاوقات كراكب السفينة
يراها ساكنة والشط متحركا وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن
تعاون المحسوس بالحقيقة كابصارنا اباعمرو فان المحسوس في ذلك الشخص
وليس كونه اباعمرو محسوسا اصلا **النوع الثاني** القوة المدركة الباطنة
وهي ايضا خمس **الاول** الحس المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات
المحسوسة بالحواس الخمس فيطلعها النفس من ثم فتدركها وتثبتها ثلاثة
اوجه **الاول** لولا ان فينا قوة مدركة للمحسوسات كلها لما امكننا ان نحكم بان
هذا الملموس هو هذا الملون فان القاضي لابد ان يحضر الخصمان
فان قيل الحاكم هو العقل قلنا سنبين ان الجزئيات لا يدركها
الا قوى جسمانية وللقابل ان يقول فما قولكم في ان حكمنا بان زيدا انسان
ان م كان المدرك لها واحدا فالمدرك للكلي هو المدرك للكلي اعني العقل والا
بطل اصل الدليل **الثاني** القطرة النازلة نراها خطا والشعلة التي
تدار بسرعة نراها كالدائرة وليست في الخارج خطا ودائرة فهو الحس
وليس للباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو فهو لارتسامها في قوة اخرى

وليست هي النفس فهي قوة جسمانية وللقابل ان يقول يجوز ان تكون
هذه كلها ارتسامات في القوة الباصرة **الثالث** ما يراه النائم والمجنون والكامن
موجود وليس في الخارج والا رآه كل سليم الحس فهو في المدرك وهو جسماني م
لما مر وللقابل ان يقول لعل المدرك لها النفس كما مر وأحتج الخصم
بوجهين **الاول** ان حصول جبل من ياقوت وبحر من زيبق في جزء
من بدن النائم ضروري البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير في الصغير
كما مر **الثاني** كما نعلم انا لا نشم ولا نذوق بالايدي ولا بالارجل نعلم انا
لا نذوق ولا نلمس بالدماغ ومنكر مكابر قلنا عدم توسط الدماغ
فيه ممنوع واما انه ليس آلة جزئية فنعم **الثاني** الخيال وهو يحفظ الصور
المرتسمة في الحس المشترك كالخزانة له وبه يعرف من يرى ثم يغيب
ثم يحضر ولولاه لم تكن القوة لا متنع معرفته واختل النظام واثبت
بوجوه ثلاثة **الاول** قوة القبول غير قوة الحفظ قلنا فرع قولكم
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان سلم فالحفظ مشروط بالقبول
فكيف يقبل القابل غير الحافظ **الثالث** الحس المشترك حاكم دونها
قلنا قد يحكم تارة ولا يحكم اخرى **الثالث** الصور اذا كانت في الحس
المشترك فهي مشاهدة بخلاف ما اذا كانت في الخيال قلنا قد يعود
الى ملاحظة النفس وعدهما **الثالث** القوة الوهمية وهي التي
تدرك المعاني الجزئية كالعداوة التي تدركها الشاة من الذئب والمحبة
التي يدركها النحلة من امها وهي التي تحكم بان هذا الاصفر هذا الحلو
الرابع القوة الحافظة وهي الحافظ للمعاني التي يدركها الوهمية كالخزانة

ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك فاستغن باذكرناه
ثم الخامس المتخيلة وهى التى تتصرف فى الصور والمعانى بالتركيب
والتفصيل مثل انسان ذى رأسين وعديم الرأس وحيوان نصفه
انسان ونصفه فرس وهذه القوة اذا استعملها العقل سميت
مفكرة ولتختم هذا النوع بابحاث الاول عرف وجود هذه القوى
بتعدد الافعال لما اعتقدوا انه لايصدر عن الواحد الا الواحد وقد
عرفت ما فيه ثم لم لايجوز ان القوة واحدة والالات متعددة
او الشرائط الثانى محل الحس المشترك والخيال البطن الاول من
الدماغ فالحس المشترك فى مقدمه لتصادقه المحسوسات اولا
والخيال فى مؤخره ومحل الوهمية والحافظ البطن الاخير منه والوهمية
فى مقدمة الدماغ والحافظ فى مؤخره ومحل المتخيلة الدودة الحاصلة
فى وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتاخذ من هذه وهذه فتتصرف
فيما فيهما واما عرفى محالها بالآفة فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه
المحال اختل فعل القوة المخصوصة بها دون غيرها ولولا اختصاص
كل بمحله لما كان كذلك خاتمة اكثر الكلام فى هذه القوى يعد فى القادر
على ان النفس ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا اليه فلنتكلم فى ذلك
فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات النفس لوجوه الاول
ماذكرنا من الحكم بالكلى على الجزئى وبكل جزئى على انه غير الاخر
الثانى وجداننا انى واحد اسمع وابصر واجوع واشبع الثالث ان النفس
مدبرة للبدن فهو فاعل للجزئيات ولابد فيه من ادراك الجزئيات

اذ العلم الكلى نسبته الى الكل واحدة فلا يصلح لكونه مصدرا لبعض
دون بعض ولتخصص وجوه الاول نعلم ضرورة لزوم ادراك المبصرات
حاصل للمبصر والاصوات فى السمع وعلى هذا وانكار ذلك مكابرة
الثانى انه كل عضو يوجب افة فعله الثالث اذا ادركت الكثرة فلا
بد ان يرتسم فى المدرك صورتها ومن المحال ارتسام ماله وضع وحيز
فيما لا وضع ولا حيز له الرابع اذا تصورنا مربعا مجنحا بمربعين هكذا



فانا نميز بين الثلاثة ونشير الى وضع كل من الاجزاء
فلو كان محل النفس لزم كونه منقسما انقساما

فى الكم وانه باطل لانا مجردة عن المادة والجواب ان شيئا من ذلك
لاينفى كون الحواس آلات والنفس هى المدركة وهذا القدر كاف
فى اثبات القوى المذكورة اذ لولا اختصاص كل عضو بقوة لما
اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الاخر النوع الثالث
القوى الفاعلة وتنقسم الى باعثة ومحركة اما
الباعثة فاما لجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضر وتسمى غضبية
واما المحركة فهى التى تمد الاعصاب فتقرب الاعضاء الى مباديها
كما فى قبض اليد او ترخيها فتبعد الاعضاء عن مباديها كما فى البسط
وهذه القوة هى المبدا القريب للحركة والمبداء البعيد التصور
وبينهما الشوق والارادة فان النفس تتصور الحركة فتشتاق
اليها فتريدها ارادة قصد وايجاد فيحصل القسم الثالث
فى النفس الانسانية وقد ما تسمى القوة العقلية فباعتبار ادراكها الكليات

للكليات
٢

والحكم بينهما بالنسبة الى الايجابية او السلبية تسمى القوى النظرية وباعتبار
استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للمرأى والمشورة تسمى القوة
العملية ويحدث فيها من القوة الشوقية هيئات انفعالية هي الضحك
والبكاء والخجل والحياء واخواتها القسم الخامس في المركبات التي لامزاج
لها اعلم ان حر الشمس يصعد اجزاء آما هوائية ومائية وهو البخار وآما
نارية وارضية وهو الدخان ومنها يتكون جميع الآثار العلوية آما البخار
فان اشتد الحر حلل المائية وبقي الهواء الصرف وآلا فان وصل الى الزمهريرية
عقد ببرده فصار سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية اما بلا جمود
وهو المطر واما مع جمود فان كان الجمود قبل الاجتماع فهو الثلج والبرد
كان بعده فهو البرد واما يتدبر بالحركة وآن لم يصل الى الزمهريرية
فهو الضباب قد يتكاثف ببرد الليل فينزل اما بلا جمود وهو الطل
او معه وهو الصقيع واما الدخان فربما يخالط السحاب فيخرقه في
صعوده بالطبع او عند هبوطه للتكاثف بالبرد فيحدث من خرقه له
ومصاكته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل بقوة التسخين
الحاصل من الحركة والمصاكة فلطيفه ينطفئ سريعا وهو البرق وكثيفه
لاينطفئ الى ان يصل الى الارض وهو الصاعقة وانه اعني الدخان
قد يصل الى كرة النار فيحترق كالشعلة الا تنطفئ وتحاذي بها
من تحت شعلة مشتعلة فما كان منه لطيفا صار مشتعلا ونفذ
فيه النار بسرعة فيرى كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان كثيفا
تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال ودام متصلا لاينطفئ وهو

وهو الدوابات وذوات الاذناب والنيازك وذوات القرون وما كان
غليظا تعلق به النار تعلقا ما فيحدث في الجو علامات حمرا وسود
وقد يقف الدوابات ونحوها تحت كوكب فيدبر الفلك معه متابعة
اياه فيرى كان ذلك الكوكب ذوابة او ذنبا او قرنا او اكثر وهذه
الاقسام اذا اتصلت بالارض احرقت ما عليها وتسمى الحريق وايضا
فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول الى الكرة الزمهريرية فيرجع بطبعها
او يصادم الفلك فيرجع وعلى التقديرين فيتموج الهواء وهو الريح
ولذلك كان اكثر مبادي الرياح فوقانية كما شهد التجربة والريح كما يحدث
بهذا الطريق فقد يحدث بان يتحلل الهواء فيندفع فيندفع ما يجاوره فيطاوعه
ويضعف الدافعة الى غاية ما فيقف وقد يحدث رياح مختلفة الجهة
دفعة فتدافع الاجزاء الارضية فتنضغط بينهما مرتفعة كانها يلتوي
على نفسها وهي الزوابع والاعاصير وايضا فقد يحدث في الجو اجزاء رشية
صقيلة كدائرة تحيط بغيم رقيق لايحجب ما وراءه فينعكس منها ضوء البصر
لصقالتها الى القمر فيرى ضوءه دون شكله فان الصقيل اذا صقل
جدا ادى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة
فيرى جميع تلك الدائرة كانها منورة بنور ضعيف ويسمى الهالة وقد يحدث
مثل ذلك في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح ويختلف الوانها بحسب اجزاء
السحاب وما وراءها وما ينعكس منها الضوء من الاجرام الكثيفة ورأيت
بعض فضلاء زماننا ممن له في علم المناظر كعب عال يدعي ببطلان ذلك
لكنه رأي لم يشهد فذكرناه وايضا فالبخار المحتقن في الارض يخرج القليل

من مسامها وينقلب الكثير بعونة البرد ماء، ومنه العيون اذا كان
البخار كثيرا فحصل المدد بعد المدد كان الفائض يجذب الباقي ضرورة امتناع
الخلاء، وايضا فالبخار والدخان اللذان في الارض قد يريدان التزايد فيخرج منها
ومسامها متكاثفة فيزلزلانها بحركاتهما ومنه يتكون الزلازل وقد يخرج
البخار والدخان وقد صار نارا بشدة الحركة وايضا فحيث في الارض
قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة تختلط بخار الكبريت باجزاء الهواء الرطب
فيفيد من اجزائه فيصير دهنا وربما يشتعل بانعكاس الكواكب او بغيرها
مخلص ما ذكرناه كله ادراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار
فاحالوا اختلاف الاجسام بالصور الى استعداد واختلافاتها
الى صورها وامزجتها وكل ذلك الى حركات الافلاك واوضاعها واما
المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات لتركبها من الجواهر الافراد
وانها متماثلة لا اختلاف فيها واما يعرض الاختلاف للاجسام لاني
ذواتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار وهذا
ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض
والاعراض مختلفة بالحقيقة فيكفر الاجسام كذلك المقصد الثاني
في عوارض الاجسام وفيه مقاصد المقصد الاول في الاجسام
محدثة انها اما ان يكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها
وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه
اربعة اقسام ثم اما ان يقول بواحد منها او لا يقول فهذه خمس
احتمالات الاول انها محدثة بذواتها وصفاتها وهو الحق وقال الملاحمة

من الملحدة واليهود والنصارى والمجوس الثاني انها قديمة بذواتها
وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متاخري الفلاسفة وتفصيل
مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات
اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها واعراضها الا الحركات والاوضاع
المشخصة فانها حادثة واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية
بنوعها وبصورها النوعية بجنسها نعم الصور المشخصة فيهما والاعراض
المختصة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية الثالث قديمة
بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء
قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم واختلف
في ذلك الجسم الا الاجسام هو قفي التورية الله تعالى خلق جوهرة ونظر
اليها نظر الهيبة فذابت فحصل البخار ومن زبدها الارض ومن دخانها
السماء وقيل الارض وحصلت البواقي بالتلطيف وقيل النار
وحصلت البواقي بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر بالتلطيف
والتكثيف وقيل الخليط من كل شئ لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع
من جنس منها شئ له قدر محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما حدث
الصورة الى اوجبه الاجتماع ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف
فيما هو فقالت الثنوية النور والظلمة والحق انا نتيقن النفس بالديهي
وعشقت لتوقف كمالاتها عليها فحصل من اختلاطها انواع المكونات
وقيل هي الوحدة فانها تحيزت فصارت نقطا واجتمعت النقط
خطا والخطوط سطحا والسطوح جسما الرابع انها حادثة بذواتها

كذا سمع ممن سمع ؟

قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضروري البطلان الخامس
الوقوف في الكل وهو مذهب جالينوس لتناهي حدوث الاجسام مسالك
المسلك الاول وهو المشهور الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى فلوجهين الاول ان الاجسام لا تخلو
عن الاعراض لما مر واذ لا يوجد بدون التمايز وقد بينا ان التمايز بالاعراض
ثم الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين وقد مر بيانهما الثاني الجسم لا يخلو عن الحركة
والكمون وهما حادثان اما قلنا ان الجسم لا يخلو عنهما لانه لا يخلو عن الكون
في حيز فان كان مسبوقا بالكمون وذلك الحيز فهو ساكن والا فهو متحرك
لا يقال منقوض بالجسم في اول حدوثه لانا نقول الكلام في الجسم
الباقي واما قلنا ان الحركة حادثة فلوجوه الاول ماهية الحركة المسبوقية
بالغير وماهية الازل عدم المسبوقية بالغير وسهما منافاة بالذات
فلا تكون الحركة ازلية وذلك معنى الحادث الثاني الماهية لا توجد
الا في ضمن الجزئيات ولا شك ان شيئا من جزئيات الحركة لا توجد
في الازل فلا توجد ماهية فيه الثالث كل حركة من الحركات الجزئية
مسبوقة بعدم ازلي فيجتمع العدمات في الازل فلا يوجد في الازل
حركة والاجتماع عدمها ظاهر وقد يذكر ها هنا وجوه اخر مآلها
الى ما ذكرنا وانما يختلف العبارة فتركناها الرابع طريق التطبيق
وقد عرفتها وتقريرها هنا ان نفرض من حركة ما لا بداية له جملة
ومن حركة قبلها بمقدارها جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول
بالاول والثاني بالثاني لا الى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة

الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهو لا معه
هف والا وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائها من الناقصة جزء
فينقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائدة انما تزيد عليها
بمتناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه فتكون الزائدة ايضا
متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض قد عرفت الكلام
عليه في ابطال التسلسل سؤالا وجوابا فلا نعيده الخامس طريقة
المتضائف وتقريرها هنا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها
سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها اياما مثلا فلو كانت تلك الايام
غير متناهية امكن ان نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه
جزءا اخيرا فنقول هذا الجزء في هذه السلسلة مسبوق وليس بسابق
وكل جزء من اجزائها الا خر سابق ومسبوق بحسب الفرض وكل سابق
مسبوق من غير عكس كل لا خير فيكون عدد المسبوق ازيد من عدد السابق
بواحد وانه محال لانهما متضايفان تحت تلك فوقهما في الوجود تناسبهما
في العدد وان يكون بازاء كل واحد واحد وانما قلنا السكون حادث
لانه لو كان قديما امتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه
وجودي لما تقدم وكل وجودي قديم يمتنع زواله لانه لو كان
واجبا فظاهر والا كان مستندا الى واجب لما سيأتي ولا يكون
ذلك الواجب مختارا لما مر ان القديم لا يستند الى المختار بل موجبا
فان لم يتوقف تاثيره على شرط اصلا لزم من علمه علم
الواجب وان توقف فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم

المشروط به اولى بالحدوث بل قديما ويعود الكلام فيه ويلزم الانتهاء
الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل فلو عدم
عدم الواجب ملف واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما
الاتفاق فلان الاجسام عند الحكما تنحصر في الفلكيات وحركتها واجبة
وفي العنصريات وحركتها جايزة فلا شئ من الاجسام بممتنع عليها
الحركة واما الدليل فان الاجسام متساوية فيصح على كل منها ما صح
على الاخر وما دل الا يخرج عن حيزه او يقبل الاجسام اما بسيطة ويجوز
على كل جزء منه ما يصح على الاخر فيصح ان يماس بيسار ما يماس بيمينه
وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها
ان يماسها الاخر وما هو الا بالحركة وبالجملة فتعلم بالضرورة ان مقولة
الوضع غير واجبة للبسايط فكذا للمركبات وانه ما من جسم الا ويمكن
للقادر ان يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وانكاره مكابرة
المسلك الثاني وهو لبعض المتأخرين وكالاختصار للمسلك الاول
انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون قديم واما ان يكون قبل كل
كون كون لا الى نهاية والثاني باطل بقسميه اما الملازمة فلانه
لا بد للجسم من كون فان وجد له كون غير مسبوق باحد القسم
الاول والا لزم القسم الثاني اذ على ذلك التقدير لو وجد كون
لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون واما بطلان الثاني فاما
القسم الاول فبمثل ما بينا به حدوث الكون واما القسم الثاني
فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما ولا يخفى عليك الزيف في هذا

المسلك طرحا لمؤنات كثيرة من بيان كون السكون وجوديا بان الكون
لا شك في انه وجودي ومن بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون
فان لقايل ان يقول هو في الازل لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضي
المسبوقية بالغير ومن سقوط قولهم الباقية والمسبوقية في الحركة بالعرض
اذ لا اجزاء لها الا بالوهم وفي الرابع هو كون واحد مستمر **المسلك الثالث**
للامام الرازي وهو ايضا ماخوذ من المسلك الاول والمؤنات
بحالها وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا
والثاني باطل بقسميه واما بطلان الاول بمعرفة بيانه بعد ما قررناه في المسلكين السابقين
المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب وكثير وسيأتي ان الواجب
واحد وغير مركب وكل ممكن فهو موجد فله موجد ولا يتصور الا عن
عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث القدم انه لا يجوز استناد
القديم الى السبب الموجب وبنهاك على ما خذ فتذكر **المسلك**
الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لما سيأتي فيكون حادثة
لما بينا ان القدم لا يستند الى المختار وهذان الوجهان
يكفيان في حدوث العالم من الاجسام والمجردات وصفاتها
بخلاف الاولين فانهما لا يعطيان الا حدوث الاجسام فيحتاج
في تعميمهما الى نفي المجردات **المسلك السادس** الجسم يقوم به الحوادث
وهو ضروري بما نشاهده من الحركات وتجدد الاعراض
ولا شئ من القديم كذلك لما سنبرهن عليه في الالهيات اجتمع الخصم
بشبه الاولى المادة قديمة والا لاحتاجت الى مادة اخرى وتسلسلت

لا يمكن تعلق كل من الاجسام والمجردات وصفاتها بما يمكن او تعلق القادر المختار

وانها لايخ عن الصورة لما تقدم فيلزم قدم الجسم والجواب منع تركب
الجسم من المادة والصورة ولانم كون المادة قديمة فانه يثبت بوجوب
اختلاف الاستعداد وانه فرع الايجاب بالذات وسنبطله ولانم انها لاتخ
عن الصورة وقدمت ضعف دليله الثانية الزمان قديم والا كان
عدمه قبل وجوده فبلية لايجامع السابق المسبوق وهو الزمان
فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف والجواب ان
التقدم بالزمان وان سلم فليس الا كتقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض الثالثة وهي العمدة فاعلية الفاعل للعالم قديمة ويلزم منه
قدم العالم بيان انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث والا لزم
الترجيح بلا مرجح والكلام في ذلك الشرط كالكلام في الاول ويلزم السلسل
وقد ذكر في الجواب عنه وجوه والذي يصلح للتعويل وجهان
الاول النقض بالحادث اليومي لايقال انه يستند الى الحوادث
الفلكية وكل منها مسبوق باخر لا الى نهاية لانا نقول ابدا الفارق
لايدفع النقض وايضا فنقول فلم لايجوز ان يكون حدوث العالم
مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية فان قيل ذلك انما يتصور
فيما له مادة وماسوى العالم ليس له مادة قلنا لانم ذلك
بل قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد كل سابق منها شرط
للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الا ان يقال
لكل حادث مادة فيكون رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبنا
عنها الثاني ان ترجيح الفاعل المختار عندنا لاحد مقدوريه

انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه الى مرجح ينضم اليه كما تقدم تحقيقه
في مثال طريق الهارب عن السبع وقد حمى العطشان الرابعة صحة العالم
لاول لما والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي
وانه يرفع الامان عن البديهيات وكذلك صحة تاثير الباري فيه فيجب ان يجزم
بامكان وجود العالم في الازل وهو يبطل دلايلهم ثم نقول ترك الجود
زمانا غير متناه لايليق بالجواد المطلق والجواب انه خطابي
ثم انه لايلزم من ازلية الصحة صحة الازلية كفى الحادث بشرط كونه حادثا

المقصد الثاني في صحة فناء العالم وهو فرع الحدوث
فمن قال انه قديم قال لايجوز عدمه لما تقدم واما من قال انه حادث
فقد قال بجواز فنايه لكون ماهيته من حيث هي قابلة للعدم قبل
كالعدم بعد لاتمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز عليه احدهما
جاز عليه الاخر لم يخالف في ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث
الاجسام قالوا انها ابدية يمتنع فناءها ودليلهم ما اشرنا اليه في
امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه في الاجسام فالتفت
اليه تجد مع جوابه محضا عندك **المقصد الثالث** الاجسام
باقية خلافا للنظام ومن اصحابنا من ادعى فيه الضرورة لانقال ليس ذلك
الا لبقائها في الحس ولا يصلح للتعويل اذ الاعراض كذلك وقد علمتم
بانها لاتبقى لانا نعول لانم انه ليس ذلك الا للبقاء في الحس بل الضرورة
حاصلة والضروري لاتطلب مستندها بل هو ما يجزم به مجرد
الفطرة ومنهم من استدل عليه بانه لو لم يكن الاجسام باقية لارتفع الموت

والحموضة والتسخن والتبرد والتبيض وكل ذلك خط بحجة النظام
انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذى ذكرناه لبقاء الاعراض واللازم
باطل اتفاقا فتنبيه ذلك الدليل لما قام فى الاعراض طرده النظام
فى الاجسام فقال بعدم بقائها ولما بقاوها عارضا ورد بالتزم الكرامية
انها لا تفنى وفرق قوم بان الاعراض مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور
واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا اراد
ان يفنى لم يخلق فيها العرض او خلق فيها عرضا منافيا للبقاء المقصد
الرابع الجواهر يمتنع عليها التداخل لذاتها بالضرورة اذ لو جاز ذلك
لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما والذراع الواحد من الكرباس
الف ذراع بل يدخل عالم كله فى حبة خردلة وصريح العقل يأباه
واما النظام فقيل انه لم يذهب ذلك فيما صار اليه وآما انه التزمه وقال
فلم نعلم وان صح كان مكابرا المقصد الخامس وحدة الجوهر
ووحدة حيزه متلازمان فكما لا يجوز كون جوهرين فى حال واحد فى
حيز واحد فلا يجوز كون الجوهر الواحد فى آن واحد فى حيزين وهذا
ضرورى وقال بعض الايمة فى اثباته لو جاز ذلك لم يمكن الجزم
بان الجسم الحاصل فى هذا الحيز غير الحاصل فى الحيز الآخر وايضا فلا يبقى
فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك تنبيه على الضرورة
بعبارات تصور المطلوب فى الذهن فان شيا من ذلك ليس
اوضح من المط تنبيه مثل يبس الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما
فى حيز ضدين كما يبس العرضان بامتناع اجتماعهما فى محل ضدين

كازم

جوزه والظاهر انه

فيه خلاف بين المتكلمين وهو لفظى عائد الى مجرد الاصطلاح
ولكل ان يصطلح فى لفظ الضدين على ما يشاء واعلم ان للحكما
خلافا قريبا فيه فى الصور النوعية كالنارية والمائية مثل مما ضدان
ام لا وهو ايضا لفظى مرجعه الى اشتراط تواردالضدين على موضوع
او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين وان اكتفى
بالمحل فهما ضدان والاصطلاح المشهور على الاول المقصد
السادس الجسم مما يخ عن العرض وضده اتفق المتكلمون على منعه وجوزه
بعض الحكمية فى الاولى ومنع بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها
محدثة بصفاتها وجوزه الصالحية فيما لا يزال وللمعتزلة تفصيل فالبصرية
منهم يجوزونه فى غير الاكوان والبغدادية يجوزونه فى غير الالوان
آما المتكلمون فمنهم من بنا على ان الاجسام متجانسة وانما تتميز
بالاعراض فلو خلا عنها لم تكن شيا من الاجسام المخصوصة بل جسما
مطلقا والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة وتوافقه
النظام لهم فى ذلك ظاهرا ومنهم من اجنح عليه بامتناع خلو
عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى عامة وهذا
لا تعميم فيه ورب عرض يخلو الجسم عنه وعن ضده وآما قيل البعض
على البعض وما قبل الاتصاف بما بعده فاضعف اجنح المجوزون بوجوه
الاول لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب مضطرا
الى احداث العرض عند احداث الجوهر وانه ينفى الاختيار والجواب
هذا لازم عليكم فى امتناع وجود العرض دون الجوهر والعلم دون

فى الاول

لان عنده الجسم عبارة عن الاعراض فكيف يخلو عنها؟

للحيوة والعلم بالمنظور فيه دون النظر فما هو عذركم في صوره الالزام
هو عذرنا في محل النزاع الثاني ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تعالى
في العبد علما به والمعلومات في نفسها غير متناهية والحاصل للعبد متناه
فان انتفى عنه علوم غير متناهية والحاصل للعبد متناه فان انتفى عنه
ضده فيلزم قيام صفات غير متناهية وكذلك في المقدورات
ونحوها وانه محال والجواب ان المنتفي تعلق العلم وانه ليس بعرض
وهذا انما يلزم من يخرج كل معلوم الى علم ونحن لا نقول به وقد
اجاب الاستاذ ابو اسحق بناء على اصله من قضاء المعلوم ان ضد العلوم
المنتفية هو العلم الحاصل ولزم امتناع اجتماع علمين فالتزمه وزعم
ان لكل علم محلا من القلب غير ما للاخر واجاب ابن فورك المعلومات
وان كانت غير متناهية فالانسان لا يقبل الا علوما متناهية لامتناع
وجود ما لا يتناهى وانما يصح لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا كما
يمتنع وجوده معا واجاب القاضي قد يكون انتفاء ما انتفى من العلوم
بضد عام كالموت والنوم لجميع العلوم الثالث الهواء والماء
عن اللون وضده والجواب منع عدم اللون بل لا ندرك لضعفه
او التمام ان الشفيف ضد للون لا عدم تنبيه منهم من قال قبول
الاعراض معللا بالنحيز للدوران وقيل للدور لزم كل مع الاخر
فليل سناد احدهما الى الاخر اولى من العكس والحق التوقف المقصد
السابع الابعاد متناهية سواء كان ذا ملاء او خلاء ان جاز خلافا
للنظام لوجوه الاول لو وجد بعد غير متناه فلنا الى نفرض خطا

غير متناه وخطا آخر متناهيا يوازيه ثم يميل عن الموازاة مايلا
الى جهة فيسامته ضرورة والمسامتة حادثة قلها اول وهي بنقطة
فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة
وانه محال اذ ما من نقطة نفرضها الا والمسامتة مع ما قبلها قبل
المسامتة معها لان المسامتة انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين
وانها تقبل القسمة الى غير النهاية وكلما كانت الزاوية اصغر كانت
المسامتة مع نقطة فوقانية تلخيصه لو وجد بعد غير متناه لامكن
الفرض المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما امتناع المسامتة
او لوجود نقطة هي اول نقط المسامتة والقسمان باطلان
واعترض عليه بمنع امكان الفرض وجوابه دعوى الضرورة
واعلم ان من الفروض ما يحكم العقل بجوازها كالفروض الهندسية
مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة دايرة
وليس لاحد ان يمنعه الا مكابرة وقد يقال عليه لانم لزوم نقطة
هي اول نقط المسامتة بعين ما ذكرتم في بطلان التالي
والجواب انا بينا لزوم ذلك بان المسامتة لها اول وهو يكون
بنقطة ضرورة ودليل امتناع اللازم لا يدل على عدم ملازمته
والا جاء في كل قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي وقال
بعض فضلاء المتاخرين ان اطول خط يفرض هو محور العالم
والمسامتة مع النقطة التي فوقه قبل المسامتة معه وهذا مما لا ورود
له كيف والمسامتة مع نقطة لا وجود لها لا تعقل والوهم يبحث

لاعبره بالعاج وهو عكس الاول وزيادة تقريره ان نفرض خطين غير
متناهيين متقاطعين ثم بنفرجان كانهما يلتقيان الى الموازاة فلا في الموازاة
ان يتخلص احدهما الاخر ولا يتصور ذلك الا بنقطة هي نهايتهما ويلزم الخلف الثالث عن ح
انا نفرض من نقطة ما خطين بنفرجان كساقي مثلث متساوي الاضلاع بحيث
يكون البعد بينهما بعد فضائهما ذراعا ذراعا وبعد ذانهما ذراعين
ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبنا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه
بالضرورة واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين
يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة وهذا هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي
مع زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل واعلم ان هذا يدل على عدم
تناهي الابعاد مع جميع الجهات كما هو مذهب الخصم ولو جوز مجوز
اسطوانة غير متناهية لم يتم ذلك الرابع نفرض ساقي مثلث كيف اتفق
فلا انفراج نسبة اليهما محفوظة بالغا ما بلغا فلو ذهبا الى غير النهاية
لكان ثم بعد متناه نسبته الى غير المتناهي كنسبة المتناهي الى المتناهي
هف الخامس انا نقسم توسابتة اقسام يحيط بكل قسم ضلعان
ثم نخرج الاضلاع الى غير النهاية ثم نود في كل قسم فنقول هو اما
غير متناه فينصر مالا يتناهى بين حاصرين واما متناه فكذا الكل لانه ضعف
المتناهي بمرات متناهية وهذا كالتتمة والتوضيح للبرهان السلمي
لان كل قسم من الستة كمثلث متساوي الاضلاع السادس التطبيق وطريقه منا
ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطا ومن نقطة قبلها بمتناه خطا
اخر ثم نطبق الخطين فالناقصة مثل الزايدة او ينقطع فينقطعان كما تقدم

مرتبة الرابع انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين نقطتين بينهما
بعد متناه ونشير الى نقطة ما فنقول هي اما المنتصف اولا فان كان المنتصف
كان فيما في الجانب الاخر مثله فيكون خارج النقطة الاخرى في ذلك الجانب
اقل منه فنطبق احدهما بالاخر ويتم الدليل وان لم يكن المنتصف كان احدهما
اقل من الاخر ويمضي احتج الخصم بوجوه الاول ما وراء العالم متميز
فان ما يلي يمينه غير ما يلي يساره ضرورة والمتميز لا يكون عدما
محضا فهو اذا بعد والجواب منع التميز وانما ذلك وهم الثاني انه
متقدر فان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه وكل
متقدر فهو كم والجواب ان التقدر وهم الثالث لو فرضنا واقفا
على طرف العالم فان امكنه مد يده فيما وراءه فثم فضاء متقدر اذ ما
يسع اصبعا اقل مما يسع اليد كلها وان لم يمكنه فثم جسم مانع لخواز
ان يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذي يمكن
مد اليد فيه الرابع الجسم ماهية كلية فيمكن لها افراد غير متناهية
عقلا والجواب ان الكلية لا تقتضي الوجود ولا التعدد ولا عدم
التناهي المقصد الثامن قال الحكماء لا عالم غير هذا العالم
اعني ما يحيط به سطح محدد للجهات الثلاثة اوجه الاول لو وجد خارجه
عالم اخر لكان في جانبه من المحدد والمحدد في جهة منه فيكون
الجهة قد تحددت قبله لا به هف والجواب ان الذي ثبت
بالبرهان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد واما تحدد جميع الجهات
فلا ولم لا يجوز ان يكون ههنا جهات غير متناهية غير متباينة للجهتين

وعلى التقدير بن فثم
بعد اما متحدد او اما وكى
والجواب لانا لو لم يمكنه
مد يده فثم جسم مانع هـ

تتحدد لابهذا المحدد فان حصر الجهات فى ثمانية لم يقم عليه دليل الثانى كوجود
عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا كوتيزا ولا والجواب لانم ذلك لجواز
ان يملاء هما مالئ ولو اردنا ذكر مستند للمنع تبرعا قلنا قد يكونان
تدويرين فى ثخن كرة وربما يتضمن الوفا من الكرات كل واحد اعظم
من المحدد بما فيهما ولا استبعاد فانهم قالوا تدوير المريخ اعظم من ممثل
الشمس بما فيهما واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو اعظم منه ومن اين
لكم انه ليس فى جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا
او مخالفة الثالث لو وجد عالم اخر لكان فيه عناصر لما فيه احياز
طبيعية فيكون لعنصر واحد حيز لان طبيعيان والجواب منع تساوى
عناصرهما وكائناتهما صورة ولئن سلمنا فلانم تماثلهما حقيقة ولان سلمنا
فلم لا يجوز ان يكون وجوده فى احدهما غير طبيعى المسلك الثالث فى النفس
وفيه مقاصد المقصد الاول فى النفوس الفلكية وهى مجردة لان
حركات الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما الاول فلانها اما
طبيعية او قسرية او ارادية والاولان باطلان اما كونها طبيعية
فلان الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان
ذلك مقتضى الطبيعة لكان الشئ الواحد مطلوبا بالطبع ومتروكا
بالطبع وانه محال واما كونها قسرية فلما تقدم ان القسر انما يكون
على خلاف الطبع وان عديم الميل الطبيعى لا يتحرك وههنا لا طبع
فلا قسر وايضا فلو كان بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب
ان يشاء به حركاتها واما الثانى فلان ارادتها ليست عن تخيل

محض والا امتنع دوامها على نظام واحد ومع الدوام لا تختلف
ولا يتغير فهو اذن عن تعقل كلى ومحل التعقل الكلى مجرد لما
سيأتى فى النفوس الانسانية برهانه والاعتراض لانم انها ليست
طبيعية وانه يلزم كون المطلوب بالطبع مهربا عنه بالطبع
لجواز ان يكون المطلوب بالحكمة سلمناه لكن لانم انها ليست قسرية قولكم
القسر على خلاف الطبع ممنوع وقد مر ما فى دليله سلمناه لكن لانم
ان التخيل لا ينتظم ولم لا يجوز ان يكون تخيلها خلاف تخيلنا سلمناه
لكن لانم ان محل التعقل مجرد وسنتكلم عليه تنزيلا الاول لها
مع القوة المعقلية قوى جسمانية هى مبدأ للحركات الجزئية فان التعقل
الكلى لا يصلح لذلك فان نسبته الى الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص
البعض دون البعض الثانى ليس للافلاك حس ولا شهوة ولا غضب
لان الاحتياج اليها لجلب النفع ودفع الضر المقصود بها حفظ الصورة
عن الفساد وهو محال لما تقبل ذلك والمقدمات كلها ممنوعة المقصد الثانى
فى ان النفوس الانسانية مجردة ليست جسمانية ولا جسما وانما تعلقها
بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهذا مذهب الفلاسفة وافقهم على ذلك
من المسلمين الغزالى والراغب وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من ان
المجردات على الاطلاق احتجوا بوجوه حجة الاول انها تعقل
البسيط فتكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما فان كانت
بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط وتعقل الكل بعد تعقل
اجزائه واما الثانى فلان محل البسيط لو كان جسما او جسمانيا

مطلب فى بيان ما فى المجردات على الاطلاق عند الجمهور

لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لان الحال
في احد جزئيه غير الحال في الجزء الاخر وانه ينافي البساطة اجيب عنه بانه
مبني على ان النفس محل للمعقول وهو ممنوع فان العلم مجرد
تعلق وان سلم فمحل الصورة البسيط ولا يلزم المطابقة من جميع الوجوه
فقد لا يكون بسيطا وان سلم فلانم ان كل ذي وضع منقسم فانه بنا
على نفي الجزء وان سلم فلانم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح ولئن سلم
انه منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل وانه لا ينافي البساطة لجواز
ان يكون جهة انقسامه غير جهة بساطته الثاني انها تعقل الوجود وانه
بسيط الجواب ما تقدم الثالث انها تعقل الكل فتكون مجردة
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الحال في ذي الوضع يختص
بمقدار ووضع فلا يكون مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون
مطابقا الا لما له ذلك المقدار والوضع والجواب يعرف مما مر
ويزاد هنا مطابقته لكثيرين اذ قد يخالف الشبح لما له الشبح
في الصغر والكبر الرابع انها تقبل الضدين فلو كان جسمانيا
لزم اجتماع السواد والبياض مثلا في جسم واحد وانه محال والجواب
ان صورة الضدين لا تضاد بينهما لانهما يخالفان الحقيقة الخارجية
ولو لا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد ولئن سلمنا فلم لا يجوز ان يقوم
كل جزء من الجسم الخامس لو كان العاقل منا جسمانيا لم تعقل محله
دايما او لم تعقله دايما والتالي بط اما الملازمة فلان تعقل المحل
ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دايما والا احتاج الى حصول

منع م
الا منع عدم ؟

صورة اخرى منه فيه وانه مح لانه يقتضي اجتماع المثلين فلا يحصل
دايما واما بطلان التالي فبالوجدان اذ ما من جسم فينا نتصور انه
محل للعلم كالقلب والدماغ وغيرهما الا ونعقل تارة ونغفل عنه
اخرى والجواب منع الملازمة لجواز ان لا يكفي حضوره ولا يحتاج الى حصول
صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك سلمناه لكن لانم ان حصول
صورة اخرى فيه اجتماع للمثلين وانما يلزم ان تماثل الصورة الخارجية
والصورة المعقولة وهو ممنوع خاتمة في رواية مذاهب المنكرين
لتجرد النفس الناطقة وهي تسعة الاول لابن الراوندي انه جزء
لا يتجزء كما في القلب لدليل عدم الانقسام من نفي المجرد الثاني للنظام
انه اجزاء لطيفة سارية في البدن باقية من اول العمر الى الموت لا ينطرق
اليه تحلل وتبدل انما المتحلل والمتبدل فضل ينضم اليه وينفصل
عنه اذ كل احد يعلم انه باق الثالث انه قوة في الدماغ الرابع انه
ثلث قوى احدها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد
وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انها البخار
المحسوس السادس انه الاخلاط المعتدلة كما وكيفا السابع انه
اعتدال المزاج النوعي الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرته وعدالة
يقوى الحيوة وبالعكس التاسع الهواء اذ بانقطاعها طرفة
عين ينقطع الحيوة واعلم ان شيئا من ذلك لم يقم عليه دليل
وما ذكروه لا يصلح للتعويل المقصد الثالث في ان النفس
الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لا قديم عندهم الا الله

في بيان نفس الناطقة

لكنهم اختلفوا في انها تحدث مع البدن او قبلها فقال بعضهم
يحدث معه لقوله ثم بعد تعداد اطوار البدن ثم انشاناه خلقا
اخر والمراد افاضة النفس وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه السلام
خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وغاية هذه الادلة الظن
اما الاية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشاناه ثم جعل النفس
متعلقة به وانما يلزم حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها واما الحديث
فلانه خبر واحد فيعارضه الاية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة
والحديث بالعكس هذا والحكماء قد اختلفوا في حدوثه فقال به
ارسطو ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احتج ارسطو
بانها لو قدمت فاما ان يكون قبل التعلق بالبدن متمايزة
او لا فان كانت متمايزة فتمايزها اما بذواتها او لا بذواتها فان كان
فيكون كل نفس نوعا منحصرا في الشخص فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة
وانه باطل اذ لو لم نقل بان كلها متماثلة فلا اقل من انه لا يوجد نفسان
متماثلان وان كان لا بذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم
وما دتها البدن فيكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن اخر
ويلزم التناسخ وسنبطله وان لم تكن متمايزة فبعد التعلق
ان بقيت كما كانت كان نفس زيد هي بعينها نفس عمرو
فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة
والالم وانه باطل بالضرورة وان لم يبق كما كانت لزم انخرامها
وانتقام ولا يتصور الا فيما له مقدار وايضا فقد عدمت

