RAGIP PAŞA
633
776

شرح جواهر الكلام

من مكتبة الفقير الى الاء ربه ذى المواهب
محمد راغب الوزير
غفر له

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM
BAGIP P
MÜ
Sayı: 633

٧٧٦ طب ٢١

BAGIP P.
Ka. N.
768

٧٧٠ ر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اذن لنا في مواقف توحيده بافاضة الحجج واطلعنا على مقاصد تمجيده
فجعلنا بها على الحق نهج فاستفت جواهر كلامنا منتظمة العقود وتجلت ابكار افكارنا
بالسنة القدود والصلوة والسلام على متمم دائرة الدين المستقيم وعلى آله وصحبه
حملة عرش الشرع القديم وبعد فيقول الفقير الراجي الجلي الخفي عامله الله بمزيد لطفه
الخفي لما رأيت مختصر المواقف المسمى بجواهر الكلام للقاضي عضد الدين جمع
في فن الكلام حيث احتوى على الدليل والتعليل ولم يترك من المواقف الا القليل
شرحته شرحا يظهر اسراره ويدني لطالبيه ثماره ويكشف عن وجوه خرائده
النقاب ويرفع عن ابواب مخدراته الحجاب وسميته سلك النظام لجواهر
الكلام وجعلته هدية تحضرت من هو مدين المآرب ومحط رجال الامانى والمطالب
اصفى التدبير والجا حاتمي الآمال والرجا نهاره بن عطية ليسريها وقضيته
يفضيها وليله بين توجهات قلبية توجب له تجليات غيبية كاسر الاكاسره
جابر الجباره واسطة عقد الوزرا وانسان عين الامرا قاطع عرق الشرك
بسيفه البتار ومفرق شمل الافك بعامله الخطار الا وهو الوزير الاعظم صاحب

السيف والقلم منبع الجود والكرم مولانا علي پاشا انجز الله تعالى له من امانيه
ما شاء ولا زالت اسرة وجهه باهية الانوار وروضة ذاراته زاهية الانوار
ما تعاقب الملوان وكر الجديدان آمين آمين لا ارضى بواحدة حتى
ازيد عليها الف آمين وها انا افيض في المقصود متوكلا على الصمد المعبود
منطنبا اذا احتاج المقام وموجزا اذا اتضح الكلام فاقول قال المصنف
قدس سره الكريم متيمنا بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي علم بالقلم
لتقييد به العلوم ويعلم به البعيد علم الانسان ما لم يعلم بخلق القوى ونصب الدلائل
وانزال الآيات وصلى الله على نبيه محمد وآله وسلم هذه المعاني المرتبة الموجودة في
الذهن فقط على تقدير تقدم الديباجة على الرسالة او فيه وفي اللفظ او فيهما وفي
الكتابة على تقدير تقدمها على الديباجة عبر عنها بهذه لتنزيلها منزلة المحسوسة المشاهدة
مبالغة في كمال تعينها وتميزها اعتناء بشان الحكم اورمز الى انها سهلة التناول
فرتبة المأخذ كالامور المحسوسة جواهر الكلام استعارة للمعاني او للالفاظ ايضا
وقوله نظمتها في سلك الاختصار ترشيحان لها لتسهيل الحفظ والاستظهار اي القراءة
عن ظهر القلب وهذا ناظر الى اللفظ واشارة الى العقل بالملكة والضبط والاستحضار
وهذا ناظر الى المعنى واشارة الى العقل بالفعل فمن اراد ان يكون ذا حظ وافر
من الصناعة كانه ومن رام الارتقاء الى ذروتها العليا اعانه وخدمت بها
حضرة من احاط من الكمال بمطرفيه العلمي والعملي وحاز المجد من طرفيه الديني والدنيوي
فهو الطود الجبل الاشم المرتفع الذي يناطح قمته راس العيوق ناظر الى المجد الدنيوي
والشجرة الطيبة التي اصلها ثابت وفرعها في السماء ناظر الى المجد الديني سلطان الوزراء
في العالم مستخدم ارباب السيف ناظر الى المجد الدنيوي والقلم ناظر الى المجد الديني
غياث الدنيا والدين وابن رشيدها ومحامي الدنيا والدين محمد المحمود سيرته

وعلمنه في الملأين الاعلى والاسفل وابن حميد هما اى الملأين لازالت الافلاك
متابعة لهوا، والاقدار متحركة لرضاه هذا دعاء قد شاع في عباراتهم لكن الاحتراز
عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية والله اسئل ان ينفع به انه ولى التوفيق
هذا فصل المقدمات الكلام علم اراد به مطلق الادراك او التصديق المطلق
ليتناول ادراك المظنى في العقايد ودلائلها فانا لانخرجه من علم الكلام يقتدر معه
نية بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة
فان تلك القدرة انما تصاحب وانما هذا العلم دون المنطق الذى ستفاد منه
صور الدلائل ومواده فقط ودون الجدل الذى يتوسل به الى حفظ اوهام
اى وضع يراد اذ ليس فيهما اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص لهما
باثبات العقايد ودون النحو اذ لا تترتب عليه تلك القدرة وانما بل لا مدخل له
في ذلك الترتب العادى اصلا على اثبات العقايد اى ما يقصد به فيه نفس الاعتقاد
كقولنا الله عالم ودون العمل كقولنا الوتر واجب الدينية اى المنسوبة الى الدين
محمد صلى الله عليه وسلم وان كانت خطابا لما تقدم بايراد الحج عليها اشارة الى
المقتضى ودفع الشبهة عنها اشارة الى انتفاء المانع وموضوعه المعلوم من حيث
يتعلق به ذلك اى اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا كاثبات القدم للصانع
او بعيدا كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وقال الارموى موضوعه ذات
الله تعالى وطائفة منهم الغزالى الموجود من حيث هو والعلم صفة قائمة بمحل متعلقة
بشئ توجب تلك الصفة لموصوفها تمييزا اخرج به ما عدا الادراكات من الصفات
النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد فانها توجب لمحالها تمييزا عن غيرها
ضرورة ان الشجاع والاسود ممتازان عن الجبان والابيض بالشجاعة والسواد
ولا توجب لها تمييزا بخلاف الادراكات فانها توجبها بين المعاني اخرج به ادراك



الحواس الظاهرة ومن جعله علما كالاشعرى اسقطه لكنه يخالف العرف واللغة
فان البهايم ليست من ذوى العلم فيهما لا تحمل النقيض اى لا تحمل متعلق التمييز بنقيض
ذلك التمييز وبه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد لاحتمال
الثلثة الاول للنقيض في الحال والاخيرين في المآل وقيل اى وقال الرازى
العلم اعتقاد جازم خرج به الظن والشك والوهم مطابق خرج به الجهل المركب
لموجب ضرورة او دليلا خرج به التقليد وقال الحكماء العلم حصول صورة الشئ
كليا كان او جزئيا معك معدوما او موجودا في العقل اى عنده ليتناول ادراك
الجزئيات ومن قال وهو الرازى تصور ماهية العلم بالكنه ضرورى اذ
كل احد يعلم وجوده اى انه موجود ضرورة اى بلا نظر والكتساب وهذا علم
خاص لتعلقه بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه والعلم بالجزء
سابق على العلم بالكل والسابق على الضرورى اولى بان يكون ضروريا وفيه
اى بالعلم يعرف غيره فلو عرف بغيره دار لم يفرق بين حصوله اى حصول العلم
في النفس ووجوده فيها بالوجود الاصلى وبين تصوره اى وجود العلم في النفس
بالوجود الظلى ففى الشبهة الاولى تخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئى قائم بالنفس
كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة ففى ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كونه
تلك الماهية متصورة وفى الشبهة الثانية تخيل ان تصور ماهية العلم اذا
توقف على حصول علم جزئى متعلق بالغير ولا شك انه متوقف على حصول ماهيته
في ضمنه قائمة بالذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الاخر
واظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين احدهما ان
ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها والاستلزام
له والثانى ان ترتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها فضمحلت

الشبهتان وقول الامام الحرمين والغزالی انه ليس ضروريا ولكن يعسر تحديده
فهو انما يعرف على وجه السهولة بقسمة كان يقال الاعتقاد اما جازم او غير جازم
والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت فقد
خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وتميز عن
الظن واخواته بالقيود او مثال كان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك
الباصرة بعيد فانهما ان افادا تمييز ماهية العلم عما عداها صلح معرفا وحدا لها
اذ لا غنى بتحديدها سوى تعريفها والام يحصل بهما معرفته وفيه ان مقتضى كلام الغزالی
فی المستصفی ان المتعسر هو الحد الحقيقی وهو ای العلم بالحكم ای ايقاع النسبة او انتزاعها
لها تصور سواء كان مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او نسبة تقييدية كالحيوان
الناطق او انشائية كاضرب او خبرية يلزم بالحكم باحد طرفيها كما اذا شككت فی زيد قائم
ومعه تصديق المتبادر من المعية ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما يقتضيه
عبارة المتاخرين لا النفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع كما اختاره الرازی
وكلاهما ای كل واحد من التصور والتصديق بعضه ضروری وهو تحصيله
غير مقدور للمخلوق وبعضه كسبی بقابله ای الضروری فهو تحصيله مقدور له
وهو ای الكسبی النظری ای ما يتضمنه النظر الصحيح لم يقل بوجيه اذ ليس مذهبنا
بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا ولا تحصيل عقيبه اذ يدخل تحصيل من
الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بالحديث به من الالم واللذة وقيل
الكسبی اعم من النظری لجواز اكتسب بالتصفية والالهام كمنه يسا ويه عادة اذ هما
من الخوارق وقيل ای قال الرازی وغيره الكل ای كل التصور وكل التصديق
ضروری فمن سلم توقفه ای توقف بعض كل منهما علی النظر من غير تاثير لقدرتنا
فی حصول شیء منه فمنازع فی التسمية وغيره وهو من لا يسلم توقفه علی النظر



ان اراد عدم وقوعه بالنظر وجوبا وانما يقع به عادة او اراد عدم وقوعه بقدرتنا
علی وجه التاثير فواضح ای فذلك رايناه والا بان اراد عدم التوقف اصلا فمكابر
لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف علی نظره فيها قيل ای قال
الرازی الضروری هو التصور لانه اما معلوم فلا يطلب لامتناع تحصيل الحاصل
او مغفول عنه فلا يطلب ايضا لامتناع توجه النفس نحوه ومنع الحصر بل يجوز ان يعلم
من وجه ويجهل من وجه اخر وتمامه ورد عليه ان الوجه المجهول مجهول مطلقا اجاب
عنه بقوله والاخر ليس مجهولا مطلقا فان المجهول مطلقا مما لم تتصور ذاته ولا شیء
مما صدق عليه وهذا قد تصور شیء يصدق عليه وهو الوجه المعلوم ولان تعريفه
اما بجميع اجزائه وهو نفسه فيستلزم معرفته قبل معرفته وهو محال او ببعض من
اجزائه وانه لا يعرف الا بمعرفة جميع الاجزاء فيعرف ذلك البعض نفسه وقد
تقدم بطلانه ويعرف الخارج وسيبطل او بالخارج وهو متوقف علی العلم
باختصاصه ای اختصاص الخارج بالمعرف وفيه ای فی العلم بالاختصاص معرفة
ای معرفة المعرف وانه دور وفيه ايضا معرفة ما عداه ای المعرف مفصلا
وهو محال لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهی تفصيلا ورد الشق الاول
بان جميع الاجزاء اذا استحضرت مرتبة مقيدا بعضها ببعض فهی الماهية
والتصور الواحد المتعلق بمجموعها هو تصور الماهية واما المعرف فهو تصورات
الاجزاء فلا يلزم كون الحد نفس المحدود كما فی الاعيان ای كما فی المركبات الخارجية
فان كل جزء منها مقوم لها ومجموع الاجزاء نفسها ولا يلزم من تقدم كل واحد
من اجزاء الماهية عليها تقدمه ای المجموع عليها فان الكل المجموعی وكل واحد قد
يتخالفان فی الاحكام فان كل انسان تسعد هذه الدار التی لا تسع كلهم وكل العسكر
يهزم العدو الذی لا يهزمه كل واحد منهم ورد الشق الثانی بان الجزء قد يعرف