تلك الهوية وحصلت هوية ان اخريان حادثتان ويلزم الخط
احتج الخصم بوجوه الاول كل حادث له مادة قلنا
اعم من مادة تحل فيها او تتعلق بها الثاني لو لم تكن ازلية
لم تكن ابدية والجواب المنع الثالث يلزم عدم تناهي
الابدان وهو محال والجواب شرط اصطناعه الترتيب كما مر
قال ارسطو كل حادث لا بد له من شرط حادث دفعا
للدور والتسلسل فلحدوث النفس شرط وهو حدوث البدن فاذا حدث
البدن فاضت عليه نفس من المبدإ الفياض ضرورة عموم الفيض
ووجود القابل المستعد وبه ابطل التناسخ اذ لو صح التناسخ فاذا حدث
بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس لما ذكرنا من حصول العلة
كلا فيكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد
يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا دور صريح فانه بين حدوث
النفس يلزوم التناسخ وابطاله ثم بين بطلان التناسخ بحدوث
النفس وانما يصح له ذلك لو بين احدهما بطريق الاخر مثل ما يقال في ابطال
انه يلزم تذكرها لاحوالها في البدن الاخر او ان استعداد الابدان
للنفوس وتكونها على وتيرة بخلاف مفارقة النفوس اذ قد يتفق
وباء او حرب او قتل عام يهلك فيها من النفوس ما نعلم بالضرورة
انه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان
وليس شيء منها يصلح للتعويل وعلى اصل الدليل اعتراضات
تعرفها ان كان ما مهدناك من الاصول على ذكر منك فلا نعيدها

حذرا من الاطناب المقصد الرابع تعلق النفس بالبدن تعلق
العاشق بالمعشوق لتوقف كمالاتها ولذاتها عليه وهي تتعلق اولا بالروح
القلبي المتكون في جوف الايسر من بخار الغذاء ولطيفه وتفيده قوة بها
يسري الى جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي
فصلناها فيما قبل وهذا كله عندنا للمقادير ابتداء ولا حاجة الى اثبات
القوى المرصد الرابع في العقل وفيه مقاصد المقصد الاول
في اثباته قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث واجمعوا
بوجهين الاول الله تعالى واحد فلا يصدر عنه الا واحد ويمتنع ان يكون ذلك
جسما لتركبه ولتقدم المحل على الصورة عليه ضرورة ولا احد جزئيه
اذ لا يستقل بالوجود دون الاخر ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود
دون الجوهر ولا نفسا اذ لا يستقل بالتاثير دون الجسم فيمتنع
ان يكون سببا لما بعده فتعين ان يكون هو العقل لتخصصه
اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير
العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الاول في الجسم والثاني في الهيولى
والصورة والعرض والثالث في النفس الثاني الموجد للجسم لا يجوز ان يكون
هو الواجب لذاته والا لا وجد جزئيه فيكون مصدر الاثنين
ولاجسما اذ الجسم انما يوثر فيما له وضع بالجهة فلو افاض الصورة
على الهيولى لكان للهيولى البتة وضع قبل الصورة وانه محال
ولا نفسا لتوقف تاثيرها عليه ولا احد جزئيه والا لكان علة للاخر
وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود ولا عرضا لتاخره عنه فهو العقل

الاعتراض بنا، على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على الاول
فلم لا يجوز ان يكون اول صادر هو الجسم بان يصدر احد جزئيه
وبواسطته يصدر الاخر وان سلم فلم لا يكون نفسا ولا يلزم من توقف
تاثرها في البدن على تعلقها به توقف ايجاده مطلقا وان سلم فلم
لا يجوز ان يكون غاية بذات الله تعالى ودليلهم على عدم زيادة
الصفات سيبطله واما على الثاني فلم لا يجوز ان يكون الموجد للجسم جسما
قوله انما يوثر فيما له وضع بالنسبة اليه ممنوع والاستقراء لا يفيد
العموم سلمناه لكن قد يكون نفسا يوجد ثم يتعلق به سلمناه
لكن قد يكون هو الواجب كما مر المقصد الثاني في ترتيب الموجودات
على رايهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات
ثلاثة وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه فيصدر عنه بكل
اعتبار امر فباعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس
وباعتبار امكانه جسم اسناد الاشرف الى الجهة الاشرف والاخس
الى الاخس فانه اخرى واخلق وكذلك من الثاني عقل ونفس وفلك
الى المعاشر ويسمى العقل المفيض للصور والاعراض على العناصر النفاليه
والمركبات بسببه ما يحصل لها من الاستعدادات المستتبعة عن
الحركات الفلكية واوضاعها الاعتراض هذه الاعتبارات
ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر والا بطل قولكم الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل اصل دليلكم وان كانت اعتبارية
امتنع ان يصير جزء مصدر الامور الوجودية وحديث اسناد

الاشرف الى الاشرف خطابى واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب
المختلفة الحجم واضع مشكل وكذلك اسناد الصور والاعراض التى
فى عالمنا هذا الى العقل الفعال وبالجملة فلا يخفى ضعف ما
اعتمدوا عليه فى هذا المطلب اعالى **المقصد الثالث**
فى احكام العقول وهى سبعة **الاول** انها ليست حادثة لما تقدم ان الحادث
يستدعى مادة **الثانى** ليست كائنة ولا فاسدة اذ ذاك عبارة
عن ترك المادة صورة ولبسها صورة واما البسيط فلا يكون قبله جسمان
قبول وفعل **الثالث** نوع كل عقل منحصر فى شخصه اذ تشخصه بماهيته
والا لكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم **الرابع** ذاتها جامعة لكل ما
امكن لها فهو حاصل وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن لها علة لان الحادث
يستدعى مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا فى
مادة هو تحت الزمان **الخامس** انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حضور
الماهية المجردة عند الشئ ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور
الماهية اعم من حضور الماهية الغائبة وغير الغائبة وفيه نظر لجواز
ان يكون شرط التعقل حضور الماهية الغائبة كما فى الحواس **السادس**
انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد اذ كل مجرد يمكن ان يعقل وكل ما يمكن
ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره اذ لا تضاد فى التعقلات فيمكن
ان يقارنه الماهية المجردة للغير فى العقل فيمكن ان يعقلها مطلقا
اذ كونها فى العقل لو كان شرطا للمقارنة لكان مقارنة للعقل مشروطة
بكونها فى العقل ويلزم الدور واذا جاز مقارنة الماهية المجردة للغير الاولى

امكن تعقلها له وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل فاذا هو عاقل الكل
ما يفايره بالفعل وهو المطلوب الجواب لانم ان كل مجرد يمكن تعقله
كالبارى وحقيقة العقول والنفوس ولئن سلمنا فلانم ان كل ما يمكن
تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان لا يحكم كيف والغير
قد يكون مما لا يجوز تعقله وان سلم فلانم انه تقتضى مقارنة الماهية
المجردة للعقل وانما يصح لو كان العلم حصول الماهية المجردة فى العقل
وقد تكلمنا فيه وان سلمنا فلانم انه يلزم جواز مقارنته مطلقا قوله
والا لكان مقارنته للعقل مشروطا بكونه فى العقل قلنا انما يلزم
ذلك ان كان المقارنتان مثلين وهو ممنوع فان حصول الشيئين
فى ثالث مخالف لحصول احدهما فى الاخر وان سلم فلم يلزم امكان
تعقله وانما يلزم لو كان هو قابلا للتعقل لا يقال التعقل هو نفس
هذه المقارنة لانا نمنعه لجواز ان يكون احد ما يشرط بها **السابع**
انها لا تعقل الجزئيات لانها تحتاج الى آلات جسمانية ولانها تنفعل والاعراض
عليه ستعرفه فى بحث صفات البارى فى مسئلة العلم **خاتمة** فى الجن
والشياطين وهى عند المعتزلة اجسام تتشكل باى شكل شاءت
ومنعه الفلاسفة لانها اما ان تكون لطيفة او لا وكلاهما باطلان
اما الاول فلانه يلزم ان لا يقدر على الافعال الشاقة وبتلاشى
باد نى قوة وهو خلاف ما يعتقدونه واما الثانى فلانه يوجب ان نرى
ولو جوزنا اجساما كثيفة لانواها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال
وبلاد لا نراها وبديهات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة والجواب

ان لطفها بعض الشفافية فلا يلزم احد الامرين لجواز ان يقوى الشفاف
على الافعال الشاقة ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها وبالجملة
فان اردتم باللطافة الشفافية فنختار انها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها
وان اردتم سرعة الانفعال والانقسام ورقة القوام فنختار انها
غير لطيفة ولا يلزم رويتها كالسماء كيف وقد يغيض عليها القادر
المختار مع لطافتها قوة عظيمة فان القوة لا تتعلق بالقوام الا ترى
ان قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر ونرى بعضهم يفتل
الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن ان يسند الى غلظ القوام ونرى
الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا بينا بحسب اختلاف القوام
كالاسد مع الحمار قال قوم هي النفوس الارضية وهي مختلفة
الارضيون
فمنها الملائكة الكروبية ومنها الجن ومنها الشيطان وغير ذلك من
جنود لربك لا يعلمها الا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة
والخيرة تتعلق بالخيرة وتعاونها على الخير وهي الجن والشريرة
تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر وهي الشياطين والله اعلم بحقايق
الامور

الموقف الخامس في الالهيات وفيه سبع مراصد

المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك المسلك الاول للمتكلمين
قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل بكل واحد
منهما اما باحكامه او بحدوثه فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال
بحدوث الجواهر وهو ان العالم حادث وكل حادث فله محدث

الثاني باحكامها وهو ان العالم ممكن لانه مركب وكثير وكل مركب فله
علة الثالث بحدوث الاعراض مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة
علقة ثم مضغة ثم عظاما ودما فلا بد من موثر صانع حكيم الرابع
باحكام الاعراض وهو ان الاجسام متماثلة فاختصاص كل بما له من
الصفات جايز فلا بد في التخصيص من مخصص ثم بعد هذه الوجوه
نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا كان
ممكنا فله موثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التسلسل
واما الانتهاء الى موثر واجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل
لما مر فتعين الثاني وهو المط المسلك الثاني للحكماء وهو ان موجودا
فان كان واجبا فذاك وان كان ممكنا احتاج الى موثر ولا بد من
الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل وفي هذا طرح
ملوثات كثيرة كما ترى المسلك الثالث لبعض المتاخرين جميع الممكنات
من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله علة
وهي لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول
ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جزءه اذ علة الكل علة لكل جزء
فيلزم ان تكون علة لنفسه ولعلله فاذا هو امر خارج والموجود
الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المط واعترض عليه
بوجوه الاول المجموع يشعر بالتناهي فاثباته مصادرة على المط
والجواب ان المراد به الممكنات بحيث لا يخرج عنها شيء وذلك
متصور في غير المتناهي الثاني ان اردت بالمجموع كل واحد

فعلته ممكن اخر متسلسلا الى غير النهاية وان اردت الكل المجموعي
فلانم انه موجود اذ ليس ثمة هيئة اجتماعية والجواب نريد الكل من حيث
هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية كما في مجموع العشرة الثالث
ان اردت بالعلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفس قولك العلة متعددة
فلما لانم ذلك في التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه ولا يلزم
من تقدم الكل على كل واحد من الاجزاء تقدم الكل على المامية ومجموعها
نفس المامية وان اردت بها الفاعل فلم لا يجوز ان تحصل بعض الاجزاء
بلا علة او بعلة اخرى والجواب ان المراد بالعلة المستقل بالفاعلية
وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لابد ان يكون فاعلا لكل والا وقع
بعض اجزائه بفاعل اخر فاذا قطع النظر عنه لم تحصل المامية فلم يكن
فاعلا مستقلا فان قيل هذا منقوض بالمركب من الواجب والممكن
وايضا لو كان فاعل الكل فاعلا لكل جزء للزم في مركب في اجزائه
ترتب زماني اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته قلت
الجواب عن الاول اما قيدناه بما كل جزء منه ممكن فاندفع النقض
وعن الثاني ان التخلف عن العلة الفاعلية لا يمتنع كيف والمراد ان
علته لا يكون خارجة عن علة الكل وبذلك يتم مقصودنا ولا يلزم
ما ذكرتم اذ قد يكون علة كل جزء جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة
الكل اما الكل الدائر وهو مما وقفنا لاستخراجه ان الموجودات
لو كانت بأسرها ممكنة لاحتاج الكل الى موجد مستقل يكون ارتفاع الكل

بان يكون واجبا

سره اي بان لا يوجد ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى
وجوده اذ ما لا يمنع جميع اخاد العدم لا يكون موجبا للوجود والذي
اذا فرض عدم جميع الاجزاء كان ممتنعا نظرا الى وجوده يكون
خارجا عن المجموع فيكون واجبا وهو المطلوب الثاني وهو قريب
مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره فيلزم ان لا يوجد
موجود اما الاول فلان ارتفاع الجميع مع لا يكون ممتنعا لا بالذات
ولا بالغير واما الثاني فلان ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد
كما تقدم وقد ذكر ههنا شبهات كثيرة حاصلها عايد الى امر واحد
وهو ان يوخذ ههنا وفي كل مسئلة تراد مذهبان متقابلان
فيرد بينهما تردد بلا ما نع من الخلو عم يبطل كل واحد منهما
بدليل اخر فيلزم نفي القدر المشترك وحلها اجمالا القدح في
دليل الضعيف من المذهبين او في دليلهما ان امكن اذ قد يكون
دليل الطرف ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما
ولنذكر منها عدة الاول لو كان الواجب موجود الكان وجوده
اما نفس ماميته او زايدا عليها والاول بطلان الوجود مشترك
كما مر والماهية غير مشتركة والثاني بط والا كان وجوده معلول
ماميته فتتقدم عليه بالوجود والجواب وجوده نفسه ومنع
الاشتراك بل المشترك الوجود بمعنى المكون في الاعيان واما ما
صدق عليه الوجود فلا كالماهية والتشخص او وجوده غيره
وعدم الماهية علته ليس بالوجود كما تقدم الثاني لو كان موجود الكان

الطرف

لا نريد به ما يصح ان يخبر عنه لكان ممكنا
لا يكون عدم صحة الاخبار ممتنعا
نظرا الى وجوده

اما مختارا او موجبا والاول بط لان العالم قديم بدليله والقدم
لا يستند الى المختار والثاني بط والا لزم قدم الحادث اليومي او
السلسل والجواب لانا لم ان العالم قديم وقد مر ضعف دليله
الثالث لو كان موجبا لكان اما عالما بالجزيات اولا والاول
بط والا لزم التغير فيه بتغير المعلوم فلا يكون واجبا والثاني بط لانا
نعلم هذه الافعال المتقنة لا تستند الى عدم العلم والجواب نختار انه
عالم بالجزيات والتغير في الاضافات لا في الذات وانه جاير كما سياتي
ولنقتصر على هذا القدر فان هذا منشا للشبهات الخ طول بها
الكلب وعد ذلك نجحا وعلك بعد الاستداء اليه ان توقد من اشاله
الاباعر خاتمة لما ست ان الصانع واجب فقد ست انه ازلي ابدي
ولا حاجة الى جعله مسلمة برأسها والمتكلمون انما احتجوا عليه قبل اثبات
ذلك عنه غني فلا نطول به المقصد الثاني في ان ذاته
مخالفة لسايد الذوات فهو منزه عن المثل والند تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته مماثلة لسايد الذوات وانما
متازعن سايد الذوات باحوال اربعة الوجود والحيوة والعلم
التام والقدرة التامة وعند اي هاشم بمعان حالة خامسة هي الموجبة
لهذه الاربع يسميها بالالهية لنا لو شاركه غيره في الذات لخالفه
بالتعين ضرورة الاثنينية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فيلزم التركيب وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا على
كون الذات مشتركة بما مر في الوجود من الوجوه وتقريرها منا

ان م

ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك
بين اقسامه وايضا فنحن نجزم به مع التردد في الخصوصيات
والجواب ان المشترك مفهوم الذات وانه عارض للذوات
المخصوصة وهذا الغلط منشاه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع
الذي يسمى عنوان الموضوع وما صدق عليه الموضوع الذي يسمى
ذات الموضوع ومنه منشاء الكثير من الشبه فاذا انبهت له وكنت في اقلب
شيحان اخلت عليك وقدرت ان تغالط وانت ان تغالطها منها
قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به ونتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم
به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود والنزاع فيه ومنها قولهم
الوجود زايد اذ يعقل الوجود دون الماهية وبالعكس قلنا
فيه ما يعدم ومنها الوجود عدمية والا تسلسل قلنا مفهوم الوصف اللازم لم
ولا يلزم فيما صدق عليه فانه يختلف ومنها الصفات الزايدة على
الذات والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة واحدا قلنا
يكون ما صدقا عليه واحدا واما المفهوم فلا وامثال ذلك اكثر من ان يحصى
سبب جعل من الحكماء انهم قالوا ذاته وجوده المشترك بين
جميع الموجودات ومتاز عن غيره بقيد سلبي هو عدم عروضه
للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده
ليس كذلك وهذا بطلانه ظاهر ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم
بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك
الذي هو الكون في الاعيان زايد على ماهية بالضرورة وانما هو مقارن

لوجود خاص وهو البحث **المقصد الثالث** فى ان وجوده نفس ماهيته
ام زايد وانه ما ولوجود الممكنات ام مخالف قد تقدم فى الامور
العامه ما فيه كفاية **المقصد الثانى** فى تنزيهه ومى الصفات
السلبيه وفيه مقاصد **المقصد الاول** انه ليس فى جهة والامكان
مكانى وخالف فيه المشبهه وخصصوه بجهة فوق ثم اختلفوا فذهب
محمد بن كرام الى ان كونه فى الجهة كقول الاجسام وهو مماس
للصفحة العليا من العرش كونه عليه الحكه والاسمال وتبدل
الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يابط من تحته اطيط
الرحل الجديد وانه يفضل العرش من كل جهة اربعة اصابع
وزاد بعض المشبهه كمضر وكنانة واحد والهيثمى ان المخلصين
يعانقونه فى الدنيا والاخرة ومنهم من قال يحاذى العرش عرضا من
غير مساسه مساسه وقيل غير مساسة ومنهم من قال ليس
كقول الاجسام فى الجهة لنا وجوه الاول لو كان فى مكان لزم قدم
المكان وقد برهنا ان لا قديم سوى الله وعلله الانتفاء الثانى
الممكن محتاج لا مكانه والمكان مستغن عن الممكن لجواز الخلاء
فلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل الثالث
لو كان فى مكان فاما فى بعض الاحياز او جميعها وكلاهما باطل
اما الاول فلتساوى الاحياز ونسبته اليها فلكون اختصاصه
ببعضها ترجيحا بلا مرجح او يلزم الاحتياج فى تحيزه الذى
لا ينفك ذاته عنه الى الغير واما الثانى فلانه يلزم تداخل المتحيزين

وانه محال بالضرورة وايضا فيلزم محالطته لقاذورات
العالم تعالى عنه علوا كبيرا الرابع لو كان جوهرا فاما ان لا ينقسم
او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون جزء لا يتجزى وهو
احقر الاشياء تعالى عن ذلك واما الثانى فلانه يكون حسما وكل جسم مركب
وقد مر انه سالف الوجوب وايضا فقد سنا ان كل جسم محدث
فيلزم حدوث الواجب وربما يقال لو كان جسما لقام بكل جزء
علم وقدره فيلزم تعدد الاله وهذا المستدل يلتزم ان الانسان
الواحد علما قادرون احياء وربما يقال لو كان متحيزا لكان مساويا
لسايرالمتحيزات فيلزم قدم الاجسام او حدوثها وهو بناء على
تماثل الاجسام وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام
فى التحيز ولا بد من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب وقد علمت
ما فيه احتج الخصم بوجوه الاول ضرورة العقل تجزم بان كل موجود
فهو متحيز او حال فيه والجواب منع الضرورة وانما ذلك حكم الوهم
وانه غير مقبول وربما يستعان فى تصوره بالاذهان الكلى وعلمنا
بالثانى كل موجودين فاما ان يتصلا او ينفصلا فهو لو كان متصلا
بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر
وهو من الطراز الاول الثالث انه اما داخل العالم او خارج العالم
او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول والاولان
فيهما المطلوب والجواب انه لا داخل ولا خارج الرابع الموجود
ينقسم الى قايم بنفسه وقايم بغيره والقايم بنفسه المتحيز
بالذات

والعالم بغير المتحيز تعالى وهو قائم بنفسه فيكون متحيزا لذاته والجواب
منع التفسيرين وقد تعالى في تقريره اجمعا ان له صفات قائمة بذاته
ومعنى القيام التحيز تعالى الله عن ذلك بالظواهر الموهمة بالتجسيم
من الآيات والاحاديث كقوله الرحمن على العرش استوى وجاء ربك
والملك صفا وان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب
تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل
من الغمام ءامنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض دنا فتدلى
فكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول وقوله عليه للجارية
اين الله فاشارت الى السماء فقرر والسؤال والتقرير يشعران
بالجهة والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض القطعيات كيف ومهما
تعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن فتأول الظواهر اما
اما اجمالا ونفوض تفصيله الى الله كما هو راى من يقف على الا الله
وعليه اكثر السلف كما روى عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة
والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو راى طائفة فمعنى الاستواء
الاستيلاء كقولهم استوى عمرو على العراق والعندية على الاصطفاء
والاكرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اى امره واليه يصعد
الكلم الطيب اى يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن
في السماء اى حكمه وسلطانه اى ملك موكل بالعذاب وعليه فقس القصد
الثاني في انه ليس بجسم ودليله الجهال الى انه جسم فالكل امتنع
اى موجود وقوم اى قايم بنفسه فلا نزاع معهم الا في التسمية

وماخذها الوصف ولا توصف والجسمة جسم حصة وقيل
من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وقيل نوريتلالا، لا كالسبيكة
البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم من يقول انه
على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط وقيل شيخ
اشمط الراس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمحققون
في بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه وايضا
يلزم تركبه وحدوثه وايضا فان كان جسما لا يصف بصفات الاجسام
اما كلها فيحصل الصد بالنص او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح او الاحتياج
وايضا يكون مساويا لما يخصص بمقدار وشكل فاختصاصه بهما دون
سايرالاجسام يكون بمخصص ويلزم الحاجة وجميعهم ما يعدم والجواب
الجواب المعتمد السادس انه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا
اما الجوهر اما عند المتكلم فلانه المتحيز وقد ابطلناه واما عند الحكيم
فلانه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وذلك انما تصور فيما
وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته واما العرض
فلاحتياجه الى محله المعتمد الرابع انه تعالى ليس في زمان ولا
مما لا يعرف فيه للعقلاء، فلا فاما عند الحكماء فلان الزمان مقدار
حركة المحدد وقد تصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة واما عندنا
فلانه متجدد يقدر به فلا تصور في القديم فاي تقدير فرض منع
ثبوته لله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم نعلم مما ذكرنا انا سوا، قلنا العالم
حادث بالحدوث الزماني او الذاتي فتقدم الباري عليه ليس تقدما

زمانيا وان بقاءه ليس عبارة عن وجوده زمانين ولا العدم
عبارة عن ان يكون محل كل زمان زمان وانه بسط العذر
في ورود ما ورد من الكلام الازلي بصيغة الماضي ولوفي الامور
المستقبلة واراد اخر لا ابوح بها ثقة بفطنتك المقصد الخامس
في انه تعالى لا يحل غيره لما علمت ومما تقدم من امتناع اتحاد الاثنين
مطلقا وانه لا يجوز ان يحل في غيره لان الحلول هو الحصول على سبيل
التبعية وانه سبحانه الوجود فيصير لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل
فيه والا احتاج الى لذاته ولزم قدم المحل وايضا فان المحل ان
قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى اجزائه والاكمال
احق الاشياء، واما فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول والاجسام
متساوية في القبول وانما التخصيص للفاعل المختار فلا يمكن الجسام
بعدم حلوله في البقة والنواة وانه مردود البطلان والخصم معترف
به وربما يحتج عليه بان معنى الحلول في الغير كونه تحيزا تبعا لتحيز المحل
فيلزم كونه متحيزا وفي جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه كيف
وانه سبحانه وتعالى كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره
لان الاستعلاء لا يصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات
بل الاجسام واعلم ان المخالف في هذين الاصلين طوائف الاولى
النصارى وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات
الله بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه كل ذلك اما بيده
او بنفسه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وحينئذ اما ان يقال اعطاه

الله تعالى قدره على الخلق اولا و لكن خصه الله بالمعجزات
وسماه ابنا تشريفا كما سمى ابراهيم خليلا بعده ثم انه اختلافات
كلها الا الاصرفا الستة الاولى لما بينا والسابع لما سنبينه ان لا مؤثر
الا الله واما تفصيل مذاهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب
اما انه النصيرية والاسحاقية من الشيعة قالوا ظهور الروحاني
بالجسماني لا شك في طرف الشر كالشياطين وفي طرف الخير كالملائكة
فلا عسى ان يظهر الله في صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك
اشرفهم واكملهم وهي العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم
التام والقدرة التامة من الائمة وله تحاشوا عن اطلاق الالهية
على ائمتهم الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مختبط بين الحلول والاتحاد
والضبط ما ذكرناه في قول النصارى ورايت من تكلم وقال
كل ذلك يشير بالعبرية ونحن لا نقول بها والعذر اشد من الجرم
المقصد السادس في انه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته حادث
ولا بد اولا من تحرير محل النزاع لئلا يرد التوارد بالنفي والاثبات
على شيء واحد فنقول الحادث الموجود بعد العدم والمراد وجوده
ويتجدد له تعالى لا منجدد ولا يقال له حادث ثلثة اقسام الاول
الاحوال ولم يجوز تجددها الا ابو الحسين فانه قال يتجدد
العالمية بتجدد المعلومات الثاني الاضافات ويجوز تجددها
اتفاقا الثالث السلوب وما نسب الى ما يستحيل اتصاف
الباري به اصلا يجوز تجدده والاجماع اذا عرفت هذا فقد اختلف

في كونه تعالى محل الحوادث خلافا للجمهور وقال المجوس كل حادث
قايم بجسم والكرامية كل حادث محتاج اليه في الايجاد قبيل هو الارادة وقبل كن
واتفقوا انه ليس حادثا وما لا يقوم بذاته محدثا فرقا سهما لما
وجوه الاول لو جاز قيام الحادث بذاته لجاز ازلا والازم باطل اما
الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والا لزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانضاف كهو القابلية طاريه
على الذات فيكون صفة زايدة ويلزم التسلسل واذا كانت من لوازم
الذات امتنع انفكاكها عنها قديم بقدمها والذات ازلية
فكذا القابلية وهي تصح جواز اتصاف الذات به ازلا اذ لا معنى
للقابلية الا جواز الاتصاف به واما بطلان اللازم فلان القابلية
نسبة تقتضي قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين
ازلا فيلزم قدمهم صحة وجود الحادث ازلا ملف الثاني
صفاته تعالى صفات كمال خلوه عنها نقص الثالث انه لا تاثير
عن عجز ويمكن الجواب عن الاول بان اللازم ازلية الصحة والمحال
صحة الازلية وان احدهما من الاخر ولو لزم لزم نفي وجود العالم
واتحاده لانقال القابلية دائمة دون الفاعلية لانا نقول الكلام
في قابلية الفعل وعن الثاني لم لا يجوز ان يكون بعض صفات كمال
مسلاحقة لا يمكن بقاؤها وكل لاحق منها مشروط بالسابق فلا يسئل
عن الكمال المكمل له الا الى كمال ولا يلزم الخلو واما الخلو عن كل واحد
فانما لامتناع بقائه ولا لم امتناع الخلو عن مثله واما لانه لو لم يحل عنه

لم يمكن حصول غيره فلزم فقد كمالات غير متناهية وكان فقدم لتحصيل
كالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة وعن الثالث انكم اردتم بتاثره
عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسئلة وان اردتم
ان مذ الصفة حصل في ذاته من فاعل غيره ممنوع لجواز ان يكون
مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب بما كونا من التربيب واما
على سبيل الاختيار فكما اوجد سائر المحدثات لوجد الحادث
في ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته ولم يخل عنه وعن ضده
وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذا
يبتني على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة ضدا الثانية فقد
الحادث حادث الثالثة الذات لا تخلو عن شئ وضدة الرابعة
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والثلاثة الاول مشكلة والعابر

الاحسن لم يقال المقدمة الاولى والرابعة الا انه اول المقدمة بالحكم ٢

اذا تم الدليل الثاني اجيب بخصص بوجوه الاول الاتفاق
على انه متكلم سميع بصير ولا صور الا بوجود المخاطب والمسموع
والمبصر وهي حادثة فلم الحادث تعلقه وانه اضافة الثاني
المصحح للعلم به اما كونه صفة ينعم او في وصف القدم وهو كونه
غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزء المؤثر قلنا المصحح
حصة الصفة القديمة وهي مخالفة لحصة الصفة الحادثة لذاتها
الثالث انه صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وعالما به وحد بعد ان لم يكن
عالما انه سيوجد فلم التغير في الاضافات قالت الكرامية اكثر العقلاء
يوافقونا فيه وان انكروه بالمسال فان الحياة قالوا ما اراده وكراهة

على اسماع قيام الحادث بذاته وقلنا انه يندفع ٢ جواز ان لا تحو صفات تمسكه البقاء ٢

حادثين لا في محل لكن المريد والكاره حادثان في ذاته والسامعيه
والمبصرية بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين سمع على ما
مجدده والاشعرية بشئون التسخ وهو اما رفع الحكم او انتهاءه
وبما عدم بعد الوجود والفلاسفة اثبتوا الاضافة مع عروض المعية
والقبلية والجواب لا نسلم التغير في الاضافات كما تقدم في تحرير محل النزاع
والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام بسبب الصفات
حقيقيه محضه كالسواد والبياض وذات اضافه كالعلم والقدرة
واضافيه محضه كالمعية والسبلية ولا يجوز التغير في الاول مطلقا
ويجوز في الثالث مطلقا وفي الثاني لا يجوز التغير فيه ويجوز في تعلقه

المقصد السابع اعلم ان العقلاء اطبقوا على ان الله تعالى لا يتصف بشئ من الاعراض
المحسوسة كاللون والطعم والرائحة والالم وكذا اللذة الحسية واما
اللذة العقلية فمنها المتفق عليه واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك
الملائم من حيث ادرك كالانسان ذاته اللذيذة وذلك ضروري ثم كماله اجل الكمالات
وادراكه له اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذته اقوى اللذات
والجواب لا نسلم ان اللذة نفس الادراك كما مر واذا كان سببا للذة
فقد لا يكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي دون وجود القابل
وان سلم فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه في الحقيقة **المرصد**
الثالث في توحيده وهو مقصد واحد ومعانيه تسع وجود الدين
اما الحكماء فقالوا استحال وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته
لوجهين الاول لو وجد اثنان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية

لتمايز

لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية بدون الامتياز بالتعين فيلزم
تركبهما وانه محال وهو مبني على ان الوجوب وجودي فان مر لكم ذلك
تم الدرس ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس
الماهية وكون التعين امرا ثبوتيا اذ قد فرغنا عنهما الثاني الوجوب
هو المصحح للتعينين فمع التعدد اما الاول فاذ لولاه فاما لم
يستلزم التعين الوجوب فيلزم باطلهم ويلزم الدور او لا يستلزم
ممنوع لانفكاك سلمنا لجواز الوجوب بالتعين وانه صحيح والتعين لا وجوب
فلا يكون واجبا لذاته وهذا ايضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا
واما المتكلمون فقالوا امتنع وجود اثنين مستجمعين لشرائط الالهية
لوجهين الاول لو وجد اثنان قادران لكان نسبة المقدورات اليهما
سواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان فيستوي
النسبة فاذا ابلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه بط
لما سنا من امتناع مقدورين قادرين واما باحدهما ويلزم
الترجيح بلا مرجح الثاني اذا اراد احدهما شيئا، فاما ان يمكن من
الاخر ارادة ضده او يمتنع وكلاهما محال اما الاول فلانا نفرض
وقوع ارادته لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم
اما وقوعهما ويلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما
فيلزم عجز هما وانما فاذا فرض في هذين لا يتصفان بكونه
لزم الخ واما وقوع احدهما دون الاخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا
واما الثاني فلان كل شيء لذاته ممكن تتعلق قدرة كل به فالذي

امسع تعلق قدرته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الاخر فيكون هذا عاجزا
هذا واعلم انه لا مخالف في هذه المسئلة الا الثنوية قالوا نجد في العالم خيرا
وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فالكل فاعل والخطب
مبني قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا اللهم الا ان يراد من يغلب خيره
وبالشرير من يغلب شره كما يبنى عنه ظاهر اللفظ لكنه غير ما لزم فلا يفيد ابطاله
ثم نعاله لهم الخير لو قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم
يقدر عليه فهو عاجز فعارض خطابتهم خطابة احسن من ذلك بمالا واكثر
اقناعا المقصد الرابع في الصفات الوجودية وهو مقاصد
المقصد الاول في اثبات الصفات على وجه عام ذهبت الاشاعرة
الى ان له صفات زائدة فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا
ذهبت الفلاسفة والشيعة الى نفيها تخلاف الشيعة في اطلاق الاسماء
الحسنى عليه والمعتزلة لهم تفصيل يأتي في كل مسئلة احتج الاشاعرة
بوجوه الاول ما اعتمد عليه القدماء وهو قياس الغائب على الشاهد
قالوا العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا وشاهدا وقد عرفت صفته كيف
والخصم قايل باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا كيف
وقد تمنع ثبوتها في الشاهد بل الثابت العالمية والقادرية والمريدية
الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم تعد حملها
على ذاته وكان قولنا الله الواجب عثاله حمل الشيء على نفسه واللازم
بط وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات واما
زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حصة الذات فلا نعم لو سلم

لو تصورا كعقلهما وامكن حمل احدهما دون الاخر حصل المطلوب
والى ذلك الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة نفس الذات
لكان العلم نفس القدرة وكان المفهوم من العلم والقدرة
واحدا وانه ضروري البطلان وهذا من الخط الاول والايراد
على الايراد اوضح الحكماء بانه لو كان له صفة زايدة لكان فاعلا لافتقاد
جميع الممكنات اليه وقابلا وقد تقدم ابطاله والجواب لانم
بطلانه وقد تقدم الكلام عليه اصح المعترله بوجوه الاول ما مر
ان اثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب ما مر من ان
الكفر اثبات ذوات قديمة لا ذات وصفات ايضا على ما سمعه وقادريته
واحده فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا ليس امرا
وراء قيام العلم به محكم عليها بانها واجبه ولو سلم فالمراد لو صورها
ان كان امرا ضروريا خلوا الذات عنها فذكر لا يفيد اسنادها الى صفة اخرى
واجبه فانه نفس المدعى وان اريد انها واجبه لذاتها مطلقا
ظاهر الثالث صفته صفة كمال فيلزم ان يكون ناقصا لذاته
مستكملا بغيره وهو بط اتفاقا والجواب انا اردتم باستكماله
بالغير ثبوت صفة الكمال له فهو جايز عندنا وهو المتنازع فيه بعينه
وان اردتم غير فصوروه ثم بينوا لزومه المقصد الثاني
في قدرته وفيه بحثان البحث الاول في انه قادر والا لزم احد الامور
الاربعة اما في نفي الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل
او تخلف الاثر عن المؤثر التام وبطلان اللوازم دليل بطلان الملزوم

مقدمة في بيان ان الاستدلال بعض الكمال جايز احفظه

بيان الملازمة انه اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد
فهو الاخر الاول وان وجد فاما ان لا ينتهي الى موثر او ينتهي فان
لم ينتهي فهو الثاني وان انتهى فاما ان لا ينتهي الى قديم او ينتهي
فان لم ينتهي فهو الثالث وان انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا
بلا واسطة دفعا للتسلسل فيلزم الرابع وان شئت قلت لو كان
المبارك موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي بطل بيان الملازمة
لحدوث المتوقف على شرط حادث وتسلسل واعلم ان هذا الدليل
يتم بابطال شقين الاول ان يقال حدوث ما سوى الله تعالى وانه
لا يجوز دوام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بدلالة الثاني لزم بين في الحادث
اليومي ان لا يستند الى حادث مسبوق بآخر لا الى نهاية محفوظا
بحركة دايمة وانت بعد احاطتك بما تقدم حقق بان سهل عليك
ذلك اصح الحكما بوجوه الاول لزم تعلق القدرة باحد الضدين اما لذاتها
فستغني الممكن عن المرجح وانه سد باب اثبات الصانع وايضا يلزم
قدم الاثر واما لا لذاتها فمحتاج الى مرجح فترجح الممكن في حد ذاته من غير
المرجح وباجماله فالمترجح بلا مرجح الى بلا داعية غير الترجح بلا مرجح او بلا
موثر اصلا ولا يلزم من صحته صحته وربما يقال الفعل مع الداعي
اولى بالوقوع ولا ينتهي الى حد الوجوب وقد عرفت ضعفه فولكم
يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم في الموجب الذي اذا اقتضى
شيئا لذاته اقتضى دايما اذ نسبته الى الازمنة سواء واما القادر
فيجوز ان يتعلق قدرته بالايجاد في وقت دون غيره فان قيل

ويلزم التسلسل والجواب
ان تعلقها لذاتها كما سبق
طريق المارد وقد حي العطشان
قولكم يستغني الممكن عن المرجح
قلنا لا يلزم من ترجح القادر
لاحد مقدوريه بلا مرجح

اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل فاي فرق بين الموجب
والمختار قلت الفرق انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته
استوى اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف لوجوب شرط تعلق
القدرة لا وجوب ذاتي ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا
من الترك وبالعكس فان قيل القدرة نسبتها الى الوجود والعدم
سواء والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثرا قلنا لا نسلم لان العدم غير مقدور
وانه لا يصلح اثرا ولو سلمناه فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل لا ان يشاء فعل العدم فرع على اثبات القدرة عندنا
الاول القدرة قديمة والا لكانت واقعة بالقدرة لما مر ولزم
التسلسل الثاني انها صفة واحدة والا لاستندت الى الذات
اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان القديم لا يستند
الى القدرة واما الثاني فلان نسبته الموجب الى جميع الاعداد سواء
فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت
لزم ثبوت قدر غير متناهيه وما هو مصير الى لزوم الواحد الموجب
لا يصدر عنه الا الواحد الثالث قدرته غير متناهيه ذاتا وتعلقا
اما ذاتا فلان السامي من خواص الكم ولا كم ثم واما تعلقا فمعناه
ان تعلقها لا ينتهي عند حد لا يمكن تعلقها بغيره وان كان كل ما تعلق
به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهيه بالفعل غير متناهية
بالقوة وهذه الاحكام مطردة في الصفات كلها فلا نكررها
ليس القدرة صفة زايدة للساوحد يحصل المعتزلة على نفيه يوجبه

الاول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام
والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا اشتراك سوى كونها قدرة
فلو كان الله قدره لم تصلح لخلق الاجسام والجواب ان التعليل بالعلل
المختلفة جايز عندكم وهو الحق الجواب اشتراك المختلفات في لازم واحد
ثم لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة
القديمة وعدم الوجود لا يدل على عدم الوجود والثاني القدرة في
الشاهد تختلف ففي الغايب ان كانت مثلها لم تصلح لخلق الاجسام
والا لم تكن مخالفتها لها اشد من مخالفة بعضها لبعض فلم يصلح لذلك
والجواب منع ان مخالفتها للمقدر الحادثة ليست اشد من مخالفتها
بعضها لبعض المبحث الثاني في ان قدرته تعم سايز الممكنات
والدليل عليه ان المقتضي للقدرة الذات والمصحح للمقدورية
الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ومذا بنا على
ما ذهب اليه اهل الحق ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز
فيه ولا تخصص خلافا للمعتزلة ولا يلزمه صوره خلافا للحكماء
والا لم يمتنع اختصاص البعض بالمقدورية دون البعض كما يقوله الخصم
واعلم ان المخالفين في هذا الاصل وهو اعظم الاصول فرق الاولى الفلاسفة
فانهم قالوا انه واجب بالذات فلا يصدر عنه اثر والصادر عنه بالعقل
الاول والبواقي صادرة عنه بالوسايط كما شرحناه والجواب
منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثانية المنجمون ومنهم
الصابية قالوا الكواكب هي المدبرات امر الدوران الحوادث

السفلية مع موانعها في البروج واوضاعها بعضها الى بعض والى
السفليات واظهرها ما شاهده من اختلاف الفصول وتاثير
الطوالع والجواب ان الدور لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف
واذا قام البرهان على نقيضه كيف ويعارض لهم فذا دعيتم تاثير الافلاك
بسيطة فاجزاوها متساوية فلا يكون جعل درجه حاره او نيرة او نهاريه
واخرى باردة او مظلمة او ليلية الا تحكما بحتا ثم نقول الفلك
بسيط فحركاته بسيطة والحركات المختلفة تقتضي محركات مختلفة
كما عرفت واذا بطلت الهية بطلت الاحكام لانها متفرعة على الهيات
المتخيلة لهم والافلاك لا وجوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف يثبت
لها احكام لاتصال الافلاك وان كانت بسيطة فالبرج وهو كوكبة من الكواكب
يقرب كواكبها الثابتة وبعدها ومسامتتها وعدمها لانا نقول البروج
كما علمت تعني من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رايهم اختصاص
كل كوكب بجزء يبطل بساطة الافلاك ويعود الاشكال الثالثة الثنوية
والمجوس قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان خيرا شريرا والجواب
انا نلتزم الثاني واما لا نطلق لفظة الشرير عليه كما لا نطلق عليه لفظ
خالق القرده والخنازير لاحد امرين اما لانه يوهم ان يكون الشر غالبا
في فعله كما يقال فلان رجل شرير اذا كان ذلك مقتضى بخيثة والغالب على
واما لعدم التوقيف والله تعالى اعلم توقيفه الرابعة النظام ومتبعوه
قالوا لا يقدر على القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما
نقص والجواب انه لا قبيح بالنسبة اليه فان الكل ملكه وان سلم فغايته

عدم الفعل لوجود الصادف وذلك لاينفي القدرة كالخامسة
البلخي ومن تابعوه قالوا لايقدر على مثل فعل العبد لانه طاعة
او معصية اوسفه والجواب انها اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة
الينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات ومتعال عن العروض
كسائر افعاله ولايلزم العبث السادس الحادية والواحد لايقدر على
عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله فعلا واراد
العبد عدمه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان اولا وقوعهما
فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للاخر لانتفاء
شرط مقدوره والله لان قدرته اعم لانها تتعلق مع كون قدرته
اعم تعلقها بعين هذا المقدور ولااثر له في هذا المقدور فهما في
هذا المقدور سواء والجواب انه مبني على تاثير القدرة الحادثة
وقد بينا بطلانه فراجع ما تقدم **المقصد الثالث** في علمه
تعالى وفيه بحثان **البحث** الاول في اثباته وهو متفق عليه بين
الحكماء وانما نفاه شرذمة لايعباء بهم وسنذكره لكن المسلك مختلف
اما المتكلمون فلهم مسلكان **الاول** ان فعله متقن وكل من فعله
متقن فهو عالم اما الاول فظاهر لمن نظر في الآفاق والانفس
وتامل ارتباط العلويات بالسفليات سيما في الحيوانات وما هديت
اليه من مصالحها واعطيت من الالات المناسبة لها وتعين على ذلك
علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التي قد كثرت عليها المجلدات
واما الثاني فضروري وسنه عليه ان من راى خطا حسنا يتضمن

الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة موثقة علم بالضرورة
ان كاتبه عالم وكذلك فان من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص
يضطر الى ان يحكم بانه عالم فان فعل المتقن ان اردت به الموافق
للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع اذ لا شئ من مخلوقات العالم وتركيباته
الا ويشتمل على مفسدة ما وممكن تصوره على وجه اكمل او موافقته من بعض
الوجوه فلا يدل على العلم او اعرا بالثاني فبيّنه لنا وكيف وانه منقوض
بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة المتشابهة بلا فرجة ووسطر
واختيارها المسدس لانها اوسع من المربع ولا يقع بينها فرج كما بين
المدورات وما سواها وهذا لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة
وكذلك العنكبوت ينسج تلك البيوت بلا آلة مع انه لا علم لها والجواب
عن الاول ان المراد ما شاهد من الصنع الغريب في الترتيب
العجيب ويوضحه ما ذكرناه في مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشترط
في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل حتى لو امكن تركيب احسن منه
او تكلم بافصح منه لم يدل على علم وعن الثاني انا لا نسلم علم
النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز ان يخلق الله فيهما علما بذلك
او يلهمهما حالا فحالا ما هو مبدأ لذلك **الثاني** انه قادر لما مر وكل
قادر فهو عالم لانا نقول قد يصدر عن النائم والغافل فعل قليل
اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشئ حكم مثله
لانا نعلل لانم الملازمة اذ الضرورة فارقة **واما** الحكماء فلهم ايضا
مسلكان **الاول** انه مجرد وكل مجرد عاقل لجميع الكليات

سلسلة علم الكتابة والنحل بالاولى

وقد برهنا على المقدمتين الثانى انه يعقل ذاته واذا عقل ذاته
عقل ماعداه اما الاول فلان العقل حصول الماهيه المجردة
للشئ المجرد وهو حاصل فى ذاته واما الثانى فلانه مبدء لما سواه
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد على الاول منع الكبرى
وبرهانه قد مر ضعفه وعلى الثانى انا لانسلم ان العقل ماذكرتم
وتعريفه بل لكل لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك مالم نقم عليه
برهان ادعاء انهم يعنون بالتعقل ذلك ولكن من اين لهم
ان الحالة التى نجدها من انفسنا ونسميه العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول والا لزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة
نعم يلزم ذلك اذا علم انه علة له وانه موجود وانه يلزم من وجود
العلة وجود المعلول فلم قلتم ان ذلك حاصل له ~~ش~~ مسلكا المتكلمين
يفيد لزم العلم بالجزئيات لان الحسيات صادرة عنه على صفة الاتقان
~~ف~~ ومقدورة له واما مسلكا الحكما فلا يوجبان الا علما كليا
لان ما علم بماميته او بعلته يعلم كليا فان المعلوم ماهية كذا او مع
كونها معللة كذا والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلى وقصد الكلى
بالكلى لا يقصد الجزئية البحث الثانى انا علمنا بعض المفهومات
كالممكنة والواجبة والممتنعة وهو اعم من القدرة لانها تختص
بالممكنات دون الواجبات والممتنعات بمثل ما مر فى القدرة
وهو ان الموجب العلم ذاته والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات
ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء والمخالف فى هذا الاصل

حقيقته وذلك لا بد له من دليل سلمناه لكن لم لا يجوز ان تشترط هذه المغايرة سلمناه لكن لا يلزم كل العلم

فرق الاولى من قال لا نعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين
ونسبة الشئ الى نفسه محال والجواب منع كون العلم نسبة بل هو صفة ذات
نسبة ونسبة الصفة الى الذات ممكنة سلمناه لكن لا نسلم ان الشئ لا يناسب
الذاته نسبة علمية كيف واصل علمنا بنفسه لا يقال ذلك لتركيب فى انفسنا
بوجه من الوجوه وكلامنا فى العالم الحق لانا نقول اصل علمنا لو كان له
نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المط والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون
العالم غير المعلوم فلا يعلم نفسه الثانية من قال لا يعلم شيئا اصلا
والا علم نفسه اذ يعلم انه يعلم وذلك يستلزم علمه بنفسه وقد بينا
امتناعه لا يقال لا نسلم ان من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم ان العلم
بشئ واحد العلم بامور غير متناهية لانا نقول المدعى لزوم امكان
علمه به فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز
ان نكون اصل علمنا عالما بالمجسطى والمخروطات ولكن لا يمكننا ان نعلم انه
عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ فى الاجتهاد وذلك سفسطة
والجواب انه ان امتنع منه علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا
الضرورة فيمن يمكنه العلم بنفسه ولزامكن منعنا بطلان التالى
واضافة قدر مع بطلان ما ذكروه فى انه لا يعلم نفسه الثالثة من قال
لا يعلم غيره لان العلم بالشئ غير العلم بغيره والا فمن علم شيئا علم
جميع الاشياء فيكون له بحسب كل معلوم علم فيكون فى ذاته
كثرة غير متناهية والجواب انه كثرة فى الاضافات والعلم واحد
وذلك لا يمتنع الرابعة من قال انه لا يعقل غير المتناهى اذ المعقول

متمیز عن غیره وغیر المسامی غیر متمیز عن غیره والا کان له حد به یتمیز
عن الغیر فلیس غیر متناه هف والجواب من وجهین الاول انه معقول
من حیث انه غیر مساه وهو فط لان ذلک امر واحد عارض لغیر المسامی
وما هو غیر ما صدق علیه انه غیر مساه والنزاع انما وقع فیه وبالجمله فالنزاع
وغیر المتناهی معقولا لا احمالا الثانی المعقول کل واحد واحد
وانه متمیز عن غیره ولا نضر عدم تمیز الکل والحق لن یقال لا سم لن المتمیز
له حد ونهایة وانما یکون کذلک لو کان یعقله بحس بالحد والنهایة وانه
ممنوع الخامسه من قال لا معلم الحیوانات والا فاذا اعلم لیس زید فی الدار
الان یم حرج زید فاما ان یزول ذلک العلم و یعلم انه لیس فی الدار او یبقی
ذلک العلم بحاله والاول یوجب التغیر والثانی الجهل والجوابس منع لزوم
التغیر فیه بل فی الاضافات وقد اجاب عنه مشایخ المعتزله بان العلم بانه
وجد وسوجد واحد فان من علم ان زیدا سیدخل البلد غدا فعند حصول
الغد یعلم بهذا العلم انه دخل البلد الان واما بحاج احدنا الی علم اخر
لطریان الغفله عن الاول والباری یمتنع علیه الغفله فکان علمه بانه وجد
غیر علمه بانه سوجد وهذا ماخوذ من قول الحکما علمه لیس زمانیا فلا
حال وماض ومستقبل اذ الحال بمعناه زمان حکمی هذا والماضی زمان
قبل زمان حکمی هذا والمستقبل زمان بعد زمان حکمی فمن کان علمه
ازلیا محیطا بالزمان لا تصور فی حقه حال ولا ماض ولا مستقبل
وقد انکر ابو الحسن البصری ذلک واحتج علیه بوجوه الاول حسنه
انه سنقع عن حصصه انه وقع فالعلم بغیر العلم به لان اختلاف المتعلقین

یستدعی اختلاف العلم بهما الثانی ان شرط العلم بانه وقع الوقوع وشرط
العلم بانه سقع عدم الوقوع فلو کانا واحدا لم یختلف شرطهما وقد یعبر عنه
بان من علم ان زیدا سیدخل البلد غدا وجلس فی بیت مظلم فلم یعلم دخول غد
لم یعلم انه دخل البلد نعم لو انضم الیه العلم بدخول غد علم ذلک الثالث
یمکن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سقع بالعکس وغیر المعلوم غیر المعلوم وقد
یعبر عن هذا بان فعل الوقوع اعتقاد انه سقع علم واعتقاد انه واقع
جهل وبعد الوقوع بالعکس تقابل الاسادس من قال لا علم الجمیع بمنع سلب
الکل لا السلب الکلی اذ لو علم کل شی فاذا علم شیا علم علمه به وکذا علمه بعلمه
ویلزم التسلسل والجواب انه تسلسل فی الاضافات وانه غیر ممتنع کیف
وقد یکون علمه بعلمه نفس علمه کما ذهب الیه الامام والقاضی سابعه
العلم صفه رادع لما هو والمنکر المعتزله لوجوه الاول لو کان له علم فاذا
تعلق بشی وتعلق علمنا به فقد تعلقاه من وجه واحد فیلزم تماثل المحال
ویلزم قدمهما او حدوثهما فان قیل هذا لازم علیکم فی العالمیه فانه وجوابکم
هو هو انا قلنا عالمیته تعلق الذات وعالمیتنا تعلق العلم فلسنا من وجه
واحد والجواب انه لا یلزم من الاشتراک فی وجه التعلق التماثل اذ المختلفان
قد یشترکان فی لازم واحد فان قیل فلم یعرف عالمیة العلوم فلنا ان کان
طریق لغیر فذاک والا توقف فلنا العالمیة لکن لا یجب الاشتراک فی القدم
والحدوث کما فی الوجود الثانی انه عالم بما لا نهایة له فیلزم علوم غیر متناهیة
والجواب لزم العدد فی المتعلقات وهی اضافیة الثالث انه یلزم
علم بعلم وتسلسل والجواب انه فی الاضافات الرابع لو کان ذا علم

لكان فوقه علم واللازم باطل اتفاقا فالملازمة قوله تعالى وفوق كل
ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه والاحوط
بشئ من علمه ان الله عنده علم الساعة كيف واه لفظي يحمل التخصيص المقصد
الرابع في انه حي مذهبنا اتفق عليه الكل انه عالم قادر وكل عالم قادر
فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حيوته لانها في حقنا اعتدال المزاج
النوعي والاصوب في حقه فقالوا انه حي لكونه بحيث ان يعلم ويقدر وهو
مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور انها صفة توجب
صحة العلم اذ لو لا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم لكان اختصاصه
بصحة العلم ترجيحا بلا مرجح واجابوا بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة
فانه لو كان بصفة اخرى لزم التسلسل فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون
بصفة اخرى والحق لزوم ما قالوه فما لزم لسائر الذوات فقد يقتضي
لذاته الاختصاص بامر وليس حمل ذلك على صحة العلم اولى من حملها على نفس
صحة العلم ثم اراد اثبات ارادة فقال المقصد الخامس
في انه مريد وهذا يحتمل الاول في اثبات الارادة ولا بد من تصويرها
اولا ثم نذكرها فقال الحكماء ارادته نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمى
عنايته وقال ابو الحسين هو علم سمي في الفعل وذلك كما نحكم كل عاقل من نفسه
ان ظنه واعتقاده لسعي في الفعل يوجب الفعل ونسميه بالداعية وقال
النجارانه امر عدمي وهو عدم كونه مكرها وقال الكعبي هي في فعله
العلم وفي غيره الامر وقال اصحابنا انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة
توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه بان الضدين

اى في فعل الفيد

سببهما القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا يمكن ان يقع بها
ذاك من غير فرق وكل واحد منهما فرض فتسنده الى الاوقات سواء
فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد من مخصص
والا لزم ترجح احد المتساويين لا لمرجح وليس القدرة لاستواء نسبتها
اليهما ولا العلم لانه تبع للوقوع فلا يكون الوقوع معللا به والا لزم الدور
فاذا هو امر ثالث وهو الملط فاقيل الارادة من حيث هي ارادة نسبتها
الى الضدين سواء فعود الكلام فيها ويلزم التسلسل ولا لام فلك
بل تعلقها باحدهما لذاتها لا تقال فحب ذلك الجانب وتمنع الاولوية يلزم
سلب الاختيار فلنا وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار وربما
قال الحكماء ان كل علم فهو تبع للوقوع اما ذلك في العلم الانفعالي الاضطراري
يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين المحث الثاني في الارادة
قد مر ان لو كان حادثا لاحتاج الى ارادة اخرى ولزم التسلسل وقالت
المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها وكلامه ما هو من قول الحكماء انه عند وجود
المستعد للفيض يحصل الفيض وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته توقف
بطلانهما بما ذكرنا خاتمة قال الامام الرازي كونه مريدا اما ان يكون
نفس ذاته وهو قول ضرار واما امر اسلبي وهو احد قولي النجار واما
ثبوتيا معللا بذاته وهو القول الاخر له واما معللا بمعنى قديم وهو قول
اصحابنا واما بمعنى حادث اما قائم بذاته وهو قول الكرامية او موجود
لا في محل وهو قول الجبائيين من المعتزلة او قائم بذات غير الله ولم نر
احدا ذهب اليه وبطل الاول اما بالعلم وبشكر في كونه مريدا والثاني لزوم

كون الجماد مريدا والخامس والسادس لزوم التسلسل والخامس ظاهر
انه لا يعلم الحادث بذاته والسادس انه يلزم عرض لا في محل ولزوم ما لا محل
له الى جميع الذوات سواء، وكون ذاته ايضا لا في محل لا يوجب اختصاصه به
المقصد السادس في انه تعالى يسمع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة
من دين محمد عليه السلام والقرآن والحديث محمول به لا يمكن انكاره ولا تاويله وقد اضيف
عليه بعض الاصحاب انه حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه
بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر الصمم والعمى وانهما من صفات
النقص فاسبغ اتصافه بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر ويتوقف على مقدمات
الاولى انه حي بحياة مثل حيوتنا وانه ممنوع لان حيوته تخالف لحيوة غيره
ولهذا لا يصح عليه الجهل والظن والشهوة والنفرة الباسه ان الصمم والعمى
ضد لزيهما وهو ممنوع بل عدم ملكهما واتصافه بعدمهما ليس نقصا
وهو اول المسئلة الثانية المحل لا يخلو عن شئ وضده وهو دعوى بلا دليل
وتقدم ضعفه الرابعة انه منزه عن النقايص والعمى في اثباته الاجماع
فليقل عليه في المسئلة ابتداء، ونكفيه مؤنة ساير المقدمات كيف وحجية
الاجماع ان اثبتناها بالظواهر فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى
منها وان اثبتناها بالعلم الضروري من الدين فذلك ثابت في المسئلة
سواء، سواء، سه قد تقدم ان طايفة يزعمون ان الادراك نفس العلم
وقد ابطلناه قولا، زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر
عند وجودهما ممكنان حادثان احتج بوجهين الاول انهما تاثير الحاسة
او مشروطان به وانه صح في حقه والجواب منع ذلك ولا يلزم من حصولهما

مقارنا

مقارنا للتاثير فسلنا كونهما نفس التاثير او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك
في الشاهد فلم قلتم انه في الغايب كذلك فان صفاته مخالفة بالحقيقة لصفاتنا
الثاني اساءة السمع والبصر في الاول ولا مسموع ولا مبصر خروج عن المعقول
والجواب ان اسماء التعلق لا تستلزم انتفاء الصفة كما في سمعنا وبصرنا
فان خلوهما عن الادراك لا يوجب انتفاءهما اصلا المقصد السابع
في انه متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام تواترا انهم كانوا يثبتون له الكلام
فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى اياه وانه اخباره
عن كونه صادقا وهو كلام خاصله فاسات الكلام به دورا قلنا الاسم لنفس
تصديقه له كلام بل هو اظهارها والمعجزة على وفق دعواه فانها تدل على صدقه
سواء الكلام او لم يثبت ثم قالت الحنابلة كلامه حرف وصوت لعموم
الادلة وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جلا الجلد والعلانية قديمان
وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الاخر فيكون له اول
فلا يكون قديما فكذا المجموع المركب منها وقالت المعتزلة اصوات وحروف
خلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي وهو حادث
وهذا لا ننكره لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القايم بالنفس ونزعم انه
غير العبارات اذ تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام
بل قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب واحد
لا يتغير وغير المتغير غير المتغير وانه غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه
بل يعلم خلافه او يشك فيه وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريده كالمختبر لعبده
هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد

ان لا يعقل المامور فاذا موصفه بالله قائمه بالنفس ثم يزعم انه
قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته ولو قالت المعتزلة انه ارادة
فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه او ارادة لما امر به
لم يمكن بعد الكتبي لم اجد في كلامهم اذا عرفت هذا فاعلم ان قول المعتزلة وهو
خلق الاصوات والحروف وكونها حادثة فنحن نقول به ولا نتنازع بيننا وسيهم في ذلك
وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه
فصار محل النزاع بعد المعنى واما ثانيا فاذا الادلة الدالة على حدوث الالفاظ
انما تعدهم بالنسبة الى الحنابلة واما بالنسبة الينا فتكون نصا للدليل في غير
محل النزاع واما دليل على حدوث القرآن مطلقا بحيث يمكن حمله على حدوث
الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم الا ان يبرهنوا على
عدم المعنى الزايد على العلم والارادة لكنا بعض ادلتهم يكمل للصناعة
وهو من المعقول وهان الاول الامر والخبر والامور وسائر سمعه الثاني
لو كان قديما لاستوى نسبته الى المتعلقات كالعلم والقدرة والجواب
عن الاول ان ذلك في اللفظ واما كلام النفس فلا كطلب التعلم من ابن سينا لد
وعن الثاني ان الصالح للامور يتعلق بعضها دون بعض كالقدرة القديمة
ومن المنقول وجوه الاول القرآن ذكر لقوله وهذا ذكر مبارك وانه
لذكر لك ولقومك من قوله وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وما ياتيهم
من ذكر من الرحمن محدث الثاني انا امرنا اذا اردنا شيا ان نقول له كن
فيكون متاخرا عن الارادة وقبل كون الشي وكلاهما يوجب الحدوث
الثالث اذا قال لملك للملائكة واذ ظرف زمان والمختص بزمان معين

نذكره

السادس انه معجز اجماعا
صحب معارضته خ

محدث الرابع كما في احكمت اياته ثم فصلت انا انزلناه قرانا
عربيا الخامس حتى يسمع كلام الله وانه معجز اجماعا السادس
صحب معارضته للدعوى والا فلا اختصاص له به السابع انه مترل وهو قديم
الثامن يا رب القرآن العظيم يا رب طه ويس والمربوب محدث التاسع
انه اخبر بلفظ الماضي كقوانا انزلنا ارسلنا العاشر النسخ رفع وما
ثبت قدمه والجواب انها تدل على حدوث اللفظ وهو غير المتنازع
فيه بقي كلامه واحد عندنا المامن في القدرة وانقسامه الى الامر والنهي
والخبر والاستفهام والنداء بحسب التعلق وقيل خمسة وقال ابن سعيد
انما تصور احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواع فلا يوجد دونها
والجواب منع ذلك في انواع تحصل بحسب التعلق يترتب على الكلام
يصح عليه الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين الاول انه قبيح
وهو لا يفعل القبيح وهو بنا على اصلهم في اثبات حكم المفعل الثاني
انه اخبار مناف لمصلحة العالم والاصلح واجب عليه والجواب منع وجوب
الاصلح واما عندنا فثلاثة اوجه الاول النقص والنقص على الله محال وايضا
يلزم ان يكون اكمل منه في بعض الاوقات واعلم انه لم يظهر لي فرق
بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فان النقص في الافعال
هو القبح العقلي بعينه وانما يحكم العباد العالي انه لو اتصف
بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته ويلزم ان يمتنع
عليه الصدق فان ماس قدمه امتنع عدمه واللازم بط
فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيا امكن ان يخبر عنه على ما هو عليه

وهذا انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا واما من العبارات
فلا الثالث وعليه الاعتماد وحبر البني وذلك مما يعلم ضروره من الدين
فان قيل انما يدل تصديقه على الصدق اذا امتنع عليه الكذب
فيلزم الدور قلنا التصديق بالمعجزة كما مر **المقصد الثامن**
في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسايل فالمقدمة انه يدل لله صفة عبر عنها
ذكرنا فمنعه بعض اصحابنا مصرا على انه لا دليل عليه فيجب نفيه والحق
صفة ومنهم من قال نحن مكلفون بكمال المعرفة فلو كان له صفة غير ها
لعرفناها والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ هو بقدر وسعنا
او نعرفه بعضه دون بعض ولا يمتنع كثرة الدلائل **و** اسم بعض صفات اخر
الاولى البقاء اثبته الشيخ صفة زايدة على الوجود اذ الوجود يتحقق دونه
كما في اول الحدوث واحتج عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود
لتحقق الوجود بعد الحدوث فلو دل ذلك على كونه زايدا لكان الحدوث
زايدا ولزم التسلسل وتفاه القاضي ابو بكر والائمة امام الحرمين
والامام الرازي وقالا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لجوهر
الاول لو كان زايدا لكان له بقاء ويتسلسل والجواب ان بقاء البقاء
نفس البقاء الثاني لو احتاج الى الذات لزم الدور والا كان الذات
محتاجا اليه وهو مستغنيا عن الذات فكان هو الواجب دون الذات
والجواب منع احتياج الذات اليه وان اتفق تحققهما معا سلمنا
اثبات البقاء قد نقرر بان الوجود في الزمان الثاني امر زايد
على الذات وبانه مغاير لما علل به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين

سمي الاول والثاني الثاني **الثانية** القدم واجاله الجمهور متفقين البقاء
على انه قدم بنفسه لا لعدم زايد واثبته ابن سعيد ودليله ما مر في
بابطاله وخصمه ان اراد به انه لا اول له فسلبي او انه صفة لا طلها لا يختص
بحيز كما فسره الشيخ ابو اسحق الاسفرايني فكذلك وعبر عنها بالتصوير
التقرير منذ الى ما سبق في الامور العامة انه اعتادي **الثالثة** الاستواء
لما وصف تعالى بالاستواء في قوله الرحمن على العرش استوى اختلف
الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الى القدرة قال
قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى
وقال الاخر فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطاير
اي استولينا لاستعمال الاستواء يشعر بالاضطراب والمقاومة وايضا
لا فايدة لتخصيص العرش لانا نحس عن الاول بمنع الاشعار وعن الثاني
بان الفايدة الاشعار بالعلو على الاملاك اذ مقر في الاوهام اعظم العرش
اعظم الخلق وقيل هو القصد كقوله ثم استوى الى السماء وهو بعيد
اذ ذلك يعدى بالى دون على وذهب الشيخ في احد قوليه
انه صفة زايدة ولم يقم دليل عليه ولا يجوز التعويل على الظواهر
مع قيام الاحتمال **الرابعة** الوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شيء
هالك الا وجهه اثبته الشيخ في احد قوليه وابو اسحق الاسفرايني
والسلف صفة زايدة وقال في قول اخر وافقهم القاضي انه
الوجود وهو كما قبله في عدم القاطع **سمه** الوجه وضع للجارحة
ولم يوضع لصفة اخرى بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب

فعين المجاز والمحوز عما يعقل وسنا الدليل سعين الخامسه
الله قال تعالى لما خلقت بيدي
واسناد الشيخ صفتين موسين زايدتين وعليه السلف واليه ميل القاضي
في بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجازان عن القدرة فانه شايع وخلقته
بيدي اي بقدرة كاملة وتخصيص خلق ادم بذلك تشريف له كما اضاف
الكعبه الى نفسه وخصص المومنين بالعبودية وقالت المعتزلة بل عن
القادرية بناء على اصلهم وتعصبهم عن النعمة وقيل صلة زائدة وتحقيقه
كما في الاول السادسه عشر قال الله تعالى تجري باعيننا
ولتصنع على عيني وقال الشيخ بارة اضافه وباره انه البصر والكلام
فيه مامن انفا السابعه الجنب قال الله تعالى ياحسرتا على ما فرطت
في جنب الله وقيل صفة زايدة وقيل المراد في امر الله كما قال الشاعر
اما تتقين الله في جنب عاشق او اراد الجناب يقال لاذ بجنبه اي بجنابه
الثامنه القدم قال عليه السلام في الحديث فيضع الجبار قدمه
في النار التاسعه الاصبع قال صلعم ان قلب المومن بين اصبعين
من اصابع الرحمن العاشر اليمين قال تعالى والسموات مطويات بيمينه
الحادي عشر الكون اثبته الحنفية قالوا وانه غير القدرة
لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون والجواب
ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا تصلح اثرا للقدرة بل
بتعلق المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور
لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو الكون فاستغنى عن صفة كذلك

لعله كبد حرى وعين تبرقرق

فان قيل المراد صحة الفعل لا صحة المفعول فان القدرة هي الصفة
التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا تصلح باحدهما
بعينه فلم قلتم منهما تصلح اثرا لها وانما تحتاج صدورا حدهما بعينه
الى مخصص وهو الارادة ولا حاجة الى مبدا الكون غير القدرة
المقصد الخامس فيما كور عليه تعالى وهو مقصدان المقصد
الاول في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع ومن شبه المنكرين
وهنا ثلاث مقامات المقام الاول في الصحة الرؤية وقد طال
نزاع المنتمين الى الملة فيها فذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى
ومنعه الاكثرون ولابد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا
الى الشمس وغمضنا اعيننا ثم غمضنا العين فعند التغميض يعلم الشمس علما
جليا ومن الحاله مغايرة للحاله الاولى التي هي الرؤية بالضرورة
قالت الفلاسفة هي عايده الى تاثر الحدقة لوجوه الاول ان من نظر
الى الشمس بالاستقصا ثم غمض يخيل ان الشمس حاضرة عنده
لاساني ان يدفعه عن نفسه اصلا الثاني ان من نظر الى روضة خضرا
زمانا ثم حول عينيه الى ابيض يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة
الثالث ان الضوء القوي يقهر الباصرة فلولا تاثرها لما كان كذلك
قلنا كل ذلك يدل على تاثر الحدقة واما عود الابصار اليه فلا يدل
ولا مشروط به عندنا وقد سبق تامله كفاية ثم قد علمت ان الله ليس جسما
ولا في جهة وستحيل عليه مقابله ومواجهة وتعلب حدقة ونحو ومتى ذلك
يصح ان يكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر وحصل لهم الرؤية بعد

الرؤية هو الانسب ولا موجب لكنه انث الضمير لكون الابصار بمعنى الرؤية على مذهب الاشعري ولا مشروطة ٢

بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية وقد استدل عليه بالنقل
والعقل فلنجعله مسلكين المسلك الاول النقل والعمدة قوله تعالى
حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر
الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين
الاول ان موسى سال الرؤية ولو امتنع لما سال لانه اما ان يعلم
امتناعه او يجهل قال علم فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث ولن
جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله علم ونقض لانه نبيا كيف بما الذي انه علق
الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل اوممكن في نفسه وما علق على
الممكن هو ممكن الاعتراض اما على الاول فمن وجوه الاول لم سال موسى
لم يسال الرؤية بل يجوز بها عن العلم الضروري لانه لا زنها واطلاق
اسم الملزوم على اللازم شايع ومذا تاويل العلاف وتبعه الجبائي واكثر
البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت
بالى يبعد جدا ومخالفة الظاهر لا يكون الا لدليل ثم نمنع حملها عليه
هنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عالما بوجوبه ضرورة مع انه
يخاطبه وكل لا يعقل واما ثانيا فلظهر الجواب سلمنا لكن يطابق السوال
وقوله لن تراني نفي للرؤية باجماع المعتبر له الثاني انه سال ان يريه
علما من اعلام الدالة على الساعة بحذف المضاف واقام المضاف
اليه مقامه كو واسال القرية ومذا تاويل الكعبي والبغداديين والجواب
انه خلاف الظاهر ولا يصار تقديم اما اولا فلقوله لن تراني واما ثانيا
فلان تدكدك الجبل من اعظم اعلامه فلا يناسب قوله ولكن انظر

الى الجبل المنع من رؤية الاية الثالث انما سال العلم فعلم قومه
امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى ومذا تاويل الجاحظ ومتبعيه
الجواب انه خلاف الظاهر ولا يصار تقديم اما اولا فلانه لو كان مصدقا
بينهم لكفاه ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب ان يزوعهم عن طلب ما لا يليق
بجلال الله كما قال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة
والا لم يصدر قوله في الجواب واما ثالثا فلانهم لم يروا الا ان اخذتهم
الصاعقة وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل ذلك لقصد قومه
اعجاز موسى لعنتا فظهر ما تدل على صدقه بخلاف الاية الثالثة انه سالها والعلم
اسى انها لينا كد دليل العقل بدليل السمع فعل ابراهيم حين قال
اري كيف تحي الموتى قال اولم تومن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
الجواب ان العلم لا يقبل التفاوت ولذلك يا ول قول الخليل عليه السلام ضعف
ويقوى من انه كان يمكنه ذلك من غير ادراك سوال ما لا يمكن الخامس
انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر مع العلم بالوحدانية او يعلم والسوال
صغيرة لا يمتنع على الانبياء الجواب التزام ان النبي المصطفى
بالتكليم في معرفة الله وما يجوز عليه ويسمع دون احاد المعتزلة ومن جعل
طرفا من علم الكلام من البدعة الشنعاء واحتجاجنا بلزوم العبث
وهو ما تنزه منه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا
التجاسر على الله لا يعد من الصغاير وفي جوازها من الانبياء ما سياتي
واما على الوجه الثاني فمن وجهين الاول انا نعلق الرؤية على استقرار الجبل
وهو باطل قال سكونه لزم وجود الرؤية فاذا علقه عليه حال حركته ولا خفاء

قوله الاول مسلم اذ المكان مسلم والمكان اما ان يسمع كل الرؤية او لا
الثاني مسلم والثاني ممنوع بيانه انه لو علقه عليه حال حركته او حال سكونه
لم يسمع حمل الكلام على ظاهره ويجوز ان الاول لا يسمع حال السكون
الا سمع حال الحركة ويجوز ان الاول لا يسمع حال السكون والثاني
على الاسمع حال السكون مسلم

ان الاستقرار حال الحركة مح والجواب انه علة على استقرار الجبل من حيث
هو من غير قيد وانه ممكن قطعا اذ لو فرض لم يلزم منه مح لذاته وايضا
فاستقرار الجبل عند حركته ليس مح اذ في ذلك قد يحصل الاستقرار بدل
الحركة انما المحال الاستقرار مع الحركة الثاني انه لم يقصد بيان امكان الرؤية
او امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به والجواب قد يقصد
الشئ ويلزم ومهنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط فاما ان يقع المشروط
ممكنا او لا فلا معنى للتعليق والشرط والمشروط بذلك كل ما يستدلون
عليك مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها فلا نطول بذكرها
الكتاب المسلك الثاني العقل والعمدة مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ
والقاضي واكثر المتنا ومحرروه انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وهذا
ظاهر ونرى الجوهر لا ما نرى الطول والعرض فقد سلمنا صحة الرؤية
مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لما علة لتحققها عند
الوجود واسلبها عند العدم ولو لا تحقق او حال الوجود عبر متحقق
حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهذه العلة لابد ان تكون
مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد بالعلل
المختلفة وانه غير جائز لما مر في الاصول وهذه العلة المشتركة اما
الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن
الحدوث لا يصلح علة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم
سابق والعدم لا يصلح لان يكون جزء العلة واذا سقط العدم عن درجة
الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذا مدار الوجود وانه مشترك بينهما

وبين الواجب لما تعدم فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى
فيتحقق صحة الرؤية وهو المط واعلم ان هذا الوجب ان يصح رؤية
كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ
يلتزمه ونحن لا يلزم من صحة الرؤية تحقق الرؤية وانما لا نرى
لاجريان العادة من الله بذلك ولا يمتنع ان يخلق حسا ورؤيتها والخصم
يشدد عليه النكير وما هو الا استبعاد والحقائق لا تؤخذ من العادات
ثم الاعتراض عليه من وجوه الاول لم انا نرى العرض والجوهر بل المدرك
الاعراض فقط فقد كثر ترى الطول والعرض قلنا والمرجع بهما الى
المقدار وانه عرض قايم بالجسم والجواب اما قد بطل ذلك بما قبله
كفاية ونزيد مهنا انا نرى ضوء النار الف الاجزاء من السماء الى الارض
فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة وان لم نخطر ببالنا شئ من الاعراض
وايضا فالامتداد شرط لقيام العرض بها والالقام بها وان كان
من اثره فلا يكون عرضا الثاني لانم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان
والامكان عدمي لما تقدم في باب الامكان والجواب جدلا المعارضة
بما سبق منه وتحقيقا لما اردنا علة صحة الرؤية ما يمكن ان تتعلق به
الرؤية ونعلم بالضرورة انه امر موجود الثالث لانم ان علة صحة الرؤية
يجب ان تكون مشتركة انما اولا فلان صحة الرؤية ليست امرا واحدا
بل صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ المتماثلان
ما سد كل مسد الاخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا انا
بالعكس واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة كما

لم لا يجوز ان يكون بعض الاعراض شرطا لقيام البعض؟

والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرويه متعلقها والمدعى ان متعلقها
ليس خصوصية واحد منها فانا نرى الشيخ من بعيد ولا ندرك منه الا انه
مرئي ما واما خصوصية ملكه الرويه وجوهريتها وعرضيتها فلا فضلا
عن انها اي جوهر او عرض وهي واذا رأينا زيدا فانا نراه رويه واحدة
متعلقه بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يعرفه الفلاسفة
بل نرى مرئيته ربما نفصله الى جواهر واعراض يعرفها ربما نغفل عن
ذلك حتى لو سألنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها اذ كنا ابصرنا
الهويه ولو لم نكن متعلق الرويه هو الهويه التي بها الاشتراك بل الامر الذي
به الافتراق لما كان كذلك الرابع لا يسلم ان المشترك سميا ليس الا الوجود
او الحدوث فان الامكان مشترك سميا والجواب اما سلمنا ان متعلق
الرويه هو ما يخص بالموجود والا لصح رويه المعدوم والامكان
ليس كذلك وما لا يعلم لا يكون متعلق الرويه والذي يعلمه فيهما خصوصية
كل واحد منا متعلق الرويه بها ولم يبق الا المشترك بينهما وهو الوجود
اما مع خصوصية بها يمتاز عن العدم وانما هو الحدوث واما بدون ذلك
وهو مطلق الوجود الخامس لا يسلم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرويه
فان صحة الرويه عدمية فجاز كون سببها كذلك والجواب ما سبق لنا
المراد متعلق الرويه والا يصلح العدم لذلك فان قيل ليس الحدوث
هو العدم السابق بل مسبوقية الوجود بالعدم قلنا وذلك امر
اعتباري لا يرى ضرورة والا لم يصح حدوث الاجسام الى قوله
السادس لا يسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزم

القول بان وجود كل شئ نفس حقيقته وكيف يكون حقائق الاشياء
مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة النفس
مثل حقيقة الانسان والجواب ان لا مانع للوجود الا كون الشئ له
رويه وذلك امر مشترك بالضرورة وما ذكرتم ما به الافتراق والتزمتم
الاشتراك فيه فشيئيات الاشياء وهي هيئات للهويات وان عاقلا
لا يقول بالاشتراك فيها واعلم ان هذا المقام مزلة للاقدام مضلة
للافهام وهذا غاية ما يمكن فيه من التحرير والتقرير لم نال فيه جهدا ولم ندخر
نصحا وعليك باعادة التفكر وامعان التدبر والثبات عند البوارق
وعدم الركون الى اولى عارض له الهوس والعقوة السابع لا نسلم
ان علة صحة الرويه اذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرويه
ثابتة فيه لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا وخصوصية الفرع
مانعا والجواب تعلم مما قدمناه اليك المقام الثاني في وقوع
الرويه ان المؤمنين سيرون يوم القيامة قال الامام احمد في رسالته
على قوم من اهل البدع يقولون لا يرى ولا يصح عندنا انه يرى فقولنا
لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع وهو غير صحيح لان خرق الاجماع
اثبات ما نفاه او نفي ما اثبته وهذا القول الثالث انما هو التفصيل
وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشئ منهما لا يخالف
الاجماع بل كل واحد مما قال به طائفة وذلك كما في مسئلة قتل المسلم
بالذمي والحر بالعبد فان القائل قائلان مثبت لهما ونافي لهما
والتفصيل لا يكون خارقا للاجماع ولا ممنوعا عنه بالاجماع والمعتمد

فهو حسكان المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة وجه الاحتجاج ان النظر في اللغة جا، بمعنى الانتظار ويستعمل
بغير صلة قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم وبمعنى التفكر ويستعمل
بفي يقال نظرت في الامر فلم افهمه وبمعنى الرافة ويستعمل باللام يقال نظر الامير للغلام
وبمعنى الرويه ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من حتف الله وجهه فيا نظرة
كادت على واسق تقضي والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرويه
واعترض عليه بوجوه الاول لم ان الى صلة بل واصل الالا، فمعنى الاية
نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر ابيض لا يرهب الزاد ولا يقطع
رحما ولا يخون الى والجواب ان امتداد النعمة غم قبل الانتظار
الموت الاحمر فلا يصلح الاخبار به بشارة الثاني النظر الموصول بالى
قد جا، للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر
الظماة حيا الغمام وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن
باني بالفلاح وقال كل الخلايق ينظرون سجاله نظر المحب الى طلوع
هلال والجواب لم ان النظر هنا للانتظار (اي عطاءه) وفي الاول اي بدون
بلا لا كما ترى الظماة ولا يصح حمل النظر المطلق على الرويه انما الممتنع
حمل الموصول بالى على غيرها وفي الثاني اي ناظرات الى رحمة الله ومن المعلوم
في العرف ولذلك يرفع الله الايدي في الدعاء اطوالي آثارها من اللطف
والضرب وفي الثالث اي بدون سجاله ويجوز المجاز للرويه وان سلم
مجيئه للانتظار فلا يصلح لما مر الثالث ان النظر مع الى انما هو
لتقليب الحدقة يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولم ازل انظر