بديهيا ان كان بديهيا او بمعرف اخر ان كان نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من
تعريفه للماهية تعريفه لنفسه ورد الشق الثالث بان الخارج على تقدير تعريفه
الماهية يجب اختصاصه بها فان الخارج اذا كان لازما لها مختصا بها وكان
مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صح ان يكون معرفا لها
بلا لزوم محذور لا العلم به اى بذلك الاختصاص فانه ليس شرطا فى ذلك
الانتقال المترتب على الاختصاص والعلاقة وهو اى العلم بالاختصاص ان سلم
وجوبه يتوقف على تصوره بوجه ما لا على تصوره الحاصل بتعريف الخارج اياه
فلا دور ويتوقف على تصور ما عداه باعتبار شامل لا مفصلا وهو ممكن كعلمنا
باختصاص الجسم بحيز معين دون ما عداه من الاحياز التى لا تنحصر ولا يحيط
بها علمنا الا اجمالا باعتبار شامل لها وقيل اى قال الجاحظ ومن تابعه الضرورى
ما اعتقاده لازم للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به كاثبات
الصانع وصفاته للا يلزم تكليف الغافل فان من لا يعلم اثبات الصانع ونحوه
لا يعلم التكليف قطعا لابهذه الامور ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف كان غافلا
وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا والجواب ان الواجب فى كون الشخص مكلفا
تعقله اى تصور التكليف فلا يكون الصبى او المجنون مكلفا لا اعتقاده اى
التصديق بانه مكلف والا لزم الدور لان العلم بوقوع التكليف يتوقف
على وقوعه فلو توقف وقوعه على العلم به لزم الدور وقال بعض الجهمية اى بعض
بهم ابن صفوان الترمذى رئيس الجبرية الكل نظرى سواء كان تصورا او تصديقا
يلزم اعتقاده اولا للخلو فان النفس خالية عنه فى مبدء الفطرة ثم تحصل لها علوم
بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون
الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظرى والجواب ان الضرورى قد تخلو عنه

النفس فيما اذا لم يخلقه الله تعالى فى العبد ثم يخلقه فيه فيعلم اضطرارا واجيب ايضا
بانه لا توجب القدرة من العبد ولا النظر منه ذلك العلم عادة فكان ضروريا فلم
يتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة وايضا على تقدير كون الكل نظريا
يلزمهم فى الاستدلال على مطلوب الدوران انعطفت سلسلة الاحتياج على
مبدئها او يلزمهم التسلسل ان ذهبت الى غير النهاية واعلم ان مذهبى الجاحظ
انما يمكن نظرا الى مجرد دعويهم فان المتبادر منهما ان مرادهم ما ينظرى ما يتوقف
على النظر واما على اقتضيه دليلهم فمرادهم بالنظرى ما يحصل بعد ان لم يكن
فلا يتم انكر قوم كافلاطون وارسطو وبطليوس وجالينوس الحسيات اراد
بها ما لحس فيه مدخل فتناول التجربيات والمتواترات واحكام الوهم فى المحسوسات
والحدسيات والمشاهدات اذ الحس يغلط كثيرا كقولى اى حكمى فى بياض الثلج فان الحس
حاكم به مع ان الثلج ليس ابيض لانه مركب من اجزاء شفافة لا لون لها وهى
الاجزاء المائية الرشية وحكمى فى المنام فانه يرى فى نومه ما يجزم به كجزمه فى يقظته
ثم يتبين له فى اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا وحكمى المبرسم اى صاحب
البرسام الذى هو مرض دماغى فانه يتصور صورا لا وجود لها فى الخارج ويشاهدها
ويجزم بوجودها فيصيح خوفا منها وحكمى تشابه الامثال فان الحس لا يميز بينها فربما
جزم بالاستمرار كقول اهل السنة اللون لا يبقى آنين مع ان البصر يحكم بوجوده
واحدا مستمرا والجواب ان مقتضى هذه الشبه عدم جزم العقل بمجرد الحس فلا ينافى
جزمه ببعض المحسوسات اذا انضم الى الاحساس امور لا ندرى ما هى ومتى
حصلت وكيف حصلت ويدل على حصولها شهادة بديهة العقل بصحة جزمه
وانتفاء الغلط عنه وانكر قوم البديهيات اى الاوليات ومافى حكمها من القضايا
الفطرية القياس للقدح فى اجلها وهو قولان النفى اما ان يكون او لا يكون

الحس يغلط كثيرا

بوجوه اربعة الاول القدح فيه بتعذر تصور المعدوم الذى هو مفهوم قولنا
لا يكون مع ان الحكم بالشئ فرع عن تصوره كالحكم عليه وانما تعذر لان
كل متصور متميز عن غيره وكل متميز ثابت فيكون المعدوم ثابتا هذا خلف
لا يقال المعدوم ثابت فى الذهن لانا نقول الكلام فى المعدوم المطلق
والجواب ان المتصور فى هذا التصديق مفهوم المعدوم فهو المتميز والثبات
فى الذهن ولا استحالة فيه وانما المستحيل ان يكون ما صدق عليه
مفهوم المعدوم المطلق ثابتا والثانى القدح فيه بتعذر تميزه اى المعدوم
عن الموجود مع ان الحكم بالانفصال بينهما يستلزم ذلك والاثبات
تميز فثابت اى كان له حقيقة ثابتة وكان للعقل سلبها والا انتفى الوجود
وسلبها عدم خاص فقسم من العدم المطلق فسيم له هذا خلف والجواب انه
انما يستلزم تميز مفهوم المعدوم المطلق فيكون لمفهومه حقيقة ثابتة وللعقل سلبها
فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم المطلق وليس فى ذلك كونه
قسما من الشئ فيما له وانما يلزم هذا فى رفع حقيقة العدم ولا استحالة فيه ايضا
اذ يكون عدم المعدوم المطلق من حيث انه رفع للعدم المطلق قسما
له من حيث انه عدم خاص قسما منه والثالث القدح فيه بتعذر الحمل ايجابا
اذ الوجود اما ان يكون غير الموجود وهو يوجب اتحاد الاثنين او عينه وهو
يوجب اللغوى الحمل وعدم الفائدة والجواب ان الحمل انما يصح للتغاير مفهوما
والاتحاد هوية والرابع القدح فيه باثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم
المتمايزة بالحال اذ قد اثبتها قوم بلغوا فى الكثرة الى حد يقوم الحجة بقولهم فانكر
الحصر والجواب ما يأتى فى بحث الحال فمرجع الخلاف لفظى وان اثبات
الواسطة سفسطة ولان العاديات كلون ماء البحر لم ينقلب الآن



عسلا مثلها اى مثل البديهيات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم مع ان العاديات
لا اعتماد عليها فكذا البديهيات وانما قلنا لا اعتماد عليها لانها تحتمل النقيض
باتفاق العقلاء للقادر المختار عند المتكلمين فان قدرته عندهم عامة التعلق
بالممكنات فلعله جعل البحر عسلا فى هذا الآن او يقول تحتمل النقيض للشكل الغريب
عند الحكماء فان الحوادث الارضية مستندة عندهم الى الاوضاع الفلكية الجائز
من جوانبها فلعله شكل او وضع غريب فلكى لم يقع مثله او وقع لكنه لا يتكرر الا فى
الالوف من السنين لا تفى بضبطها التواريخ فاقتضى ذلك الامر العجيب
والجواب ان احتمال العاديات للنقيض بمعنى انه لو فرض نقيضها واقعا بدلها
لم يلزم منه محال لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيها للنقيض وذلك لان
الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتى الثابت للممكنات فى حد ذاتها والاحتمال
الثانى هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى النظر
او فى المال كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشأه ضعف ذلك التمييز اما لعدم
الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب فان اردتم الاول
فمسلم ولا يضر وان اردتم الثانى فممنوع ويتعارض القواطع فان جزم اولة
العلوم العقلية دلت على انه قد يتعارض قاطعان بحيث يعجز عن القدح فيهما
وما هو الا للجزم بمقدماتهما مع ان احدهما خطأ قطعا والا اجتمع النقيضان فان
قيل لا نسلم العجز عن القدح فيهما وانما فان ذلك العجز لا يدوم قلنا فعند العجز
والوحينا يجزم بما لا يجوز الجزم به وانه ينفى الثقة عن احكام البديهة والجواب
ان البديهى ما يجزم به بعد تصور الطرفين فيتوقف على تجريدهما فلعل فيه
خللا لخفاء فيهما اما لكونهما نظريين او لغير ذلك فيتطرق الخطأ الى البديهى
بهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التى جردت اطرافها

على ما هو حقها وظهور الخطاء في الدليل بعد القطع بصحته ازمنة متطاولة وتاثير
الامزجة والعادات في الاعتقادات فقوى القلب يسخن الايمان وضعيف
القلب يستقبحه ومن مارس مذهبا ونشاء عليه يجزم بصحته وبطلان ما يخالفه
فيجاز ان يكون الجزم في الكل لمزاج او عادة عامين والجواب انه لا يدل على
جواز كون الكل كذلك فان الجزم بكون الكل اعظم من الجزء ليس مما للامزجة
والعادات فيه مدخل قطعا وانكر السوفسطائية كليهما اي الحسيات والبديهيات
وينشعبون الى ثلاث طوائف الاولى اللادرية وهم الذين قالوا نحن نشاكون
وشاكون في اننا شاكون ولم يجزموا اليهم اشار بقوله فيلتزمون الشك ولوفي
الشك الثانية العنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها
معارضة ومقاومة مثلها في القبول الثالثة العندية وهم الذين يقولون ان مذهب
كل قوم حق بالقياس اليهم باطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون كل من جزم في
النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء يجب والمناظرة
معهم منعها المحققون لانها لافادة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم
بل الجواب ان يقال لهم هل تميزون بين الالم واللذة فان حصل منهم التزام
لذلك فبها وان صروا فالذي يعاملون به التعذيب بالنار الى ان يعترفوا
بالالم وهو من الوجدانيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات وهلكوا
ثم النظر عند ارباب التعاليم القائلين بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات
ترتيب امور سواء كانت تصورات كما في المعرف او تصديقات كما في
الحجج معلومة اراد بالعلم هنا التصور والتصديق اليقيني او مظنونة اراد بالظن
ما يقابل اليقين من التصديقات فيشمل النظر الفاسد ايضا فكان جامعا للتعاريف
الى اخرها واما من لم يقل بالتعلم والتعليم بل جعل النظر مجردا التوجه الى المطلوب



الادراكي بناء على ان المبادي عام الفيض فمتى توجهنا الى ذلك المطلوب افاض
علينا من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة فقد افترقوا
فرقتين قبل النظر تجريد الذهن عن الغفلات المانعة عن حصول المطلوب
فهو عدمي وقيل النظر تحديق العقل نحو المعقولات فهو وجودي واعلم ان
ادراك البصر كما يتوقف على امور ثلثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحو
طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك ادراك البصيرة
يتوقف على ثلثة التوجه الى المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه و
تجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة وان الظاهر مذهب
اصحاب التعاليم وحينئذ نقول لا شبهة فان كل مجهول لا يمكن اكتسابه
من اي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات تناسبه ولا شك ايضا في انه
لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لا بد هناك
من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك
الترتيب فاذا حصل لنا شعور بامر تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه
الكمال فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى
اخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمبادي ثم لا بد
ايضا ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك
المطلوب فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بنحو
الوجه الناقص ومنتهيها اخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية اول
ما يوضع منها للترتيب ومنتهيها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة
النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هو مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من
قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه

فهو لازم للحركة الثانية وقلما توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل اولا
من المطالب الى المبادى ثم منها الى المطالب ولا خفاء فى ان هذا الترتيب يستلزم
التوجه الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات
وصحيحه اى النظر وهو صحت مادته وصورته بقيد بالضرورة العلم بحقيقة النتيجة مطلقا
ان كانت المادة قطعية فان من علم صحة المادة وقطعيتها وصحة ترتيبها ولزوم النتيجة
عنها وان ما لزم عنها حق جزم بان كل نظر كذلك يستلزم العلم بحقية النتيجة جزما
بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما
وقيدنا المادة بالقطع لعدم النزاع فى كون الظنية تفيد الظن وقال السمنية
لا يفيده مطلقا لان كونه مفيدا له ان كان معلوما لكان ضروريا او نظريا وهما
باطلان اما الاول فلان الضرورى لا يختلف فيه العقلاء وهذا مختلف فيه
ولانا نجد بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ونجزم بانه دون
ذلك فى القوة ولا يتصور ذلك الا باحتماله للنقيض ولو بالبعد وجه وانه ينفى
بداهته واما الثانى فلانه اثبات للنظر بالنظر فيه دور من جهة توقفه على الدليل
وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة والجواب بطريق الحل انا نختار
انه يفيده ضرورة والضرورى قد يختلف فيه القليل والضروريات قد تتفاوت
لاحتمال النقيض بل الالف والاستيناس من ذلك القول بورود ذلك على
الذهن كثيرا بخلاف ما نحن فيه او لتفاوت فى تجريد الطرفين او نختار انه يفيده
نظرا ولا دور لان النظر المثبت للنظر من حيث ذاته وسيلته ومتقدم ومعلوم
ومن حيث كونه فردا من افراد النظر مطلوب ومتاخر ومجهول وبطريق
المعارضة ان يقال قولكم لا شئ من النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا يختلف
فيه اكثر العقلاء وهذا لا يمنع او لا يتصور انكار اكثر العقلاء لحكم بديهى وان