يعني ان النظر الى الشيء ما يصح ان ينظر اليه
بخلاف الرويه فانها تعم الرويه وغيرها

الى الهلال حتى رايته وانظر كيف ينظر فلان الى والرويه لا ينظر اليه
فلا تكون من النظر
وقال ثم تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون ولانه يوصف بالشدة
والضرر والازورار والرضى والتجبر والذل والخشوع وشيء منها
لا يصلح صفة للرويه بل هي احوال تكون عليها عين الناظر عند
تقليب الحدقة هذا وتقليب الحدقة ليس هو الرويه ولا ملزومها انه
كون مرادا الجواز؟ للرويه مجاز ولا يعين ان يراد ناظرة الى نعم الله ولم يترك هذا الاضمار
الى ذلك المجاز والجواب ان النظر مع الى للرويه بالنقل وقد نظرت
الى الهلال فما رايته لم يصح من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال
فلم ار الهلال وربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب
عن قولهم لم ازل انظر الى الهلال حتى رايته والبواقي كلها مجازات من الاشياء
الخ ثم لها ايضا نكتة ولا قرينة معينة فالتعيين تحكم لا يجوز لغة ثم تقليب الحدقة
طلبا للرويه بدون الرويه لا تكون نعمة ومع الرويه يكفيه التجوز فلا يضم
اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل قال تقليب الحدقة سبب للرويه
واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه
الظواهر لا تفيد الا ظنونا ضعيفة لا تصلح للتعويل عليها في المسايل العلمية
المسلك الثاني قوله تعالى في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
ذكر ذلك تحقيرا لشانهم فلو لم يكن المومنون مبرائين عنه والمعتمد فيه
اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرويه وعلى كونها من الامور
يحمل على الظاهر المقام الثالث في شبه المنكرين ورقها وتنقسم الى عقلية ونقلية اما العقلية
فثلث الاولى شبههم الموانع لو جازت رويته لرايناه الآن والتالي باطل بيان الشرطية
لو جازت رويته لجازت في الحالات لانه حكم ثابت

له لذاته او لصفة لازمة فجازت رويته الان ولو جازت رويته لزم ان نراه
لانه اذا اجتمعت شرايط الرويه وجب حصول الرويه والا لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شامخة ونحن لا نراها وانه سفسطة وشرايط الرويه سلامة
الحاسه وكون الشئ بحيث يرى مع حضوره للحاسة ومقابلته وعدم غايه
الصغر واللطافه وعدم غاية البعد والقرب وعدم الحجاب والحايل ثم لا يخفى
من هذه الشرايط فى حق الله الا سلامه الحاسة وصحة الرويه لكون البواقى مختصه
بالاجسام ومما حاصلان الان والجواب لانم وجوب الرويه عند احتماع الشرايط
الثمانيه لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذكر الا لانا نرى بعض اجزائه دون
بعض مع تساوى الكل فى حصول الشرايط لانقال يحصل بطوف المرئى من العين
خطان شعاعيان كساقى مثلث قاعدته سطح المرئى ويخرج منها الى وسطه
خط قايم عليه يقسم المثلث الى مثلثين قايمى الزاوية ويكون وترا لكل واحد منهما
من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وتر لزاوية قائمة رؤيت الغاية اطول من وتر
الحادة فلم يكن اجزاء المرئى متساوية فى القرب والبعد لانا نعول لفرض
هذا التفاوت ذراعا فلو بعد المرئى بقدر ذلك وجب ان لا يرى اصلا واذا
يرى فهذا البعد لا اثر له فى عدم الرويه قال بعض الفضلا لا يلزم من رويتنا
جميع اجزاءه ان نراه كبيرا فلعل رويته صغيرا وكبيرا اختلف بضيق الزاوية الحاصلة
فى الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفى المرئى وسعتها ولهذا اذا قرب المرئى
فى الغاية او بعد صارت لسعتها او ضيقها فى الغاية كالمعدومة فانعدمت
الرويه وضعفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء التى لا يتجزى لان رويه كل اصغر مما
هو عليه يوجب الانقسام ورويته اكبر مما هو عليه مثل يوجب ان لا يرى الا ضعفا

ضعفا

صفا وما قيل من مثل هذا الوجه الانقسام قوله يلزم كون بر شامخة جبال
شامخة لانا نراها قلنا هذا معارض بجملة العاديات ثم ان كان مانع الجزم بعدم
الجبل ما ذكرتم لوجب ان لا يجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل لانه يجزم
به من لا خطر بباله هذه المسئلة ولانه يحتاج الى ان يكون نظريا سلمنا الوجوب فى الشاهد
فلم يجب فى الغايب اذ ما منه الرويه فى الغايب غير ما منه الرويه فى الشاهد
فجاز اختلافهما فى اللوازم كما يشترط فى الشاهد الشروط الستة دون الغايب
الثانية شبه المقابلة وهى لزم شرط الرويه المقابلة او فى حكمها نحو المرئى فى المرآة
وانهما تحيلة فى حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة والجواب
منع الاشتراط مطلقا كما مر او فى الغايب الثالثة شبه الانطباع وهى لزم الرويه
انطباع صورة المرئى فى الحاسة وهو على الله محال والجواب مثل ما مر واما
السمعية فى الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار
انما هو الرويه او مما يستلزمان لا يصح نفى احدهما مع اثبات الاخر فالاية تفيد
ان يراه الابصار وذلك يساوى جميع الابصار فى جميع الاوقات ولانه
تمدح بكونه لا يرى وما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا لحق تنزهه
الله تعالى عنه والجواب اما عن الوجه الاول فى الاستدلال من وجوه
الاول ان الادراك هو الرويه على ما عرف الاحاطة بجوانب المرئى اذ حقيقته
النيل والوصول وانا لمدركون اى ملحقون ثم الرويه المكتنفة اخص
من الرويه فلا يلزم من نفيها نفيها قوله لا يصح نفى احدهما مع اثبات
الاخر قلنا ممنوع بل يصح ان يقال رايته وما ادركه ببصرى اى لم يحط
به الثانى ان لدركه الابصار موجبه كلية دخلت عليها النفى فرفعها ورفع

الموجبه

الكلمة سالبة جزئية وبالجملة فمحتمل اسناد النفي الى الكل ونفي الاسناد الى الكل
ومع الاحتمال الثاني لم يبق فيه حجة لكم هذا ان سلم ان اللام في الجمع المعرف
القضية الثالث انها وان عمت في الاشخاص فانها لا تعم في الازمان وكم يعول
عليه حيث لا يرى في الدنيا التابع ان الانصاف لا يتراءى ولا يلزم من المبصرين
لا يرونه لجواز ان يكون ذلك بنفي الرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا
واما عن الوجه الثاني وهو قوله تمدح بانه لا يرى فمقول بموجبكم فاين الدليل
عليه بل لما فيه الحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح
اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يمكن له ذلك وانما المدح فيه
للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في المدح الباسه الله تعالى ما ذكر
سوال الرؤية الا واستعظمه وذكر في ثلث اياته الاولى وقال الذين لا يرجون
لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا
عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا مستكبرا بل كان
ذلك ناذلا لمنزلة طلب سائر المعجزات التاسعة واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون الثالثة سالك اهل الكتاب
ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى ذلك ظلما وجارا مع
في الحال ولو جاز لكان سوالهم سوالا لمعجزة زائدة والجواب ان
الاستفظام انما كان لطلبهم الرؤية عنتا وعنادا ولهذا استفظم
انزال الملائكة واستكبر انزال الكتاب من اصلهما ولو كان لاجل
الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعلة حسن طلبوا ان يجعلهم الله

ولم يتقدم

اذ قال بل انتم قوم تجهلون على طلب الرؤية الممتنعة لقولهم وقد
مر الثالثة قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره
موسى لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو
للنفي في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا وتمنوه في الاخرة
الرابع قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره غيره اجماعا والجواب
ان التكليم وحي قد يكون حال الرؤية وما ذاقه من الدليل على نفي
الرؤية يدل الكلام وهو ما في الرؤية والكيفية
عندنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة ولا مقابلة اذ يسمع ذلك
في الموجود المنزه عن الجهة والمكان ويلزم ما ذكروه ضرورة
في ان ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له او في حكم المقابل لا يرى
موافقين في ذلك للمعتزلة والجواب انا نمنع الضرورة وما ذلك
منهم الا كدعوى الضرورة في ان كل موجود فانه في جهة وحيز
وما ليس في حيز وجهة فانه ليس بموجود واصل هذا فرعه

المقصد الثاني في العلم يخصه الله والكلام في الوقوع والجواز

المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله غير معلومة للبشر
وعليه جمهور المحققين وقد خالف فيه كثير من المتكلمين لنا وجهان
الاول المعلوم منه اعراض عائقة كالوجود او سلوب كونه واجبا
ازليا ابديا ليس بجوهر ولا في مكان او اضافات كونه خالقا
قادرا عالما والا شك ان لنا العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة

سلمنا ان حقيقة انه تعالى غير معلومة للبشر

المخصوصه بل على ان له حقيقه مخصوصه متميزة في نفسها عن سايز
الحقايق واما عين تلك الحقيقه فلا كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص
عن المغناطيس العلم بخصوصه المعينه بل بان حقيقته مغايرة
لسايز الحقايق الثاني ان كل ما يعلم منه لا يمنع تصوره الشركه فلذلك
يحتاج في نفسه عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصه
لا يمنع تصوره من الشركه فليس المعلوم ذاته المخصوصه وعكسه هو المطلوب
احتج الخصم بانه لو لم يكن متصورا لا متنع الحكم عليها بانها غير متصوره
وبالصفات والجواب ظاهر المقام الثاني الجواز وفي جواز العلم
بحقيقة الله خلاف منعه الفلاسفه لان المعقول اما بالبديهة وحقيقته
ليست بديهية واما بالنظر والنظر اما في الرسم ولا سبيل الحصه واما
في الحد ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها والجواب
منع حصر المدرك في البديهة والحد لجواز ان كلق الله تعالى علما متعلقا
بما ليس بضروري لشخص بلا سابقة نظر كما سبق لنا النظري قد ينقلب ضروريا
وايضا فالرسم وان لم يحد ان يعد الحقيقة فلا يمنع ان يعدها المقصد
السادس في افعاله وفيه مقاصد المقصد الاول
في ان افعال العباد واقعه بقدرة الله تعالى وحدها وقالت المعتزلة
بقدرة العبد وحدها وقالت طايفة بالقدرتين فقال الاستاذ يحصل
القدرتين على ان سلقا صعبا بالفعل وقال القاضي على ان سلق قدرة
الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية كما في لطم اليتيم
تاديبا او ايذاء، وقالت الحكماء، وامام الحرمين بقدره كلقها في العبد

والضابط ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد او مجموع القدرتين
المتعلقين او ذوات وحاصل فاما ان يكون احدهما متعلقا للاخرى وليس
قدرة الله متعلقة لقدرة العبد واما بدون ذلك لنا وجوه الاول لو فعل
العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته ولا شئ
مما هو مقدور لله بواقع بقدره العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين
على مقدور واحد لما مر الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله لوجب
ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطيه فلان الازيد والاعمر
مما اتى به ممكن منه في قرع المعين منه دونها لاجل القصد والاختيار
مسبوق بالعلم به واما الاستثنائيه فلان النايم قد يفعل ولا شعور
بكيفيته ذلك الفعل وكيفيته ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد
ويكون البطء لتخلل السكنات والمتحرك متالا شعور بالسكنات
المتخللة بين حركاته البطيئة بالضروره ولان الواقع بقدرة العبد
عند الجبائي الحركه ومي صفه توجب المتحركة مع انه اكثر العقلاء
لا يتصورون تلك الصفه ومنه لزم ان لا يكون ابا الحسن حسن يقف
في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفه ولان المحرك متالا صبعه يحس لاجزايها
ولا شعور له بها فكيف حركتها الثالث لزم العبد لو كان موجدا لفعله
فلا بد لزم يمكن من فعله وتركه ويتوقف ترجح فعله على تركه على
مرجح وذلك المرجح لا يكون منه والا لزم التسلسل ويكون الفعل
عنده واجبا والا لم يكن الموجد تام المرجح فيكون اضطراريا واورد عليه
ان هذا انما يكون لو كان الله تعالى مختار الامكان اقامة الدلاله بعينها وانه

بالفرق بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ارادة خلقها الله تعالى
صدفعا للتسلسل وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى وردّ
هذا الجواب بانه لا اثر في التقسيم المذكور والفرق في المدلول مع الاشتراك
في الدليل دليل على بطلان الدليل وفيه نظر فان مآله الى تخصيص المرجح
وقولنا ترجح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فان المرجح القديم
المتعلق ازلا بالفعل الحادث في وقت لا يحتاج الى مرجح اخر والا لتسلسل
ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه واعلم ان هذا اما يصلح الزاما
للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري والا فعلى
اساس ان المرجح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور فلا يلزم
من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقيا وحدث الترجح بلا مرجح
فذكر علمك مرادا مما اغنانا عن اعادته والمعتزلة صادوا اوردوا على الحسين ابو
ومن تبعه يدعى في ايجاد العبد لفعله الضرورة وذلك لان كل احد يجد من نفسه
التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد الى المناره والهاوي منها
ويحمل انكاره سفسطة والجواب ان الفرق عايد الى وجود القدرة
وعدمها لا الى تاثيرها وعدمها وذلك انه لا يلزم من وجود الشيء مع
غيره وجوب الدور لان وجوب الدور لان العلة ولا من العلة
الاستدلال بالعلة على ما قاله الامر لان الاول لان من صلة بين متكرين
لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له
اتفقوا على نفي الضرورة فكيف يسمح مسلبه كل العقلاء الى انكار الضرورة
الثاني لان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا توقف

على ارادته لتلك الارادة فانه مع الارادة الجازمة يحصل المراد
ويدونها لا يحصل ويلزم منها انه لا ارادة منه ولا حصول العقل عقيبها
منه فكيف يدعى الضرورة في خلافه قال الامام في نهايته العقول
والصحيح من ابي الحسين انه خالف اصحابه في هذا العلم الضروري بين
لا يتوقف فعله لاحد يحمادون الاخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف
ذلك على الداعي ضروري وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعي
واجب ولزمه للاعتراف بتاثير المعدم عند عدم كون العبد موجدا
العلم بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى
ادعى العلم الضروري بذلك وعندي ان ابا الحسين ما كان ممن
لا يعلم ان القول بتاثير المعدمات يبطل مذهب الاعتزال
لكنه لما ابطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من سبة
اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم في ادعاء العلم
الضروري بذلك والا فهذا الساقط اظهر من ان يخفى على المبتدي
فضلا عمن بلغ درجة ابي الحسين في التحقيق والتدقيق لانقال
الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي
ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان القدرة
الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانما ساغ في استدلاله بالفاعلية
ونحوها ادعى العلم الضروري في الاول لا في الثاني لانا نقول
غرضنا سلب الاستدلال كما مذهب الاستاذ وامام الحرمين
كان فان ابو الحسين ساعدنا عليه مرجحا بالوفاق ولكن يلزم بطلان

تنبيه
لغط نهاية العقول

الى بعد كلام الامام

مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق في العقل بين ان يامر الله بما فعله
وان يامر بما يحب عند فعله ويسمع عند عدمه فان المامور على
كلا التقديرين غير متمكن من الفعل واما غيره فيستدل عليه
بوجوه من جمعها الى امر واحد وهو انه لو لا استدلال العقد
بالفعل لبطل التكليف والتاديب وادعى المدح والذم
والثواب والعقاب ولم يبق للبعثة فائدة والجواب
ان المدح والذم باعتبار المحليه لا باعتبار الفاعليه كما يمدح
الشئ ويذم بحسنه وقبحه وسلامته وعاهته واما الثواب
والعقاب فكسائر العاديات وكما لا يصح عندنا ان يقال
لم خلق الله الاحتراق عقيب مماسة النار ولم يحصل ابتداء
فكذا ههنا واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة
فلانها قد تكون دواعي الى الفعل فيخلقها الله الفعل
عقيبها عاده وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية
وعلة للثواب والعقاب ثم ههنا ان لزم فهو لازم لهم
ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه فهو ممتنع الصدور
عن العبد وما علم الله عن وجوده فهو واجب الصدور
عن العبد ولا يخرج عنهما وانه يبطل الاختيار الثاني
ما اراد الله وجوده وقع قطعا وما اراد عدمه لم يقع
قطعا الثالث الفعل عند استواء الداعي الى الفعل والترك
ممتنع وعند رجحان احدهما يجب وممتنع الاخر الرابع الامان

الى الجانب المامور به وهو ممتنع لانه اخبر عنه لا يؤمن والايمان
بتصديق الرسول فيما علم بمجيئه فيكون مامورا بان يؤمن بانه
لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق وهو تصديق بما علم
من نفسه خلافه ضرورة وانه مح الى ما مس التكليف واقع بمعرفة
الله فان كان ذلك في حال حصول المعرفة فهو تكليف بحاصل
الحاصل وانه مح وان كان في حال عدمها وغير العارف
بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه غافل عن
التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال وربما اجيب الخصم
بطواهر ايات لشعر بمقصوده وهو انواع الاول ما فيه اضافة
الفعل الى العبد نحو ويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم
ذلك بان الله لم يكن مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما
بانفسهم الثاني ما فيه مدح وذم ووعد ووعيد وهو اكثر
من ان يحصر الثالث الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة
عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم
الرابع بعليق افعال العباد بمشيتهم نحو فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين
استعينوا بالله السادس اعتراف الانبياء بذنبهم التابع
ما يعتبر الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعون
لعلي اعمل صالحا لو ان لي كرة فاكون من المؤمنين
الجواب ان هذه الايات معارضة بالايات

ط
لذنبهم

الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله تعالى وقدره كوالله
خلقكم وما تعملون خالق كل شئ فعال لما يريد وهو يريد الامكان
ويكون فعالا له فكذا الكف اذ لا قائل بالفصل وبالآيات
المصرحة بالهداية والاضلال والختم وامثالها تعلم لزم التعارض
اذا تعارضت لم تعمل شهادتها ووجب الرجوع الى غيرها
المقصد الثاني في التوليد وفروعه اعلم ان المعتزلة لما
اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا انها نوعان قالوا بالتوليد
وهو ان يوجب فعل لفاعل فعلا اخر كتحريكه اليد والمفتاح
والتعجب في ابطاله ما بيناه من اسناد جميع الممكنات الى الله تعالى
ابتداء وقد يحتج عليه بانه اذا التصق جسم بكف قادر من وجذبه احدهما
ودفعه الاخر الى جهة فان قلنا حركة تولد من حركة اليد فاما بهما
فيلزم مقدورين قادرين واما باحدهما وهو تحكم معلوم
بطلانه وهذا لا يلزم منه اذا وحفصا القائلين بعدم التولد
مما قام بغير محل القدرة والمعتزلة ادعوا الضرورة تارة
وتمحلوا الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا من رام
دفع حجر في جهة اندفع بحسب قصده وارادته وليس الاندفاع
مباشرا بالاتفاق فهو بواسطة ما باشره من الدفع وتوليده
اختلاف الافعال باختلاف القدر فالآية تعوى على حمل
ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان بقدرة الله تعالى
لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف وعدم تحرك

تحرك الخردلة باعتماد الايدي القوية وانه مكابرة واما الاحتجاج
فلهم وجوه الاول ورود الامر والنهي بها كالافعال المباشرة وذلك
كحمل الاثقال والمعارف والالام الثاني المدح والذم العالمين
نسبة الفعل الى العبد دون الله تعالى والجواب بعد ما تقدم
في الافعال المباشرة انه لم لا يكفي اجراء العادة بخلق هذه الافعال
المتولدة عند الفعل المباشر في ذلك ولما ابطلنا اصل التولد
بطل ما هو متفرع عليه لكنا نذكرها سبرا على ما وقع في آرائهم
من الاضطراب الاول ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة
الحادثة يمتنع ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط
السبب والا لما اجتمع مباشر ومتولد في محل واحد وهما
مثلان واجتماع المثلين محال مع انه نقض الى جواز حمل الذرة
للجبل العظيم بان يحصل عقيبه اعداد من الحمل هو انه لا عداد
اجزاء فيرتفع بها وذلك محال ضرورة الجواب انه ناقض اصلكم
في جواز اجتماع المثلين في محل واحد قد يكون تاثير في غير
ما وقع بالتولد بشرط عدم السبب فلا يلزم اجتماع المثلين
الثاني قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله
تعالى بل جميع افعاله بالمباشرة ووافقهم عليه ابو هاشم
في احد قوليه والا احتاج في فعله الى سبب الجواب ان ذلك
سبا على امتناع وقوع الفعل بدون السبب مع انه لا يزيد
على امتناع وجود الاعراض بدون محالها وجوزه بعضهم ووافقهم

ابو هاشم في القول الاخر لما حكم به الحس من حركة الاغصان والاوراق
على الاشجار حركة الرياح العاصفة ولا شك لنا في حركة الرياح من فعل الله
بالمباشرة والجواب ما سبق في فعل العبد الثالث قالوا العلم
النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر بل هو
ضروري من فعل الله فلو وقعت المعرفة به متأكدا لكانت
ضرورية فامتنع التكليف بها ولانه يتولد العلم ولو عارضه
الشبهة وجواب الاول مامر والثاني لانم امكان عروض الشبهة
مع تذكر النظر الصحيح ولا نمنع التوليد عند عدمه كما في ابتداء النظر
قال قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم تولد
فعل العبد لفعل الله تعالى قلنا بين مكم مثله في امساك الابد
القوي الشيء من تحريك الرياح سواء كان مباشرا للريح
او متولدا من فعله الرابع الاصوات والالام الحاصلة بفعل
الادميين لا تحصل الا بالتوليد وزاد ابو هاشم الما لمعاب
ومنعه ابو علي في التالف العالم بحسمين منها واحد منهما محل
القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه او الى جسم اخر بخلاف القائم
بمحلين غير محل القدرة الخامس قسموا المولد الى ما تولد في ابتداء
حدوثه دون حال دوامه والى ما تولد حال حدوثه ودوامه
فالاول كالمجاورة المولدة للتالف والوها المولد للالم والثاني
كالاعتماد اللازم السفلي السادس اختلفوا في الموت المتولد من
الحز والنافي له مواضعهم لاصله والمثبت مواضعهم للاجماع والكتاب

قال تعالى يوم يحيى ويميت وبنى الذي يحيى ويميت النابع
قد اختلفوا في المطعوم والالوان التي تحصل بالضرب كلون الدبس
وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط فاثبته قوم لحصوله بفعله ومنعه
اخرون والاحصل بالضرب في كل جسم لان الاجسام متماثلة فتفعل
لم لا تستدل اختلاف فاعراضها شرط لحدوث ذلك اللون والطعم
فيه الثامن قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب
او قطع فقيل يتولد من الاعتماد وقال ابو هاشم في المعتمد
من قوله انه يتولد من الوهاء والوهاء من الاعتماد لان الالم
يعدد الوهاء قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد
العضو الرقيق الوخو اضعاف ما يولم القوي المكتنز وما هو
الا لاختلاف ما يوجب فيهما من الوهاء والجواب ان الاختلاف
الوهاء المتفاوت من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت
من الوهاء الواحد فلم لا تستند ما الى التفاوت كما استند اختلاف
الوهاء ايضا فسطله تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد في الوهاء كما يحصل
بواسل الابرة وبزبانة العقرب بل ربما كان ما حصل بزبانة العقرب
اقل مما حصل بواسل الابرة بكثير التاسع مثل يمكن احداث الالم بلا وهاء
من الله تعالى ام لا هذا مبني على ما تقدم بحث الفرع الثاني

المقصد الثالث في البحث عن امور يمتاز به القرآن

وانعقد عليه الاجماع وهم يا قولها الاول الطبع والختم والاكنة
ونحوها اولوها بوجوه الاول ختم الله على قلوبهم اي سماها مختوما

مقابلت بالاصل المقروء على الشيخ وصح به السلام والتعهد عليه الاصلاح

عليها كما قال وجعلوا الملايكة الذين هم عباد الرحمن اناثا الثاني
وسمها بسمات يرضاها الملايكة فتميز بها الكافر من المؤمن الثالث مع
منهم اللطف المقرب الى الطاعة لعلمه انه لا ينفعهم فلما لم يوفقوا لذلك
فكانهم ختم على قلوبهم الرابع منعهم الاخلاص الموجب لقبول العمل
فكانوا كمن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص
كلا فعل وهو مع الابتناء على اصلهم الفاسد يبطله ذكر الله تعالى بعض
الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك ويكون هي المانعة من الايمان
وشيء مما ذكرتم لا يصلح لذلك الثاني التوفيق والهداية اولوهما بالدعوة
الى الايمان والطاعة والذي يبطله امور الاول اجماع الامة على اختلاف
الناس فيهما والدعوة عامة لا اختلاف فيها الثاني الدعاء بهما
نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم والدعوة حاصلة واختلاف
الناس في الانتفاع بها وعدمه الثالث كونه مهديا وموفقا
من صفات المدح دون كونه مدعوا الثالث الاجل وهو المال
الذي علم الله انه يموت عنه فالمقتول عند اهل الحق مات باجله وموته
بفعله تعالى والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل
وانه لو لم يقتل لعاش الى اجل هو اجله واد عوا ضرورة
واستشهدوا بذم القاتل ولو كان ماتيا باجله لمات وان لم
يقتله هو ولم يكتسب فعله المؤثر الا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق
الذم وبانه ربما قتل في الملحمة العامة الوف ونحن نعلم بالضرورة
ان موت الجم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما لم تجر العادة بامتناعه

ولذلك ذهب جماعة منهم ان ما لم تجر العادة واقع بالاجل ينسبون
الى القاتل والفرق غير بين في العقل لولا وهم الهم من الالزام
الشنيع الرابع الرازق وهو عندنا كل ما ساقه الى العبد فاكله فهو
رزق له من الله حلالا او حراما اذ لا يقبح من الله شيء واما هم فغيروه
بالحلال تارة فاوردوا عليهم وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها وبما لا يمنع من الانتفاع به فالزمهم ان من اكل الحرام طول عمره
فالله لم يرزقه وهو خلاف الاجماع كل ذلك ناشئ عليهم فسادا صلهم
في الحكم على الله بجواز ولا يجوز الخامس في الاسعار المسعر هو الله
على اصلنا كما ورد في الحديث واما عندهم فمختلف فيه فعال بعضهم
هو مباشرة من العبد اذ ليس في كل المواضعة منهم على البيع والشراء
بثمن مخصوص وقال اخرون هو متولد من فعل الله وهو تعليل
الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هو من فعله تعالى المقصد
الرابع انه مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون هذا مذهب اهل
الحق لكن منهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا لايهامه
الكفر وعند الالتباس يجب التوقف الى التوقيف ولا توقيف ثم وذلك
كما لا يصح ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير
وكما يقال له كل ما في السموات والارض ولا يقال له الزوجات
والاولاد لايهامه اضافة غير الملك وقالت المعتزلة هو مريد للمأمور به
كاره للمعاصي والكفر لنا اما انه مريد للكائنات فلانه خالق الاشياء كلها
لما مر وخالق الشيء بلا اكراه مريد له وايضا فالصفة المرجحة لاحد المقدورين

وغير الانسان ليس رزقه حلالا ولا حراما

منه الارادة ولا بد منها ولما انه غير مريد لها لكون ولانه علم من الكافر
انه لا يؤمن فكان منه محالا والله عالم باستحالته والعالم باستحالة الشئ
لا يريده ولا يتصور منه صفة مرجحة لاحد طرفيه ويعضد هذا اجماع
السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن والاول دليل الثاني والثاني دليل الاول واحتجوا
بوجوه الاول لو كان مريدا لكفر الكافر وقد اراده بالايمان فالآمر يخالف
ما يريده يعد سفيها تعالى الله عنه علوا كبيرا قلنا لم لا يجوز ان الامر بخلاف
ما يريده يعد سفيها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا
في ايقاع المامور به يوضحه وجوه ثلثة الاول ان الممتحن لعبده
قد يأمره بما لا يطيعه قد يأمره ولا يريد منه الفعل ويحصل مقصوده اطاع
او عصى الثاني اذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه
والملك يوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يأمره ويريد عصيانه
فان اصل الارادة ما يفضي الى قتله الثالث ان الملجأ الى الامر قد يأمر ولا
يريد فعل المامور به الثاني لو كان الكفر مرادا لكان فعله موافقة
لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابا به وانه باطل ضرورة قلنا
الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها وقد
ضايق بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد
من الكافر وهو لغط الثالث لو كان الكفر مراد الله لكان واقعا
بقضائه والرضا بالقضاء واجب فكان الرضا بالكفر واجبا واللازم
باطل لان الرضا بالكفر كفر قلنا الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي

والكفر

والكفر بعض القضاء والحاصل ان المذكور بالنظر الى المحلية لا الى القائم به
والرضا بالعكس والفرق بينهما ظاهر ولو صح ذلك لوجب الرضا بموت
الانبياء الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع كان الامر بالايمان
تكليفا بما لا يطاق قلنا الذي سمي التكليف به ما لا يكون متعلقا
للقدرة عادة لما لا يكون مقدورا للمكلف به والايمان في نفسه
مقدور وان لم يكن مقدورا للكافر لان القدرة عندنا
مع الفعل فهذه دلايل المعتزلة وربما احتجوا بايات الاولى سيقول
الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شئ كذلك
كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك سخرية ولذلك ذمهم بالتكذيب
دون الكذب وقال اخرا قل لله الحجة البالغة ولو شاء لهداكم
اجمعين الثاني كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها قلنا
مكروها للعقلاء منكرا لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته المصلحة
او منهيا عنه مجازا توسعا للادلة الثالث وما الله يريد ظلما
للعباد مع ان الظلم كائن قلنا اي ظلم وتصرف فما هو ملكه
كيف كان لا يكون ظلما الرابع والله لا يحب الفساد والفساد
كائن والمحبة الارادة قلنا بل ارادة خاصة وهي باسمها
تبعد ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامس لا يرضى لعباده
الكفر قلنا الرضى ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر
ويعترض عليه ويذم ان العبد لا يريد الا لما يريد الامر والامر
وهو ما مر بتركك الاعتراض عليها ثم هذه الايات معارضة

مامات مى ادله على المقصود منها الاولى لو شاء الله لجمعهم على
الهدى الثانيه ان لو شاء الله لهدى الناس جميعا الثالثه ولو شاء
لهداكم اجمعين الرابعه اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم
الخامس انما يريد الله ليعذبهم بها فى الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم
وهم كافرون السادسه ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس
السابعه انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
وذلك فى القرآن كثير خاتمة فى نقل راى الفلاسفة فى القضاء
والقدر قالوا الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك واما
الخير غالب عليه كما فى هذا العالم فان المرض مثلا وان كان كثيرا
فالصحة اكثر منه كثيرا ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية
فكان الخير واقعا بالقصد الاول والشر واقعا بالضرورة والعرض
والتزم فعل لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس
من الحكمة ترك المطر الذى به حيوة العالم ليلا ينهدم دور
معدودة اولا يتالم سائح فى البر او البحر المقصد الخامس
فى الحسن والقبح القبيح ما نهى عنه شرعا والحسن بخلافه ولا حكم
للعقل فى حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك عايدا الى امر حقيقى
فى الفعل يكشف عنه الشرع بل الشرع هو السبب له والمبين
ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا
وانقلب الامر وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما العقل والفعل حسن
او قبيح فى نفسه والشرع كاشف ومبين وليس له ان يعكس

القضية ولا بتا ولا من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح نقال
لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح
ولا نزاع ان مدركه العقل الثانى ملاءمة الغرض ومنافرته وقد
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلى ومختلف بالاعتبار
فان قتل زيد مصلحة لاعدائه مفسدة لاوليائه الثالث تعلق المدح
والثواب او الذم والعقاب وهذا هو محل النزاع فهو عندنا
شرعى وعند المعتزله عقلى قالوا للعقل جهة محسنة او مقبحة
ثم انها قد يدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب
النافع مثلا او قد لا يدرك بالعقل ولكن اذا ورد به الشرع
علم ان ثمة جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان او مقبحة
كصوم اول يوم من شوال ثم انهم اختلفوا فذهب الاوايل
منهم الى اثبات صفة توجب ذلك مطلقا وابو الحسين فى القبيح
دون الحسن والجبائى الى نفيه فيهما مطلقا واحسن ما نقل
عنهم فى العبادات الحدية قول ابى الحسين القبيح ما ليس
للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله ويتبعه انه يستحق الذم
فاعله وانه على صفة تؤثر فى استحقاقه الذم والذم قول
او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير لنا
وجهان الاول ان العبد مجبور فى افعاله واذا كان كذلك لم يحكم
العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقا الثانى ان العبد ان لم يتمكن

من الترك فذاك وان لم يكن ولم يتوقف على مرجح بل صدر عنه
تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب كان اتفاقيا وان توقف
على مرجح لم يكن ذلك من العبد والا تسلسل ووجب الفعل عنده
والا جاز معه الفعل والترك فاحتاج الى مرجح اخر وتسلسل فيكون
اضطراريا وعلى التعاقب فلا اختيار للعبد فيكون مجبورا قلت
هذا نصب للدليل في مقابلة الضرورة فلا يسمع وايضا فانه سعى قدره
الله تعالى لاطراد الدليل في افعاله والمقدمات المقدمات
والتقرير التقرير وايضا فانه سعى الحسن والقبح الشرعيين لان التكليف
بما لا يطاق وانتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا بغيره في
كل التكاليف كذلك وايضا فالمرجح داع يقتضي احتياره للفعل
وذلك لا ينفي الاختيار قلت اما الاول فلان الضروري وجود القدرة
لا وقوع الفعل بقدرته واما الثاني فالمقدمة القائلة بان الفعل
الواقع لا لمرجح العامي انما هي مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة
ونحن لا نقول بها فان المرجح مجرد الاختيار عندنا حاز ولا
يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم في مسئلة الهارب
من السبع والعطشان الواجد للعدوين المساويين وايضا
فمرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح اذ المحوج الى الغير
عندنا الحدوث دون الامكان واما الثالث فلا نحيل عندنا في الواجد
الشرعي ما يقدرة الفاعل فنحن نقول ان الفعل مما هو مقدور
واما الرابع فمقصودنا ان العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع

يحصل له بخلق الله تعالى اياه وقد بيناه وذلك كاف في عدم
الحكم عقلا ولا فرق شرعا بوجود الله الفعل كما قاله الشيخ وبين
بوجود ما يحب الفعل عنده كما قال بعض اصحابه في كونه مانعا
من حكم العقل عند الخصم البتة لو كان قبح الكذب ذاتيا لكان
عند ان ما بالذات لا يزول واللازم بط فانه قد يحسن اذا كان
فيه عصمة دم نبي بل يجب ويذم تاركه قطعا وكذا اذا كان فيه انجاء
متوعد بالقتل ظلما وللاصحاب مسالك ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه
ضعفها احدها من قال لا كذبن غدا فاذا جاء الغد فكذبه انا حسن
فليس الكذب قبيحا لذاته وانما قبح وهو كونه حسن مع انه يستلزم
كذبه وهذا قاله امس ومستلزم القبح قبح قلنا لا نم ان مستلزم
القبح قبح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فيتعارض الحسن
والقبح وانه غير ممتنع او نلتزم قبحه مطلقا لانه قبح انما لذاته
واما لاستلزام القبيح وقول الحسن انما حسن اذا لم يستلزم
القبيح ثانيها من قال زيد في الدار ولم يكن فقبح هذا القول
اما لذاته او مع عدم كون زيد في الدار والقسمان باطلان
فالاول لاستلزامه صحة ولزم كون زيد في الدار والثاني لانه يستلزم
كون العدم جزء علة الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون
زيد في الدار والشرط لا يمنع ان يكون عدمه ثالثها انه صحة لكونه كذبا
ان قام فكل حرف فكل حرف كذب فهو خبر وبطلانه ظاهر ولزم قام
بالمجموع فلا وجود له لتركبها وتقضي المتقدم عند حصول المتأخر
الحروف

فلما هو من صفاته النفسيه فلا يسمى صفه كما هو مذهب بعضهم
او تعم بكل حرف بشرط انضمام الاخر اليه فقط لكونه جزء
خبر كاذب او بالمجموع لكونه كاذبا وما هو جوابكم فنه فهو جوابنا
وانما كونه مستحيلا لنفسه فانه لتعقلها دونه بل زائد وانه
موجود لانه نقيض اللا قبح القائم بالمعدوم ويلزم قيام المعنى
بالمعنى قلنا قد سبق الكلام على مقدماته مع انتقاضه بالامكان والحدوث
وامسها على القبح فاعلم قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله ويلزم
قيام الصفه الحسنه بالمعدوم فلما حكم الفعل بانتفائه بالقبح
اذا حصل وهو المانع من فعله ثم للمعتزله في المسئله طريقان
حقيقتان وطريقان الزاميان اما الحقيقتان فاحدهما ان الناس
طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء
بغير حق وليس ذلك بالشرع اذ يقول به غير المشرع ومن لا يدين
بدين اصلا ولا يعرف اذ العرف يحلف بالاسم وهذا لا يختلف
الجواب ان ذلك بعض الملاءمة والمنافرة او صفه الكمال
والنقص مسلم وبالمنع المتنازع فيه ممنوع وبيانه لمن عزله
تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق والكذب
فانه يؤثر الصدق قطعا وكذا من راى شخصا مدائنا على الهلاك
وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا وان لم يرج منه
ثوابا ولا شكورا كما ان كان المنقذ طفلا او مجنونا وليس ثم
من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جذب نفع او دفع ضر

المنقذ

الجواب اما حديث احتيار الصدق فلانه قد يعرض في النفوس
كونه ملائما لمصلحة العالم والكذب منافرا ولا يلزم من فرض
الاستواء تحققه واما حديث الانقاذ فذكر لوقه الجبلية وذلك
محمول في الطبيعه وسببه انه تصور مثله في حق نفسه فسحن
فعل المنقذ له اذا قدره فيجره ذلك الى احسانه من نفسه في حق
الغير واما الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شئ لحسن منه
الكذب وفي ذلك ابطال الشرائع وقد شهد الرسل في الكليه لانه قد يكفر
في تصديقهم للنبي كاذبا فلا يمكن تميز النبي عن المتنبي وانه باطل
اجماعا ولحسن منه خلق المعجز على يد الكاذب وعاد المحذور
الجواب ان مدرك امتناع الكذب عندنا ليس هو قبحه وقد
تقدم ودلاله المعجز عادية وسياتي وتاسعهما الاجماع على تعليل
الاحكام بالمصالح والمفاسد وفي منعه سد باب القياس وتعطل
اكثر الوقائع عن الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا اهتدا العقل
الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شئ كما مر ويحتج بلزوم
افحام الانبياء وقد مر في باب النظر نعم لو اثبت للحاكم
بالحسن والقبح هو الشرع ثبت ان الاحكام للافعال قبل الشرع
واما المعتزله فقالوا ما ادرك جهة حسنه او قبحه بالعقل ينقسم
الى الاقسام الخمسه لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب
او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب
او تركه فمكروه والا فمباح واما ما لا يدرك جهته بالعقل فالحكم

فيه حكم خاص بفعلي في فعل فعل وأما على سبيل الاجمال فقيل
بالحظر والاباحة والتوقف دليل الحظر انه تصرف في ملك الغير
بلا اذنه فحرم كما في الشاهد الجواب الفرق بتضرر الشاهد
دليل الاباحة وجهان احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح
كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في
مرآة الجواب ان الاصل ست بالشرع وحكم العقل فيه
بالمنع المتنازع فيه ممنوع ثانيهما انه خلق العبد وخلق الشهوة
فيه وخلق المشتهى به فالحكمة تصحح اباحته وكيف يدرك تحريمه
بالعقل وما هو الا كمن يعترف عرفته من بحر لا متنزف للبدن في
به عطشه المهلك اترى العقل يحكم بمنع الاكرم الاكرم منه
وتكليفه التعرض للهلاك كذلك الجواب رباطة لصبر عنه
فثاب او لغرض اخر لا نعلمه واما التوقف فينتر تارة بعدم
الحكم ومرجعه الاباحة اذ ما لا منع منه فمباح الا ان يشترط الاذن
فيرجع الى كونه شرعيا وتارة بعدم العلم وذلك امثل لانتفاء ضد
الادلة بل لعدم الدليل المقصد السادس اعلم ان
الامة قد اجمعت ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب
فالاشاعرة من حيث انه لا قبح منه ولا واجب عليه واما المعتزلة
فمن لزمهم ما هو قبيح منه تركه وما جب عليه بفعله ومنازع المسئلة
المعدة اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه
الا العقل وقد ابطلنا حكمه وبينا انه الى الحكم بحكم على ما يريد المعتزلة

جهد

اوجبوا عليه بناء على اصلهم امور الاول اللطف وفروعه بانه الذي
يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء
فانا نعلم ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية
فعال لهم هذا معارض بامور لا تحصى فانا نعلم انه لو كان في كل عصر
نبي وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان
الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وانتم لا توجبون
بل نجزم بعدمه الثاني الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد
ولان التكليف اما لغرض وهو عبث وانه لجد قبيح واما لغرض
اما عائد الى الله وهو منزه او الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة
بلا حظ واما في الاخرة وهو اما افضال وهو باطل اجماعا واما
نفعه وهو المطلوب فعال لهم الطاعة لا تكافئ النعمة السابقة
لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها
وما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك عليه بما لا يحضره بتى بكل انملة تكليف
بحكم العقل بالحامه الثواب عليه واما التكليف بمعنى انه لا غرض
او لغرض قديم ونفع اخرين كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل الوجوب
الثالث العقاب على المعصية زجرا عنها فان في تركه اغراء
بالمطيع والعاصي وفساد للعصاة في المعصية واغراء بهما
فعال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل وكيف يدرك امتناعه
بالعقل وحديث الاذن والاغراء مع ما فيه من ظن العقاب
بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا الرابع الاصلح للعبد في الدنيا

مطلب

معال الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة ان لا خلق كما به
نجى بالقلع على هذه القاعدة قال الاشعري لاستاده ابي علي الجبائي
ما تقول في ثلثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية
ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني
بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال فان قال الثالث
يا رب لو عمرتني فاصلح فادخل الجنة قال يقول الرب
كنت اعلم منك انك لو عمرت لفسقت وافسدت فدخلت
النار فكما امنت اخي فبهت فترك الاشعري مذهبه المذهب
الحق وكان اول ما خالف فيه المعتزلة الخ مس العوض على
الالام قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة
لم يحب على الله عوضه والا فان كان الايلام من الله وجب العوض
وان كان من مكلف اخر فان كان له حسنات اخر من حسناته
واعطى المجني عليه عوضا لايلامه له وان لم تكن له حسنات
وجب على الله اما صرف الالم عن ايلامه او تعويضه من عنده
ما يوازي ايلامه وكلهم بناء على هذا اختلافات شاذة
بناده الاول قال طائفة جاز ان يكون العوض في الدنيا
وقال اخرون بل يجب ان يكون في الاخرة كالثواب الثاني على الدوام
اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب او ينقطع الثالث
على تحبيط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب الرابع على يجوز
ايصال ما يوصل عوضا للالام ابتداء بلا سبق الم ام لا الخامس

قال صقول الثاني رب لم تمتني صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار صح

على

اسباب العوض

على الجواز هل يجب ان لم يعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء به مخالفا
للحكمة السادس على المنع هل يجب ان لم يعوض عوضا زايدا ليكون لفظا له
وغيره اذ يصير عبرة له تزجره عن القبيح السابع البهائم هل يعوض
ما يلحقها من الالام والمشاق مع حيوتها وتمتازها عن امثالها التي
لا تقارنها مثلها وان عوضت فهل ذلك في الجنة وان كان في الجنة
فهل خلق فيها عقل تعقل به انه جزاء على الم منهم من انكر لحوق الالم
البهائم والصبيان مكابرة ومنهم من الزام دخولها الجنة وخلق
العقل فيها المعصد السابع تكليف ما لا يطاق جايز عندنا
لما قدمنا انا لا نحب عليه شيء ولا يقبح منه شيء اذ لحكم ما يريد لا يعقب
لحكمة ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا فان من كلف الاعمى نقط المصاحف
والزمن المشي الى اقاصي البلاد وعبد الطير لنزا الى السماء عد تعذيبها
وقع ذلك في بداية المعقول وكان كمراجعة واعلم لزما لا يطاق
على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او ارادته
او اخباره فان مثله لا تعلق به القدرة الحادثة لان القدرة
مع الفعل ولا تعلق بالضدين عندنا والتكليف بهذا جايز بل
واقع اجماعا والالم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا واقصاها الذي يمتنع
لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقايق وجواز التكليف
فرع تصوره فمنا من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع
تصوره وطلبه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا
وهو منتف ههنا فانه انما يتصور اما منفيا بمعنى انه ليس لشيء موجود

او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى ان تصور اجتماع
المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين
وذلك غير تصور وقوعه ولا مستلزم له صرح ابن سينا وتبعه
بمعنى قول ابى هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له ومراد من قال
المستحيل لا يعلم المرتبة الوسطى ان لا تتعلق به القدرة الحادثة
عادة سواء امتنع لانفس مفهومه كخلق الاجسام او لكجمع الجبل
والطير الى السماء فهذا نجوزه وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويمنعه المعتزلة وبه يعلم ان كثيرا من ادلة
اصحابنا مثل ما قالوا فى ايمان ابى لهب نصب للدليل فى غير محل
النزاع المقصد الثامن فى ان افعال الله ليست معللة
بالاغراض اليه ذهب الاشاعرة وخالفهم فيه المعتزلة لنا بعد
ما بينا انه لا يجب عليه شئ ولا يصح منه شئ وجهان احدهما
لو كان فعله لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك
الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه
وهو معنى الكمال فان قيل لم لا يجوز ان يكون الغرض عائدا
الى غيره فليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه
قلنا نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه من عدمه جاء الالزام
والا لم يصلح غرضا له كيف وانا نعلم ان خلود اهل النار فى النار
من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة انتهاء الغرض
الى الفعل خارج عنه يحصل سعيا للفعل وتوسطه وهو تعالى فاعل

لجميع الاشياء ابتداء كابتدائه فلا يكون شئ من الكائنات الا فعلا له
لا غرضا لفعل آخر لا يحصل الا به ليصلح غرضا لذلك الفعل وليس جعل
البعض غرضا اولى من البعض وايضا فلا بد من الانتهاء الى ما هو
الغرض ولا يكون ذلك الغرض لغرض واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب
الغرض احتجوا بان الفعل الخالى عن الغرض عبث وانه قبيح يجب
تنزيه الله عنه قلنا ان اردتم بالعبث ما لا غرض فيه فهو اول
المسئلة وان اردتم امرا اخر فلا بد من تصويره ثم تقريره ثم الدلالة
على امتناعه على الله ثم اذا قيل لهم مما الغرض من هذه
التكاليف الشاقة التى لا نفع فيها لله تعالى عنه ولا للعبد لانها
مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها تعريض العبد للثواب فان الثواب
عظيم وهو يدرك باستحقاق سابق قبيح عقلا لهم لان التفضل
بالثواب قبيح كالاتمام لا يحصى من النعم فى الدنيا وان سلم فيمكن
التعريض له بدون هذه المشاق اذ ليس الثواب على قدر المشقة
وعوضا لا الا ترى ان فى التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب
ما ليس فى كثير من العبادات الشاقة وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبى
او تمهيد قاعدة خير او دفع شر عام وبما يدرى ان افضل العبادات
احمزها اى اشقها فذكر عند التساوى فى المصالح ثم انه معارض
بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب ومن اين لكم ان ذلك
اكثر من هذا المقصد السابع فى اسمائه تعالى وفيه مقاصد
المقصد الاول الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه

للشئ ولا شك انه مغاير له والتسمية فعل العاقل وانه منقض وليس الاسم
كذلك وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا شك
عاقل في انه ليس للتباين في لفظ فرس انه هل هو نفس الحيوان
المخصوص او غيره بل في مدلول الاسم انه الذات من حيث هي هي
او هو باعتبار امر صادق عليه عارض له ينشئ عنه فلذلك قال الشيخ
قد يكون نفس المسمى كواجب فانه اسم علم للذات من غير اعتبار
معنى فيه وقد يكون غيره كالخالق والرازق مما يدل على نسبة الى
غيره ولا شك انها غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما
يدل على صفة حقيقية ومن مذهبه انها لا هو ولا غيره كما مر

المقصد الثاني في اقسام الاسم اعلم ان الاسم اما ان يؤخذ
من الذات او من جزئها او من وصفها الخارجي او من الفعل
ثم يفيد اتهما يمكن في حق الله اما المأخوذ من الذات فقد عرفت تعقلها
وقد تكلمنا فيه واما المأخوذ من الجزء فمحال عليه لما بينا من الوجوب
الذاتي ينافي التركيب واما المأخوذ من الوصف الخارجي
فجايز ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا وقد يكون اضافيا وقد يكون
سلبيا واما المأخوذ من الفعل فجايز فمنه اقسامه البسيطة وقد
يتركب ثنائيا واكثر وستعلم امثلتها فيما يتبعه من المقصد

المقصد الثالث تسميته بالاسماء توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وذلك
للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك والذي
ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما فلنعدها احصاء

الله اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره فعل علم جامد وعل مسلم
واصله الاله حذفت الهمزة لكثرتها وادغم اللام وهو من اله اذا تعبد
وعل من الوله وهو الحيرة ومرجعهما صفة اضافية وعل هو القادر
على الخلق وقيل هو الذي لا يكون الا ما يريد وقل من الصحيح
التكلف الا منه فمرجعه صفة سلبية الرحمن الرحيم اي مريد الانعام
على الخلق فمرجعهما صفة الارادة الملك اي يعز ويذل ولا يذل فمرجعه
صفة فعله وسلبيه وعل التام القدرة وصفة القدرة القدوس المبرا
عن المعايب وعل الذي لا يدركه الاوهام والابصار وصفة سلبيه
السلام ذو السلامة عن النقايص فصفة سلبيه وعل منه وبه السلامة
فعلية وقل يسلم على خلقه قال الله تعالى سلام قولا من رب
رحيم فصفة كلامية المؤمن المصدق لنفسه ورسله اما بالقول
فصفة كلامه او بخلق المعجز فعلية وعل المؤمن لعباده من الفزع
الاكبر اما بفعله الامن او باخباره المهيمن الشاهد وفسر بالعالم والمصدق
بالقول وعل الامين اي الصادق في قوله العزيز قيل لا ابله
ولا ام وقل لا يحاط عن مثله وقيل لا مثل له وقيل يعز ولا يذل
اراد وقيل عليه ثواب العاملين وعل القادر والموصوف القدرة
ومنه المثل من عز بز الجبار وعل من الجبر بمعنى الاصلاح ومنه
جبر العظم وعل يجبر خلقه على ما يريد وقيل يمنع ولا ينال ومنه نخلة
جبارة وعل لا يبالي بما كان وعالم لكن العظيم اي المتنزه عن
صفات النقص وعل وحصل له جميع صفات الكمال المتكبر

(يكون معناه العالم)

(وقل)

ما قيل في العظيم الخالق البارئ المختص باختراع الاشياء المصور المختص
باحداث الصور والتراكيب الغفار المزيد لازاله المعقبة عن مستحقها
القهار غالب لا يغلب الوهاب كثير العطاء الرزاق يرزق من شاء
الفتاح مبيّن العسير وقيل خالق الفتح اى النصر وقيل الحاكم ومعناه
بالاخبار او بالقضاء ومنه قوله ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اى احكم
وقيل الحاكم المانع ومنه حكمة اللجام العليم العالم بجميع المعلومات
القابض المختص بالسلب الباسط المختص بالتوسعة الخافض دافع البلية الرافع
المعطى للمنازل المعز معطى القوة المذل الموجب لحظ المنزلة السميع
البصير ظاهر الحكم وقيل الضحك علمه وقدرته وفعله العدل
لا تقبح منه ما تعمل اللطيف خالق اللطف وفعل العالم بالخفيات
الخبير العليم وقيل المخبر الحليم لا يعجل العقاب العظيم قدره المغفور
كالغفار الشكور المجازى على الشكر وقيل شيب على القليل الكثير وقيل
المثنى على من اطاعه العلى الكبير كالمتكبر الحفيظ العليم وقيل
لا يشغله شئ عن شئ وقيل يبقى صور الاشياء المقيت خالق الاقوات
وقيل المقتدر وفعل الشهيد وهو العالم بالغايب الحاضر وقيل
المفيد الحسيب الكافى كالوكيل يكفى العباد وفعل المحاسب باحصاره
المكلفين بما قل وجل الجليل كالمتكبر الكريم ذو الجود وقيل المقتدر
على الجود وفعل المعلى الرتبة ومنه كرام المواشى وفعل يغفر الذنوب
الرقيب كالحفيظ المجيب بحسب الادعية الودود المودود كالحلوب
والركوب وقيل الواد يود ثناه على المطيع وثوابه له المجيد

ار بالقول او بالفعل

الحاكم ص

مظهر ه

الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لا يشاركه فيما له من
اوصاف المدح الباعث المعيد الشهيد العالم بالغائب والحاضر
الحق العدل وقيل الواجب لذاته وفعل الصادق وفعل الحق الوكيل
المتكفل بامور الخلق وفعل الموكول اليه ذو القوى القادر على كل امر
المتين ذى النهاية فى القدرة الولى الحافظ للولاية الحميد المحمود
المحصى العالم وفعل المنبئ عن عدد كل معدود وقيل القادر
ومنه علم ان لن تحصوه اى لن تطيقوه بالفعل المبدئ المبتدأ
المنعم المعيد يعيد الخلق المحيى خالق الحيوة الحى ظاهر القيوم الباقى
الدايم وقيل المدبر الواجد المغنى وفعل العالم الماجد العالى النبيل
من له الولاية والتقديم الاحد قد مر تفسيره الصمد السيد وقيل الكليم
وفعل العالى الدرجة وفعل المدقق المسئول وفعل الصمد بالاجوف
له القادر المقتدر ظاهر المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخره
من يشاء الاول الآخر لم يزل ولا يزال الظاهر المعلوم بالادلة
القاطعة وقيل الغالب الباطن المحتجب عن الحواس وفعل العالم
بالخفيات الوالى المالك المتعالى كالعلى البر فاعل البر التواب
يرجع بفضله على عباده اذا تابوا اليه المنتقم المعاقب لمن عصاه
الرؤوف المريد للتخفيف ملك الملك يتصرف فيه كما يشاء ذو الجلال
والاكرام كالجليل المقسط العادل الجامع اى للمخلوق يوم
القضاء الغنى لا يفتقر الى شئ المغنى المحسن لاحوال الخلق المانع
لما يشاء من المنافع الضار النافع منه الضر والنفع العادى

خلق الهدى الباقى لا اخر له الوارث الباقى بعد فنا، الخلق الرشيد
العدل وصل المرشد الصبور الحليم وقدم فهذه من الاسماء الحسنى
نسأل الله ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويفيض لنا ويرحمنا
انه هو الغفور الرحيم **الموقف السادس**
فى السمعيات وفيه مراصد **المرصد الاول** فى النبوات وفيه مقاصد
المقصد الاول فى معنى النبى وهو لفظ منقول فى العرف
عن مسماه اللغوى فقيل هو المنبى من النبأ، لانبائه عن الله تعالى
وقيل من النبوة وهو الارتفاع لعلو شانه وقيل من النبى
وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى واما فى العرف فهو عند اهل
الحق من قاله له الله او هلك او بلغهم عنى ونحوه من الالفاظ ولا
يشترط ولا استعداد بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده
وهو اعلم حيث يجعل رسالاته ومذابنا على القول بالقادر المختار
واما الفلاسفة فقالوا هو من اجتمع فيه خواص ثلث احدها الكمال
له اطلاع على المغيبات ولا استنكار لكمال النفوس الانسانية مجردة
ولمناسبة الى المجردات المتشبثة بصور ما يحدث فى هذا العالم كونها
مبادى له فقد تتصل بها وتشاهد ما فيها فتحكيها ويؤيده
ما نرى النفوس وما عليها من التفاوت فى طرفى الزيادة
والنقصان متصاعدة الى النفوس القدسية ومتنازلة الى البليد
الذى لا يكاد يفقه قولا كيف وقد يوجد فيمن قلت مشاغله للرياضة
او مرض او نوم قلنا الاطلاع على جميع المغيبات لا يحب للنبى اتفاقا

فى شرطه

والبعض لا يختص به كما اقررتم به ثم اطاله ذلك على اختلاف النفوس
وتجردها مع اتحادها بالنوع مشكل وباقى المقدمات خطابية
وثانيها ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون مبدئى
العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه ولا استنكار
فان النفوس الانسانية مصورة اتهما مؤثرة فى المواد وكما يشاهد
من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب والسقوط
من المواضع العالية القليلة العرض مصور السقوط وان سمان مشاه
فى غيرها اقل عرضا فلا يبعد لتقوى نفس النبى حتى تحدث
بارادته فى الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك
اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة وكيف وشاهد مثلها من اهل
الرياضة والاخلاص قلنا هذا بناء على تاثير النفوس فى الاجسام
والمقارنة لا تعطيه مع انه لا يختص بالنبى ثانيها ان ترى الملائكة
مصورة ويسمع كلامهم وحيا ولا استنكار ان يحصل له فى يقظته مثل
ما يحصل للنائم فى نومه لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة
انجذابه الى عالم القدس وربما صار ملكة يحصل باذنى توجه
قلنا هذا تلبيس وتشبث بعبارة لا يقولون بمعناها لانهم
لا يقولون بملائكة تروى بل الملائكة عندهم نفوس مجردة
ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام ومآله الى تخيل لا
وجود له فى الحقيقة كالمرضى والمجانين على ما صرحوا به ولو كان
احدنا آحادا ميا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة وبلام العقل

ارى مقارنة الاحمرار والاصفرار
الوجل والتسخن الغضب
والسقوط للصورة ٩

لم يكن نبيا بانفاق فكيف ما يدرجي الى تخيلات لا اصل لها وربما فات العقول
مذاتهم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص انفادت له النفوس المختلفة
مع ما جبلت عليه من الاباء وذلت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف
الاراء فيصير سببا لقرار الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع
الانسان حيث لا يستقل بما يحتاج اليه دون مشاركة من ابناء جنسه
في المعاملات والمعاونات ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام
لاشرابت كل نفس الى ما بيد غيره وطمح عين كل الى ما عند الاخر
فحمل التنازع وادى الى التوائب والتشاجر والتقاتل
والتناجر وشمل الهرج والمرج واختل امور المعاش والمعاد
فوجب في الحكمة كما علم من شمول العناية فيما اعطى كل حيوان
من الالات وهدى الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه سيما الانسان
وهو اشرف الانواع سخر له ما عداه وهذا من اعظم مصالحه افترى
الطبيعة تهمل ذلك كلا المقصد الثاني في حقيقة المعجزة
وهي عندنا ما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله
والبحث عن شرايطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها البحث الاول
في شرايطها وهي سبع الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه لان
التصديق منه لا يحصل كما لمس من قبلي وقولنا او ما يقوم مقامه
ليتناول ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون
عليه ففعل وعجزوا فانه معجز ولا فعل لله ثم فان عدم خلق القدرة
ليس فعلا ومن جعل الشرط وجوديا جعله الثاني لم يكن خارقا للعادة

اذ لا

اذ لا اعجاز دونه وشرط قوم ان لا يكون معذورا للنبي وليس بشيء
لان قدرته مع عدم قدره غيره عادة معجز الثالث ان سعد معارضته
فان ذلك حينئذ الاعجاز الدائر ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة
ليعلم انه تصديق له ومن يشترط التصريح بالتحدي الحق انه يكفي قرائن
الاحوال مثل ان يقال له ان كنت نبيا فاظهر معجزا فعمل الخامس
ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي مسا فعمل
حمارا اخر لم يدل على صدقه وان لا يكون ما ادعاه واظهر مكذبا له
السادس فلو قال معجزتي ان يطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه
بل اذا اعتقاد كذبه نعم لو قال معجزتي ان احي هذا الميت
فاحياه وكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه
معجزا لان المعجز احياؤه ومع هذا ذلك مجال في تصديقه وتكذيبه
ولم يتعلق به دعوى ومثل هذا اذا عاش بعد زمان لو خرج منشأ
في الحال بطل الاعجاز لانه كانه احيى للتكذيب والحق انه لا فرق
لوجود الاحتمال في الصورتين والظاهر انه لا بد من السابع
ان لا يكون متقدما على الدعوى بل مقارنا لها لان التصديق
قبل الدعوى لا يعقل ولو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي
قبل لم يدل على صدقه ويطالب به بعد ولو عجز كان كاذبا قطعا
فان قال هذا الصدوق منه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر
من ابتدائه من غلقه الى فمه فان ظهر كما قال كان معجزا وان خالف
خلقه فمه قبل التحدي لان المعجز اخباره عن الغيب واحتمال
ان العلم بالغيب

خلق فيه قبل التحدي ساعة جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله
فان قيل ما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني
عليه من النخلة اليابسة وفي معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل
قلبه واظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر قلنا تلك كرامات وظهورها
على الاولياء جايز والانبياء اقل نبوتهم لا تقصر عن درجة الاولياء وقد
قال ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله وجعلني نبيا ولا مسيح من القادر
المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره
ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة بنت شفة الى اوان التكليم
ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم الى ان تكامل فنه شرايطها وقوله وجعلني
نبيا كقول النبي علمت ساعة ادم بين الماء والطين فهذا في المتقدم
واما المتاخر فانما يزمان يسير يعتاد مثله فظاهر واما ان مان يتطاول
مثل ان يقول معجزتي ان تحمل كذا بعد شهر فتحمل واتفقوا على
انه معجز لكن اختلفوا في وجه دلالته فعند اخباره عن الغيب فيكون
مقارنا وانما اسقى التكليف بمتابعته ح لان شرط العلم بكونه معجزا
وقيل حصوله فيكون متاخرا وعند بعضهم قوله معجزا عند حصوله
فيكون متاخرا والحق لزم المتاخر علمنا بكونه معجزا الوجه الثاني
في كيفية حصولها عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد
من يريد تصديقه تحقيقا لما تعلق به مشيته وقال الفلاسفة ينقسم
الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد
بوجه من الزمان خلاف العادة وسببه انجذاب النفس الى عالم القدس

واشتغاله عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدل كما شاهد في المرض
ان النفس لاشتغالها بمقاومة المرض تكف عن التحليل فيمسك عن القوت
ما لو امسك في صحته شطر يوم لهلك واما القول فكالاخبار عن الغيب وسببه
ما مر واما الفعل فان يفعل فعلا لا يقدر عليه غيره من نتق جبل او شق
بحر وقد تعدم البحث الثالث في كيفيته دلالتها وهي عندنا ان
الله تعالى عادته خلق العلم بالصدق عقيبه فان اظهار المعجز على يد الكاذب
وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة كما يدل العادات
لان من قال اما نبي ثم سبق الحمل واوقفه على رؤسهم وقال لئن كذبتموني
وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد
عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه
والعادة قاضية بامتناع دلك من الكاذب وضربوا لهذا مثلا
قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير ان رسول هذا الملك اليكم
ثم قال للملك ان كنت صادقا فيما ادعاه تلك وقم من الموضع المعتاد
لكل من الرسل واقعد مكانه لعادته ففعل كان ذلك بمنزلة
التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا
من باب قياس الغايب على الشاهد بل ندعي في افادته العلم الضرورة
العادية وذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة
خلق المعجز على يد الكاذب ممتنع لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح
من الله تعالى قال الشيخ ونحن اصحابنا انه غير مقدور لان لما دلالة
على الصدق قطعا فلا بد لها من وجه دلالة ولنا لم نعلم بعينه فان دل على الصدق

كان الكاذب صادقا والا انفك عنه ما يلزمه وقال العاضد اقتران ظهور
المعجزة بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا اخرافها عن مجراها جاز اخلاء
المعجز عن اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره على يد الكاذب واما بدون
ذلك فلا لان العلم بصدق الكاذب محل تذنيب من الناس من انكر امكان
المعجزة ومنهم من انكر دلالتها ومنهم من انكر العلم بها وستاتي شبههم باجوبتها

المقصد الثالث

في امكان البعثة وحجتنا فيه اثبات نبوة
محمد فان الدال على الوقوع دال على الامكان وقالت الفلاسفة انها
واجبة عقلا لما مر وقالت المعتزلة تجب على الله وبعضهم اذا علم امته
انهم يموتون والاحسن وقال ابو هاشم يمتنع خلوه عن تقرير الشرعيات
لا يستقل العقل بها وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية
والشريعة المتقدمة وقيل اذا اندرست وهو بناء على اصلهم وللاولين نظرنا
تاما فانا ادعينا الامكان العام وعرضنا هنا دسيسة المنكرين وهم
طوائف الاولى من احالها الثانية من قال لا يحسن التكليف وانه ممتنع الثالثة
من قال في العقل كفاية الرابعة من قال بامتناع المعجزة ولا تصور الامكان العام
دونها الخامسة من منع دلالتها السادسة من منع امكان العلم بها بالتواتر
السابعة من منع وقوعها الاولى من قال باستحالة البعثة احتج
بوجوه الاول المبعوث لا بد ان يعلم انه المرسل ارسلك هو الله
ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده
الثاني ان من يلقى اليه الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا والا كان
ذلك منه مستحيلا الثالث التصديق بها يتوقف على العلم بوجود المرسل

وهو ظهور المعجزة والعصمة

وما يجوز عليه وما لا يجوز وانه لا يحصل الا بعد مضي النظر وهو
بعيد مقدور ربما ان فلا يكلف الاستدلال ودعوى عدم العلم
ويلزم اقدام النبي وتبقى البعثة عبثا والا لزم التكليف بما لا يطاق
وانه صحيح عقلا وخلاف والاول والثاني ان المرسل نصب
دليلا او خلق علما ضروريا فيه والثالث اما على اصلنا فلا يجب
الاهمال مع العلم العادي الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فاللائق
باصلهم وان صرحوا بخلافه منع الاهمال لان فيه تفويت مصلحتهم
وما هو الا كمن يعول لولده بين يديه سبع ضار او مهلك فلا تسلك
هذا الطريق فقال دعني اسلكه الى ان اشاهد السبع او المهلك ليس
ذلك مستقبحا في نظر العقلاء ولو سلك لم يكن ملوما مذموما من
منعه ذلك ليس منسوبا الى فعل ما يوجب الشفقة والحق الثانية
من قال البعثة لا يخلو من التكليف لانه فائدتها وما تفاق من القائلين
بها على ان التكليف ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر وان فعل
العبد واقع بقدرة الله تعالى وان الفعل اما معلوم الوقوع او معلوم
والتكليف ح قبيح الثاني ان التكليف اضرار لما يلزمه من التعب
بالفعل او العقاب بالترك وهو قبيح الثالث التكليف اما
للغرض وهو عبث او لغرض يعود الى الله وهو منزه او الى العبد
وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع او نفع وتكليف خلت النفع
والعذب بعده بخلاف المعقول ثم انه معارض بما فيه من المفسدة
العظيمة وبالكفار والعصاة الرابع التكليف ابتداء بالفعل ولا فائدة فيه

لوجوبه واما قيل الفعل واله تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل
الفعل محال ومن جوزه لا يقول بوقوعه ولا ان كل تكليف كذلك لان الناس
وهو لبعض الصوفية ان التكليف بالافعال الشاقة يشغل عن التفكر
في معرفة الله وما يجب له ويجوز ويمتنع عليه ولا شك ان المصلحة المتوقعة
من هذا الغاية تربى على ما يتوقع من ما كلف به فكان ممتنعا عقلا
وجواب الاول ما مر في مسئلة خلق الاعمال والثاني ما في التكاليف
من المصالح الدنيوية والاخروية يربى على المضرة فيها والثالث
انه فرع حكم العقل ووجوب الغرض مر ما اجبنا به الثاني والرابع
عندنا ان القدرة مع الفعل وعند المعتزلة ان التكليف في الحال
بالايقاع في ثاني الحال وذلك كالاحداث وهو مما لا شك فيه فما هو جوابكم
فهو جوابنا والخامس لنر ذلك اصلا اغراض التكليف وسائر التكاليف
معينة عليه ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات
عن المشوشات التي تربى شغلها على شغل التكاليف الثالثة
من قال في العقل مندوحة عن البعثة وهم البراهمة والصابئة
والثناسخية على ان من البراهمة من قال بنبوة ادم فقط ومنهم
من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث
وادريس فقط واحتجوا بان ما حكم العقل بحسنه نفعل وما حكم
بقبحه نترك وما لم يحكم فيه لا بحسن ولا بقبح نفعل عند الحاجة
لان الحاجة ناجزة ولا يعارضها مجرد الاحتمال ونترك عند عدمها
للاحتياط والجواب بعد تسليم حكم العقل لنر الشرع فايدة بتفصيل

ما اعطاه العقل اجمالا وبيان ما تقصر عنه العقل فان القائلين
بحكم العقل لا ينكرون ان من الافعال ما لا يحكم فيه وذلك كوظايف
العبادات وتعيين الحدود وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك
كالطبيب يعرف الادوية وطبايعها وخواصها مما لو امكن معرفتها
للعامة بالتي به ففي ذلك طريق يحتاجون فيه من فوايدها وهو
ويتعوقون في المهالك قبل استكمالها مع لزم اشتغالهم بذلك يوجب
اتعاب النفس وتعطيل الصناعات والشغل عن مصالح المعاش
فاذا سلموه من الطب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك
المضار ولا يقال في امكان معرفته غنى عن الطب كيف والنبي يعلم
ما لا يعلم الا من جهة الله وفيما تقدم من تقدير مذهب الحكماء
تتمة لهذا الكلام الرابعة من قال باستماع المحرم لان كونه خرق
العادة يقتضيه ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا
وماء البحر دما ودهنا واواني البيت رجالا ونحو هذا الشيخ
دفعه بلا باب وام وكون من ظهر المعجز على يده غير من ادعى
النبوة بان يعدم ونحو مثله ولا يخفى ما فيه من الخبط والاخلال
بالقواعد والجواب لنر خرق العادات ليس اعجب من اول
خلق السموات والارض وما بينهما ومن اعدامها الذي يعود اليه
والجزم بعدم وقوع بعضها لا ينافي امكانها وذلك كما في المحسوسات
فاما الجزم بان حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه
بدله مع الجزم به للحس والعادة احد طرق العلم كالحس ثم لنر خرق العادة

اعجازا وكرامة عادة مستمرة الخامسة من قال ظهور المعجز لا يدل على
الصدق لاحتمالات الاول كونه من فعله لا من فعل الله اما لخالفة نفس سائر
النفوس او لمزاج خاص في بدنه او لكونه ساحرا وقد اجمعتم على حقيقته او لطلسم
اختص بمعرفته او لخاصية بعض المركبات كالمغناطيس والكهربا، الثاني اسناده
الى بعض الملائكة او الشياطين او الى الاتصالات الكوكبية وهو احاط من صناعة
النجامة بما لم يحط به غيره فاخذ ما علم وقوعه من الغرايب معجزا لنفسه الثالث
ان لا يكون كرامة لان المعجز الراجح ان لا يقصد به التصديق اذ لا عرض واجبا ولا معين
اذ لعله غير التصديق كايهامه لبحث زعمه باجتهاد فيثاب كما قال في
المتشابهات او لتصديق نبي لغز الخامس انه لا يلزم من تصديق الله
صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم اذ لا سبح عندكم منه شئ
السادس لعل المتحدى لم يبلغ من هو قادر على المعارضة او لعله تركها
مواضعة في اعلاء كلمته لنال من دولته حظا السابع لعلهم استهانوا به
اولا وخافوه اخر الشره شوكته او شغلهم ما يحتاجون اليه في تقويم معيشتهم
عنه الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع او ظهر ثم اخفاه اصحابه عند استيلائهم
وطمسوا اثاره وبعد قيام هذه الاحتمالات لا يبقى لها دلالة على الصدق
الحاجب الاجمالي ما قررناه غير مرة ان البحوثات العقلية لا تاتي العلم
العادي والتفصيلي عن الاول انا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله
فالسحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز كخلق الجبل واحياء الموتى
كما تذهب جميع العقلاء فظاهر ولم يبلغ فما دون دعوى النبوة والقدرة
فظاهر ايضا او معه فلا بد من ان لا يخلقه الله على يده او تقدر غيره

على معارضته والا كان تصديقا للكاذب بدانه محى وعن الثاني ان
لا خالق الا الله وعن الثالث ان من هذه حاله يعصمهم منهم الاستاذ
ابو اسحق لا يبلغ درجة المعجز وقيل لا يقع على القصد وقال القاضي
كورادا لم يقع على طريق التعظيم والخيلاء لان ذلك ليس من شعار
الصالحين ومع ذلك عاداتهم دعوى الولاية دون النبوة وعلى
التقديرين فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر وعن الرابع انا لا نقول
بالعرض بل نقول يدل على تصديق قايم بذاته وعن الخامس
قدرة امتناع الكذب عليه وعن السادس اذا اتى بما علم بالضرورة
انه خارق للعادة وعجز في فطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه
وعن السابع نعلم عادة المبادرة الى معارضة من ادعى النبوة الانفراد
بما وجلبت منه التفوق على اهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم
في نفسهم ومالهم وعدم الاعراض عنها بحيث لا ينتدب له احد
والقدح فيه منبسط وبه فدلالته من جهة الصرفة واضحة وعن الثامن
كما علم بالعادة وجوب معارضته علم وجوب اظهارها اذ به يتم
المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الاوقات والاماكن
لا يوجب احتماله في الجميع فلو وقعت المعارضة لاستحال عادة اخفاؤها
مطلقا السادس من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لا يشاهد
الا بالتواتر وهو لكنه لا يفيد العلم لوجوه الاول اهل التواتر
يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل اذ ليس كذب الكل
الا كذب كل واحد الثاني ان حكم كل طبقة كحكم ما قبلها بواحد فان جوز

فان من جوز افادة الماء للعلم اجاز افادة التخمة والتسمن اقطعا
ولم يحصر في عدد وادعاء العرف تحكم فلنفرض طبقة لا يفيدهم تواجد
عليه واحد او احد فلا يفيد بالغا ما بلغ الثالث لو اوجب المتواتر العلم
لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف سان الملازمة ان التواتر لا يشترط
فيه اجماع اهله اتفاقا بل كحصل خبر واحد بعد واحد والموجب له هو
الخبر الاخير الرابع شرط استواء الطرفين والواسطة ولا سبيل الى العلم
به الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد بل ضابطه عندكم حصول العلم به
فالثبات به مصادرة وجواب الاول منع مساواة كل الكل لكل
واحد بل نرى من قوم العشرة على تحكم ما لا يقدر عليه كل واحد
والثاني ان حصول العلم عندنا خلق الله تعالى اياه بخلقه
بعدد دون عدد كيف وانه يحلف بالواقع والمخبرين والسامعين
وعن الثالث اما عندنا فلانه بخلق الله واما عند الحكماء والمعتزلة
فلان الاحوال اسباب معتد بها وهي قد لا تجامع المسبب كالحركة للحصول
في المنتهى ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويقوى بالثاني
والثالث الى ان ينتهي الى ما لا قوى منه فيلزم ان الموجب له
هو الخبر الاخير شرط سوق امثاله وعن الرابع والخامس انا ندعي العلم
الضروري الحاصل من التواتر الواقع على شرطه لا انا نستدل بالتواتر
على ما ادعيناه والفرق بين الامرين ظاهر السابعة من اعترف
بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرائع فوجدناها
مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله وذلك

العلم

وقدم

كاباحة ذبح الحيوان والملاءة وحمل الجوع والعطش في ايام معينة
والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن وتكليف الافعال الشاقة كطي
الفيافي وكزيادة بعض الموانع والوقوف بعض والسعي في بعض
والطواف بعض مع عائلها ومضاكاة المجانين والصبيان في التعري
وكشف الرأس والرمي لا الى مرمى وتقبيل حجر لا منزلة له على سائر الاحجار
ولكتم النظر الى الحرة الشوهاء دون الحسناء وكي مع اخذ الفضل
في صفقة وجوازه في صفقتين مع استوائهما في المصالح والمفاسد
الجواب بعد تسليم كلم العقل نقائضه عدم الوقوف على الحكمة
ولا يلزم منه عدمها ولعل مصلحة استئثار الله بالعلم بها على البعض
التعبد بما لا يعلم حكمته تطويعا للنفس وملكة قهرها فيما فيه الحكمة وزيادة

الامة

المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك

الاول ادعى صح

وهو العمدة انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده اما الاول فبتواتر
تواتر الحقه بالعيان واما الثانية فمعجزة القرآن وغيره الكلام في القرآن
تحدى به ولم يعارض فكان معجزا اما انه تحدى به فقد تواترت وايات
التحدي كثيرة واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر سيما
والخصوم اكثر من حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه
واما انه ج تكون معجزا فقدرة والكلام على هذه الطريقة سؤالا
وجوابا يعلم من الفصل المتقدم ونتكلم الآن في وجه اعجازه وشبه
القادحين فيه في فصلين الاول في وجه اعجازه فقيل ما اشتمل عليه

عليه من النظم الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله
وعليه بعض المعتزلة وقيل كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها
وعلي الخياط قالوا البلاغة التعبير باللفظ الرايع عن المعنى الصحيح بلا زيادة
ولا نقصان في المكان ومال رتب البلاغة مسامية الحق ان الموجود منها
مساميه دون المكن ثم اصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا يكون من له
ادنى تمييز ومعرفه بصناعة الكلام واما كونه في اكمل درجه العاليه غير العباده
فهذا يحصل الاعجاز ولا حاجة بنا الى بيان انه الغايه فيها فلان من تتبع
وجد فيه فنونا من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل وضروب
التاكيد والتشبيه والتمثيل والاستعارة وحسن المطالع والمقاطع والفواصل
والتقديم والتاخير والفصل والوصل اللايق بالمقام وتنزيه عن اللفظ
الغث والشاذ الشارد الى غير ذلك بحيث لا يرى المتصفح له المميز
نوعا منها الا وجده منه احسن فلا يكون ولا يقدر واحد من البلغاء وان استفرغ
وسعه الا على نوع او نوعين منه وربما لو رام غيره لم يواته ومن كان اعرف
بالعربية وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن وقال القاضي هو محمول
الامرين وقيل هو اخباره عن المغيب كقوم من بعدهم سيغلبون
وذكر كثير وقيل عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل بالصرفة فقال الاستاذ
والنظام صرفهم مع قدرتهم وقال المرتضى بل سلبهم العلوم التي تحتاج
اليها في المعارضة الثاني في شبه القادحين في اعجازه والمنتمي عنها
فالوجه الاعجاز يجب ان تكون بيتا استدل به عليه واختلافكم فيه دليل

حفاظه

صفاته ثم ما ذكرتم من الوجوه لا تصلح للاعجاز اما النظم الغريب
فلانا اولا سهل سيما بعد سماعه وايضا فمعلقات مسيلمة على وزنه وانما البلاغة
فلوجوه الاول اذا نظرنا الى ابلغ خطبه للخطبا، وقصيدة للشعراء قسناه
الى اقصر سورة من القرآن وتوعمون التحدي بها وشتانا ولما وقع له فاتوا
بسورة من مثله لم يجد للفرق بينا بل ربما نعلم ان الافصح معارضها
ولا بد في المعجز من ظهور التفاوت الى حد تنتفي معه المقدرة الثاني
ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة
والمعوذتين ليستا من القرآن مع انها اشهر سورها ولو كان بلاغتها بلغت
حد الاعجاز لتميز به فلم يختلفوا الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن اذا اتى
الواحد بالاية والاثنين لم يضعوها في المصحف الا بينه او بمن والتقريب
ماخر الرابع لكل صناعة حد ولا بد في كل زمان من فائق ابنائها فلعل محمدا
كان افصح اهل عصره ولو كان ذلك معجزا لكان كل من فاق اقرانه في صناعه
معجزا وهو مردود عند المحققين واما مذهب القاضي فلان ضم غير المعجز
الى مثله لا يصيره معجزا واما الاخبار بالمغيب فلوجوه الاول انه جائز كرامة
للولي الا ان ينكر والى ان يصير معجزا ومراتبه غير مضبوطة فكيف
يعلم بلوغ القرآن مرتبة الاعجاز الثاني انه ينقض من المنجمين والكهنة
وليس بمعجز اتفاقا الثالث يلزم ان لا يكون ما طلاعه من القرآن معجزا
واما عدم الاختلاف فيه مع طوله فلوجوه الاول قال وما علمناه الشعر
وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب
وقوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مومنين ليتما اذا افترقا فيه

بادنى تغير فانه يوجد فيه كثير الثانى قال ما فرطنا فى الكتاب من شئ ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل على اكثر المعلوم وقد الحن عمر لزيد ان لسانه لحن فقال عثمان ان فيه لحنا وسيقيمه العرب بالسنتهم الرابع تكرار بلا فائدة كما فى سورة الرحمن وكقصة موسى وعيسى وفيه ايضا الواضح نحو تلك عشرة كاملة واى خلل اعظم من الكلام الغير المفيد الخامس نفى عنه الاختلاف قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فى معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم نجد فيه اختلافا كثيرا لانه اما فى اللفظ والمعنى والاول اما بتبديل اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان والكل موجود فيه اما تبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن وما مضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا وكانت كالحجارة بدل هى كالحجارة والسائحون والسابقات بدل السارق والسارقة واما بدل التركيب فنحو ضربت عليه المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة وجاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق واما الزيادة فنحو النبى اولى بالمومنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وله اب واخ وكذا اخ وتسعون نعجة انثى واما فى المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا وربنا باعد بين اسفارنا والاول دعاء والثانى خبر ومثل يستطبع ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء السادس انه يوجد فى كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيه على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور فى مقدار اقصر سورة