وان كان نظريا نفى النظر بالنظر ونقيضه يستلزم تناقض صريح لان المدعى سالبة كلية قد
اثبت موجبة جزئية منافضة اياها خلافا للسمنية متعلق بقوله يفيد العلم حكما اشرنا اليه
وكان حقه تقديمه ثم ان السمنية استدلوا على مطلوبهم بثلث شبه احدى الاولى
ان افادة النظر للعلم ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه والتالى باطل اذ قد يظهر
للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وان كان نظريا يتسلسل والجواب انا نختار انه
ضرورى لكن لا يظهر خطاؤه غير المحبت لانه حينئذ لا يكون نظرا صحيحا والكلام فيه
او نختار انه نظرى ولا تسلسل بجواز الانتهاء الى نظر جزمى يكون العلم بان الاعتقاد
الحاصل عقبه علم بديهيا الثانية ان المقدمتين لا تجتمعان فى الذهن لانا متى
توجهنا الى حكم امتنع منافى تلك الحال التوجه الى اخر بالبديهة والجواب انا لا نسلم
عدم اجتماع المقدمتين بل قد تحصل المقدمتان كبرى فى الشرطية فانها قضيتان
يجب اجتماعهما فى الذهن والا امتنع الحكم بينهما بالزوم والعناد الثالثة النظر
لو افاد العلم فمع العلم بعدم المعارض او مع تحصيل التوقف وعدمه ليس
ضروريا والا لم يقع المعارض فهو نظرى يحتاج الى نظر اخر وهو ايضا محتمل
لقيام المعارض وتسلسل والجواب انه ينتفى المعارض بمجرده اى النظر ضرورى
فلا تسلسل وخلافا للمهندسين حيث قالوا النظر انما يفيد العلم فى الهندسيات
والحسابيات لانها علوم قريبة الى الاذهان مستقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون
الالهيات لان التحقيق الالهية من ذاته تعالى وصفاته لا تتصور لا بالضرورة
وهو ظاهر ولا بالنظر اما لانه لا شئ من التصورات بنظرى كما ذهب اليه جمع
واما لانه اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركيب بالحقايق الالهية او بالرسم
وانه لا يفيد العلم بكنه والتصديق بها فرع التصور فامتنع ايضا اولان اقرب
الاشياء الى الانسان هويته وانها غير معلومة له اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا تكاد

وجه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين
بهذه السالبة الكلية اذ لم نسلم انه قضى على
تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك
حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله ان يختار
ان هذا النظر الخاص يفيد النظر بعدم الا
فلا يثبت نظر مفيد للعلم فقد تناقض

معها الجزم الذى من الاقوال المتناقضة الاشياء اليه كذلك فاظنك بعدها
والجواب عن الاول انها اى الالهيات تتصور بوجه ما وهو كاف للتصديق
اليقينى وعن الثانى ان الخلاف فى هوية الانسان وليل العسر اى عسر معرفتها
واما الامتناع فلا دليل عليه بجواز ان يكون معلومة لبعض ذلك الانظار
وفساد باقيها وخطأ فالملاحق فى قولهم لا يفيد العلم بمعرفته تعالى بالعلم
لان الخلاف كثر فى المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل كافيا لما كان كذلك
ولان الناس محتاجون الى معلم فى العلوم الضعيفة التى يكفى فيها الظن فبالك
بالبعيدة عن الحس والطبع والجواب عن الاول ان الاختلاف الواقع فى المعرفة
نفسها وبعض الانظار وكلامنا فى النظر الصحيح وعن الثانى ان الاحتياج فى العلوم
الضعيفة بمعنى العسر لا بمعنى الامتناع واعلم ان القائلين بافادة النظر العلم
اختلفوا فى كيفية تلك الافادة على خمسة اقوال فقال الشيخ الاشعرى وبعض
اصحابه يفيده عادة بناء على استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء من غير
ان يكون بعضها واسطة فى ايجاد بعض ثم القائلون بهذا المذهب فريقان
منهم من جعله بمحض القدرة القديمة من غير ان يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته
على حضار المقدمتين وملاحظة وجوه النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبيا
مقدورا وقال الحكماء يفيده اعدادا فان المبدأ الذى تستند اليه الحوادث
فى عالمنا هذا وهو العقل الفعال او الواجب تعالى بتوسط سلسلة العقول على
عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه
والاختلاف فى الفيض انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر
يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه وجوبا ولزوما عقليا وقال المعتزلة يفيده توليدا
ومعنى التوليد عندهم ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد لحركة المفتاح والنظر



فعل للعبد واقع مباشرة ويتولد منه فعل اخر هو العلم بالمنظور فيه لا تذكره لا يولد
تذكر النظر العلم عندهم فقاس اصحابنا ابتداء النظر بالتذكر الزاما لهم اذ لا فرق
بينهما فيما يعود الى استلزام العلم بالمنظور فيه واجاب المعتزلة بانا انما قلنا بعدم
توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد فى ابتداء النظر اى عدم مقدورية التذكر فانه
يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فالقياس الفقهى الذى ذكروه وهم لان
العلة غير مشتركة وقيل واختاره الرازى وصرح الغزالى بانه مذهب اكثر اصحابنا
منهم الباقلانى وامام الحرمين العلم الحاصل عقب النظر واجب لازم حصوله
عقبه عقلا غير متولد منه كما تقوله المعتزلة ولا حاصل بطريق الايجاب كما تقوله
الحكماء واما وجوبه عقلا فلانا نعلم بالضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل
متغير حادث امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد ولا حاصل
بطريق الايجاب فلاستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء فيكون العلم عقب
النظر واقعا بقدرته تعالى وهذا المذهب لا يصح فان الاصول من استناد
جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه لا يجب عنه شئ كما هو
مذهب الحكماء ولا عليه كما هو مذهب المعتزلة تنفيه واجاب فى المقاصد بان
وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر اخر كالنظر لا ينافى كونه اثر
المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا ملزومه لا بان يخلق الملزوم ولا
يخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض وتحقيقه ان
جواز الترك اعم من ان يكون بوسط او لا بوسط وان جواز ترك المقدور
لا يمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع هو ايضا مقدور وهذا كالمتولدات
عند من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد وانما المنافى له امتناع انفكاكه
عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علامة

اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود الجوهر
مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك وشرطه اى شرط التمكن من النظر عدم
العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب لامتناع طلب العلم مع حصوله
واما العلم بالمطلوب لا من حيث هو مطلوب بل من وجه اخر فلا يمنع
ليمكن طلبه وشرطه ايضا عدم الجهل المركب بالمطلوب لامتناع الطلب مع خبره
بكونه عالما فيمكن مع الشك والظن والوهم والجهل البسيط والتقليد واخر
بان نستدل على مطلوب واحد بادلة متعددة فكيف يكون عدم العلم به شرطا مع
حصوله بادلة واجيب بان في الدليل الثاني وما بعده يطلب وجه لدلالته
لا العلم بالمنظور فيه وذلك الوجه غير معلوم فلا يلزم طلب الحاصل والنظر في معرفة
الله تعالى لاجل تحصيلها واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واما معرفته تعالى فواجبة
باجماع الامة فعندنا يجب بسمعا لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وعند المعتزلة يجب عقلا والا بان وجب شرعا افحم الانبياء وعجزوا عن اثبات
نبوتهم في مقام المناظرة اذ يقول المكلف حين يأمره النبي بالنظر في المعجزة
لا انظر ما لم يجب النظر علي ولا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي ولا يثبت
الشرع عندي ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع
على الاخر وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي على رفعه وهو معنى افحام
وهو اى ما ذكره المعتزلة من لزوم افحام الانبياء يجاب عنه بوجهين الاول
النقض بان ما ذكروه مشترك بين الوجوب الشرعي والعقلي اذ لو وجب النظر
بالعقل فبالنظر اتفاقا فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر
فيتوقف كل واحد من وجوب النظر ووجوبه على الاخر فما هو جوابهم فهو جوابنا
الثاني في الحل وهو ان قوله لا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي ان يصح لو



كان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب والحال ان الوجوب لا يتوقف
على العلم به اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فلو توقف الوجوب على
العلم به لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب
في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع فيها والشرع فيها ثابت فيها علم المكلف
بثبوته ام لا نظر فيه ام لا وكذلك الوجوب ولا يلزم من هذا تكليف الغافل لانه
من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وبهذا الحل يندفع الاشكال
عن المعتزلة ايضا فيقال قولك لا يجب النظر على ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت
بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه ولا يلتفت الى
قول بعض الظاهرية انه اى النظر ليس واجبا لوجوه ثلثة الاول انه بدعة اذ لم ينقل
عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم الاشتغال به وكل بدعة
رد لقوله صلى الله عليه وسلم من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد والثاني المعارضة
بانه قد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الجدل حيث قال اذا ذكر القدر فامسكوا
ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا لا واجبا والثالث المعارضة بانه
عليه السلام قال عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد
لعدم قدرتهن على النظر فيجب علينا الكف عنه وانما لم يلتفت اليه لان
الجواب عن الاول ان الصحابة كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة
ويقررونها للمنكرين والقرآن مملوء منه وعن الثاني بان النهي محمول على ما اذا
كان الجدل تعنتا وعن الثالث بان المراد به التفويض اليه تعالى فيما قضاه
والانقياد له فيما امر به ونهى عنه والنزاع في اول واجب على المكلف انه هو المعرفة
اى معرفة الله تعالى كما قاله الاكثرون منهم الاشعري لانها اصل العقائد الدينية
وعليها تتفرع الواجبات الشرعية او النظر كما هو مذهب جمهور المعتزلة وابي

وفي الاستخ لا سفرايني لانه واجب اتفاقا وهو قبلها او اول جزء منه لان وجوب الكل
يستلزم وجوب جميع اجزائه وايجاد النظر مذر بجية لا دفعية فاولها وهو اول جزء
من الحركة الاولى اول واجب او المقصد اليه اى الى النظر كما ذهب اليه
القاضي وابن فورك وامام الحرمين لتقدمه على النظر لفظي لانه ان اريد اول
الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة والا فالنظر او المقصد اليه لا الشك
وقال ابو هاشم هو اول الواجبات لان القصد الى النظر بما سابقه شك يقتضي
طلب تحصيل الحاصل او وجود النظر مع مانعه الا يرى انك اذا تصورت
طرفي المطلوب فان جزمت به كان حاصلا وان جزمت بنقيضه كان مانعا
وهذا الكلام مردود لان الوجوب اى وجوب المعرفة مقيد عنده بما اى بما شك
فلا يكون ايجابها ايجابا له كايجاب الزكوة لما كان مشروطا ومقيد بحصول
النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب والنظر الفاسد مادة نحو كل انسان
حجر وكل حجر ناطق او صورة نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان جسم او مادة او
صورة نحو كل انسان حجر وبعض الحجر جسم لا تتضمن الجهل المركب ولا يستلزمه
عند الجمهور فان النتيجة في الاول كل انسان ناطق وفي الثاني بعض الانسان
جسم وفي الثالث بعض الانسان جسم وهي مطابقة للواقع مع فساد اشكالها
او لا وجه دلالته له اى ليس للنظر الفاسد في نفس الامر ما لاجله يستلزم الجهل المركب
بل قد يتفق انتاجه له نحو كل انسان فرس وكل فرس حجر فانه ينتج كل انسان حجر وهو
جهل مركب وهذا الاستدلال طريقة المحققين واما الاستدلال عليه بانه لو استلزمه
لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل وليس كذلك فمقدمتين فساده حيث
قال اما نظر المحق في الشبهة فكنظر المبطل في الحجة فكما لم يكن نظر المبطل في الحجة مفيدا
للعلم كذلك نظر المحق في الشبهة لا يفيده الجهل واعترض بان شرط افادة

العلم اعتقاد المقدمات المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فكذلك
لم تفده العلم قلنا وجوب الاعتقاد مشترك اذ شرط افادة النظر الفاسد الجهل
اعتقاد المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم تفده الجهل وقيل
النظر الفاسد يتضمنه اى الجهل ضرورة واختاره الرازي لان من اعتقد ان
العالم قديم وكل قديم غني عن العلة امتنع ان لا يعتقد ان العالم غني عن العلة
وهو جهل وهذا الدليل يرشد الى ان المختار عنده هو التفصيل كيف والقول
بان الفاسد من جهة الصورة يستلزمه ظاهر البطلان واجيب عن استدلاله
بان الجهل قد يستفاد من الفاسد على سبيل الاتفاق كما في مثاله ولا يطرد كما قدمناه
وقيل يستلزمه ان فسد من المادة لا ان فسد من الصورة وقد علمت الجواب عنه
واوجب ابن سينا في افادة النظر الصحيح للعلم التفطن للاندراج اى اندراج الاصغر
تحت الاوسط فان من يعلم ان هذه بقلة وكل بقلة عاقر قد يرتاب منتجة البطر
فيظن انها حامل وما هو الا نهوضه له عن الاندراج فان عنى ابن سينا بما ذكره
وجعله شرطا للانتاج اجتماع المقدمتين معا في الذهن مرتبتين على ما ينبغي مسلم
لانه لو كان حصول المبادي وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كافيا في حصول المطلوب
لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات
الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادي هيئة مخصوصة
عارضة لها هي صورة للنظر حاضرة وان اراد امرا اخر غير اجتماع المقدمتين
منع اولا حاجته بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر اخر
والزم الرازي ابن سينا التسلسل حيث قال العلم بان هذا مندرج في ذاك
تصديق اخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم به كانت مقدمة
اخرى منضمة الى المقدمات الاخر مرتبة معها ويجب ملاحظة الاندراج مرة اخرى

ويلزم التسلسل وردّ مابه لايلزم التسلسل اذ ليست ملاحظة الاندراج مقدمة اخرى وانما هي ملاحظة للنسبة المقدمتين الى النتيجة وهي من قبيل التصور دون التصديق وفي تغاير العلم بالمدلول والعلم بوجه الدلالة تردد والحق التغاير بينهما لان المدلول غير وجه الدلالة قطعا وتغاير المعلومين يدل على تغاير العلمين ثم الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر الى المطلوب اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل بكيفية امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل به اليه واراد بالنظر فيه ما يقوم النظر في نفسه وانتظر في احواله ليتناول المفرد الذي من شانه انه اذا انظر في احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه يتهيأ عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير ماخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع ترتيبها واخذت مع ترتيبها لكن بالجملة واطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصوري والمصدقي فالمراد بالتصور هو المعرف وبالتصديق هو الدليل قطعيا كان او ظنيا وقد يخص الدليل بالقطعي كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع ويسمى حينئذ امارة كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر امارة وقد يخص الدليل مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة كتعقن الاخلاط ويقال له برهان انّي والعكس وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول يقال له حينئذ برهان لمي والدليل باعتبار مقدماته مطلقا قريبة وبعيدة قسمان فقط الاول عقلي محض لا يتوقف على السمع اصلا والثاني نقلي او مركب من العقلي والنقلي لا نقلي محض فانه غير متصور اذ صدق المخبر الموجب لافادة الدليل النقلي العلم بالمدلول انما يثبت بالعقل وهو ان ينظر في المعجزة الدلالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار او تسلسل واما باعتبار مقدمة





القرينة فثلاثة اقسام عقلي محض كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث ونقلي محض كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ومركب منهما كقولنا هذا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري اذا عرفت هذا فاعلم ان المطلوب الذي امكن عند العقل اثباته ونفيه كاحوال الاخرة يثبت بالنقل فقط لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق واما المطلوب الذي يتوقف عليه النقل كوجود الصانع والنبوة فبالعقل فقط اذ لو ثبت بالنقل لزم الدور والا بان امكن للعقل التوصل اليه ولم يتوقف عليه النقل لحدوث العالم فان صحة النقل غير متوقفة عليه اذ يمكن اثبات الصانع دونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم فهما والدلائل النقلية قد تفيد القطع في الشرعيات وان توقف القطع على الظنيات كقرينة مشاهدة او قرينة متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات وفي افادتها القطع في العقليات نظر اذ لو وجد معارض عقلي قدم لانه لا يمكن العمل بهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بنقيضها لاستلزامه رفعهما ولا تقديم النقل على العقل اذ ابطال الاصل بالفرع ابطال لهما ولما كان المقصود بالبحث احوال الموجود المنقسم الى الواجب والجوهر والعرض وكان لكل واحد منها احوال مختصة قد يبحث عنها في بابه كالوجوب الذاتي للواجب والتحيز لحالة للجوهر وكعدم القيام بالنفس للعرض وكان من الاحوال ما هو عام للثلثة كالوجود والاثنين منها كالحدوث للجوهر والعرض وكالقيام بالنفس للواجب والجوهر وكعدم التحيز لحالة للواجب والعرض افردوها ببحث على حدة فقال هذا مبحث الامور العامة ولما كانت مباحث

وكل تارك المأمور به

بان يؤول النقلي عن معناه الى معنى آخر مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تع فيتاول بالاستيلاء او بجعله كناية عن الملك

وبتقديم النقلي على العقلي بان يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلي ودون ما يقتضيه الدليل العقلي ابطال الاصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة هو العقل دون سائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا بالعقل فهو اصل للنقل الذي يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطل الاصل بالفرع وفيه اي في ابطال الاصل بالفرع ابطال الفرع ايضا اذ ح يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فرده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل تقديمه على العقل عدم صحته

والدلائل النقلية تفيد القطع في الشرعيات

الامور العامة متوقفة على تقسيم المعلومات الى معروضاتها وكان التقسيم مختلفا
باختلاف مذاهب المتكلمين الاربعة فى ثبوت المعدوم وعدم ثبوته وفى
ثبوت الحال وعدم ثبوتها شرع فى ذلك فقال المعلوم اى ما من شانه
ان يعلم اما موجود اى له تحقق فى الخارج او معدوم اى لا تحقق له فى الخارج وهذا
مذهب اهل الحق واليه رجع امام الحرمين وقيدنا بالطرف فى الموضعين
لانهم لا يقولون بالوجود الذهنى وقيل اى قال الباقلانى وبعض المعتزلة
وكذا امام الحرمين اولا المعلوم الغير المتحقق فى الخارج اصلا معدوم والمتحقق
فيه استقلالا موجود والمتحقق تبعا للموجود فى الخارج حال وهو صفة خرج عنه
الذوات لانها اما موجودة فى الخارج او معدومة ولا يتصور تحققها تبعا لغيرها
لقيامها بانفسها فلا تكون حالا لموجود خرج به صفة المعدوم فانها معدومة
فلا تكون حالا لا موجودة خرج به الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها فى
الخارج وان اشترط فى وجودها قيامها بالغير ولا معدومة خرج به السلوب
التى يتصف بها الموجود فانها معدومات وقال اكثر المعتزلة المتحقق فى
نفسه ثابت سواء كان موجودا فى الخارج او معدوما ممكنا وغيره اى غير المتحقق
فى نفسه منفى ويساويه الممتنع والكائن فى الاعيان اى فى الخارج موجود وهو
اى الموجود اخص من الثابت وغيره اى غير الموجود فى الخارج معدوم وهو
اى المعدوم اعم من المنفى المساوى للممتنع وقال بعضهم اى بعض اكثر المعتزلة
الكائن تبعا للموجود فى الخارج حال فيكون الحال الذى هو قسم من الكائن فى
الاعيان ايضا قسما من الثابت للموجود والمعدوم الممكن ايضا وقال الحكماء
بالصحيح ان يعلم اما معدوم لا تحقق له بوجه ما اى لا فى الذهن ولا فى الخارج
او موجود ذهنى متحاز ومتميز عن غيره وخرج به المستحيل ايضا فانه ان كان

واما بحقيقة يكون بها هو هو لا بهوية شخصية تمنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين
لان الذهن لا يدرك الجزئيات عندهم او موجود خارجى ممتاز عن
غيره بهوية ايضا والموجود الخارجى اما واجب لذاته وهو ما لا يقبل العدم
لذاته متعلق بالبقى لاستحالة قبوله العدم لغيره كما لا يقبل الممتنع الوجود
لغيره وقيدنا الواجب بقولنا لذاته احترازا عن الواجب لغيره فانه يقبل العدم
لذاته كما يقبل الممتنع لغيره وقيدنا الواجب بقولنا لذاته احترازا عن
الواجب لغيره فانه لا يقبل العدم لذاته كما لا يقبل الممتنع لغيره الوجود لذاته
لا ممكنا نهارا او ممكنا وهو ما يقبلهما وانما لم نقيد الممكن بقولنا لذاته لانه لا يكون
الا كذلك والا لانقلب الواجب والمستحيل لذاتهما ممكنا والممكن الموجود
وهو ما يوجد لا فى موضوع اى محل يقوم لما حل فيه سواء لم يوجد فى محل كالجسم
او وجد فى محل هو الهيولى لكن المحل لا يقوم الصورة بل الصورة تقومه
او عرض وهو الموجود فى محل يقوم الحال فيه وقال المتكلمون الموجود اى
ما له تحقق فى الخارج اما قديم وهو ما لا اول له او حادث والحادث
اما متحيز اى مشار اليه بالذات اشارة حسية بهنا وهناك وهو الجوهر قيد
بقوله بالذات احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيدنا
بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية
او حال فيه اى فى المتحيز بالذات اى مختص به بحيث تتحد الاشارة الحسية اليهما
كاللون مع الملون وهو العرض او لا متحيز ولا حال فيه وهذا القسم ما ثبت
وجوده فجاز ان يكون موجودا وان لا يكون سواء كان ممكنا او ممتنعا
وانما نفيته لانه لو وجد لشاركه البارى فيه اى فى عدم التحيز وعدم الحلول
فى المتحيز ومايزه البارى بغيره اى بغير هذا الوصف المشترك بينهما فتركب

لذاتها

الباري من المشترك والمميز وهو محال وبانه اي بهذا الوصف اخص صفاته
فان من سئل عنه لا يجاب الا بد فلو شاركه فيه لشاركه في الحقيقة فيلزم قدم
الحادث او حدوث القديم فانه ضعيف لانه يجاب عن الاول بانه لا يلزم من
الاشتراك في وصف سيما وهو سلبي كالوصف الذي نحن فيه التركيب في شيء
من المشاركين لجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض ثبوتي
كالوجود او سلبي كفني ما عداهما عنهما ويجاب عن الثاني بانا لا نسلم انه اخص صفاته
بل اخص صفاته الوجوب الذاتي او كونه موجدا لكل ما عداه او القديم ثم تصور الوجود بالكنه على
القول بانه مفهوم واحد مشترك بين الوجودات الخاصة بديهي وما اورد عليه
ان البديهي لا يعرف مع ان العقلاء عرفوه بانه ثبوت العين ولو كان بديهيا
لما اشتغلوا بتعريفه كما لم يشتغلوا بتعريف البرهان على القضايا البديهية اجاب
عنه بان تعريفه ليس لافادة تصوره حتى ينافي كونه بديهيا بل تنبيه على ان المراد
بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات فيكون بمنزلة تعريفا لفظيا ما له التصديق
واستدل على بداهة تصوره فانها صفة خارجية عنه فجاز ان تكون مطلوبة له
بالبرهان بانه اي الوجود المطلق جزء وجودي لان المطلق جزء المقيد وهو
اي تصور حقيقة وجودي بالكنه بديهي لان من لا يقدر على الكسب حتى البلهاء
والصبيان يتصور وجوده قطعا وجزء البديهي بديهي او نقول بعد التنزل الى
كون تصور وجودي كسبيا لا بد من الانتهاء الى وجود دليل يلزم منه وجود
المدلول الذي هو تصور وجودي ويكون وجود ذلك الدليل ضروريا دفعا
للدور او التسلسل والوجود المطلق جزء من وجود ذلك الدليل فيكون
بديهيا واعلم ان المراد بالدليل ههنا الطريق المراد به المعرف مجازا مرسلا
بمرتبتين لان الكلام في تصور الوجود وكاسبه المعرف لا الدليل او نقول