الثالث

محمدى ٥ واما القول بالصرفة فلوجوه الاول الاجماع قبل حدوث الاشعرى ان القرآن معجز ولو قال اناقوم وانهم لا يعدون عليه وكان كذلك لم يكن قائله معجزا بل عجزهم عن القيام الثانى لو سلبوا القدرة لتساطقوا به عادة ولتواتر ذلك فان قيل فاعلم سذاكروه لئلا يصير حجة عليهم قلنا ان كان ذلك موجبا لصدقه امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته وان لم يكن موجبا بل احتمل السحر وغيره لتساطقوا به وحملوا عليه الناكث وكانوا يعارضونه بما اعتيد من مثل القرآن قبل التحدى ٥ فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله بل بالاتيان بالجواب قولهم اختلافكم فى وجه اعجازه دليل الخفا، قلنا الاختلاف والخفاء انما وقع فى احاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء فى انه بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكم البالغة علما وعملا معجز واما وقع الخلاف فى وجهه لاختلاف الانظار ومبلغ اصابتها من المعلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر الى احد ما بيناه يلزم ان لا يكون معجزا بجملتها او بجملة منها وكاين من بليغ يقدر على النظم او النثر ولا يقدر على الاخر ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد ثبت للكل هذا وانا نختار انه معجز ببلاغته ٥ واما شبه فالجواب عن الاولى ان الفرق كان بينا لمن تحدى به ولذلك لم تعارض وغيرهم عجز عن ذلك لقصوره فى صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها ٥ قياس اقصر سورة الى الطول خطبه او قصيده جور عن سواء السبيل وايضا فيكفينا كون القرآن بجملته او بسوره الطوال معجزا قال الواحدى

المغيرة

خطبہ

بعد طول مجاولة للمعارضة وتوقف الناس ذكر منه عرضت هذا الكلام
على الاطباء وشعر الشعراء فلم اجد منها وعن الثانية ان الاتيان لا معارض
العاطع م انهم لم يحملوا في نوله على محمد وبلوغه في البلاغة حد الاعجاز
واما البسملة فالخلاف في كونها آية من كل سورة لا في كونها من القرآن وعن
الثالثة ان اختلافهم في موضعه وفي العدم والتاخير فان النبي كان
يواظب على قراءتها في صلواته هذا وان المخبر المحفوف بالقرائن يدرك العلم
وهو المدعى ولا علينا اثبت بالتواتر او بالقراءة م لا يفيد عدم اعجاز الآية
والآيتين وعن الرابعة ان المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على اهله
ويبلغون فيه الغاية القصوى فيقفون منه على الحد المعتاد فحيث اذا شاهدوا
ما هو خارج عن حد الصناعة علم انه من عند الله وذلك كما يسمع في زمن
موسى لما علم السحرة ان حذاقة السحر تخيل وتوهيم ثم رأوا عصاه انقلب
ثعبانا سلقف سحرهم الذي كانوا يأفكونه علموا انه خارج عن السحر فآمنوا
به وفرعون لقصوره يظن ان كبيرهم الذي علمهم السحر وكذا الطب
في زمن عيسى وبعلمهم علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه ليس حذاقة الصناعة
بل من الله هذا والبلاغة بلغت في عهد الرسول الى الدرجة العليا وكان
فحولهم حتى علقوا القصايد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب
السير تشهد بذلك فلما اتى عاجزين عن مثله جميع البلغاء مع ما ظهر عنهم من
كثرة المنازعة والتناجز وانكار نبوته حتى ان منهم من بات على كفر وتلهم
من اسلم لوضوح نبوة النبي عنده ومنهم من اسلم على اثر ما سمع منه سلرة من السفار
ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة الخ مما يضحك العقلاء ومنهم وهم الاكثرون

من عدل الى المحاورة وتعريض النفس والمال والاهل للدثار فعلم
ان ذلك من عند الله قطعا فلما لم لا يكون معجزا بالاخبار عن الغيب
وحد المعجز منه يقضي به العادة وقد بلغ في القرآن ذلك المبلغ ولسنا الآن
لتفصيله وعن حرج جواب الشبهتين سلمنا لكن لا يجوز ان يكون المعجز
ما انتفى عنه الاختلاف واما الشبهة فالجواب عن الاولى لزمان في القرآن
ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغيير من اسباع او زيادة او نقصان
ثم ان الشعر ما قصد وزنه وساست مصاديعه واتحاد رويه وما يقع
من ذلك في نثر البلغا اتفاقا على الشذوذ لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا
ومن قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القول
شاعرا فضلا وعن الثانية ان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ او
بالعموم الخصوص مما يحتاج اليه في امر الدين وعن الثالثة ان للتكرار فوايد
منها زيادة التقرير ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد
بعبارات مختلفة في الايجاز والاطناب وهو احد شعب البلاغة
واما قوله ان هذا ليس بسحر فقيل غلط من الكاتب ولم يقرأ به وقيل
لغة كنوا اباها وابا اباها قد بلغا في المجد غايتاها وقيل مخصوص
بهذا زيد فيه النون فقط كما فعل في الذين وقيل ضمير الشان مقدر
واللام يدخل خبر المبتدا الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية وقول
عثمان ان فيه لحنا اي في الكتابة واما قوله ملك عشرة كاملة
فوهم لقومهم غير المقصود ولو بوجه بعيد مثل ان يظن المراد
بالسبعة تمامها وعن الرابعة لزما نقل منه آحادا مردود وما نقل

مطلب في بيان توجيه ان هذه لساحران

متواترا فهو مما قال الرسول انزل القرآن على سبعة احرف كلها
شاف كاف وعن الخامسة ان المراد الاختلاف في اللاغة
قال الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لايخرج عن غث
وسمين وركيك ومتين عادة او المراد اختلاف اهل الكتاب
فيما اخبر عن القصص لعدم تبوتها عندهم واما الصرفة فيقول
بان الاعجاز ليس بها ولكن ندعيها او كون القرآن معجزا او اتيا
كان يحصل المطلوب الكلام في سايرالمعجزات وهي انواع
الاول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله اقتربت الساعة وانشق
القمر الثاني كلام الجمادات قال انس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح وقال جعفر بن
محمد عن ابيه انه عرض لرسول الله فاتاه جبريل بطبق فيه رمان
وعنب يسبح العنب والرمان ولما دعا للعباس وامه امن له
ما اسكفة الباب وحيطان البيت ولما طلب الاعرابي
منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة ومشى على شط الوادي فاقبلت
تخد الارض خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة
وكلام الذراع المسمومة مشهور الثالث كلام الحيوانات
العجم شهد له الذيب بالنبوة والظبية التي ربطها الاعرابي سالته
الاطلاق لترضع خشفها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سالها الاعرابي
ان يطلقها فاطلقها فانطلقت ومشى تشهد له ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها عن السرقة

مطلب معجزات النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

ولكل قصة في كتب السير الرابع حركة الجمادات منها قصة الشجرة
وروى ابن عباس انه قال لاعرابي ارايت لو دعوت هذا
العذق فدعاه فجاء ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه مشهور
الخامس اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل السادس نبوع الما
من بين اصابعه رواه انس السابع اخباره بالغيب فمنه ما ورد به القرآن
ومنه ما نطق به الاحاديث الصحيحة ومن بحث عن هذا الجنس
يجد كثيرا ثم بعول كل واحد من هذه والمتواتر فالقدر المشترك
متواتر كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف المسلك الثاني
وارتضاه الجاحظ والغزالي الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة
وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه المحكمة واقدامه حيث
يجم الابطال ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس لامتنع ذلك عادة
وانه لم يكن حالة وتلون به الاحوال من سعها علم ان لكل واحد
منها وان كان لايدل على نبوته لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء
فلا يرد ما حكي من افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة الخ جعلها
الناس قدوة لاحوالهم في الدنيا والاخرة المسلك الثالث
اخبار الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته في التورية والانجيل
قال قيل ان زعتم مجيء صفته مفصلا انه يجيء في السنة الفلانية
في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا انه نبي فباطل
لانا نجد التورية والانجيل خاليين عن ذلك واما ذكره مجملا فانه سلم
فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل او لعله شخص اخر لم يظهر

بعد فلنا المعتمد ظهور المعجز على يده ومن الوجوه للمتكلم وزيادة
التقرير المسلك الرابع واد تضاه الامام الرازى انه ادعى بين قوم
لاكتاب لهم ولاحكمة انى بعثت بالكتاب والحكمة لاتمم مكارم الاخلاق
واكمل الناس فى قوتهم العلمية والعملية وانور العالم بالايمان والعمل الصالح
فعمل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله ولا معنى للنبوة الا ذلك
وهذا قريب من مسلك الحكماء واعلم ان المنكرين لبعثته طائفة قومان
احدهما القادحون فى معجزته كالنصارى وقدمنا ما فيه كفاية وثانيهما
اليهود الا العيسوية فانهم سلموا بعثته لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة
واحتجوا بوجهين الاول ان نبوته تقتضى نسخ دين من قبله باتفاق منكم لكن
النسخ محال لانه يدل على الجهل او البداء وكلاهما محال على الله تعالى لو كان فيه بيانه
مصلحة لاعلمها فالجهل وان كان علمها فرأى رعايتها اولا ثم اهملها
بلا سبب ناسا فالبداء والجواب انه لا نحب رعاية المصلحة عندنا وان وجب
فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات
كشرب الدواء الخاص فى وقت دون وقت فربما كان المصلحة فى وقت
ثبوت الحكم وفى ارتفاعه كيف والمحكوم عليه هنا ليس بمحل الثانى
ان موسى نفى نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا ببيانه انه
تواتر منه تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض وايضا فانه اما ان يكون
قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه او سكت عنهما والاخيران باطلان
اما الثانى فلانه لو قال ذلك لتواتر لكونه من الامور العظيمة التى تتوفر الدواعى
على نقلها سيما من الاعداء ومن يدعى نسخ دينه وذلك اقوى حجة لرفضه واما الثالث

فلانه يقتضى ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكراره وانه معلوم الانتفاء
لتقرره الى اول النسخ والجواب منع تواتر ذلك عن موسى ولو كان كذلك
لاحتج به على محمد ولو احتج به لنقل متواترا واما الترديد فنختار انه
صرح بدوامه الى ظهور الناسخ وانما لم ينقل تواترا اما لقلة الدواعى
الى نقله لما فيه من الحجى عليهم واما لقلة الناقلين فى بعض الطبقات
لان اليهود حدثت لهم وقايع ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر
بنقله المقصد الخامس فى عصمة الانبياء اجمع اهل الشرايع على عصمتهم
عن تعمد الكذب فيما دل المعجز على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما
يبلغونه من الله وفى جواز صدوره عنهم على سبيل السهو والنسيان
خلاف فمنعه الاستاذ وكثير من الائمة لدلالة المعجزة على صدقهم وجوزه
القاضى مصيرا منه الى عدم دخوله فى التصديق المقصود بالمعجزة واما غير
الذنوب فهى اما كفر وغيره اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم عنه غير
ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر
وجوز الشيعة اظهاره تقية وذلك يفضى الى خفاء الدعوة اذا ولى الاوقات
بالمقته وقت الدعوة للضعف وكثرة المخالفين واما غير الكفر فاما
الكباير او صغاير كل منهما عمدا او سهوا اما الكبايرعمدا فمنعه الجمهور الا
الحشوية والاكثر على امتناعه سمعا وقالت المعتزلة سمعا على اصولهم
عقلا واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغايرعمدا فجوزه الجمهور
الا الجبايى واما سهوا فهو جايز اتفاقا الا الصغايرالخسيسة كسرقة حبة او لقمة
وقال الجاحظ شرط ان ينتهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتاخرين

وبه نقول مذ اكله بعد الوحي واما قبله فقال الجمهور لا يمتنع ان يصدر
منهم كبيره ادلالة المعجزة عليه ولحكم للعقل وقالت اكثر المعتزله عصى الكبيرة
وان تاب منها لانه يوجب النفره وهي تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة
البعثه ومنهم من منع عما ينفر كعهر الامهات والفجور والصغاير
الخسيسة دون غيرها وقال الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة فكيف
بعد الوحي لنا وجوه الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم وانه واجب
للاجماع ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
الثاني لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع
ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا واللازم ظ بالاجماع
ولان من لا تقبل شهادته في القليل من متاع الدنيا كيف تسمع
شهادته في الدين القيم الى يوم القيامة الثالث لو وجب زجرهم
لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وايذاؤهم
حرام اجماعا ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الاية
ولدخلوا تحت ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله
الا لعنة الله على الظالمين وقوله لوما وبئسما لم تقولون ما لا تفعلون
اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم الرابع ولكانوا اسوأ
حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم العذاب او الاعلى رتبة يستحق
اشد العذاب لمقابلة اعظم النعمة بالمعصية ولذلك ضوعف
حد الحر وقيل لنساء النبي لستن كاحد من النساء من بات
منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب الخامس لو لم ينالوا

عهدي لقوله لا ينال عهدي الظالمين واي عهد اعظم عندنا
من النبوة السادس لكانوا غير المخلصين لان الذين باغوا
الشيطان وهو لا يقوى المخلصين لقوله لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين واللازم بط لقوله في حق ابراهيم
ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف
انه من عبادنا المخلصين السابع قوله تعالى ولقد صدق
عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه
ان كانوا هم الانبياء فذاك والا فالانبياء بالطريق الاولى او يقول
لو كان كذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء
لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم الثامن انه تعالى قسم المكلفين
الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب
الشيطان فيكونون خاسرين لقوله الا ان حزب الشيطان
هم الخاسرون التاسع قوله في ابراهيم واسحق ويعقوب
انهم كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام
للعموم وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار ومما يتناولان
ويدلان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء فهذه جمع العصمة
واما تعلم ان دلالتها محل النزاع ومن عصمتهم عن الكبائر سهوا
والصغيرة عمدا ليست بالقوية واجيب المخالف بقصص للانبياء
توهم صدور الذنب عنهم والجواب اجمالا ان ما كان منها
منقولا بالاحاد وجب رده لقرينة الخطا الى الرواة امون

مطلب في بيان وجه العصمة وانت تعلم ان دلالتها ليست بقوية

من نسبه المعاصي الى الانبيا، وماسس تواترا فما دام له محمل لفرحملناه عليه ونصرف عن ظاهره لدلايل العصمة وما لم نجد عنه محيصا حملناه على انه كان قبل النبوه او من قبل ترك الاولى او صغاير صدرت عنه سهوا او لم ينبه تسميته ذنبا ولا استغفارعنه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم اذ لعل ذلك لعظمته عندهم اوان قصدوا به مضما من انفسهم ومن جوز الصغاير عمل فله زيادة فسحة ولتفصيل ما اجملناه نعصلا فنقه قصة ادم وتغيهقوا في التمسك بها من ستة اوجه الاول قوله تعالى وعصى ادم ربه موكدا بقوله فغوى الثاني قوله فتاب عليه ولن يكون التوبه الا عن الذنب الثالث مما لفته النهي عن اكل الشجرة الرابع قوله فتكونا من الظالمين الخامس رسا ظلمنا انفسنا وان لم تغفرلنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين السادس فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه قلنا كيف تدعي انه في الجنه ولا امة كان نبيا وهل كان الاجتباء بالنبوه الا بعد تلك القصة ومثل الوقيعه في الانبيا، لمثل هذا الظاهر دفعه الا للعصمه والجهل المفرط وقد يتمسك في ذنبه عليه اللام بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها فلما تغشيها حملت حملا خفيفا الاية والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اي عربية من جنسه واشاكلها سميتها

ابناءهما

ابنا، مناف وعبد العزى وعبد الدار وان صح انه لادم فابن الدليل على الشرك في الالوهية ولعله الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله وذلك غير داخل تحت الاختيار او لعله قبل النبوة ومنه قصة ابراهيم عليه واظهر ما يوهم الذنب امران الاول قوله هذا ربي ولا يخفى انه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة الثاني قوله رب ارني كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله كفر وفي الاية تصريح بانه طلبه لان في عين اليقين من الطمانينة ما ليس في علم اليقين فان للوهم ما حوات الوساوس والدواعي سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعده ان يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتى فاراد ان يعلم اهو هو كيف والشك في قدرة الله تعالى كفر وانتم لا تقولون به وتمسه قصة موسى والتمسك بها من وجوه الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله حق لقوله هذا من عمل الشيطان رب اني ظلمت نفسي فعلتها اذا وانا من الضالين الجواب انه قبل النبوة الثاني اذن لهم في اظهار السحر بقوله القوا ما انتم ملقون الجواب انه لم يكن حراما او علم انهم ملقون اذن لهم اولا لدليل ما انتم ملقون او اراد اظهار معجزته ولا يتم الا بذلك فكان واجبا او اراد ان كنتم محقين نحن فالقوا سوره من مثله وادعوا

شهداكم من دون الله قوله واخذ الالواح واخذ برأس اخيه
يجره اليه وهرون كان نبيا فان كان له ذنب فذاك والا
فايذاوه ذنب الجواب لم يكن على سبيل الايذاء بل كان يدنيه
الى نفسه ليتفحص منه خفية الحال فخاف هرون ان يعتقد
بنو اسرائيل خلافه لسوء ظنهم بموسى الرابع قوله للخضر لقد جئت
شيئا امرا وشيئا نكرا قلنا منكرا من حيث الظاهر او عجبا وفعل الخضر
لعله باوحي الله ومنه قصة داود والقصة متكلفة للخشوية اولا يليق
ادخال الرمز في اثناء المدائح العظام بل تسور قصره للايقاع به فلما راوه مستيقظا اخترع اصحابه الخصومة ونسبه الكذب
الى الخصوص اولين نسبته الى الملائكة ومنه قصة سليمان
من وجهين اظهرهما اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد الايه الجواب
لا دلالة فيه على فوت الصلوة مع انه اذا كان بالنسيان لم
يكن ذنبا واحببت حب الخير مبالغة في الحب وعن اجرائي
اي بسببه لا بالهوى لان رباط الخيل باوحي وطفق مسحا مسح سوقها
واعناقها اكراما وحمله على قطعها لا دلالة للفظ عليه ورجوع ضمير
توارت الى الشمس بعد المحتملين الثاني ولقد فتنا سليمان الجواب
قال النبي عليه السلام قال سليمان اطوف الليلة على مائة امراة تلد كل
امراة ولدا يقاتل في سبيل الله فلم تحبل الا واحدة فولدت نصف
غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال
ان الله كان كما قال فالم يبتلا، لترك الاستثناء وقيل مرض حتى صار

كجسد بلا روح ومل ولد له ولد فخاف الشيطان ان يهلكه
فامر السحاب ان يحمله واس الريح ان تحمل اليه غذاءه فعات
فالقي على كرسيه الثالث قوله مهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي
حسدا الجواب معجزة كل نبي من جنس ما تفتخر به اهل زمانه وكان
هو الملك او اراد ان ملك الدنيا موروث فطلب ملك الدين
او اراد الملك العظيم حتى القناعة ومنه قصة يونس والجواب لعل غضبه
على قوم كفروا وظن ان لن نقدر عليه اي لن نضيق والى كنت
من الظالمين اي لنفسي بتركي الاولى ولا تكن كصاحب الحوت
اي في قلة الصبر ومنه قصة نبينا عليه السلام والاحتجاج بها من وجوه
الاول ووجدك ضالا فهدى الجواب انه قبل النبوة او ضالا عن امور
الدنيا لقوله ما ضل صاحبكم وما غوى الثاني ما روي قرا بعد قوله
افرايتم اللات والعزى ومنات الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى
منها الشفاعة لترتجى فاتاه جبريل وقال تلوت على الناس ما لم انزله
عليك فتزل وما ارسلنا من قبلك من رسول الآية الجواب انه من القاء
الشيطان والا كان كفرا وابطالا مما كان قرانا والاشارة الى الملائكة
فنسخ تلاوته للابهام او المراد ما تمناه بوسوسة الشيطان او هو
استفهام انكار الثالث قصة زيد وزينب الجواب انه باوحي الله
للنسخ تحريم ازواج الادعياء وانما اخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن
المنافقين فقيل له وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل
كانت ابنة عمته النبي واطمعت ان يتزوجها فنزوت على زيد

مطلب قصة نبينا عليه الصلوة والسلام

لامر كلام النبي ٢

قوله

والضمير راجع الى الخيل لان الخيل مذكور دون الشمس ٢

شاهم

فطلقها وما قال انه احتها ما حب صيانة منصب النبوة عن مثله
وان صح فمثل القلب غير معتد وروفيه اصلا، الزوج سطلقها والنبي
بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي او التعرض للطعن
الرابع ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب
انه عتاب على ترك الاولى فان التحريم مستفاد من مدة الاية الخامس
عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب الجواب
انه تلطف في الخطاب والا فلا عتاب بعد العفو وذلك بترك الاولى
فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية السادس ووضعنا عنك وزرك الذي
انقض ظهرك الجواب قبل النبوة او ترك الاولى او الثقل الذي
كان من الغم لاصرارقومه السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
وما تاخر وقوله واستغفر لذنبك لمحمد باب الله على السني الجواب
انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تاخر عنها لادلالة في اللفظ
عليه او ترك الاولى او نسب اليه ذنب قومه واما ما قال ان المصدر
مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك الميك فلا يخفى ضعفه فان
ذلك في المصادر المتعدية الثامن قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى
الجواب انه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم التاسع قوله ولا تطرد
الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب النهي لا يدل على
الوقوع العاشر يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ الجواب
ما مر مع ان الامر والنهي من اقوى اسباب العصمة الحادي عشر
لئن اشركت ليحبطن عملك الجواب الشرطية لا يقتضي كون الطرفين او المراد

الشرك

الشرك الخفي ونحو الالتفات الى الناس او المراد بالخطاب
غيره قال ابن عباس نزل القرآن على اياك اعني فاسمعي يا جارة
الثاني عشر وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسل الذين يقرؤن
الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق فلا تكونن من الممترين الجواب
شرطيه والعايد في الرجوع الى اصل الكتاب زيادة قوته
وطمانينته او لمعرفة كيفية نبوة سايرالانبياء واعلم انا انما طولنا
في مثل هذا ليعلم ان مثله نسيان الى انبياء وتعدهم الصغاير لا قاطع
منه نفيا او اثباتا مع ما مر احتمال العقلي اذ لو فرض بعضه لم
يلزم منه محو لذاته وظهور المحو على يده لا دليل فيه على ذلك المقصد
السادس في حصة العصمة ومبنى عندنا ان لم يخلق الله فيهم ذنبا
وعند الحكما ملكة يمنع الفجور ويحصل بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب
الطاعات وتاكد بتتابع الوحي بالاوامر والنواهي والاعتراض
على ما صدر منهم من الصغاير وترك الاولى فان الصفات النفسانية
تكون اضعف لهم فتصير ملكات بالتدريج وقال قوم هي خلقية في نفس
الشخص او في بدنه يمنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه انه لو كان
كذلك لما استحق المدح بذلك وايضا فالاجماع على انهم مكلفون
بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم
لما كان كذلك وايضا قوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل
على مماثلتهم لسايرالناس فيما يرجع الى البشرية والاختصاص بالوحي
لا غير المقصد السابع في عصمة الملايكة وقد اختلف فيها

من ربكم

قلنا في وجهان الاول ما حكى الله عنهم من قولهم اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية فيه غيبة لمن يجعله خليفة تذكره
مثالبه وفيه العجب وتزكية النفس وقد انهم قالوا ما قالوا رجما
بالظن واتباع الظن في مثله غير جايز وفيه انكار على الله فيما يفعله
وهو من اعظم المعاصي الثاني ابليس عاص وهو من الملايكة بدليل
استثنائه منهم في قوله فسجد الملايكة كلهم اجمعون الا ابليس
وبدليل ان قوله واذ قلنا للملايكة اسجدوا امر تناول وله والا لما استحق
الذم ولما فسل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والجواب عن الاول
انه استفسار عن الحكمة والغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك
انما يصور لمن لا يعلمه وكذلك التزكية ولا رجم بالظن وقد
علموا ذلك بتعليم الله او بغيره وعن الثاني ان ابليس كان من
الجن وصح الاستثناء وتناوله الامر للغلبة وكون طايفة من الملايكة
يسمون بالجن خلاف الظاهر مع ان ذكره في معرض التعليل لاستكباره
وعصيانه تأباه والمثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو قوله
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون
الليل والنهار لا يفترون يخافون ربهم من فوقهم
ويفعلون ما يؤمرون والجواب انا نتم ذلك اذا اسند
عمومها اعيانا وازمانا ومعاصي ولا قاطع فيه وان الظن
لا يغني في مثله عن الحق شيئا المقصد الثامن في تفضيل الانبياء

لانه لا يلزم من تكوين استكباره وعصيانه بسببه ان يكون من فصل من يسمى بالجن ٢

على الملايكة لا نزاع في انهم افضل من الملايكة السفلة انما النزاع
في الملايكة العلوية فمال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة
وقال المعتزلة والحليمي منا الملايكة افضل وعليه الفلاسفة احتج
اصحابنا بوجوه اربعة الاول قوله تعالى واذ قلنا للملايكة اسجدوا
لادم وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه
على خلاف الحكمة لا يقال السجود وضع على الخاء فلعله لم يكن سجود تعظيم له
لانا نعول على ان الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني
من نار وخلقته من طين يدل على ان اسجادكم له ونفي
سائر المحتملات الثاني قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها والعالم
افضل من غيره لان الاية سيقت لذلك ولقوله قل هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان للبشر عوائق عن
العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لاوقاته وليس
للملايكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوايق افضل في
الاخلاص واشق فتكون افضل لقوله علم افضل العبادات
احمزها اي اشقها الرابع الانسان مركب تركيبا من الملك والبهيمة
فبعقله له حظ من الملكية وبطبيعته له حظ من البهيمية ثم ان
من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهايم لقوله اولئك كالانعام
بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الذين كفروا فذلك
يقتضي ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملايكة اصح
الخصم بوجوه عقلته وتغلبه اما الاولى فحجة الاولى الملايكة ارواح

مجردة كلا لانها بالفعل بخلاف السفليات والنام اكمل من غيره
الثانى الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية والنفوس الانسانية
بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة
الاجساد الثالث الروحانيات مبراة عن الشهوة والغضب
ومبداء المبداء للشرور كلها الرابع الروحانيات نورانية والجسمانيات
مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية الخامس الروحانيات
قوية على افعال كالزلازل والسحب لا يلحقها ذلك فتور بخلاف
الجسمانيات السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان
فى الاعصر الاول وبما سيكون وبالامور الغايبة وعلومهم كلها فطرية
فطرية آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه والجواب ان ذلك كله
مبنى على القواعد الفلسفية الخ لانسلمها ولا نقول بها واما التقليد
الاول لا اقول لكم انى ملك فى معرض التواضع الجواب لانه
فى معرض التواضع بل لما نزول والذين كذبوا بايانا يمسهم العذاب
بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما فنزلت
لا اقول لكم عندى خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم
انى ملك بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزاين الله ولا يعلم
متى ينزل بهم العذاب ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب
كما يحكى ان جبريل قلب باحد جناحيه المؤتفكات فقد دلت
الاية على ان الملك اقدر واقوى فاين حديث الافضلية الثانى
قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من

قبله

الضمير راجع الى كونهما احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فتنا مما مثل

انه حتى منهما على الاكل من الشجرة لما منعا عنه بان المقصود بالمنع
قصور كما عن درجة الملايكة وكلاهما لتحصل لكما ذلك اشرف الجواب
انهما ايا الملايكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فتنا مما مثل
ذلك وخيل اليهما انه الكمال والفضيلة الثالث قوله لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملايكة المقربون وهو صريح فى
تفضيل الملايكة على المسيح كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من هو
فوقى فى القوة والمال ولا من دونى الجواب ان النصارى
استعظموا المسيح لما راوه قادرا على احياء الموتى وكونه بلا اب
والملايكة فوقه منهما فانهم قادرون على ما لم يقدر عليه وكونه بلا اب
ولا ام فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم
الالوهية لهم فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية فى شئ الرابع
قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد
كونهم عنده ليس القرب المكانى بل قرب الشرف والرتبة وايضا
فجعله دليلا على انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى لم لا يستكبر
وذلك دليل افضليتهم الجواب المعارضة بقوله فى مقعد صدق
عند ملك مقتدر وبقول الرسول حكايته عن الله انا عند المنكسرة
قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده وانما الاستدلال
فبكون نبينا اقوى لا افضل الثانى ليس لغير الملايكة معلمو الانبياء قال
علمه شديد القوى نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم
افضل الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله السادس

الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من
المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته فيكون افضل الجواب
يجب ان يكون واحدا من احاد الناس اذا ارسل ملك
الى ملك افضل من الملك المرسل اليه السابع اطراد عدم
ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل
الاطراد الجواب ان ذلك بحسب ترتيب الوجود او الايمان
قال وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى المقصد الثاني
في كرامات الاولياء وانها جايزة عندنا واقعة خلافا للاستاذ
ابي اسحق والحليمي منا وغيرا ابي الحسين من المعتزلة لنا انا
جوزنا فظاهر على اصولنا واما وقوعها فلقصة مريم وقصة
آصف وقصة اصحاب الكهف وشئ منها لم يكن معجزا لفقد شرطه
وهو مقارنة الدعوى والتحدي احتج من لم يجوز الخوارق
بما مر جوابه ومن جوزها بانها لا تتميز عن المعجزة فلا يكون المعجزة
دالة على النبوة ويسد باب اثباتها واجاب انها تتميز بالتحدي
مع ادعاء النبوة وعدمه المقصد الثاني في المعاد وفيه مقاصد المقصد
الاول في اعادة المعدوم وهي جايزة عندنا خلافا للفلاسفة
والتناسخية وبعض الكرامية وابي الحسين البصري لنا انه لا يمتنع
وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء فالممكن قبل
العود اخفى من الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخفى
ولا من امتناع الاخفى امتناع الاعم قلنا الوجود امر واحد لا يختلف

ابتداء واعادة وكذلك الايجاد فاذا ثبت امكانا ووجوبا
وامتناعا ولو جوزنا كون الشئ ممكنا في زمان ممتنعا في زمان
آخر معللا بباب الوجود في الزمان الثاني اخفى من الوجود
مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة الى الزمان
لجاز الانقلاب من الاصناف الى الوجوب وفيه مخالفة البديهة
العقل واغناء للحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات
الصانع ويمكن ان يقال الاعادة اهون من الابتداء ولهذا المثل
الاعلى لانه استفاد بالوجود الاول ملكة الاتصاف بالوجود
والخصم يدعي الضرورة تارة ويدعي الاستدلال اخرى اما الضرورة
فقالوا تحلل العدم بين الشئ ونفسه مع بالضرورة فيكون الوجود
بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو المبتدا بعينه
واما الاستدلال فهو من وجوه الاول انا نكون المعاد معادا
بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت فيلزم ان يعاد في
وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدا فيكون مبتدا
من حيث انه معاد هف اجاب انا نلتزم اعادة عوارضه
المشخصة والوقت ليس منها ورد ان زيدا الموجود في هذه
الساعة هو الموجود قبلها بحسب الاحراز الخارجي واما نقول انا نعلم
بالضرورة ان الموجود مع قدر كونه في هذا الزمان غير الموجود
مع قدر كونه قبل هذا الزمان فاعرف ومنها التفاوت انما هو بحسب
الزمن دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته

وكان بعضهم اعترض على التغاير فقال له لئن كان الامر على ما تزعم فلا
يلزمني الجواب لانني غير من كان بيا حتك فبمت وعاد الى الحق
واعترف بعدم التغاير في الواقع ولئن سلمنا انه معاد بوقته
الاول فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون مبتدا وانما يكون
كذلك ان لو لم يكن وقته معادا بعينه الثاني لو فرضنا اعادته بعينه
والله قادر على ايجاد مثله مستأنفا فلنفرضه وح لا يصح المعاد
عن المستانف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز وهو ضروري
البطلان الجواب منع عدم التمايز ح بل يتمايز لزيد بالهوية كما يتمايز
مبتدا عن مبتدا، وكل اثنين متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدائين
او معادين او احدهما مبتدا والاخر معادا والى اختصاص لهذا
بالمبتدا، والمعاد الثالث الحكم بان هذا الاول ستدعي بمنزلة عين
حال العدم وانه مح الجواب على اصل المعتزلة وهو كون
المعدوم شيئا حال العدم ظاهر وعلى اصلنا ممنوع استدعاء
للتمايز بل التمايز انما يحصل حال الاعادة وهو ظاهر وهي لا
حقيقة له القصد الثاني في حشر الاجساد اجمع اهل الملل على اخبارهم
على جوازه ووقوعه وانكرهما الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء
على ما كانت عليه واعادة التالف المخصوص فيها ممكن كائن
والله عالم بتلك الاجزاء قادر على جمعها وتاليفها لما بينا من عموم
علمه وقدرته وصحة القبول والفعل يوجب الصحة قطعا واما
الوقوع فلان الصادق اخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات

لا تقبل التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين
وكل ما اخبر به الصادق فهو حق اذ تخلف المخبر بوجهين
الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء
اما ان تعاد فيهما وهو المطلوب او في احدهما فلا يكون الاخر معادا
بجميع اجزائه فلا يكون معادا بعينه الجواب ان المعاد انما
هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى اخره لجميع الاجزاء
وهذه في الاكل فضل فاتعلم ان الانسان باق مدة العمر
واجزاء العذاء تتوارد عليه وتزول الثاني لو حشر فاما لا لغرض
وهو عبث واما لغرض عائد الى الله وهو منزه عنه او الى
العبد وهو اما الايلام وانه منتف اجماعا وبديهة العقل
لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة والعناية والا اما الالذاذ وهو ايضا
باطل لان اللذة انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه لو ترك
لم يكن له الم والايلام ليدفع فلتلذ لا يصلح غرضا اذ لا معنى له
الجواب نختار انه لا لغرض ومحكاية العبث والقبح العقلي
قدح جوابه ولا سلم ان الغرض هو الايلام او الالذاذ ولعل
فيه غرضا لا نعلمه سلمنا لكن لا سلم ان اللذة دفع الالم عائد
ان في دفع الالم لذة واما انها ليست الا هو فلا ولم لا يجوز
ان يكون امر اخر يحصل معه تارة ودونه اخرى سلمنا
ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات الاخروية كذلك
ولم لا يجوز ان تكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة مخالفة

ومعلوم بالضرورة ان الكل اعم
احد اما فيه من اول العمر الى اخره

لها حقيقة تكون حسنة من دفع الالم وحسنة كذا اخر ولا
مجال للوجدان والاستقراء فيها تذنيب هل يعدم الله الاجزاء
ثم يعدها او نفنيها ويعيد فيها التاليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم
فيه نفيا واثباتا لعدم الدليل وما يحتج به من قولهم كل شيء هالك الا
وجهه ضعيف لان التفريق هلاك فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته
المطلق به منه وزوال التاليف الذي به يصلح الاجزاء لافعالها وتمام
منافعها والتفريق كذلك المقصد الثالث في حكاية مذهب
الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في امر المعاد قالوا النفس الناطقة لا تقبل
الفناء لانها بسيطة ومي موجودة بالفعل فلو تقبل الفناء لكان
للبسيط فعل وقوة وانه محال لان حصول امرين متنافيين لا يكون
الا في محلين متغايرين وهو بين في البساطة ثم انها اما جاهلة او عالمة
اما الجاهلة فيتألم بعد المفارقة ابدا لشعورها بنقصانها
نقصانا لا مطمع لها في زواله واما العالمة فاما لها هيات ردية
اكتسبتها ملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاه للطبيعة
وميلها الى الشهوات او لا فان كانت تألمت بها ما دامت
باقية فيها لكنها يزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها
وضعفه لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وحبها محبتها
ليس كذلك ما ينسى بطول العهد به ويزول بالتدريج وان لم يكن
بل كانت عالمة بريئة عن الهيات الردية التذت بها ابدا
مبتهجة بادراكاتها هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم

ومنهم اهل التناسخ انما يبقى مجردة النفوس الكاملة الخ اخرجت
فيها واما الناقصة فانها تتردد في الابدان الانسانية ويسمى نسخا
وقل ربما تنازلت الى الحيوانية ويسمى مسخا وقل الى النباتية
ويسمى رسخا وقل الى الجمادية ويسمى فسخا هذا في المتنازلة منها
واما المتصاعدة فقد تخلص من الابدان لصيرورتها كاملة كما مر
وقد تعلق بعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال
ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس
وتجردها المقصد الرابع الجنة والنار هل هما مخلوقتان
ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وابو الحسين البصري
الى انهما مخلوقتان وانكر اكثر المعتزلة وقالوا انهما غير مخلوقتين
يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة ادم وحوا واسكانهما الجنة
واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت
الجنة مخلوقة وكذا النار اذ لا قائل بالفصل الثاني قوله
في صفتها اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ
الماضي وهو صريح في وجودها واما المنكرون فتمسكوا بدليل
بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع قال عباد لو وجدتا
فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم لفوق والاقسام باطلة
اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا مجال لطرو
شيء من الكائنات الفاسدات واما الثاني فلانه قد ثبت بالتناسخ
ولا يقولون به وقد ابطل بدليله واما الثالث فلان الفلك البسيط

وبشكله الكرة ولو وجد عالم اخر لكان كريا ايضا فعرض سهما
خلاء وانه صح الجواب لانهم اسماح الخرق على الافلاك وقد تكلمنا
على ماخذه ولانم انه في عالم العناصر فقول بالتناسخ وانما يكون
كذلك لو قلنا باعادتها في ابدان لغرض ولانم ان وجود عالم الغرض
صح وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده اصح ابو هاشم بوجهين الاول
بقوله اكلها دايم صح قوله كل شئ هالك الا وجهه ولو كانت مخلوقة
وجب هلاك اكلها فلم يكن دايما الجواب اكلها دايم بدلا اى
كلما فنى شئ منه جئ ببدله فان دوام اكل بعينه غير متصور
وذلك لاينافي هلاكه او نقول المراد انه هالك في حد ذاته
لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم او نقول
انهما يعدمان آنا ثم يعادان وذلك كاف في هلاكهما الثاني
قوله عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد
الاعادة، السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام الجواب
المراد انها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضهما
لاحال البقاء ولا بعد الفناء، وللتصريح في آية اخرى بان عرضها
كعرض السموات والارض فيحمل هذا على ذلك كما يقال ابو يوسف
ابو حنيفة المقصد الخامس في فروع للمعتزلة على اصلهم في حكم
العقل والايجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب
اما الثواب فاوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقة
لنفعنا وهو بالثواب علمنا بيانه انها اما لا لغرض وهو عبث

قبيح واما لغرض عايد الى الله وهو منزه او الى العبد اما في الدنيا
وانه مشقة للاحظ واما في الاخرة وذلك اما تعذيبه وهو قبيح
او نفعه وهو المطلوب والجواب منع وجوب الغرض وقدر مرارا
واما العقاب فقد مر ثان الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج
عقاب صاحب الكبيرة لوجهين الاول انه اوعد بالعقاب
واخبر به فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب
في خبره وانه صح الجواب عامه وقد مر العقاب فاين وجوبه
الثاني اذا علم المذنب انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا
له على ذنبه واغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود
الدعوة الجواب منع تضمنه للتقرير والاغراء، اذ شمول
الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من
الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض
احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك الثاني قالت المعتزلة والخوارج
صاحب الكبيرة يخلد في النار ولا يخرج عنها ابدا وعدتهم
ان الفاسق يستحق العقاب واستحقاق العقاب مضر خالصة
دايمة واستحقاق الثواب منفعة خالصة دايمة والجمع سهما
الجواب منع الاستحقاق ومنع قيد الدوام ثم انه قد يتساقطان
ويدخل الجنة تفضلا كما قال الذي اخلنا دار المقامة من فضله
او يرجح جانب الثواب لان السيئة لا يجزى الا مثلها والحسنة
تجزى بعشرة امثالها الى سبعمائة ويضاعف لمن يشاء واستفانوا

بالنقل من وجهين الاول ما ثبت شعر بالخلود كقوله تعالى من كسب
سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا
فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد
مع انه قد حصل لكثير منهم المكث الطويل والجواب لانم
ان من له حسنات من الايمان والطاعات فقد احاطت به
خطيئته ولا ان من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل
بعض حدوده والمراد من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون
ذلك الا كافرا سلمنا لكن الخلود هو المكث الطويل وما ذكرتم
معارض بما يقال حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله
ملكه والا حملناها على الدوام لقرينة الحال الثاني
وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها
بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها
الجواب عنها وعما قبلها المعارضة بالايات الدالة على
الوعد بالثواب نحو فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ويجزى الذين احسنوا بالحسنى وهل جزاء الاحسان
الاحسان وهو عندهم نا في استحقاق العقاب
وان سلمنا فنحن نخصصها بالايات الدالة على
اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله انا قد اوحى

الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان
الخزى اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القى فيها
فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ واعلم ان
اختصاص العذاب بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان
والمرجيه عملا بظاهر هذه الايات لكنا نخصصها بالعذاب
الموبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق

المقصد السادس في نفر من مذهب اصحابنا وفيه
مباحث الاول قالوا الثواب فضل وعد به فيفي
من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى عنه والعقاب
عدل وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد
نقصا عند العقلاء الثاني اجمع المسلمون على ان الكفار
مخلدون في النار ابدا لا يستطيع عذابهم وانكر طائفة لوجوه
الاول ان القوة الجسمانية كما تقدم متناهية فلا بد من فنائها
الجواب منع تناهيها وقدرة الثاني دوام الاحراق
مع بقاء الحيوة خروج عن مقتضى العقل الجواب هذا
بنا، على شرط البنية واعتدال المزاج في الحيوة ولا نقول
به بل هي يخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما ابدا او يخلق
في الحي قوة لا تخرب بنيته بالنار كما خلقها في السمندر
وهو حيوان مأواه النار الثالث النار تحب افناؤها
الرطوبة بالتحليل قليلا قليلا فتنتهي بالاخرة الى عدمها

وسمعت الاجزا، فلا معنى الجيوع الجواب فنا، الوطوبه بالنار
غير واجب بل موبا فنا، الله تعالى بقدرته وقد لا يفنيها
او يفنيها ويخلق بدلا مثلها قال الحافظ والمعتبر هذا في
الكافر المعاند واما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام
ولم يلح له دليل الحق فمعذور وكيف نكلف بما ليس
في وسعه ونعذب بما لم يقع فيه تقصير من فعله واعلم ان
الكتاب والسنة والاجماع يبطل ذلك ويعلم قطعا ان
كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار
لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من تعتقد الكف فيقد
بذل المجهود وفيهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن
ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام ولم ينقل
عن احد قبل المخالف هذا الفرق الثالث غير الكفار من العصاة
ومرتكبي الكبايرلا يخلد في النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره واما ان يكون ذلك قبل دخول النار ثم يدخل
النار ويعذب بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المطلب
المقصد السابع في الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق
العقاب ومنافاته للثواب احباط الطاعات
بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة بمعصية واحدة
تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره
ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده ابدا ولا يخفى فساده

وقال الجبائي تحبط من الطاعات بقدر المعاصي فان بقي له
زايد اثيب به ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات
بالمعاصي اولى من العكس بل العكس اولى لما مر وقال ابو هاشم
بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الاخر
ولما ابطلنا الاصل بطل الفرع ثم نقول لهم كل واحد من
الاستحقاقين لو ابطل الاخر فاما معا فيكون الشيء موجودا
حال كونه معدوما او لا بل سقط احدهما فسقط الاخر ثم يكثر
الاخر عليه فغلبه وانه باطل لانه لما كان قاصرا عن المعارضة قبل
حتى صار مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا بالتذييب قد انفق المعتزلة
على انه لا تساوي الثواب والعقاب والاسقاط فلا كفر
بلا ثواب ولا عقاب وانه محبط فعند الجبائي عقلا وعندابي
هاشم للاجماع على ان لا خروج عنها والجواب لم لا يجوز
ان يثاب لمارة ثم يعاقب بجانب الثواب ادرج وجواز التفضل
ويجوز ان لا يثاب ولا يعاقب ويكون من اهل الاعراف
كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ان يجمع بين الثواب والعقاب
كما يرى احدنا يوما غمه وفرحه والمه ولذته لا يخلص
احدهما المقصد الثامن في ان الله يعفو عن الكبايرة
الاجماع على انه عفو قالت المعتزلة عن الصغايرة قبل
التوبة وعن الكبايرة بعدها لنا وجهان الاول لنا العفو من
لا يعذب على الذنب مع استحقاقه ولا يقولون به في غير صورة

النزاع الثانى الايات الدالة عليه كقوله ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لذو مغفرة
للناس على ظلمهم المقصد التاسع فى شفاعة محمد عليه
الصلوة والسلم اجمع الامة على اصل الشفاعة وهى عندنا
لاهل الكبائر من الامة لقوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر
من امتى ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اى ولذنب
المؤمنين لدلالة القرينة وطلب المغفرة شفاعته وقالت المعتزلة
انما هى لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله لا تجزى
نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة
وهو عام فى شفاعة النبى وغيره الجواب انه لا عموم له
فى الاعمال لان الضمير لقوم معينين فلا يلزم ان لا تنفع
الشفاعة غيرهم ولا فى الازمان لانه فى وقت مخصوص
فلا يلزم عدم نفعها فى غير ذلك الوقت المقصد العاشر
فى التوبة وفيه بحثان الاول فى حقيقتها وهى الندم على
معصية من حيث هى معصية مع عزم ان لم يعود اليها
اذا قدر عليها فقولنا من حيث هى معصية لان من يندم
على شرب الخمر لما فيه من الصداع وزوال العقل والاخلال
بالمال والعرض لم يكن تائبا وقولنا مع عزم لئلا يعود
اليها زيادة تقرير لان النادم على الامس لا يكون الا كذلك
ولذلك ورد فى الحديث الندم توبة وقولنا اذا قدر لان

لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن
عود القدرة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه الثانى
فى احكامها الاول الزانى المجبوب اذا ندم على الزنى
وعزم ان لو يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك
توبة منعه ابو هاشم وقال به الاخرون والماخذ واضح
الثانى ان قلنا لا تقبل فمن تاب لمرض مخيف فهل
يقبل لوجود التوبة ام لا لانه ليس باختياره كالايمان
عند الياس الثالث شرط المعتزلة فيها امور الاول رد
المظالم ان لم يعاود ذلك وان استدام الندم وهى عندنا
غير واجبة فيها اما رد المظالم فواجب بوابه لا مدخل له فى
الندم على ذنب اخر واما ان لم يعاود فلان الشخص قد
يندم على الامر زمانا ثم يعود وله والله مقلب القلوب
واما استدامة الندم فلان الشارع اقام الحكمى مقام
ما هو حاصل بالفعل كما فى الايمان ولما فى التكليف بها
من الحرج المنفى من الدين الثانى لا يجب فى التوبة الموقتة
مثل ان لا يذنب سنة والمفصلة كان يتوب عن الزنا
دون شرب الخمر خلافا مبنى على ان الندم اذا كان
لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب الخامس انهم اوجبوا
قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد السادس
الظاهر ان التوبة طاعة فيثاب عليها لانها مامور بها

قال تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المومنون والامر
ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة
وايذانا بقبولها ودفعا للقنوط كقوله لا تقنطوا من رحمة
الله لا ييأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا
المقصد الحادي عشر احياء الموتى في قبورهم وسؤاله
منكر ونكير وعذاب المقبور الكافر والفاسق حق عندنا
واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف والاكثر بعده وانكره
ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة لنا
وجهان الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب عطف عذاب القيامة عليه فعلم انه غيره وليس
غير عذاب القبر اصلا فهو هو وبه ذهب ابو الهذيل وبشر بن
المعتمر والى الكافر يعذب ما بين النفختين ايضا واما
ما ذهب اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري
وطائفة من الكرامية من كون ذلك على الموتى من غير احياء
فخروج عن المعقول الثاني قوله تعالى ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين وما هو الا اماتة ثم الاحياء في
القبر ثم الاماتة ثم الاحياء للحشر ومن قال بالاحياء فيه قال
قال بالمسالة والتعذيب هذا والاحاديث الدالة عليه
اكثر من ان تحصر بحث تواتر القدر المشترك احتج المنكر بقوله

لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا
في القبر لذاقوا موتتين الجواب ان ذلك لاهل الجنة والضمير
في فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع
نعيمهم والا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة كقولك الانسان
في خسر وليس فيها نفي تعدد الموت فهذا لها رضة ما
احتججنا به من الآيتين ثم قالوا انما يمكن العمل بظواهر
اذا لم تكن مخالفة للمعقول ودليل مخالفتها للمعقول
انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب
اجزاؤه ولا نشاهد احياء ولا مساله والقول بها مع عدم
المشاهدة سفسطة وابلغ منه من اكلته السباع والطيور
وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق
وذري اجزاؤه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وتهولا
ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومساله وعذابه ضرورة
وقد تحيل الاصحاب في التفصي عنها فقالوا في صورة المصلوب
لا بعد في الاحياء والمساله مع عدم المشاهدة كما في صاحب
الكهف وكما في رؤية النبي جبريل مع بقائه بين ظهراني اصحابه مع ستره
عنهم واما الصورة الاخرى فان ذلك مبني على اشتراط
البنية وهو ممنوع عندنا ولا بعد في ان يعاد الحيوة
الى الاجزاء او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق
العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى المقصد الثاني عشر

ان جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب
وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء حق والعمدة
في اثباتها في نفسها اولا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته
مع اخبار الصادق عنها اجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف
ونطق به الكتاب كقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم
وقفوهم انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله
ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقوله فسوف يحاسب
حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيمة يوم الحساب
وقوله فاما من اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك وقوله
يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون
وقوله انا اعطيناك الكوثر مع قوله لاصحابه وقد قالوا له
اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط او على الميزان
او على الحوض وكتب الاحاديث طافحة بذلك بحيث تواتر القدر
المشترك واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم
يعبر عليه المومن وغير المومن وانكره اكثر المعتزلة وتردد
قول الجبائي فيه نفيا واثباتا قالوا من اثبته وصفه بانه ادق
من الشعر واحد من غرار السيف كما ورد به الحديث
وانه لا يمكن العبور عليه وان امكن ففيه تعذيب المؤمنين
ولا عذاب عليهم يوم القيمة الجواب لقائل المختار يتمكن
من العبور عليه ويسهله على المؤمنين كما جاء في الحديث في صفات

امكانه ص

الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو
كالريح العاتية ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يخور رجلاه
ويعلق يداه ومنهم من يحبو على وجهه واما الميزان فانكره المعتزلة
عن آخرهم لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها
اذ لا يوصف بالخفة والثقل وايضا فالوزن للعلم بمقدار ما
وهي معلومة لله تعالى فلا فايدة فيه فيكون قبيحا ينزه عنه الرب
تعالى والجواب انه ورد في الحديث ان كتب الاعمال
هي التي توزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي
قد مر مرارا المرصد الثالث في الاسماء والاحكام وفيه مقاصد
المقصد الاول في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة
التصديق قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن
لنا اي مصدق وقال عليه الايمان ان تومن بالله وملايكته
وكتبه ورسله اي تصدق وانما في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا
من الاحكام فهو عندنا وعليه اكثر الائمة كالقاضي والاستاذ التصديق
للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا
فيما علم اجمالا وقيل المعرفة فقوم بالله وقوم بالله وبما جاءت
به الرسل وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال طايفة التصديق
مع الكلمتين ويروى عن ابي حنيفة رحمه الله وقال قوم انه اعمال
الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه
الطاعات فرضا او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر البصرية

الى انه الطاعات المفترضة دون النوافل وقال السلف واصحاب
الاثر انه مجموع هذه الثلثة هو تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
بالاركان ووجه الضبط ان الايمان لا يخرج عن فعل القلب والجوارح فهو
اما فعل القلب فقط وهو المعرفة او التصديق واما فعل الجوارح فقط
وهو اما اللسان وهو الكلمتان او غيره وهو العمل بالطاعات واما فعل
القلب والجوارح معا واما رده اللسان او سايد الجوارح لنا وجوه
الاول الايات الدالة على محليه القلب للايمان كقوله اولئك
كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن
بالايمان ومنه الدالة على الختم والطبع على القلب وهو يؤيده
دعاء النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله
لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت
قلبه الثاني جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع
من الكتاب كقوله الذين امنوا وعملوا الصالحات فدل
على المغايرة الثالث انه قرن بعض العمل الصالح نحو ان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ومنه مفهوم قوله الذين امنوا
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فان قيل فلم لا يجعلونه التصديق
باللسان فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك
قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى او وضعه لمعنى غير
التصديق لم يكن الملفظ به مصدقا قطعا فالتصديق
معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالتها على معناها فيجب الحكم

بعلم العقلاء ضرورة بالتصديق القلبي ويؤيده قوله ومن
الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين
وقوله قالت الاعراب امنا الآية احتج الكرامية بانه تواتر
ان الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين كانوا يقبلون
بالكلمتين ممن اتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وعمله فيحكمون
بايمانه بمجرد الكلمتين الجواب معارضة بالاجماع على ان المنافق
كافر ونحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولا نزاع
في انه يسمى ايمانا لغة وانه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا
وانما النزاع فيما بينه وبين الله ثم نقول يلزمكم ان من صدق
وتم بالتكلم بالكلمتين تمنعه منه مانع من خرس وغيره لم يكن
كافرا وهو خلاف الاجماع احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على اثبات مذهبهم ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم القسم الاول
اربعة الاول فعل الواجبات هو الدين والدين الاسلام
والاسلام هو الايمان فعل الواجبات هو الايمان اما
ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر
العبادة واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وذلك دين القيمة واما
ان الدين هو الاسلام فلقوله ان الدين عند الله الاسلام
واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير
الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ
غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولاستثناء المسلمين

من المومنين في قوله فاخرجنا من كان فيها من المومنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين قلنا ذلك اشارة
الى الاخلاص لانه واحد مذكر فلا يصلح اشارة الى الكثير
والمونث وهو اولى من عدد الذى ذكرتم اذ فيه تغليب اللغة
هذا والثالث انما يصح لو كان الايمان دينا غير الاسلام
وفيه مصادرة لا يخفى الثانى وما كان الله ليضيع ايمانكم
اى صلوتكم الى بيت المقدس قلنا بل التصديق بها
الثالث قاطع الطريق ليس بمومن لانه يخزى يوم القيامة
لقوله فيهم ولهم فى الاخرة عذاب النار ومن قوله ربنا
انك من تدخل النار فقد اخزيته والمومن لا يخزى لقوله
يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا معه قلنا مخصوص
بالصحابة ولا قاطع طريق منهم الرابع كمن قوله عليه السلام
لا يزنى الزانى وهو مومن ولا يسرق السارق وهو مومن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا
مبالغة منهم انها معارضة بالاحاديث الدالة على انه مومن
وانه يدخل الجنة حتى قال لابى ذر لما بالغ فى السوال عنه
وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر القسم
الثانى ثلثة الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان
المرء مومنا حين لا يكون مصدقا كالنايم حال نومه
والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا
المومن من امن فى الحال او الماضى لانه حصر فيه بل الامر الشارع

على الحكمى حكم المحقق والاورد عليهم مثله فى الاعمال
الثانى من صدق وسجد للشمس ينبغى ان يكون مومنا والاجماع
على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق حتى كو علم انه
لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية لم يحكم بكفره
فيما بينه وبين الله الثالث وما يومن اكثرهم بالله الا وهم
مشركون والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك
لان التوحيد مما علم مجيئه به قلنا ذلك مشترك الالزام
لان الشرك مناف للايمان اجماعا ثم ان الايمان المعدى
بالباء هو التصديق والتصديق بالله لا ينافى الشرك اذ لعله
بوجوده وصفاته لا بالتوحيد اصح الاخرون بقوله عليه السلام
الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قوله لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق الجواب ان
المراد شعب الايمان قطعا لان نفس الايمان فات اماطة
الاذى عن الطريق ليس داخلا فى اصل الايمان حتى
يكون قائله غير مومن بالاجماع المصدر الثانى
فى ان الايمان هل يزيد وينقص اثبته طائفة ونفاه اخرون
قال الامام الغزالى وكثير هو فرع تفسير الايمان فان
قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين
وانه لا يقبل التفاوت لان التفاوت انما هو لاحتمال
النقيض وهو ولو بابعد وجه ينافى اليقين وان قلنا هو الاعمال

فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان
بوجهين الاول القوة والضعف قولكم الواجب اليقين
والتفاوت لاحتمال النقيض قلنا لانم ان التفاوت لذلك
ثم ذلك يقتضي ان يكون ايمان النبي واحاد الامة سواء
وانه باطل اجماعا ولقول ابراهيم ولكن ليطمئن قلبي
والظاهر ان الظن الغالب الذي لايخطر معه احتمال النقيض
بالبال حكمه حكم اليقين الثاني التصديق التفصيلي في افراد
ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه
بالاجمال والنصوص دالة على قبوله لها **المقصد الثالث**
في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول
في بعض ما علم مجيئه به ضرورة قال قبل فشاع الزنار
ولابس الغيار بالاختيار لايكون كافرا قلنا جعله النبي
علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك وهو عند كل طائفة مقابل
ما فسر به الايمان وقال الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه
وقالت المعتزلة المعاصي منها ما يدل على الجهل بالله وصفاته
وما يجوز عليه وما لايجوز وبرسالة رسوله كالقاء المصحف
في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك فهو
كفر ومنها ما لايدل على ذلك فهو كفر ومنها ما لايدل على
ذلك وهو قسمان قسم يخرج الى منزلة بين المنزلتين
اي لايحكم على صاحبها بالكفر كسائر اعماله ولا بالايمان

لايهامه عدم التصديق ويعبر عنها بالكبائر ومنها ما لايخرج
كشف العورة ويسمى بالصغائر وسنزيد بيانا في المقصد
الذي يتلوه **تنبيه** في تفصيل الكفار الانسان اما معترف
بنبوة محمد عليه السلام اولا والثاني اما معترف بالنبوة في الجملة
وهم اليهود والنصارى وغيرهم واما غير معترف بها وهو اما
معترف بالقادر المختار وهم البراهمة اولا وهم الدهرية
ثم انكارهم للنبوة اما عن عناد واما عن اجتهاد والمعترف
بنبوته اما مخطئ في اصل وسنبين انه ليس بكافر اولا وهو اما
عن برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد وقد اختلف
فيه فمن قال انه ناج فلان النبي حكم باسلام من لم يعلم منه
ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج فلان التصديق
بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه يتضمن العلم بما يجب
الاعتقاد به وان لم يمكن تنقيح الادلة وتحريرها **المقصد الرابع**
في ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلوة مؤمن وقد تقدم بيانه
في مسئلة حقيقة الايمان وعرضنا هناك مذهب المخالفين
والجواب عن شبههم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري
الى انه منافق والمعتزلة الى انه لامؤمن ولا كافر **حجة** الخوارج
وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون قلنا المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله اصلا
او التورية بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التورية الاية وامتنا

غير متعبد بن بالحكم بها فيختص باليهود الثاني ومثل يجازى الا
الكفور قلنا متروك الظاهر اذ يجازى غير الكفور وهو المثاب
ولقوله اليوم تجزى كل نفس بما كسبت الثالث قوله بعد ايجاب الحج
ومن كفر فان الله غني عن العالمين قلنا المراد من جحد وجوبه
الرابع العذاب على من كذب وتولى قلنا متروك الظاهر
للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب
بل اليهود والنصارى ويدعيان منهم التكذيب لكن فرق
بين المكذب وبين يلزمه التكذيب الخامس قوله فانذرتكم
نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى والفاسق
يصليها قلنا لعل ذلك نار خاصة السادس قوله في حق من
خفت موازينه الم تكن اياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون
والفاسق ممن خفت موازينه فلما بل ثقلت بالايمان
السابع يوم يبيض وجوه وتسود وجوه والفاسق ممن وجهه
مسودة قلنا لانم ان كل فاسق كذلك بل هي واردة في بعض
الكفار لقوله اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه من اصحاب المشأمة
وقال تعالى والذين كفروا بآياتنا هم اصحاب المشأمة قلنا
هو من باب ايهام العكس وينتقض بالزاني والسارق مع علمه
تكذيبهما التاسع ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وانه
يقتضي حصر المبتدأ في الخبر قلنا ممنوع لان الكافر ابتداء
كذلك العاشر انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون

والفاسق ايس من روح الله قلنا ممنوع للمرجا الحادي عشر
انك من تدخل النار فقد اخزيته مع ان الخزي والسوء على الكافرين
قلنا المعرف المحلى باللام لا عموم له او المراد الخزي الكامل الثاني
عشر واما من اوتي كتابه بشماله الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم
قلنا ذكر قسمين لا يدل على عدم الثالث مع انا نخصص ظاهر الثالث
عشر الا لعنة الله على الظالمين قلنا يلزم تكفير الانبياء حيث اعترفوا
بظلمهم الرابع عشر قوله واما الذين فسقوا فماواهم النار الاية قلنا
سلمنا ان كل فاسق مكذب بالقيد وانه باطل قطعا الخامس عشر
قوله يتساءلون عن المجرمين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين
قلنا قد مر جوابه السادس عشر قوله وسيق الذين كفروا الى قوله
وسيق الذين اتقوا وقد مر مثله السابع عشر قوله عليه من ترك
صلوة متعمدا فقد كفر وقوله من مات ولم يحج فلمت ان شاء
يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا الاحاد لا تعارض الاجماع الثامن
عشر ولايه الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولايه الله
ايمان فعداوته كفر قلنا لانم عدم الواسطة بين كل ضدين
صحيح من زعم انه منافق بوجهين الاول قوله عليه السلام المنافق
ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا اؤتمن خان قلنا
متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلو عليه خلعة نفيسة
ثم اخلفه لم يخرج بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا الثاني
ان من اعتقد الحق في هذا الحجج حيثة لم يدخل بين فيه فاذا زعم ذلك

وهو لم يذكر القسمين لا يدل على عدم الثالث ؟

ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لا عن اعتقاد قلنا مضرة الحية عاجلة
محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة ويجوز التوبة والعفو
فافترقا الخامس المعتزلة بوجهين الاول الفاسق ليس مؤمنا لما مر
ولا كافرا بالاجماع لانهم كانوا يقيمون عليه الحد ولا يقتلونه ولا يكلفونه
بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين وايضا فيلزم بينونة المرأة بمجرد
زنى الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لان قذف
فهي كافرة وان كذب فهو كافر قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه
الثاني ما قاله واصل بن عطا لعمرو بن عبيد فرجع الى مذهبه
وهو ان فسقه معلوم وايمانه مختلف فيه فيترك المختلف فيه ويأخذ
المتفق عليه قلنا قد مر انه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه ممن قبله
بل قد أجمع على انه مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع
فيكون باطلا المقصد الخامس في ان المخالف الحق من
اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر
احد من اهل القبلة والمعتزلة الذين قبل ابي الحسين تحاموا فكفروا
الاصحاب فعارضهم بعضنا بالمثل وقد كفر المجسمة مخالفوهم وقال
الاستاذ كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا لنا ان المسايل
التي اختلف فيها اهل القبلة من كون الله عالما بعلم او موجدا
لفعل العبد او غير متحيز ولا في جهة ونحوها لم يبحث النبي عن اعتقاد
من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة والتابعون فعلم ان الخطأ
فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام فان قيل لعله علم عرف منهم ذلك

فلم يبحث عنها كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب
اعتقاد هما قلنا مكابرة والعلم والقدرة مما يتوقف عليه ثبوت
نبوته فكان الاعتراف بها دليلا للعلم بها وتذكر الان ما كفر به
بعض اهل القبلة وتنفصل عنها وفيه ابحاث الاول كفرت المعتزلة
في امور الاول نفي الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة بهذه
الصفات فمنكرها جاهل بالله والجاهل كافر قلنا الجهل بالله ليس
من بعض الوجوه لا يضر والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم
بعضا فيما اختلفوا فيه الثاني انكارهم ايجاد الله لفعل العبد انه
كفر اما اولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد فادرا والعبد
على فعله فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس واما ثانيا
فلان اجماع على التفرع الى الله في ان بزعمهم الايمان ومع ينكرونه
لانهم يقولون قد فعل من اللطف ما امكن لوجوه عليه قلنا
المجوس كفروا والفرع وخرق الاجماع ليس بكفر ثم من يلزمه
الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر الثالث قولهم بخلق القرآن وفي
الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا احاد
او المراد بالمخلوق المختلق الى المفترى الرابع قد اجمع من قبلهم
ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ومع ينكرونه قلنا
منع الاجماع وكون مخالفه كافرا الخامس قولهم المعدوم
شيء وانه تصريح بمذهب اهل الميول سيما نفاة الاحوال
لان ذاته عندهم وجوده قلنا الالتزام غير الالتزام واللزوم

غير القول به كما مر السادس انكارهم الرؤية وقد قال الله تعالى
بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء مجاز فلعل المراد لقاء
ثواب الله قال المفسرين قالوا المراد به الوصول الى دار
الثواب الثاني سلمنا ان المعنى لا يصعد الا صعود الاول انكار
كون العبد فاعلا لفعله لانه يسد باب اثبات الصانع وهو
اذ طريقه هو ان الغائب على الشاهد واذا جاز عدم اسناد
فعلنا الينا جاز اسناد الحوادث لا الى محدثها قلنا
قد بينا لكم في اثبات الصانع وجوها لا نحتاج فيها الى هذا
القياس الثاني نسبة فعل العبد الى الله يلزمه كونه فاعلا
للقبائح فجاز اظهار المعجز على يد الكاذب وجاز الكذب
عليه وفيه ابطال الشرايع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه
الثالث اثبات الصفات قول لقدمائنا وقد كفروا
النصارى للقول بقدمائنا ثلثة وكفت الستة او السبعة
قلنا قد مر جوابه الرابع قولهم القرآن قديم فانه يعلم عدم
كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا قلنا مشترك الالزام
الا ان تقولوا ما سمعه حكاية كلام الله فنقول مثله الثالث
قد كفر المجسمة بوجوه الاول ان تجسيمه جهل به وقد مر جوابه
الثاني انه عابد لغير الله كعابد الصنم قلنا بل معتقد في الله
الخالق الرازق القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع
على تاويل ولم يأت له بخلاف عابد الصنم الثالث قوله

لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذكر
الا لانهم جعلوا غير الله الها فلزم الشرك وهو لا كذلك قلنا
ممنوع والمستند ما تقدم الرابع قد كفروا الروافض (وهو قوله بل معتقد في الله الخالق الى آخره)
والجواب بوجوه الاول ان القدح في اكابر الصحابة تكذيب
للرسول حيث اثنى عليهم وعظمهم قلنا الاثناء عليهم بشرط سلامة
العاقبة ولم يوجد عندهم الثاني الاجماع على تكفير من كفر
عظماء الصحابة قلنا هو لا يسلم كونهم من اكابر الصحابة
الثالث قد علم من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء باحدهما
قلنا احاد والمراد هو اعتقاد انه مسلم فان من ظن مسلما
انه يهودي او نصراني فقال له يا كافر لم يكن كفرا باجماع
وسنزيد لهذا تحقيقا اذا فصلنا الطرف في ذيل هذا الكتاب

المرصد الرابع في الامامة ومباحثها عند نا من الفروع

واما ذكرناها في علم الكلام تاسيا بمن قبلنا وفيه مقاصد

المقصد الاول في وجوب نصب الامام لا بد من

تعريفها اولا فاقول قوم الامامة رياسة عامة في امور الدين
والدنيا ونقض بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول
في اقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الامم بهذا القيد
يخرج من نصبه الامام في ناحية والمجتهد والامر بالمعروف
واذا عرفت هذا فنقول نصب الامام عندنا واجب

علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الامامية
والاسماعيلية بل على الله الآن الامامية اوجبوه لحفظ قوانين
الشرع والاسماعيلية ليكون معرفا لله وقالت الخوارج تجب
اصلا ومنهم من فصل فقال بعضهم يجب عند الامن دون
الفتنة وقوم بالعكس لنا اما عدم وجوبه على الله وعلينا
عقلا فقدرة وامّا وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر
اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي على امتناع
خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر في خطبته الا ان محمدا
قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى
قبوله وتركوا له امهم الاشياء، ومما دفن رسول الله ولم ينزل
الناس على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب
الامام متبوع في كل عصر قال قيل لابد للاجماع من مستند
ولو كان لنقل لتوفر الدواعي قلنا استغنى عن نقله
بالاجماع او كان من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن
الاحوال الخ لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان
لمن كان في زمن النبي عليه اللام الثاني ان فيه دفع
ضرر مظنون وانه واجب اجماعا بيانه انا نعلم علما يقاربه
الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات
والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار
شعار الشرع في الاعياد والجمعات انما هو مصالح عائدة

الى الخلق معاشا ومعادا وذلك لا يتم الا بامام من قبل الشارع
يرجعون اليه فيما يعن لهم وانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت
الاراء وما بينهم من الشحناء، قل ما ينقاد بعضهم الى بعض
فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم
جميعا وشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى
نصب اخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل احد
مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يودي
الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين قال قيل وفيه اضرار
وانه ينفي بقوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وبيانه من ثلثة
اوجه الاول تولية الانسان على من هو مثله يحكم عليه فيما
يهتدي اليه وفيما لا يهتدي اضرار به لا محالة الثاني قد يتكلف
عنه بعضهم كما جرت به العادة فيفضي الى الفتنة الثالث
انه لا يجب عصمته كما سيأتي فيتصور منه الكفر والفسوق
فان لم يعزل ضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل يودي
~~يودي~~ الى الفتنة وان الاضرار اللازم من تركه اكثر
بكثير ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب احتج المانع
بوجوه الاول توقف الناس على مصالحهم مما يحث عليه طباعهم
واديانهم فلا حاجة الى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون
به ويدل عليه انتظام احوال الغربان والبوادي الخارجين
عن حكم السلطان الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه

ولا يخفى تعذر وصول احاد الرعية اليه في كل ما يعن لهم من الامور
الدنيوية عادة الثالث للامامة شروط فلما توجد في كل عصر فان اقاموا
فاقدها لم يأثموا بالواجب والا يقيموه فقد ترك الواجب والجواب
عن الاول انه ان كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما نرى من ثوران
الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا
العربان والبوادي كالذياب الشاردة والاسود الضارية
لا يبقى بعضهم على بعض ولا يحافظ الغالب على سنة ولا فرض
وليس يسوقهم الى العمل بموجب دينهم غالبا ولذلك قيل ما يزع
بالسلطان اكثر مما يزع القرآن وقيل السيف والسنان
يفعلان ما لا يفعل البرهان وعن الثاني لانا ان الانتفاع
انما يكون بالوصول اليه بل بوصول احكامه وسياسته ونصبه
من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره
وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا وجوب ثم قال
الموجبون عقلا الاصل في المضرة واجب قطعا فكذلك
المضرة المظنونة وذلك مثل لن يعرف الانسان ان كل سموم
يجب اجتنابه ثم نظن ان هذا الطعام سموم فان العقل
الصريح يقتضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم لزوال الحائط الساقط
لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن ان الحايط يسقط فالعقل
الصريح يقتضي بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم
العقل احتج الموجب على الله بانه لطف لكون العبد

معه اقرب الى الطاعة وابعد من المعصية واللطف واجب
عليه والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف يحصل
بامام ظاهر قاهر وانتم لا توجبونه حجة الخوارج ان نصبه
يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعي كل قوم امامة شخص
وصلوحه لها دون الاخر فيقع التشاجر والتناحر والتجربة شاهدة
بذلك والجواب انه يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع
فان تساويا فالاسن وبذلك ينتفي الفتنة واما الفارقون منهم
فقالوا انارة هو حال الفتنة يريدها وتارة حال الامن لا حاجة
اليه المقصد الثاني في شروط الامامة الجمهور على ان اهل الامامة
مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين ذو رأي
ليقوم بامور الملك شجاع ليقوى على الذب عن الحوزة
وقيل لا تشترط هذه الصفات لانها لا توجد فيكون اشتراطها
عبثا او تكليفا بما لا يطاق ومستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها
بنصب فاقدها نعم يجب ان يكون عدلا لئلا يجور عمدا فلا يصلح
للنصرفات بالغا لقصور عقل الصبي وكذا اذ النساء ناقصات
عقل ودين حرا ليئلا يشغله خدمة السيد وليلا يحتقر فيفصح
فهذه الصفات شروط بالاجماع وههنا صفات في اشتراطها خلاف
الاولى ان يكون قرشيا ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله
عليه السلام الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون
الحديث واجمعوا عليه فصار قاطعا احتجوا بقوله السمع والطاعة

ولو عبد اخبثيا قلنا ذلك فيمن امره الامام على سريته او غيرها
الثانية ان يكون هاشميا شرطه الشيعة الثالثة ان يكون عالما
بجميع مسايل الدين وقد شرطه الامامية ظهور المعجزة على يد ذبه الرابعة
يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة وبطل
الثلثه انا ندل على خلافه ابى بكر ولا يجب له شئ مما ذكر الخامسة
ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله ان
ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقا احتجوا بوجهين الاول لزم الحاجة
الى الامام اما للتعليم ولو جاز حمله لما صح لذكر واما لجواز
الخطاء على غيره في الاحكام فلو جاز عليه ايضا لم يحصل الغرض
الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم الثاني نقض
لاينال عهدى الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد
الامامة الجواب لانم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب
معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح
المصل الثالث فيما ثبت به الامامة وانها ثبت بالنص
من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع ويثبت ببيعة
اهل الحل والعقد خلافا للشيعة لنا ثبوت امامة ابى بكر بالبيعة
كما سياتى احتجوا بوجوه الاول الامامة نيابة الله والرسول
فلا تثبت بقول الغير قلنا ذلك دليل لنيابة الله ورسوله
نصباه علامة لحكمهما بها كعلامات سايرالاحكام الثاني
لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم حجة على من لم يعلم

الحل ص

فلنا لما كان امارة من جهة الله ورسوله سقط هذا الكلام
وايضا فينتقض بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشارع
الشارع فيهما دليلا وان كانا لا تصرف لهما تاما في المشهود
عليه والمحكوم عليه الثالث ان القضاء امر حزبى ولا سبيل
بالبيعة فكيف الامامة العظمى قلنا لا سلم عدم انعقاد القضاء
بالبيعة للخلاف فيه وان سلم فذلك عند وجود الامام لامكان
الرجوع اليه في هذا المهم واما عند عدمه فلا بد من العقد
بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرا للمفاسد
المتوقعة دونه الرابع بايع اقوام على ايمة في بلدة او بلاد وعودى
الى الفتنة وتعود نفعه ضرا الخامس وقوعه تهم ان العصمة
والعلم بجميع الدين وعدم الكفر شرط ولا يعلمها اهل البيعة وقد مر
جوابهما واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم
ان ذلك لا يفتقر الى الاجماع اذا لم يقم عليه دليل من العقل
او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف
لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين اكتفوا بذلك لعقد
عمر لابى بكر وعبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا
اجتماع من في المدينة فضلا عن اجماع الامة هذا ولم ينكر
عليهم احد وعليه انطوت الاعصار الى وقتنا هذا وقال
بعض الاصحاب يجب كون ذلك بمشهد بينة عادلة كفا
للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقد له

مسايل ص

جهة ومن المسايل الاجتهادية ثم اذا اتفق العقد ونقض
عن المقدم فامضى ولو اختار الاخر فهل يتخاه ولا يجوز العقد
لامامين في صقع متضايق الاقطار والاصح منعهما حيث لا يتسع لواحد
تدبيره وهو محل الاجتهاد ولا لة خلع الامام لسبب لوجد وان ادى
الى الفتنة احتمل ادنى المفسدتين تنبيه مال الجارودية
من الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمي
خرج بالسيف وكان عالما شجاعا فهو امام فلذلك جوزوا تعدد
الايمة وهو خلاف الاجماع المقصد الرابع في الامام الحق بعد
رسول الله وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة علي لنا وجهان الاول
ان طريقه اما النص او الاجماع اما النص فلم يوجد لما سياتي
واما الاجماع فلم يوجد على غير ابي بكر اتفاقا الثاني الاجماع
على احد الثلثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهم لم ينازعوا
ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعه كما نازع على معاوية
لان العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك ولا يترك المنازعة
مع امكانها مخل بالعصمة وانتم توجبونها لا يقال لانم الامكان
لانا نعول على غاية الشجاعة وفاطمة مع علو منصبها
زوجته والحسن والحسين ولداه والعباس مع علو
منصبه معه روى انه قال لعلي يد ابا بكر حتى يقول الناس
بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير
مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة

ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم بابني عبد مناف
ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا ورجلا
وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم
امير ولو كان على امامة علي نص جلي لاظهره قطعا
كيف وابو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال
ولا شوكة وكلام الشيعة يدور على امور احدها ان الامام يجب
ان يكون معصوما اجماعا وابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا
ولما سنذكره والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم انها
البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة ابي بكر انما تستند
اليها اتفاقا والجواب عامتان على افضل ولا يجوز امامة
المفضول وسياتي تقريرا وجوابا ثانيها لو افضلية الامامة
عن ابي بكر لوجوه الاول انه كان ظالما وقال تعالى لا ينال
عهدي الظالمين سلمنا كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة
وقد قال تعالى والكافرون هم الظالمون وايضا فمنع فاطمة
ارثها لفدك وقد قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف
وفاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت في معرض الامتنان والتعظيم ولقوله عليه
فاطمة بضعة مني وانه معصوم فكذا بضعته فكذبهم صادقة في
دعواها الارث فلم شرائط ما تقدم وكان مستحقا كما يدل
عليه كتاب الله ولانهم كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة

تقدم الكلام فيه قولهم حالف الايه في منع الارث قلنا المعارضها
بقوله نحن معاشر الانبيا، لا نورث ما تركناه صدقة وحجته خبر
الواحد والترجيح لا حاجة بنا اليه لانه كان حاكما بما سمعه من رسول
الله وعلم دلالته على ما حمله عليه لانتفاء الاحتمالات تقرينة الحال
قولهم فاطمة معصومة قلنا مسلم لان اهل البيت
يتناول ازواجه واقرباءه كما رواه الضحاك ولم يكونوا معصومين
وقوله بضعة مني مجاز قطعا وعصمة النبي قد تعدم ما فيه
ولا يجب مساواة البعض الجملة فان سلم ادعت انه نحلها
وشهد له علي والحسن والحسين وام كلثوم فرد شهادتهم قلنا
اما الحسن والحسين فللمزعية واما علي وام كلثوم فلقصوره
عن نصاب البينة ولعله لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب
كثير من العلما الثاني لم يوله النبي شيا في حال حيوته وحيث بعثه
الى مكة لقرا، سورة البراءة على اهلها عزله ما اتباعه عليا
وقال لا يبلغ عني الا رجل مني ولم يره اهلا لتبليغ ذلك فاني
يكون اهلا للامامة العظمى قلنا بل اقره على الحج كما بعثه
سنة واحدة بالصلوة بالناس في مرضه وانما اتبعه عليا لان عادة
العرب في اخذ العهود ان يتولاه الرجل بنفسه او احد من بني
عمه ولم يعزله عما ولاه من امارة الحج قولهم عزله عن الصلوة
كذب وما نقلوه فيه مختلق والروايات متعاضدة على ذلك
الثالث شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام

كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة بالنار وكان
يقول انا مسلم وقطع بسار السارق وهو خلاف الشرع
وقال لجدة سالته عن ميراثها لا اجد لك في كتاب الله وسنة
رسوله شيا ارجع حتى اسال الناس فاخبر ان رسول الله
جعل لها السدس قلنا الاصل ممنوع وانما الواجب الاجتهاد
ولا يصح كون جميع الاحكام عنيدا عنده وانه مجتهد اذ ما
من مسئلة في الغالب الا وله فيه قول مشهور عند اهل العلم
واحراق فجاءة لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق
ولا يقبل توبة الزنديق في الاصح واما قطع اليسار فلعله
من غلط البلاد او رآه في الثالثة وهو راي الاكثر ووقوفه
في مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة لانه غير بدع من المجتهد
البحث عن مدارك الاحكام الثالث عشر في انه حميمة وناصره وله
العهد من قبله قد ذمته حيث شفع اليه عبد الرحمن بن ابي بكر
في الحطيئة وقال دويبة سوء وهو خير من ابيه وانكر عليه
عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة
وتزوج بزوجته وقال لان وليت الامر لافيدنك
وقال ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها
فاقتلوه قلنا نسبة الذم اليه من الاكاذيب البادرة فان عمر مع كمال
عقله وكان امامته بعهد ابي بكر اليه والقدح في ابي بكر قدح في
امامته كيف يتصور منه ذلك وانكاره عدم قتل خالد من انكار المجتهد بعضهم
على بعض فيما اداه