بل اخص صفاته

تصور الوجود بديهي

بعد

بعد التنزل ايضا الى كون تصور وجودي كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل ينتج
قضية موجبة اذ لا دليل على السالبتين حكم فيها بوجود المحمول للموضوع بديهة قطعا
للدور والتسلسل والوجود المطلق جزء من وجود المحمول فيكون بديهيا
واعترض بان الكلام في اكتساب التصور وما ذكر من المقدمة الموجبة انما يكون
في اكتساب التصديق واجيب بان مراده كما انه لا دليل على السالبتين كذلك
لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى
الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي اما ضروري او منته اليه
فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه واجيب عن
الاول بان منع بداهة حقيقة اي وجودي بالكنه بل بوجه ما كان احد
طرفيه انا والمشار اليه بانا حقيقته بكنهها غير بديهية واذا كان وجودي
متصورا بوجه ما كان لوجود المطلق كذلك ولا كلام فيه وهو اي الاحتياج
الى هذا الجواب فرع الاشتراك اي اشتراك الوجود بين معنى الوجودات اشتراكا
معنويا او على القول باشتراكه لفظا لا يكون هناك مطلق يتصور بداهة او
كسبا واجيب عن الثاني بان البديهي نفس الدليل الذي لا بد من الانتهاء اليه
لا وجودي او قد يكون عدميا كعدم الغيم الدال على عدم المطر ومنه يعلم ان
الموصل الى المعرف لتصور اجزاء المعرف لا العلم بوجودها واجيب عن الثالث
بان الحمل تحقق بهو هو اي بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول
وقد لا يوجدان بخلاف شريك الباري ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه
على الموضوع في الخارج كزيد اعمى واستدل على عدم نظرية الوجود
الصادق بامتناع تصوره فلا يدل على البداهة بان تصوره لو كان
نظريا لكان مستفادا بالحد او الرسم والحد انما يكون بالاجزاء فتلك الاجزاء

نعم انا موجود تصديق بديهي
حاصل من لا تصور منه كقولنا
التصديق لا يستلزم نهاية اي
بداهة حقيقة وجودي
بالكنه
صح

انما وجودات فهي حينئذ امثاله فيساوي الكل الجزء وليست وجودات
فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد عليها هو الموجود كان الوجود محض ليس
بوجود فلم يكن هناك وجودا اصلا وان حصل مسببا عنها عارضا لها
فهي علله ومعروضاته لا اجزاؤه فيكون التركيب في فاعل الوجود او تابعه
لا فيه والمقدور خلافه والرسم قاصر عن تعريف الكنه وايضا المعرف يجب
ان يكون اعرف من المعرف مع انه لا اعرف منه اي الوجود واجيب
بانه ينتقض استدلالكم على نفي الحد بالمركبات التي علم تركيبها يقينا كالسكنجبين
فيقال فيه ان كانت اجزاؤه سكنجبينات ساوى الجزء الكل في الماهية وان
لم تكن سكنجبينات فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب عن
اجتماعها عارض لها هو السكنجبين كان التركيب في علل السكنجبين ومعروضاته
لا فيه وان لم يحصل كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين وانما سفسطة و
قولكم فهي امثاله فرع تماثل الوجودات وهو ممنوع لان وجود كل شيء عينه
عند الاشعري والحقايق مختلفة فكذا وجوداتها وانت خبير بان مذهب
الاشعري لا يناسب هذا المقام لان النزاع في الوجود على القول بانه
مشترك معنوي واشتراكه عند الاشعري لفظي فالاولى في الجواب ان يقال
اجزاؤه وجودات ولا يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز ان
يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدق
على اجزائه كذلك وقولكم وان حصل امر زائد الى آخره قلنا نختار ذلك
ونقول ذلك الامر الزائد هو مجموعها من حيث المجموع وهو عين الوجود
وان كان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا حقا في جميع المركبات
فان جزء ما ليس نفسها فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله او فاعله



وعلى نفي الرسم بانه تعريف الكنه بجواز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور
كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصة كذلك وقولكم لا اعرف من الوجود
مصادرة فان من يدعي كونه كسبيا كيف يسلم انه لا اعرف منه وقبل
لا يتصور الوجود اصلا لبداهته ولا كسبا بل هو ممتنع التصور لانه اي تصوره
انما يكون بتميزه عن غيره وهو اي تميز الوجود عن غيره بمعنى انه ليس غيره وانه اي
كونه ليس غيره سلب مخصوص تعقل بعد تعقل السلب المطلق والسلب المطلق
لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا اليه فيلزم التوقف تعقل كل واحد
من الوجود والعدم على تعقل الاخر قلنا تصوره بتميزه عن غيره في نفس الامر لا بمعرفة
تميزه حتى يلزم تعقل السلب المقتضي الى الدور وقبل تصور الوجود كسبي لانه اما
نفس الماهية كما هو مذهب الاشعري فلا يكون بديهيا كالماهيات او عارضها
عقل تبعا لها وهي كسبية فتابعها اولى ومنعت الثانية او قد يعقل مفهوم العارض
دون ملاحظة معروضه ومن يدعي ان تصور الوجود اول الاوائل في التصورات
كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره او نقول سلمنا ان تعقله تبع لتعقلها لكنا
نقول تبع تعقله تعقل ماهية ما معينة وقد تكون ضرورية فيعقل العارض
تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا ولا يقال في الجواب تبع
تعقل ماهية مطلقة منتشرة صادقة على الماهيات كلها وهي بديهية او يعود
الكلام فيها فيقال هي ايضا غير مستقلة بالمعقولية بل تعقل تبعا للماهيات
المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج حينئذ الى احد الجوابين السابقين فيلزم
الاستدراك في هذا الجواب وهو اي الوجود مشترك معنى واليه ذهب
الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة
ايضا لانه مشكك حصوله في بعض افراده اولى او اشد او اقدم عند الحكماء

الوجود مشترك

متواطي تستوي افراده الذهنية والخارجية فيه عند غيرهم للجزم بوقوع التردد في
الخصوصيات فانا اذا اجزنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا موجودا
ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه
ممكنا جوهرا او عرضا واذا كان جوهرا فهو متحيز او غير متحيز وهكذا نتردد نافي
جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن تردد نافي هذه الخصوصيات
موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه
ولو كان مشتركا لفظيا لتردد نافيه وللقسمة فانا نقسم الوجود الى وجود الواجب
ووجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين الاقسام لا يقال
المجزوم به هو المسمى بلفظ الوجود فيكون الاشتراك لفظيا وكذا القسمة للاشتراك
اللفظي كما نقسم العين الى الفوارة والباصرة لانا نقول انا نجد الجزم والقسمة
ثابتين عقلا لا نتوقفان على الوضع والعلم به لا لاتحاد مقابل اي مقابل الوجود
وهو العدم كما زعم بعضهم حيث قال ان العدم مفهوم واحد لا تمايز فيه بالذات
فلا تعدد فيجب ان يكون الوجود كذلك والا بطل الحصر العقلي فيهما ضرورة
انه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فانك اذا قلت زيد اما ان
يكون موجودا بوجود او لا يكون موجودا اصلا لم يكن حاصرا لجواز ان يكون
موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص والجواب انا لا نسلم ان العدم
مفهوم واحد بل هو متعدد ومتمايز بحسب اضافته الى الوجود او على تقدير
كون الوجود نفس الحقيقة يكون العدم نفيها ويكون لكل حقيقة نفي يقابلها
والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها خاص بلا شبهة وليس في نفيه
اي نفي اشتراك الوجود عموما اثباته كما توهمه بعضهم حيث قال من زعم ان
الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لو



انه تصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الموجودات يحكم عليه بانه غير مشترك
لزمه البرهان في كل وجود وجود وانه كذلك واذا لم يمكن الدعوى المتعلقة
بامور متعددة عامة لهم يمكن اثباتها بدليل عام والجواب انا ناخذ الدعوى
سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينهما يسمى الوجود فانه اي
النفي اذا كان مضمون قضية سالبة لا يقتضي وجود الموضوع بل تصوره فقط
قال الشيخ الاشعري وابو الحسين البصري من المعتزلة هو اي الوجود نفس
الحقيقة في الواجب والممكنات والا بان كان زائدا عليها كانت من حيث
هي معدومة فاذا قام الوجود بها فقد قام بالمعدوم وانه تناقض ومنع
كون الحقيقة معدومة من حيث هي على تقدير كون الوجود زائدا عليها
بل هي لا معدومة ولا موجودة من حيث هي وهذا كالاعراض اللازمة
فانها تقوم بالحقيقة من حيث هي كالسواد فانه يقوم بالجسم من حيث هو لا
من حيث كونه اسود ولا اسود واستدل الاشعري ايضا بان قيام
الصفة النسبوتية بالشيء فرع وجوده في نفسه ضرورة فلو كان الوجود زائدا
على الحقيقة فانما يلزم ان يكون لها وجود قبل قيام الوجود بها فيلزم وجود
الشيء مرتين وتقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود السابق عين اللاحق
والا فالتسلسل والجواب ان ضرورة المنسوبية بالوجود كائنة في صفة
موجودة غيره اي غير الوجود او الضرورة في الوجود تقتضي بامتناع سلب نسبة
بالوجود لما ذكرتم وفي الصفة الغير الموجودة لا تقتضي لشيء منهما فهي فارقة
بينهما واستدل ايضا بان الوجود لو كان زائدا لكان له وجود ولامتناع
اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه وننقل الكلام الى وجود الوجود وتسلسل
والجواب منع الملازمة فان الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا

ولا استحالة فى اتصاف الشئ بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه به
مواخاة وان سلم فالجواب انه قد لا يزيد وجود الوجود على الوجود فيتسلسل اى
حتى يتسلسل بل يكون نفسه كما ان قدم القدم وحدوث الحدوث
ووجوب الوجوب وامكان الامكان كذلك على تقدير الوجود وقال
الحكماء الوجود نفس الحقيقة فى الواجب والا لذلم يقل احد بالجزئية واذا زاد
عليها قام بها والا كانت معدومة اصلا واذا قام بها احتاج اليها
وهى غيره فيكون ممكنا فله علة ولذا كان له علة علل بها اى بحقيقته والا
كان وجود الواجب معلولا لغيره فلا يكون واجبا هذا خلف فتقدم
الحقيقة عليه اى على وجودها بالوجود وانه محال لما مر من الوجوه فى الدليل
الثانى للاشعرى ومنع لزوم تقدم العلة على المعلول بالوجود كالقابل
اى الماهية الممكنة فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم وليس ذلك
التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه وكالجزء المقوم للماهية فانه متقدم عليها
لا بالوجود فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هى بلا اعتبار وجود وعدم
معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها واجاب الحكماء بان الفرق بين هذه الثلثة
ضرورى يفتقر الى ادنى تنبيه وهو ان مفيد الوجود لابد ان يلحظ العقل له وجودا
اولا حتى يمكنه ان يلاحظه افادة الوجود لان مرتبة الايجاد متاخرة عن
مرتبة الوجود ومستفيد الوجود لابد ان يلحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكنه
ان يلاحظه استفادة الوجود لان استفادة الحاصل محال كتحصيله و
المقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه وقيل اى قال
جمهور المتكلمين الوجود زائد على الماهية فى الواجب والممكنات اما زيادته
على الماهية فى الممكنات فلانها اى الماهية الممكنة حيث هى هى تقبل العدم



والا لاتصف بالوجوب الذاتى ولاشك انها حال كونها ماخوذة مع الوجود
تاباه اى العدم ولو كان الوجود نفس الماهية لما قبلت العدم من حيث
هى هى واجيب بانك ان اردت بقبول العدم انها تثبت فى الخارج
خالية عن الوجود وتمتنع لان الماهية حال العدم لا ثبوت لها فى نفسها
عندنا بل هى نفى صرف وان اردت ارتفاعها بالكلية فلانسلم انها
لو كانت نفس الوجود ولما قبلته واذ نعقلها اى الماهية كالمثلث
ونشك فى وجودها ولو كان وجودها ذهنا لان حصول الشئ فى
الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوت له فان الشعور
بالشئ غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك
فيه ولو كان الوجود عين الماهية لكان الشك فيه شكا فيها ولا فائدة
للحمل فى قولنا السواد موجود ولو كان الوجود عين الماهية لكان غير
مفيد بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود ولا جائز ان يكون
الوجود جزأ للماهية داخلا فيها اذ لو دخل فيها فاعم الذاتيات اى هو
حينئذ اعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات اذ لا واقى لها اعم منه
فجنس اى فهو حينئذ جنس لها وتمايز انواعه بفصول هى ايضا موجودة
فيكون جنسا لها فلها فصول موجودة فتسلسل فصوله والجواب انه جنس
للانواع عرض عام للفصول كسائر الاجناس مع فصولها فيكون جزأ
لبعض الموجودات فلم يصح قولكم بزيادته فى الجميع واما زيادة الوجود
على الماهية فى الواجب فلان الوجود لو لم يكن زائدا على ماهية الواجب
مقارنا لها بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب لكان
تجرده اما منفصل عن ذاته فيكون محتاجا فى تجرده الى الغير فلا يكون واجبا

والمجرده اى لذاته ومن حيث هو وجود فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى
ذات الشئ لا يختلف ولا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهيه
وقد ابطلناه آنفا ونقول ايضا لو كان الواجب وجودا مجردا عن الماهيه لكانت
مبدأيته للوجود للممكنات كلها امرا مع التجرد فيكون التجرد هو عدم جزء من المبدأ اى مبدأيته
وهو محال بديهة ومؤد الى انسداد باب اثبات وجود الصانع لانه لما جاز
كون المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم
الصرف موجدا ايضا وكانت مبدأيته للممكنات لامع التجرد بل من
حيث هو وجود فيلزم ان تعم المبدأية الموجودات بأسرها فيكون كل
موجود مبدأ الكل موجود حتى لنفسه ولعلته ولو بشرط جواب عما قيل لم لا يجوز
ان يكون التجرد شرطا لتأثير الواجب لا جزأ منه وحاصل الجواب انه يلزم على
هذا ان يكون كل وجود مبدأ الانه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه وكونه
كون مبدأ الممكنات وجوده اى المبدأ الخاص الذى هو عين ماهيته
لا يشفى عليلا يعنى ان بعض الفضلاء اجاب عن هذين الدليلين المشتبين
لزيادة الوجود فى الواجب فقال النزاع فى ان وجود الواجب عين ماهيته
او لا ليس فى الوجود المشترك بين الموجودات اذ لا يقول عاقل ان الوجود
المطلق المشترك عين حقيقة تعالى والا كانت حقيقة امورا متعددة
مقارنة للممكنات بل فى وجوده الخاص المخالف فى الماهيه لسائر الوجودات
الخاصة المشارك لها فى مطلق مفهوم الوجود فان ما صدق عليه الوجود مطلقا
ليس فى الواجب امرا زائدا بل هو عين ماهيته وقائم بذاته وهو المجرد المقتضى
بخصوصيته ذاته تجرده عن الماهيه وهو المبدأ للممكنات ولا يلزم من ذلك
ان يكون سائر الوجودات المخالفة له فى الماهيه مجردة ومبدأ اتما يلزم هذا

ان لو

ان لو كان وجوده مساويا فى تمام الماهيه لوجودات الممكنات واشتراك
الوجود بينهما وان كان بالتواطى لا يستلزم تماثلهما لجواز ان يكون امرا عارضا لها
خارجا عن ماهياتها واما حصة الواجب من مفهوم الكون فى الاعيان فزائدة
على ماهيته والا لم يشف عليلا لانه اعتراف بان حصة الكون فى الاعيان عارضة
لماهيته الواجب كالممكنات فلا فرق بينهما فى كون الوجود عارضا للماهيه
والتشكيك وجواز التخالف كالماهيه والتشخص يدفعهما اى يدفع الدليلين
المشتبهين لزيادة الوجود فى الواجب وذلك بان نقول الوجود مقول
على افراده بالتشكيك لا بالتواطى فانه فى وجود الواجب اولى واقدم و
اقوى فيكون عارضا لافراده او الماهيه واجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك
على افرادها فالوجودات يجوز ان تكون مختلفة بالحقيقة لان الاشتراك فى
العارض لا يوجب الاتحاد فى الحقيقة فقد يكون وجود الواجب هو المقتضى
للتجرد والمبدأيته ولا يلزم مشاركة وجود الممكن له فى ذلك لاختلاف
الوجودين فى الحقيقة او نطرح عنا مؤونة بيان التشكيك ونقنع بمجرد المنع
ونقول سلمنا انه متواطى فلم لا يجوز ان الواجب ما يمتنع على وجود الممكن
كالماهيه والتشخص العارضين لما تحتهما فانه يجب لبعض ما صدق عليه احدهما
ما يمتنع لبعض اخر لاختلاف ما صدق عليه فى الحقيقة مع الاشتراك فيهما
والعدمات تمتاز كعدم الشرط فانه يوجب عدم المشروط بخلاف عدم
غير الشرط فانه لا يوجب عدم المشروط وكعدم الضد عن محل فانه يصح
وجود الضد الاخر فيه بخلاف عدم غير الضد فانه لا يصح وجود الضد
الاخر فيه وغيرهما كعدم اللازم ولولا التمايز لم يختلف مقتضيا تهما وقيل
لا تمايز اذ هى نفى صرف لا اشارة اليها اصلا فالمعقول وكل ما هو متميز

يكون عارضا لافراده وهو متخالفة
بالحقيقة فيجب لوجود صح

فله وجود وقبل هذا القول تناقض لانه حكم على المعدمات بعدم الاشارة
والتعقل مع ان الحكم على الشئ فرع عن تصوره وتعقله والاشارة اليه والحق
انه اى الخلاف فى تمايز المعدمات فرع الخلاف فى الوجود الذهنى وذلك
لان المعدومات التى من جملتها المعدمات متمايزة فى العقل فمن قال تمايزها
فى العقل هو وجودها الذهنى قال المعدومات لاتتمايز لانها موجودات
حينئذ ومن قال تمايزها بحسبها للعقل لابحصول صورها فيه قال بتمايز
المعدومات واعترضه فى المقاصد بان الامر بالعكس لان الفلاسفة
المثبتين للوجود الذهنى يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له
هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال فى بيان النزاع انه لما كان التميز
عندهم وصفا ثبوتيا يستدعى ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهنى
حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهنى وان كانت اعداما
فى انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا انتهى ولايخفى فيه
لان النزاع فى الاعدام المطلقة وما احسن ماقيل ان هذا الاختلاف المذكور
بمعنى ان من ذهب الى اثبات الوجود الذهنى ينبغى ان يذهب الى عدم
تمايز المعدومات فان لم يذهب فقد خرج عن الطريق المستقيم ومن
ذهب الى نفيه ينبغى ان يذهب الى اثبات تمايزها فان لم يذهب فقد
اخطأ فاذا حمل كلام المصنف على هذا المعنى لايرد عليه شئ ثم يجاب عن
التناقض بانه فرق بين مفهوم المعدوم وهو الذى وجب تصوره
وتعقله وبين ماصدق عليه مفهوم المعدوم وهو الذى حكم عليه بعدم
التعقل ثم اختلفوا فى ثبوت المعدوم الممكن قال غير ابى الحسين البصرى
وابى الهذيل العلاف وتبعيه من البغداديين من المعتزلة المعدوم

الممكن شئ اى ثابت متقرر فى الخارج منفك عن صفة الوجود والثابت
من كل نوع افراد غير متناهية وانه اى هذا القول ينفى المقدورية لان
الذوات عندهم ازلية فلا تتعلق بها القدرة والاحوال التى من جملتها
الوجود عندهم لاتتعلق بها القدرة فان الاحوال عندهم ليست معلولة
ولا مجعولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها ويلزم ايضا من هذا القول ان
يكون المعدوم اعم من المنفى لانفراده فى الثابت فغيره اى فاذا كان
اعم من المنفى فهو غير المنفى لان الاعم غير الاخص فثابت اى فاذا كان
المعدوم غير المنفى فهو ثابت لان كل متميز ثابت عندهم فكذا المنفى
ثابت لصدقه اى المعدوم الذى هو صفة ثبوتية عليه اى المنفى ولا يمكنهم
الاستدلال على ثبوت المعدوم بانه متصور وكل متصور متميز وكل متميز ثابت
لان التميز لايوجبه اى الثبوت كما وافقونا عليه فى الممتنعات من ان تميزها
الناشى من تصورها لايوجب ثبوتها وكذا لايمكنهم الاستدلال عليه بان
المعدوم متصف بالامكان وهو صفة ثبوتية فيكون المتصف به ثبوتيا
لان الامكان اعتبار عقلى ثم فرعوا على القول بثبوت المعدوم احكاما
قال غير ابن عياش لها فى العدم صفات الاجناس فيكون الجوهر جوهرا
والعرض عرضا والسواد سوادا والبياض بياضا واما ابن عياش فقال
انها فى العدم معراة عن جميع الصفات ولاتحصل لها الا حال الوجود ثم الصفات
مطلقا سواء كانت موجودة اولا اما عائدة الى الجملة او الى التفصيل فالعائدة
الى الجملة اى البنية المركبة من امور عدة الحيوة وما يتبعها من القدرة والعلم
والارادة والكراهة وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر
فردة وهذا القسم لايتصور فى الاعراض المركبة بل هو مختص بالجواهر والعائدة

صفات الاجناس او السواد كانت ثم

الى التفصيل اما ان تكون حاصلة للجوهر وتنقسم الى اربعة اقسام فالحاصلة
للجوهر حالتى الوجود والعدم هى الجوهرية التى هى من صفات الاجناس
وما ای الصفة التى تحصل بالفاعل هى الوجود فان الفاعل لا اثر له فى الذوات
لانها ثابتة ازلا وابدا فى كون الجوهر جوهرا لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل
فى جعل الجوهر موجودا وما يتبعه ای الصفة التى تتبع الوجود وهى التحيز الذى هو
اقتضاء الجوهر حيزا قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود و
يسمونه بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهرا واحدا فقط كان له فى اول حدوثه كونا
بدون شئ من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة بناء على عدم
اشتراط اللبث فى السكون والصفة المعللة بالتحيز المشروط تحققها بالوجود هى
الحصول فى الحيز ای اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية
ويقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على
هذه الاربعة فليس له بكونه اسود صفة اذ لا يعنى بكونه اسود الا حلول السواد
فيه وهو صفة للسواد وكذا القول فى كل عرض غير مشروط بالجوهر واما
الصفة الحاصلة للاعراض فالثلثة الاول ای الوصف الحاصل حالتى الوجود
والعدم والعروضية وما بالفاعل وهو الوجود وما يتبع الوجود وهو الحصول
فى المحل ولا يخفى ان هذه الصفة نظيرة الصفة الرابعة للجوهر لكن لا يناسبها
من الانواع الثلثة الاول لان الملحوظ فى الثالث كونه صفة ثابتة للوجود
بلا واسطة وهذه كذلك وانما لم يثبتوا نظيرة الثالثة وهى اقتضاء العرض
محلا كاقتضاء الجوهر حيزا لان وجود العرض فى نفسه عين حصوله فى محل
مخصوص فلذلك لا يقبل الانتقال عنه الى محل اخر بخلاف الجوهر فان



وجوده فى نفسه غير حصوله فى حيز مخصوص فلذلك يقبل الانتقال عنه الى حيز
اخر وقيل اى قال ابن عياش والشحام والبصرى الجوهرية نفس التحيز لكنهم
ابن عياش ينفيها حال العدم لان التحيز علة للحصول فى الحيز فلا ينفك
عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا فى الحيز مطلقا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية
لانها نفس التحيز فلذلك اثبت الزيادات خالية عن عن صفات الاجناس
والشحام ثبتها فيه لانهما متحدان ولا يجوز ان لا يكون الجوهر جوهرا مع اثبات
الحصول فى الحيز لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه والبصرى ثبتها فيه لما مر
ودونه ای الحصول فى الحيز لانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال
العدم وثبت البصرى العدم ايضا صفة للمعدوم واتفق من عداه على
ان المعدوم ليس له كون معدوما صفة وقالوا اى جميع القائلين بان
المعدوم ثابت ومتصف بالصفات بعد العلم بان للعالم صانعا عالما
قادرا حيا يحتاج الى اثباته ای اثبات وجوده فى الخارج بالدليل قال الرازى
هذه جهالة وسفسطة ظاهرة لاستلزامها جواز ان تكون محال هذه الحركات
والسكنات امورا معدومة فيحتاج فى العلم بوجودها الى دلالة مفصلة
لان اتصافه تلك الصفات من قبيل الاتصاف بالصفات
الموجودة والحال بطلانه ضرورى لان الموجود ما له تحقق والمعدوم
ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفى والاثبات ضرورة واتفاقا وان
غير التفسير بان يفسر الموجود بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا
فيتصور هناك واسطة بينهما هى ما يتحقق تبعا فلفظى ای فالنزاع لفظى لانا
نفى الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفى وانتم تعترفون
بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى اخر ولا نزاع لنا فى ذلك واثبتة