فيما ادى اليه اجتهاده وامّا قوله في سعد انى بكر فمعناه ان الاقدام
على مثله بلا مشاورة الغير وتحصل الاتفاق منه مظنة للفتنة فلا
يقدح عليه اصر على انى اقدمت عليه فسلمت وتبين الامر بانهم
ثم انك خبير بان امثال هذه لا تعارض الاجماع على امامة المستلزم
للاجماع على اهليته للامامة وكم منها ادعاء النص على امامة علي
اجمالا وتفصيلا امّا اجمالا فقالوا نعلم وجود نص جلي ولو
لم نبلغنا بعينه لوجهين الاول ان عادة الرسول تقضي باستخلافه
على الامة عند غيبته عنهم كما استخلف على المدينة عند نهوضه
للغزوات ولا يخلى بذلك السه ولا يترك اهل البلد فوضى تكيف
كيف وان يخلى الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع
بعدها بلا امام وايضا شفقته على الامة معلومة حتى عليهم
في اوخسيس كقضاء الحاجة دقايق آدابه فكيف لا يعين لهم من
يصلح حالهم به معاشا ومعادا الجواب انه لما علم ان الصحابة
يقومون بذلك ولا يخلون به لم يعمل ذلك لعدم الحاجة اليه ثم
عدم النص معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره
عادة وايضا لو وجد نص جلي على امامة علي لمنع به غيره عن
الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله الا يمة من قريش مع كونه
خبر واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان
لو وجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر
الواحد في ترك الامامة وشانهم في الصلابة في الدين ما يشهد له

بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد
والاقارب في نصرة الدين ثم لا يحتج عليهم بذلك ولا يعمل احد منهم
عند طول النزاع في امر الامامة ما بالكم تتنازعون والنص قد
عين فلانا ولو زعم زاعم انه فعل ذلك فلم يعبلوه كان سامعا
منكرا للضرورة وامّا تفصيلا فالكتاب والسنة اما الكتاب فمن وجهين
الاول ولو الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والاية
عامة في الامور للصحة الاستثنا، ومنها الامامة وعلى من اولى
الارحام دون ابي بكر والجواب منع العموم وصحة الاستثنا،
معارض بصحة التقسيم الثاني انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
والولي المتصرف والناصر بعلة للاشتراك والناصر غير مراد للعموم
النصرة قال تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض
فهو المتصرف والمتصرف في الامة هو الامام واجمع اية المتسبب
ان المراد علي وللاجماع على ان غيره غير مراد والجواب ان المراد
اذا الناصر والادل على امامته حال ركوة الرسول ولان ما تكرر نفسه
صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد ولان ذلك غير مناسب لما قبلها وهو
قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم
اولياء بعض وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين
امنوا فان حزب الله هم الغالبون وامّا السنة فوجوه الاول خبر
الغدير وهو انه احضر القوم وقال لهم الست اولى بكم من انفسكم

قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من
والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وجه الاستدلال ان المراد بالمولى الاولى لتطابق مقدمه الحديث
ولانه يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر
والاولى بالتصرف والسيد الاولى غير هذه قطعا ولانها تشترك
في الاولوية فحب الحمل عليها دفعا للاشتراك الجواب منع صحة الحديث
ودعوى الضرورة مكابرة كيف ولم يسلمه اكثر اصحاب
الحديث ولان علما لم يكن يوم الغدير بل النبي فانه كان
باليمن وان سلم فرواته لم يروا مقدمه الحديث والمراد بالمولى
الناصر بدليل اخر الحديث ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد
وبجواز اولى من كذا دون مولى من كذا واولى الرجلين
او الرجال دون مولى وان سلم فان الاولى بالتصرف
والتدبير بل في امر من الامور قال ان اولى الناس بابراهيم
للذين اتبعوه وبقول التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع
نحن اولى بسلطاننا ولصحة الاستشهاد والتقسيم الثاني
قوله انت مني بمنزله هرون من موسى ومن المنازل الثابتة
لهرون استخلافه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش الا ان ذلك
كان له بحكم الشركة في النبوة والنفي ههنا بدليل الاستثناء
الجواب منع صحة الحديث او المراد استخلافه على قومه في قوله
اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة ولا يلزم دوامه بعد وفاته

ولا يكون عدم دوامه عزلا ولا عزله اذا اسقل الى مرتبة اعلى
وهو الاستقلال بالنبوة منقرا كيف والظاهر من تركل لان بين
منازل هرون كونه اخا ونبيا هنا ونفاذا مرهرون بعد
وفاة موسى لنبوة لا للخلافة وقد نفى النبوة فيلزم نفي مسببه
الثالث قوله سلموا على علي بامرة المؤمنين الجواب
منع صحة الحديث للقاطع المتقدم على عدم النص الجلي وكذا
قوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وبعد الاجوبة
المفصلة هذه النصوص معارضة بالنصوص الدالة على امامة
ابي بكر وهي من وجوه الاول قوله وعد الله الذين آمنوا
منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض واقل الجمع
ثلثة ووعد الله حق ولم يوجد الاخلافة الاربعة فهي التي وعد
الله بها الثاني قوله قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وليس الداعي
محمدا لقوله سيقول المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا
ولا علي لانه لم يتفق له قتال لطلب الاسلام ولا من بعده
لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا فهو احد الخلفاء الثلثة ويلزم خلافة ابي بكر
لعدم القائل بالفصل الثالث لو كان خلافة ابي بكر
باطلة لما كان معظما عند الله لكنه افضل الخلق وسنزيده
شرحا الرابع كانت الصحابة وعلي يقولون له يا خليفة رسول الله

وقال تعالى فيهم اولئك هم الصادقون الخامس لو كان الامامة
حق علي ولم يعنه الامة عليه لكانوا شر الامم لكنهم خير امة بالمرون
بالمعروف وينهون عن المنكر السادس قوله عليه اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر واقل مراتب الامر الجواز قالت
الشيعة هذا خبر واحد قلنا ليس اقل من خبر الطير والمنزلة
وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما خالفه الاحاد
تحكما السابع قوله الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا
عضوضا الثامن انه استخلف ابا بكر في الصلوة وما عزله
فسعى اما ما فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك
قال علي قد رضيك رسول الله في امر ديننا افلا نرضيك في امر
دنيانا مذهب امامة الايمة الثلثة نعلم ما صح منها بعض
الوجوه المذكوره وطريقه في حق عمر نقض ابي بكر وفي حق عثمان
وعلى البيعة المقصد الخامس في افضل الناس بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم هو عندنا واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر وعند الشيعة
واكثر متاخري المعتزلة علي لنا وجوه الاول قوله وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى قال اكثر المفسرين وعليه العلماء
انها نزلت في ابي بكر فهو اكرم عند الله لقوله ان اكرمكم
عند الله اتقيكم وهو الافضل وايضا فقوله وما لاحد عنده
من نعمة تجزى نصرفه عن علي او عنده نعمة التربية وعلى نعمة
تجزى الثاني قوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر عمم

الدرداء

فدخل في الخطاب علي ولم يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر
الافضل والمساوي بالمقتدا، سماعهم الثالث قوله لابي
والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على رجل افضل من ابي بكر الرابع قوله لابي بكر وعمر هما
سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس
قوله ما سقى لقوم فيهم ابو بكر ان سدهم عليه غيره السادس
تعديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات وقوله ما ابى الله
ورسوله الا ابا بكر السابع قوله خير امتي ابو بكر ثم عمر الناس قوله
لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا
ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوحيت له صحبتي
في الغار وخليفتي في امتي الناس قوله واس مثل ابي بكر كذبي
الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني
بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف العاشر قول علي خير الناس
بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذ قيل له ما توصي
ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس
خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم ثم فيه
مسلكان المسلك الاول ما يدل عليه اجمالا وهو وجوه الاول
آية المباهلة والمسنا المراد به علي دلت عليه الاخبار الصحيحة
وليس يعس على نفس محمد فالمراد المساواة ترك العمل به في فضيلة
النبوة بقي حجه في الباقي وقد تمنع ان المراد على بل جميع قرابته

ان صح

وخدمه داخلون فيه لدل عليه صيغة الجمع الثاني خبر الطير وهو
قوله اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير
فاتى على والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم واجيب بانه لا
يعد كونه احب اليه في كل شئ لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل
والبعض الثالث قوله في ذي الثدية لقتله خير الخلق وقد قتله
على واجيب بانه ما باشر قتله فيكون من باشره من اصحابه
خيرا منه وايضا فخصوص بالنبي ويضعف عمومه للباقي الرابع
قوله اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي لقضي ديني وينجز
وعدي على ان ابي طالب واحب بانه يدل على انه خير
من يتركه قاضيا ومنجزا فلا يتناول الكل الخامس قوله لفاطمة
اما ترضين اني زوجتك من خير امتي واجيب بانه لا يلزم كونه
خيرا من كل وجه ولعل المراد خير يوم لها السادس قوله خير
من اتركه بعدي على واجيب بمامر السابع قوله فيه اكد
العالمين وعلى سيد العرب احب بان السياده الارتفاع
لا الافضليه وان سلم فهو كالخير لا عموم له الثامن قوله ان
الله اطلع على اهل الارض فاختار منهم اباكل فاتخذه نبيا ثم اطلع
ثانيه فاختار منهم بعلك واجيب بان لا عموم فيه فلعله اختاره
للجهاد او لبعليه فاطمة التاسع انه علم ما اخفى بين الصحابة فاتخذه
اخا لنفسه قيل لعل ذلك لزياده شفقته للقرابة وزيادة الالفة
والخدمة العاشر قوله بعد ما بعث ابا بكر ثم عمر الى خيبر فرجعا

منهن من لاعطين الرايه اليوم رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار واعطاها عليا وذلك
يدل على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره فصل نفي المحوج
ينفي كونه كرارا غير فرار ولا يلزم الى فضليه مطلقا الحادي عشر
قوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل
وصالح المومنين والمراد بصالح المومنين علي
نقله كثير من المفسرين فصيل معارض بما عليه الاكثر
من العموم وقوم ان المراد ابو بكر وعمر الثاني عشر
قوله من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح
في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته
والى عيسى في عبادته فلينظر الى ابن ابي طالب
ساواه بالانبياء، وهم افضل من سائر الصحابه اجماعا
واجيب بانه تشبيه ولا يدل على المساواة والامكان
على افضل من الانبياء لمشاركته لكل في فضيلته
واختصاصه بفضيلة الاخيرين والاجماع منعقد
على ان الانبياء افضل من الاولياء المسلك
الثاني ما يدل عليه تفصيلا المراد على غيره اما كون بماله من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابه
ومعنى امور الاول العلم وعلي اعلم الصحابة لانه كان
في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد اعلم الناس واحرصهم

وبعد ان فضلاه

على ارشاده وكان في صغره في حجره وفي كبره ختنا له يدخل
عليه كل وقت وذلك لسعة بلوغه في العلم كل مبلغ وامّا
ابو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل اليه في اليوم
مرّة او مرّتين وقوله اقضاكم علي والقضاء يحتاج
الى جميع العلوم ولانه رضه نحوا فرضكم زيد واقراءكم ابي
وقوله وتعيها اذن واعيه اكثر المفسرين على انه
علي ولانه نهى عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر
وعن رجم الحاملة فقال لولا علي لهلك عمر وقوله
على لوكسر لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت
بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم
وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل
او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن
نزلت وفي اي شيء نزلت ولان عليا ذكر في خطبة من
اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر
ما لم يقع مثله في كلام الصحابة ولان جميع الفرق
ينسبون اليه في الاصول والفروع وكذا المتصوفة
في علم تصفية الباطن وابن عباس رئيس المفسرين
تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة العليا
وتعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي اخذ الاسود الدؤلي

تدوينه وكذا علم الشجاعة وسياسة الاسلحة وكذا علم الفتوة
والاخلاق الثاني الزهد اشتهر عنه انه مع اتساع ابواب
الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن في المآكل والملابس
حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا الثالث الكرم كان يؤثر
المحاويج على نفسه واهله حتى تصدق في الصلوة بخاتمه
ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا
الرابع الشجاعة تواترت مكافحته للحروب ولقاء الابطال
وقتل اكابر الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب
لضربة علي خير من عبادة الثقلين ووقايعه
في خيبر وغيرها الخامس حسن خلقه حتى نسب الى الدعابة
السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر بيده
وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن
بقوة ربانية السابع قربه وقربه من الرسول نسبا
ومصاهرة وهو غير خفي وعباس وان كان عم النبي
لكن كان اخا عبد الله من الاب وابو طالب اخاه
من الاب والام الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة
وولدين كالحسن والحسين ومما سيد اشباب اهل
الجنة ثم اولاد اولاده ممن اتفق الانام على
فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد سقا
في دار جعفر الصادق ومعروف الكرخي بواب دار موسى الرضا

والجواب عن الكل انه يدل على الفضيلة واما الافضلية
فلا كيف ومرجعها الى كثرة الثواب وذلك يعود الى
الاكتساب والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام
وما اثروهم في تقوية الدين واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها
في الجزم والعمس وليست مسئلة يتعلق بها عمل فيكفي فيها
بالظن والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا يفيد
القطع على ما لا يخفى على منصف لكنا وجدنا السلف قالوا
بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن
ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب
علينا اتباعهم في ذلك وتفويض ما هو الحق فيها الى الله

المقصد السادس في امامة المفضول مع وجود الفاضل
منعه قوم لانه قبيح عقلا فان من الزم انا في حضور درس
بعض آحاد الفقها، والعمل بفتواه يُعد سفيها قاضيا
بغير قضية العقل وجوزه الاكثرون اذ لعله اصلح للامامة
من الفاضل اذ المعتبر في ولاية كل امر معرفة مصالحه ومفاسده
وقوة القيام بلوازمه وربّ مفضول في علمه وعمله هو الزعامة
اعرف وبشرايطها اقوم وفضل قوم فقالوا نصب الافضل
ان ادى فتنة لم يجب والا وجب **المقصد السابع** انه يجب تعظيم
الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله عظمهم واثنى
عليهم في غير موضع من كتابه والرسول قد احبهم واثنى عليهم

في احاديث كثيرة ثم ان من تامل سيرتهم ووقف على
مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة
الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم عما يثلب
اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك عن الطعن فيهم
وراى ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك
وهي مذكورة في المطولات والتفحص عنها فاما الفتن والحروب
الواقع بين الصحابة فالهيبة الدينية انكى واوقع في نفوس المنصفين
عن الكلام فيها فان اراد وا ان اشتغال بالمرء بما لا يعنيه فلا باس به
قال الشافعي رضي الله عنه تلك دماء طهر الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا
وان اراد وا انا لا نعلم او قعت ام لا فباطل لو قوعها قطعا
واتفق العمرية اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب
واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين قالوا لو شهد الجميع
ببراءة بقلة لم نقبلها اما العمرية فلانهم مرون فسق الجميع والواصلية
فلانهم يفسقون احد الفريقين لا بعينه فلا نعلم عدالة شيء منها
والذي عليه الجمهور ان المخطئ قتلة عثمان ومحاربوا علي
لانهما اماما ان محرم القتل والمخالفة قطعا **خاتمة** في الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قوم ومنعه اخرون
والحق انه تابع للمامور به والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب
واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي عن الحرام واجبا وعن
المكروه مندوبا ثم انه فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الاخرين

ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل والصفين والمعترفون بوقوعها

كفاية لا فرض

لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طايفة انه لم يقم به الاخر لم
الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول
وهو به شرطان احدهما ان يظن انه لا يضر وجبا لفور لئن
فتنه والا لم يجب وكذا اذا ظن انه لا يفضي الى المقصود بل
يستحب اظهارا لشعاير الاسلام وثانيهما عدم التجسس
للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا
وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا
الاية واما السنة فقوله من سمع عورة اخيه يتبع الله عورته
ومن سمع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين
والاخرين وقوله من ابتلى بشيء من هذه القاذورات
فليستتر بها وعلم من سيرة الكرام لا تجسس بل يستر بها
ويكره اظهارها حفظنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول
الله واصحابه والصالحين من عباده انه ولي الهداية والتوفيق
والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله واصحابه اجمعين

تذييل

في ذكر الفرق الخ اشار اليها الرسول صلى الله عليه وسلم
بقوله ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار
الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته
حيث وقع ما اخبر به اعلم ان كبار الفرق الاسلامية
ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجية والجبرية

والنجارية والمشبهة والكاجية الفرقة الاولى المعتزلة
اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس
الحسن البصري يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن
ولا كافر وسمت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن
قد اعتزل عنا ويلقبون بالقدرية لاسنادهم
افعال العباد الى قدرتهم وانهم قالوا ان من يقول
بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية وبردة
قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة وقوله فيهم
خصماء الله في القدر ولقبوا انفسهم باصحاب العدل
والتوحيد لقولهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات
القديمة وقالوا اجمعوا بان القديم اخص وصف الله وينفي
الصفات وان كلامه محدث مخلوق وبانه غير
مرئي في الاخرة والحسن والقبح عقليان وجب عليه
رعاية الحكمة في افعاله وثواب المطيع والنايب وعقاب
صاحب الكبيرة ثم افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا
منهم الواصلية قالوا بنفي الصفات وبالقدر وامتناع
اضافة الشر الى الله وبالمنزلة بين المنزلتين والحكم
بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوز والركفر
عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا
علي ومقاتليه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد توبتهم

لو شهد واعلى باقة بقلة لم تقبل كشهادة المتلاعنين
العمرية مثلهم الا انهم فسقوا الفريقين **الهذيلية**
اصحاب ابى الهذيل العلاف قالوا بفناء مقدورات
الله وان اهل الخلدين يصيرون الى جمود ولذلك
سمى المعتزلة ابا الهذيل جهميا الاخرة والله عالم بعلم
هو ذاته قادر بقدرة هى ذاته مريد بارادة لا فى محل
وبعض كلامه لا فى محل وهو كن وارادته غير المراد
والحجة فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد
من اهل الجنة **النظامية** اصحاب ابراهيم بن سيار
النظام قالوا لم يقدر الله ان يفعل بعباده فى الدنيا
ما هو اصلح لهم فيه ولا ان يزيد او ينقص من ثواب
وعقاب وكونه مريدا لفعله انه خالقه ولفعل العبد انه امره
والانسان هو الروح والبدن آلتها والاعراض اجسام والجوهر
مؤلف من الاعراض والعلم مثل الجهل والايمان مثل الكفر
والله خلق الخلق دفعة والمتقدم والتاخر فى الكمون والظهور
ونظم القرآن ليس بمعجز والتواتر يحتمل الكذب والاجماع
والقياس ليس بحجة وقالوا بالطفرة وما لوا الى الرفض ووجوب
النص على الامام وثبوته لكن كتمه عمر وقالوا من خان فيما
دون نصاب الزكوة او ظلم به لا يفسق **الاسوارية**
اصحاب الاسوارى زادوا ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه

المجبرة قالوا لا قدرة
فى الدنيا الى جمود

او علم عدمه والانسان قادر عليه **الاسكافية**
اصحاب ابى جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء
بخلاف الصبيان والمجانين **الجعفرية** اصحاب الجعفرين
ابن مبشر بن وابن حرب زادوا ان فى فساق الامة من هو
شر من الزنادقة والمجوس والاجماع على حد الشرب خطاء
وسارق الحبة منخلع عن الايمان **البشرية** هو بشر بن
المعتمر قالوا الاعراض من الطعوم والروائح وغيرها
يقع متولدة والقدرة سلامة البنية والله قادر على تعذيب
الطفل ظلما ولو عذبه لكان عاقلا عاصيا وفيه ناقض
المريسية هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار تلميذ
بشر قال الله تعالى قادر على ان يكذب ويظلم ويجوز
ان يقع فعل من فاعلين تولدا والناس قادرون
على مثل القرآن واحسن منه نظما ومن لابس السلطان
كافر لا تعارث وكذا من قال بخلق الاعمال والرؤية
الهشامية هو هشام بن عمرو الفوطى قالوا الاطلاق
اسم الوكيل على الله لاستدعائه موكلا ولا يقال الف بين القلوب
والاعراض لا تدل على الله ولا على رسوله ولا دلالة فى القرآن
على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف والجنة
والنار لم يخلقا بعد ولم يحاصر عثمان ولم يقتل ومن افسد
صلوة افتتحها بشروطها فاقول صلوة معصية منهى عنه

الصالحية اصحاب الصالحي جوز وا قيام العلم والقدرة
والسمع والبصر بالميت وخلوا الجوهر عن الاعراض **الجابطية**
هو احمد بن جابط من اصحاب النظام قالوا للعالم اثنان
قديم ومحدث والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الاخرة
الحدثية هو فضل الحدثي زادوا الناسخ وان كل
حيوان مكلف **المعمرية** هو معمر بن عباد السلمي قالوا
الله لم يخلق شيئا غير الاجسام ولا يوصف بالعدم ولا بالعلم نفسه
والانسان لا فعل له غير الارادة **الثمامية** هو ثمامة
بن اشرس النميري قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها
والمعرفة متولدة من النظر ولها واجبة قبل الشرع واليهود
والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون ترابا لا يدخلون
جنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة
الآلة ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذورون والمعارف
كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها
حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه **الخياطية**
اصحاب ابي الحسن بن ابي عمرو الخياط قالوا بالقدر
وتسمية المعدوم شيئا وجوهرا وعرضا وبان اراد الله
كونه غير مكره ولا كاره وهو خالق افعال نفسه الخلق وفي افعال
عباده الامر وكونه سميعا بصيرا انه عالم متعلقهما وكونه
يرى ذاته وغيره انه يعلم **الجاحظية** هو عمرو بن بحر

الجاحظ قالوا المعارف كلها ضرورية ولا ارادة في الشاهد
انما هي عدم السهو والفعل الغير الميل اليه وفي الاجسام
ذوات طبايع ومنع انعدام الجواهر والنار تجتذب
اليها اهلها لان الله يدخلها والخير والشر من فعل العبد والقرآن
جسم تلتقي النار رجلا وتارة امراة **الكعبية**
هو ابو القاسم الكعبي قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته
ولا يدري نفسه ولا غير الا يعلم انه يعلمه **الجبائية** هو
ابو علي الجبائي قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل والعالم
يفنى بفناء لا في محل والله متكلم بكلام خلقه في جسم ولا يدري
في الآخرة والعبد خالق لفعله وسمي مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر
ولا فاسق به يخلد في النار ولا كرامات للاولياء ولا
لمن يكلف اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له والانبياء
معصومون وشاكر فيها اباهاشم ثم انفرد بان الله
عالم بلا صفة ولا حالة توجب العالمية وكونه سميعا
بصيرا انه حي لا آفة به والله مأمور الا بلام للعوض **البهشمية** عن ابيه
انفرد ابو هاشم بامكان استحقاق الذم والعقاب
بلا معصية وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما
بقبحه ولا مع عدم القدرة ولا تعلق علم معلومين على
التفصيل والله احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قدرة
ولا حادثة **الفرقة الثانية الشيعة** وهم اثنان وعشرون فرقة

يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية
وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية قال عبد الله بن
سبا، لعلي انت الاله حقا قال وانه لم يمت وانما قتل ابن
ملجم شيطانا وعلى فى السحاب والرعد صوته والبرق
سوطه وانه ينزل الى الارض ويملأها عدلا ويقولون
عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المومنين الكاملية
قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وعلي بترك طلب
الحق وبالتناسخ وان الامامة نور متناسخ وقد يصير فى شخص
نبوة البنانية قال بن سمعان التميمي الله على صورة انسان
وهلك الا وجهه وروح الله حلت فى علي ثم فى ابنه محمد بن
الحنفية ثم ابنه ابى هاشم ثم فى بنان المغيرية قال مغيرة بن
سعيد العجلي الله جسم على صورة انسان من نور على راسه
تاج من نور وقلبه منبع الحكمة ولما اراد الخلق تكلم بالاسم
الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه ثم كتب على كفه
اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه
بحران اظلما ملح مظلم والآخر حلو نير ثم طلع فى البحر النير
فابصر ظله فاشتهاه فجعل منه الشمس والقمر وافنى الباقي
نفيا للشريك ثم خلق الخلق من البحرين فالكفر من المظلم والايمان
من النير ثم ارسل محمدا والناس فى ضلال وعرض الامانة
وهي منع علي عن الامامة على السموات والارض والجبال

فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر
حملها ناسيا وعمر بشرط ان لا يحمل الخلافة بعده وقوله كمثل
الشيطان الآية نزلت فى عمر وابى بكر والامام المنتظر كمحمد بن
محمد بن علي بن الحسين وهو حي فى جبل حاجر
وقيل المغيرة الجناحية قال عبد الله بن معاوية بن
عبد الله بن جعفر ذى الجناحين الارواح تناسخ فكان
روح الله فى آدم ثم شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت
الى علي واولاده الثلثة ثم الى عبد الله هذا وهو حي
لا يحل باصفهان وانكروا القيمة واستحلوا المحرمات المنصورية
وهو ابو منصور العجلي قالوا الامامة صارت لمحمد بن علي بن
الحسين وعرج الى السماء ومسح الله راسه بيده وقال يا بني
اذهب فبلغ عني وهو الكسف والرسل لا سقط والجنة
رجل امرنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد وهو ضده
وكذا الفرائض والمحرمات الخطابية هو ابو الخطاب
الاسدي قالوا الائمة انبياء، وابو الخطاب نبي وفرضوا
طاعته بل الائمة آلهة والحسنان ابنا الله وجعفر اله لكن
ابو الخطاب افضل منه ومن علي ويستحلون شهادة
الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتله معمر
والجنة نعيم الدنيا والنار الامها واستباحوا المحرمات
وترك الفرائض وقيل الامام بزيغ وان كل مومن يوحى اليه

ومنهم من لا يحضر من جبرئيل ومكائيل وهم لا يموتون بل
يرفعون الى الملكوت وقيل هو عمرو بن بنان العجلي
الا انهم يموتون **الغرابيه** قالوا محمد بعلي اشبه من الغراب
بالغراب فغلط جبرئيل من على الى محمد فيلعنون
صاحب الريش يعنون به جبرئيل **الذميّة** ذموا محمدا
لان عليا هواله وقد بعثه ليدعوا اليه فدعا الى نفسه
وقيل بالهيئتهما ولهم في التقديم خلاف وقيل هما وفاطمة
والحسنان ولا يقولون فاطمة تحا شيا عن التانيث **الشامية**
اصحاب الهشاميين ابن الحكم وابن سالم قالوا الله جسد
فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو وهو كالسبيكة
البيضاء يتلالا من كل جانب وله لون وطعم ورايحة ومجسة
وليست هذه الصفات غيره ولتقدم ولتقعد ولعلم ما تحت
الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة اشبار باشبار
نفسه مماس للعرش بلا تفاوت وارادة حركة هي لا عينه
ولا غيره وانما تعلم الاشياء بعد كونها بعلم لا قديم ولا حادث
وكلامه صفة له لا مخلوق له ولا غيره والاعراض لا تدل
على البارى والايه معصومون دون الاساء قال
ابن سالم هو على صورة انسان وله وفره سوداء
ونصفه الاعلى مجوف **الزرارية** هو زرارة بن اعين
قالوا بحدوث الصفات وفنائها ولا حيوة **البونسية**

هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله على العرش بحمله
الملائكة وهو اقوى منها كالكركي بحمله رجلاه **الشيطانية**
هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قالوا انه نور
غير جسماني على صورة انسان وانما تعلم الاشياء بعد كونها
الزراميه قالوا الامامة لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم
علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم الى اولاده
في ابن مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم **المفوضة**
قالوا فوض الله خلق الدنيا الى محمد وقيل الى علي **البدائية**
جوزوا البداء على الله **النصيرية** هو الاسحاقية قالوا حل الله
في علي **الاسماعيلية** ولقبوا بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب
دون ظاهره وبالقرامطة لان اولهم حمدان قرمط احدى قرى
واسط وبالخمسية لاباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعية
لانهم زعموا ان النطقاء باثنى عشر اى الرسل سبعة وبين كل
اثنين سبع ائمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم
يهتدى ويهتدى اليهم يودى عن الله وحجة تؤدى
عنه وذو مسكنة يعض العلم من الحجة وابواب وهم الدعاة
فاكبر يدفع درجات المؤمنين وماذون ناخذ العهود
ومكلب يخرج ويرغب الى الداعي كالكلب الصايد ومؤمن
يتبعه قالوا ذلك كالسموات والارضين وايام الاسبوع
والسيارة ومن المدبوات احراكل منها سبعة وبالبابكية

اذ اسع طائفة منهم بابك الخرمي باذربيجان و بالمحمرة للبسهم الحمرة في امام بابك او تسميتهم المسلمين حميريا وبالاسماعيلية لانتمائهم الامامة لاسماعيل بن جعفر وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل واصل دعوتهم على ابطال الشرايع لان الفيادية من المجوس رأوا عند شوكة الاسلام تاويل الشرايع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم وراسهم حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة مراتب الزرف وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البذر في السبخة والتكلم في بيت فيه سراج التاسيس باستمالة كل احد بما يميل اليه من زهد وخلاعة ثم التشكيك في اركان الشريعة كمقطعات السور وقضاء صوم الحايض دون صلوتها والغسل من المني دون البول وعدد الركعات لتعلق علمهم بمراجعتهم فيها ثم الربط اخذ الميثاق بحسب اعتقاده ان لا يفشي لهم سرا وحوالته على الامام في حل ما اشكل عليه ثم التدليس وهو دعوى موافقة الكل لهم الدس والدسائس ليزداد ميله ثم التاسيس وهو بتمهيد مقدمات يقبلها المدعو ثم السلخ عن الاعتقاد وح ياخذون في الاباحة واستحلال اللذات وتاويل الشرايع ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة وحسن ظهر الحسين بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم من الامام لا الامام

واما الزيدية فثلث فرق **الجارودية** اصحاب ابي الجارود قالوا بالنص على علي وصفا لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفته والامامة بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام واختلفوا في المسطر امو محمد بن عبد الله ولم يقتل او محمد بن القسم او يحيى بن عمر صاحب الكوفة **والسليمانية** هو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى وانما انعقد بر طلحة من خيار المسلمين وابو بكر وعمر امامان وان اخطاء الامة في البيعة لهما وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة **والبترية** هو بتير الفوهن توقفوا في عثمان ص

واما الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة وو تعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده وشعب متاخروهم الى المعتزلة واخبار به ومشبهة وسلفية **الفرقة الثالثة الخوارج** وهم سبع فرق **المحكمة الاولى** وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل قالوا من نصب من قريش وغيره وعدل فهو امام ولم يوجبوا نصب الامام وكفروا عثمان واكثر الصحابة وو تكب الكبيرة **البيهسية** هو بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان العلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف احلال هو ام حرام فهو كافر

لوجوب الفحص عليه وقيل لا حتى يرفع الى الامام فيحده
وقيل لاحرام الاماء في قوله قل لا اجد فيما اوحي محرما الايه
وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا وغايبا والاطفال
كابائهم ايمانا وكفرا والسكر من شراب حلال لا يواخذ صاحبه
بما قال وفعل وقيل هو مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية
الازارقه هو نافع بن الازرق قالوا اكفر على التحكيم
وابن ملجم محق وكفرت الصحابه والقعدة عن القتال وتحارم
التقية وجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم
على الزاني ولا حد للقذف على النساء واطفال المشركين
في النار مع ابائهم ويجوز نبي كان كافرا ومرتكب الكبيرة كافر
النجدات هو نجده بن عامر الحنفي منهم العاذرية
عذروا بالجهالات في النزوع وقالوا لا حاجة الى الامام
وجوز نصبه وخالفوا الازارقه في غير الكفر الاصفرية
اصحاب زياد بن الاصفر خالفوا الازارقه في تكفير القعدة
وفي الرجم وفي اطفال الكفار ومنع التقية في القول وقالوا
المعصية الموجبه للحد لا تسمى صاحبها الا بها وبالحد فيه
كما يقال لمن زنى مثلا الزاني لا الفاسق
لعظمه كترك الصلوة والصوم كفر وقيل تزوج المومنة
من الكافر في دار التقية دون العلانيه الاباضية
هو عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم
وغنيمة سلاحهم وكراعهم عند الحرب دون غيره ودارهم دار

اسلام الامصار سلطانهم وتقبل شهادة مخالفيهم عليهم
ومرتكب الكبيرة هو خلد غير مومن والاستطاعة قبل الفعل
وفعل العبد مخلوق الله وتفنى العالم بفناء اصل التكليف
ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا ملة وتوقفوا في اولاد الكفار كيف يكون حالهم
وفي النفاق اتموشك وجواز بعثه رسول بلا دليل وتكليف
اساءه وكفروا علما واكثر الصحابه وافترقوا ازارقها الاولى
الحفصيه هو ابو حفص بن ابي المقدام زادوا ان
بين الايمان والشرك معرفة الله فمن كفر بمن سواه او ماركاب
كبيرة فكافر لا مشرك الثانيه الزيديه قالوا سيبعث نبي
من العجم بكتاب في السماء وترك الشريعة محمد الى ملة الصابئه
واصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك الثالثه الحارثيه
اصحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا في القدر والاستطاعة
قبل الفعل الرابعه القائلون بطاعة لا يراد بها الله العجاردة
هو عبد الرحمن بن عجرد زادوا على النجدات وجوب البراءة
عن الطفل حتى يدعى الاسلام ويجب دعاءه اليه اذا بلغ
واطفال المشركين في النار ومنهم عشر فرق الاولى الميمونية
هو ميمون بن عمر لم قالوا بالقدر والاستطاعة قبل الفعل
وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي واطفال
الكفار في الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين
والبنات والبنين واولاد الاخوة والاخوات وانكار سورة يوسف

الثانيه الحزرية هو حمزة بن ادرك وافقوهم الا انهم قالوا اطفال في النار **الثالثة الشعيبية** شعيب بن محمد وهم كالميمونيه الا في القدر **الرابعه الهازميه** هو هازم بن عاصم الخلفيه الخامسه اصحاب خلف الاطرافيه عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه ووافقوا اهل السنه في اصولهم وفي نفي القدر **السابعة** المعلوميه كالهازميه الا ان المومن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه وفعل العبد مخلوق لله **الثامنة المجهوليه** قالوا يكفي معرفه ببعض اسمائه وفعل العبد مخلوق له **التاسعه الصلتية** هو عثمان بن ابي الصلت وهم الصلت بن الصامت كالمعتزلة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من اطفاله وروي عن بعضهم ان الاطفال لا ولاية لهم ولا عداوة **العاشرة الثعالبه** هو ثعلب بن عامر قالوا بولايه الاطفال وقد نقل عنهم ان الاطفال لا حكم لهم ويرون اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا واعطائها للعبيد اذا افتقروا وافترقوا اربع فرق **الاخنسية** اصحاب اخنس بن قيس وهم كالثعالبه الا انهم توقفوا فيمن في دار التقيه الا من علم حاله وحرموا الاغتسال بالقتلى والرقة ونقل عنهم تزويج المسلمات من مشركي قومهم **والمعبديه** هو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم في التزويج من المشركين والثعالبه في زكوة العبيد **الشيبانية** هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة

الحادية المكرمية هو مكرم العجلي قالوا تارك الصلوة كافر لجهله وكذا كل كبيرة وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة فكذا نحن فاذا في الخوارج عشرون **الفرقة الرابعه المرجيه** لقبوا به لانهم يرجون العمل عن النية اي يوخرونه اولانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وفرقهم خمس **اليونسية** هو يونس بن النمري قالوا الايمان المعرفه بالله والخضوع له والمحبة ولا يضر معها ترك الطاعات وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره **العبيدية** اصحاب عبيد المكتب زادوا ان علم الله لم يزل شيئا عينه وانه على صورة الانسان **الغسانيه** اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان المعرفه بالله ورسوله وباجاء من عندهما اجمالا وهو يزيد ولا ينقص وذلك مثل ان يقول قد فرض الحج ولا ادري اين الكعبه ولعلها بغير مكه وبعث محمدا ولا ادري اهو الذي بالمدينه ام غيره وغسان كان تلميذ ابي حنيفه وهو افترا **الثنائيه** اصحاب ثوبان المرجي قالوا الايمان هو المعرفه والاقرار بالله وبرسله وما لا يجوز في العقل ان يفعله ولو عفا عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار ولم يحرموا خروج المومنين من النار واختص عملان

بالقدر والخروج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام
قرشيا **التوبيه** اصحاب ابى معاذ التومنى قالوا الايمان
المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار وترك بعضه
كفر وليس بعضه ايمانا وله بعضه وكل معصية لم يجمع على انه كفر
وصاحبه يقال فسق وعصى ولا يقال فاسق ومن ترك
الصلوة مستحلا كفر او بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا
او لطمه كفر لانه دليل لتكذيبه له وبعضه وبه قال ابن
الراوندى وبشر المريسى وقالوا السجود للصنم علامة الكفر
فهذه هى المرجيه الخالصة ومنهم من جمع اليه القدر كالعالمى
وابى شمر ومحمد بن شبيب وغيلان **الفرقة الخامسة**
البخاريه اصحاب محمد بن الحسين البخارى هم موافقون لاهل
السنة فى خلق الافعال والاستطاعة من الفعل والعبد يكسب
والمعتزلة فى نفى الصفات وحدوث الكلام وفرقهم ثلث
الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا
كتب جسم **الثانية** الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو
غيره مخلوق ومن قال كلام الله مخلوق فهو كافر
الثالثة المسندركة استدركوا عليهم وقالوا انه مخلوق
مطلقا لكنا وافقنا السنة والاجماع فى نفيه واولنا بما مذه
الصورة حكاية قالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم
لا اله الا الله **الفرقة السادسة** الجبريه والجبر اسناد فعل

ان م

العبد الى الله والجبر به متوسطة تثبت للعبد كسبا كالاشعرية
وخاصة لا تثبته كالجهمية ومنهم اصحاب جهم بن صفوان
قالوا لا قدرة للعبد اصلا والله لا يعلم الشئ قبل وقوعه
وعلمه حادث لا فى محل ولا يوصف بما يوصف به غيره كالعالم
والقدرة والجنة والنار تفنيان واتفقوا المعتزلة فى نفى
الرويه وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل **الفرقة**
السابعة المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات ومنهم وان اختلفوا
فى طريقة فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كما تقدم ومنهم مشبهة
الحشوية كمضر وكاكهمس والنجيمى قالوا هو من لحم ودم
وله اعضاء، حتى قال بعضهم اعفونى عن اللحم والفرج وسلونى
عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابى عبد الله محمد بن
كرام واقل لهم مقالة غير انها لا تنتهى الى من تعبأ به
فاقتصرنا على ما له قال زعيمهم وهو ان الله على عرشه من جهة
العلو وهو زعليه الحركة والنزول واختلفوا ايملا العرش
ام لا قال بعضهم بل هو مماس للعرش واختلف
ابعد متناه او غير متناه ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم
ثم هو متناه من الجهات او من جهة تحت او لا وعلى الحوادث
فى ذاته وانما تقدر عليها دون الخارجة عن ذاته ويجب
ان تكون اول خلقه حيا ليصح منه الاستدلال والنبوة
والرسالة صفتان سوى الوحى والمعجزة والعصمة وصاحبها

رسول وجب على الله ارساله لاعيين وملوح مرسل
رسول بلاعكس يجوز عنه دون الرسول وليس من
الحكمة رسول واحد ويجوزوا اما من كعلى ومعويه
الا ان امامة علي على وفق السنة خلافة لكن يجب طاعة
وعينه له والايمان قول الذات في الازل بلى وملوباق في الكل
لهم المرتدين وايمان المنافق كايمان الانبياء والكلمتان
ليستا بايمان الابعد الردة فهذه هي الفرقة الضالة
الذين قال فيهم رسول الله كلهم في النار واما الفرقة
الناجية المستثناة الذين قال فيهم هم الذين على ما
انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل
السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هولاء وقد اجمعوا
على حدوث العالم ووجود الباري وانه لا خالق سواه
وانه قديم متصف بالعلم والقدرة وسايرصفات
الجلال لا شبيه له ولا ضد ولا ند ولا يحل في شيء ولا يقوم
بذاته حادث ليس في حيز ولا جهة ولا يصح
عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب
ولا شيء من صفات النقص مرئي للمومنين في الاخرة
ما شاء كان وما لم يشا لم يكن غني لا يحتاج الى شيء
ولا يجب عليه شيء ان اثاب فبفضله وان عاقب
فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما

يفعل او يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له
حد ولا نهاية ولا الزيادة والنقصان في ملكه قائمة
والمعاد حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط
والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة
فيها والكفار في النار ويجوز العفو والشفاعة حق وبعثة
الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد واهل بيعة
الرضوان واهل بدر من اهل الجنة والامام يجب
نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية
بهذا الترتيب ولا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه
نفي للصانع القادر العليم او شرك او انكار للنبوة
او لما علم مجيئه ضرورة او لمجمع عليه كاستحلال المحرمات
واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء
في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا
ولكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف
ونسأل الله ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه
بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء
برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان
ويعفو عن طغيان العلم وما لا نخلو عنه البشر من السهو
والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو
الغفور الرحيم

تم الكتاب بحمد الملك العلام