اى الحال الامام اى امام الحرمين اولا ثم رجع عنه والقاضى ابو هاشم من
المعتزلة كالوجود اذ لا يمكن ان يكون موجود والا لزم ان يتصف به اى
بالوجود وينقل الكلام الى وجوده وتسلسل ولا معدوما والا لزم ان يتصف
بنقيضه ومنعا اى الزوجان فانا نختار انه موجود ووجوده نفسه فلا تسلسل
او معدوم والممتنع اتصاف الشئ بنقيضه مواطاة بان يقال الوجود عدم او
الموجود معدوم واما اشتقاقا فلا يمتنع فان كل صفة فرد من افراد نقيض
موصوفها كالسواد القائم بالجسم فانه فرد من افراد لاجسم الذى هو نقيض جسم
فيصدق ان الجسم ذو لاجسم فلا بعد فى ان يصدق الوجود وكاللونية التى هى جنس
للسواد وقابضيته البصر التى هى فصله فانها حالان مقومان للسواد الذى هو
موجود والا اى وان لم يكونا حالين فان كانا موجودين قام المعنى بالمعنى
وان عدم احدهما او كلاهما قوم المعدوم الموجود وكلاهما محال واجيب
باختيار انهما موجودان والتزم قيام المعنى بالمعنى ولا نسلم انه محال او
نسلم انه محال ولا نسلم الملازمة لان التميز والتعدد بين اللون وقابضية
البصر ذهنى فقط وليس فى الخارج شئ هو لون وشئ اخر هو قابضية البصر
يقوم به بل السواد لون ذلك اللون بعينه فالخارج قابضية البصر واعترض
بانه يلزم ان يكون البسيط فى الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان تطابقانه
وهو محال واجيب بانه لا يمتنع ان يكون صورتان ذهنيتان
لبسيط تنزعهما النفس باستعدادين يعرضان لها او شرطين يقتضيان
ذينك الاستعدادين كمشاهدة الجزئيتان والتنبه لمشاركات ومباينات
بينهما بحسب المشاهدة وانما جزمت بالمحالية لانك بالصور الخالية كالمنقوشة
على الجدار والمتحلية فى المرآة فان الصورتين المتغايرتين من الصور التى

يستحيل مطابقتها لامر واحد بسيط فكذلك تنازع وهمك الى ان الحال
فى الاجزاء العقلية كذلك وقسموه اى الحال الى معلل بصفة موجودة قائمة
بما هو موصوف بالحال كما تعلل المتحركية بالحركة والى غيره اى غير معلل بالجوهرية
والعرضية واللونية فان ثبوتها للمحال الثلاثين بسبب معان قائمة بها قالوا
اى قائلون بالحال الذوات كلها متساوية فى انفسها وانما بها اى بالاحوال
تتمايز ويلزمهم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص كل ذات بحال مميزة لها عما
عداها اما لامر يقتضيه وانه ترجيح بلا مرجح او لامر فاما ذات فالكلام فى
اختصاصها بالمرجحية او صفة للذات فالكلام فى اختصاص الذات لا يلزمهم
التسلسل فى الاحوال كما زعم بعضهم حيث قال الاحوال تشترك فى الحالية
وتختلف بخصوصيات تتميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف فالحالية التى هى مفهوم الحال زائدة على الخصوصيات فهى
حال فللحال حال وتسلسل فان ذلك معترض بادجه الاول ان مفهوم
الحال ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما
والتسلسل فى السلوب غير ممتنع والثانى ان قولك تشترك فى الحالية وتختلف
بخصوصيات وصف للحال بالتماثل والاختلاف وعندهم يمتنع اتصافه
اى الحال بالتماثل والاختلاف لان المثلين عندهم ذاتان يفهم منهما
معنى واحد والمختلفين ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد والحال ليس لانها التى تدرك
بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الاخر اوليس بفهم
توصف بالتماثل والاختلاف بالمعنى اللغوى وهو ان المتصور من احدهما
ان كان هو المتصور من الاخر فمتماثلان والا فمختلفان وليس الكلام فيه
والثالث انا نسلم ان مفهوم الحال ثبوتى ونلتزم التسلسل فيه ولا يضر اذ

لا تلزم التسلسل فيه وجه وهو ان التسلسل انما يمتنع في الامور الموجودة والحال
ليس بموجود ثم شرع في مباحث الماهية من الامور العامة لكل شئ كليا كان
او جزئيا حقيقة وهي ما هية اعتبر مع التحقق ويراد فيها الذات فلا يقال
ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد
يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما
صدقت عليه الماهية من الافراد وقد يستعمل ما عدا الهوية بمعنى واحد هو اي
الشئ بها اي بسبب الحقيقة هو اي ذلك الشئ فخرج عارضها كالامكان والوجود
والبياض فانه لا يكون به الشئ الشئ بل ممكنا وموجودا وابيض وفاعلها اما على
نفي الجعل فكون الشئ به موجودا واما عليه فلانه يكون به الشئ لا الشئ وبخروجها
لانه غيرها فلا يكون به الشئ الشئ مغايرة لما عداها من الامور التي تعرض لها
لزم ما عداها اياها كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة سواء ادوفارق كالكتابة
بالفعل للانسان واذا كانت الماهية مغايرة لعوارضها اللازمة والمفارقة
بمعنى ان شيئا منها ليس عينها ولا داخلا فيها لا بمعنى انها ليست متصفة بشئ
منها فانه يستحيل خلوها عن المتقابلات فليست الماهية من حيث هي هي
احد النقيضين بعينه كونها موجودة او معدومة اذ لو كانت من حيث هي
موجودة ما قبلت العدم وبالعكس وقس عليه سائر المتقابلات لانها من
حيث هي ليست احد النقيضين فان تقديم حرف السلب على الحيثية
مفاده انها لا تقتضي احد النقيضين وهو صحيح ومعنى تقديم الحيثية على حرف
السلب انها تقتضي عدم احد النقيضين وهو باطل ولا يقال انسانية زيد
ان كانت انسانية عمرو كان شخص واحد في ان واحد في مكانين وان
كانت غيرها لم تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا بين افراده لانا نقول انسانية

زيد



زيد ليست التي في عمرو ولا غيرها بل امر من انها من حيث هي تقتضي وحدة و
كثرة وهي اي الماهية كالانسانية اذا اخذت مع الغير وقيدت به تسمى
مخلوطة وتسمى ايضا بشرط شئ وهذه توجد في الخارج قطعا لوجود الشخص فيه
وهو عبارة عن الماهية الكلية والتشخص واذا اخذت بقيد التجريد عن جميع
اللواحق تسمى بشرط لا شئ ومجردة وهذه لا توجد في الخارج والا لكانها الوجود
الخارجي والتعين فلم تكن مجردة بل لا توجد الا في الذهن واعترض بان
وجودها في الذهن من العوارض وقد فرضت مجردة عنها هذا خلف واجيب
بان الذهن بكنه تصور كل شئ حتى عدم نفسه اذ لا حجر في التصورات فلا
يمتنع ان يعقل الذهن الماهية مجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية
بان يعتبر معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر
متصفة ببعضها والمطلقة وهي التي اخذت من حيث هي مع قطع النظر عن
المقارنة والتجرد تسمى لا بشرط شئ كما تسمى وتعمها اي تعم المطلقة المخلوطة والمجردة
فتوجد في الخارج لوجود احد قسميها فيه وهي المخلوطة ثم فرع على عدم امكان
وجود الماهية المجردة في الخارج بطلان المثل فقال فبطل المثل التي اثبتها افلاطون
فانه قال يوجد في الخارج لكل نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للمتقابلات
اما التجرد وقبول المتقابلات فليصح كونه جزءا من الاشخاص المتصفة بالاوصاف
المتقابلة واما الازلية والابدية فلان كل مجرد كذلك ووجه بطلانه انه ان اراد
بالفرد معناه المتعارف وهو معروض التشخص استلزم ان يكون الواحد المعين
متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وهو ظاهر الاستحالة وان اراد به
الماهية المجردة استلزم اقتران المجردة بالقيود التي اعتبر تجريده عنها وهو ضروري
البطلان واجاب الفارابي بانه اشارة الى ان للموجودات صورا

مطلقة

فى علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراق وغيره انه اشارة
الى ما عليه الحكماء الالهيون من ان لكل نوع من الانواع الجسمانية المستقلة جوهر
مجرد من عالم العقول يديره ويدبر اعراضه واجزائه يعبر عنه فى لسان الشرع بملك
الجبال وملك البحار ونحوه ومع اعترافهم بكونه جزئيا يقولون انه كلى النوع بمعنى
ان نسبته فيضه الى جميع اشخاصه على السواء فلا اشكال والمثل الافلاطونية غير المثل
المعلقة وتسمى عالم المثال وعالم الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة
بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول ولا تختص بانواع الاجسام بل تكون لكل
شخص من الجواهر والاعراض والماهية اما بسيطة فى الذهن والخارج كالنقطة
والواحدة والوجود والواجب تعالى او مركبة فيهما وهى المركبة الخارجية كالسنجبين
او فى الذهن فقط وهى المركبة العقلية كالانسان فانه بسيط فى الخارج كما سيأتى
وعكسه محال ولا بد ان تنتهى المركبة اليها اى الى البسيط او لا بد ان يكون فى المركب
امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا كان مركبا من امور لا نهاية لها لامرة واحدة
بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه اذ فى العدد الذى
المتعدد بالفعل ولو كان غير متناه الواحد الذى لا تعدد فيه بالفعل ضرورة لان
الواحد مبدأ للمتعدد وكما ان الواحدة مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه
من غير ان توجد فيه وحدات امتنع متعدد كذلك من غير ان توجد فيه وحدة
والاجزاء للماهية اما متداخلة يعنى متصادقة وحينئذ فاما ان يكون التصادق كليا
من الجانبين فهما متساويان كالحساس والمتحرك بالارادة اذا اعتبرا ماهيته
مركبة منهما او من احد الجانبين فيكون بعضها اعم مطلقا وحينئذ فالاعم اما مقوم
للاخص كالجسم الابيض اذا اعتبرا ماهيته مركبة منهما او لا يكون الاعم مقوما للاخص
بل العكس كالحيوان الناطق او جزئيا من الجانبين فيكون كل منهما اعم من وجه كالحيوان

الابيض اذا اعتبرا ماهيته مركبة منهما واما متباينة لا تتصادق اصلا كالشئ اذا
اعتبر مع علة من علله الاربع التى هى الفاعل والقابل والصورت والغاية
فاعتبار مع الاول كالعطاء فانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها الى الفاعل
وعلم من هذا التفسير ان الداخل فى مفهوم العطاء هو الاضافة الى الفاعل
لا الفاعل لكن لما لم تتعقل الاضافة الا بتعقل الفاعل تسامحوا فى ذكره وقس عليه
نظائره ومع الثانى كالغطوسة وهى التقعير الذى فى الانف فقد اعتبر فيها الشئ
بالاضافة الى قابله ومع الثالث كالافطس وهو الانف الذى فيه التقعير وهو
يجرى مجرى الصورة من الانف ومع الرابع كالخاتم فانه حلقة تتزين بها فى
الاصبع وذلك التزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة او اعتبر مع معلول
له كالخالق متما اعتبر فيه الشئ مقيسا الى معلوله او اعتبر مع غير ما اى مع ما ليس
بعلة ولا معلول له وهى الاجزاء التى ليس بينها علية ولا معلولية اما متشابهة
فى الماهية كاجزاء العشرة التى هى الوحدات المتفقة الحقيقة كما سيجئ تحقيقه فى
بحث الوحدة والكثرة او متخالفة فيها والمتخالفة اما عقلية من حيث التمايز
كجزئى الجسم اللذين هما الهيولى والصورة فانهما متخالفان متمايزان فى
العقل دون الحس او خارجية يعنى حسية من حيث التمايز كاعضاء البدن
وتنقسم ايضا اجزاء الماهية انقساما ثانيا وذلك لانها اما ان تكون وجودية
بأسرها بمعنى ان لا يكون فى مفهوماتها سلب وهى حينئذ اما حقيقة كالهيولى
والصورة للجسم او اضافية كالاقرب فان مفهومه مركب من القرب والزيادة
فيه وكلاهما اضافيان او مختلطة بعضها حقيقى وبعضها اضافى كالسرمو فانه
مركب من النقطع الخشبية وهى موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها
باعتباره يحصل السرير وانه امر نسبى لا يستقل بالمعقولية اولا تكون بأسرها

وجودية بل بعضها وجودي والاخر عدمي كالتقديم فانه موجود لا اول له فقد ركب
مفهومه من وجودي وعدمي ولم يتعرض لماهو عدمي محض كعدم اقتضاء الوجود
وعدم اقتضاء العدم للامكان لانه غير معقول فان العدمات لا تعقل الا
بالاضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودي ملحوظا هناك قطعا واعلم ان هذه
الاقسام اعني الماهية اعم من ان تكون حقيقية او اعتبارية كما اشرنا اليه واما اذا
اعتبرنا الحقيقية فلا تكون اجزاؤها الا موجودة فتكون وجودية قطعا فلا تتاتى
فيها التقسيم الثاني باعتبارية الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقة والاضافية
اذ لم تجعل الاضافات من الموجودات الخارجية والنسبة قد تمتنع على بعض
الوجوه المذكورة في التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور وكالمساواة
على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين
متساويين وكالعموم المطلق اذا كان الاعم مقوما للاخص ثم بعد الاتفاق
على ان وجود الممكنات بالفاعل اختلفوا في ماهياتها فقال المتكلمون مجعولة
مطلقا اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن لذاته يحتاج الى الفاعل واما المركبة
فكذلك اولان اجزاءها البسيطة مجعولة وقيل اي قال جمهور الفلاسفة
والمعتزلة الماهيات غير مجعولة مطلقا لامتناع السلب اي سلب الشيء عن
نفسه ولو كانت الانسانية مثلا مجعولة جاعل لم تكن عند عدمه انسانية ومنع امتناع
سلب الشيء عن نفسه فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه فاذا ارتفع
الجعل في وقت او دائما ارتفعت الانسانية كذلك ويصدق قولنا ليست
الانسانية انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في
الخارج وذلك ليس بكاذب فالكاذب العدول كقولنا الانسانية لا انسانية
وقيل البسائط غير مجعولة لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع



الامكان والامكان لا يعرض للبسيط اذ الامكان كيفية عارضة للنسبة وخاصة
لا تتصور الا بين الشيئين والبسيط لا شيئين فيه فلا يتصور عروضه له واعترض
بانه لا يتعين الجزء في التعدد فلعله اي المتعدد باعتبار الوجود فان البسيط له
ماهية ووجود فيعرض الامكان للماهية البسيطة بالنسبة الى الوجود فالامكان
يقتضي شيئين لا جزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط واعترض ايضا بان ما ذكرتم
من عدم مجعولية البسائط تبقى المجعولية راسا لان البسائط اذا لم تكن مجعولة لم تكن
المركبات ايضا مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط لا يقال المجعول انضمام
البسائط او وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم مما ذكرنا ارتفاع المجعولية بالكلية
لانا نقول الانضمام او الوجود ايضا له ماهية فهي اما بسيطة فلا تكون مجعولة او
مركبة فيعود الكلام والمركب اما ذات ان قام بنفسه فيقوم جزء منه ما بحر لما سيأتي
من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى بعض او صفة ان قام بغيره فهما اجزاء
يقومان ثالثا ان لم يجز قيام العرض بالعرض او احدهما يقوم ثالث
والاخر يقوم به اي بذلك الاحد ان جوزناه وثبته اي التركيب الاشتراك
اي اشتراك الماهيتين في ذاتي والاختلاف اي اختلافهما بآخر اي بذاتي
آخر كالانسان والفرس او يعلم بالضرورة ان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز
ولما لم يكن شيء منهما خارجا عنها كانت مركبة او يعارض هو من لوازم الماهية
لان ذلك الذاتي المشترك لا يكون تمام ماهيتها والا امتنع الاختلاف
في لوازمها فيكون جزءا وفيه المطلوب لاثبات التركيب نعم البسيط يختلف بالتعينات

الاشتراك في ذاتي والاختلاف عارض او سلب غير لازم يجوز ان يكون الذاتي تمام ماهيتها كالافراد



ولا الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي والاختلاف بذاتي اذ البسيطان
قد يشتركان في صفة ثبوتية او سلبية ويتمايزان بتمام الحقيقة او يعارض اخر
ثبوتي او سلبي وهو ظاهر ولا بد في الماهية الحقيقية المركبة من حاجة بعض اجزائها

الى البعض اذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية
كالحجر الموضوع بجنب الانسان وذلك الاحتياج اما من الجانبين بلا دور بان
يكون احتياج كل جزء الى الآخر من جهتين كاحتياج الهيولى الى الصورة فى تقاعها
واحتياج الصورة الى الهيولى فى تشخيصها او من جانب واحد كصورة المعجون وصورة
العسكر مفتقرة الى مفرداتها وصورة العسكر مفتقرة الى احاده لوجوب قيام
الجزء الصورى بالجزء المادى بخلاف العكس وهذا الكلام يفيد ان كلا من
المعجون والعسكر ماهية حقيقية وهو صحيح فى المعجون فانه لابد فيه من صورة نوعية
فائضة عليه من المبدأ الفياض بواسطة المزاج الحاصل فيه بتفاعل كيفيات مفرداته
وتلك الصورة جزء من المعجون محتاج الى الاجزاء الآخر لحلوله فيها واما العسكر فانه ماهية
اعتبارية والهيئة الاجتماعية العارضة له مجرد اعتبار فلا فرق بينه وبين الحجر الموضوع
بجنب الانسان قيل اى قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى البعض
فى الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا شك ان الماهية المركبة عن الجنس والفصل
حقيقة واحدة كذلك فلابد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما علة للاخر وليس ذلك
الا احد الجنس لعدم الاستلزام اى استلزام الجنس الفصل ولو كان علة له يستلزمه
فكان الجنس منحصرا فى نوع واحد وكلاهما باطل فهواى ذلك الاحد الفصل على
معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت فى العقل كانت امرا مبهما مترددا بين
اشياء كثيرة وهو حين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة
واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد فاذا تطبقت
على تمام حقيقة واحدة منه تلك الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس فى الاذهان
وهى التعين وزوال الابهام والتحصل اعنى الانطباق على تمام الماهية فيكون
الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليه لهذا المعنى



بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على تبيين وتوهم كون الفصل علة لوجود
الجنس فى الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده
فى الخارج والا لتغايرا فى الوجود فامتنع الحمل بالمواطاة وكذا توهم كونه داخلا
فى قوامه كما هو المشهور من معنى المقوم والا لما صح قولهم فصل النوع فصل مقوم له
مقسم للجنس فلا تعاكس اى الجنس مع الفصل بان يكون لماهية واحدة جزءان
احدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما والآخر فصل لها مميز ها عن ذلك النوع
ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينهما وبين نوع آخر وذلك
الجنس فصلا لها مميزا عن النوع الآخر يلزم عليه ان يكون الجنس علة للفصل
وقد ابطلناه وادروا ان الحيوان جنس للانسان مشترك بينه وبين الفرس مثلا
والناطق فصل له مميز عن الفرس والناطق جنس له مشترك بينه وبين الملك
والحيوان فصل له مميز عن الملك فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل فى
الانسان بالقياس الى نوعى الملك والفرس واجيب بان الملائكة عندهم
هى العقول والنفوس العلوية وهى جواهر مجردة ليس لها كمال منتظر بل
جميع ما يمكن حصوله لها بالفعل فليس لها نطق وفكر لا بالقوة ولا بالفعل ولم يتعرض
لجن لانهم لا يقولون بوجودهم واما الجواب على رأينا فهو ان المراد بالناطق
ان كان هو الجوهر الذى هو مبدأ النطق فى الانسان وهو صورته النوعية
او النفس الناطقة فهو ليس مشتركا بين الانسان والملك بل مختلفا بالماهية
فيهما فلا يكون جنسا لهما وان كان المراد مفهوم ما له قوة ادراك المعقولات
لم يكن فصلا للانسان بل هو اثر من آثار فصله ويجوز اشتراك المختلفين بالماهية
فى عارض واحد ومثله يقال فى الجن واما البيغا فليس لها الفصل ولا اثره بل مجرد
المحاكات واجاب ابو البركات فى شرح الاواب بان المراد بالنطق ههنا

مايجرى على الجنسان لامايجرى على اللسان وليس للملك والجن جنسان ولا
يجرى على جنسان البيغاشئ ولا يتعدد القريب منه اى الفصل فلا يكون لشئ
واحد سواء كان نوعا اخيرا اولا فصلان قريبان ولا اجتمع على معلول واحد
بالذات علتان مستقلتان ولا يقوم الفصل القريب فى مرتبة واحد جنسين
اذ لو قوم مهما فاما فى نوع واحد او فى نوعين والاول باطل لاستحالة ان يكون
لنوع واحد جنسان فى مرتبة واحدة لان الجنس عبارة عن تمام الذاتى
المشترك بين النوع وبين ماهية ما ولا تعدد فى التمام وكذا الثانى لاستلزامه تقوم
النوعين وسياتى بطلانه او نوعين والا تخلف عنه معلوله لان جنس كل من
النوعين لا يوجد فى الاخر ورد ما قالوه من ان عدم استلزام الجنس الفصل
يدل على عدم علية له مان الموجب للعلية الحاجة كما صرحتم به فيكون العلة هى
المحتاج اليه والمحتاج اليه صادق بالعلة الناقصة وهى لا تستلزم المعلول وانما
المستلزم للمعلول هى العلة التامة فلعل الجنس علة ناقصة فلا يجب استلزامه
للفصل فلا يلزم انحصار الجنس فى نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة
لشئ واحد والعام كالحيوان اذا اعتبرناه مع زيادة محصلة له كالناطق فهو
نوع كالانسان اذ لا معنى للانسان الا الحيوان دخل فى طبيعة الناطق وبهذا
الاعتبار لا فائدة فى حمل شئ من الحيوان والناطق على الاخر ولا على الانسان واذا
اعتبرناه دونها اى من حيث انه مفهوم غير الزيادة منضم اليها لتحصل ماهية الانسان
المركبة منهما التى هى غيرهما فكل واحد منهما جزء لها وبهذا الاعتبار لا يحمل شئ منهما على
الاخر ولا على الانسان واذا اعتبرناه مطلقا اى من غير اعتبار انه الناطق بوجه
ما اعتبرناه ثانيا فهو محمول على الانسان ومعنى الحمل اى حمل الحيوان مثلا على
الانسان ملاحظة الجهتين اى جهتى تغايرهما فى العقل واتحادهما فى الخارج

فالمدفع

فاندفع ما يقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل المواطاة
الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم عين الشئ على نفسه فلا يكون مفيدا بل
لا يكون هناك حمل حقيقى والتعين المخصوص للجزئى الحقيقى الموجود فى الخارج كزيد
ويقال له التشخص ايضا غير الماهية والوجود والوحدة لذلك الجزئى لاشتراكها
اى كل من الثلثة بينه وبين غيره دونه فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة
بالهوية ولذا لا يصدق قولنا الكلى ماهية وموجود وواحد ولا يصدق انه متعين
متشخص وان كان التعين والمتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة وهو غير المميز
لان التشخص للشئ انما هو فى نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه
لا يجوز تشخص كل من الشيئين بذات الاخر لان تقييد الكلى بالكلى لا يفيد التشخص
ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر كما فى الطائر الوالود والحيوان منه لاجتماعهما فى
الجزئى الحقيقى وانفراد المميز فى الكلى الذى يكون جزئيا اضافيا وهو اى التعين
عند الحكيم موجود فى الخارج لانه جزء المتعين الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج
موجود فى الخارج وردبان قولك فى الخارج ان جعل ظرفا للجزئية منعنا الصغرى
وان جعل ظرفا للوجود منعنا الكبرى لان الجزء الذهنى للموجود الخارجى لا يجب ان
يكون موجودا فى الخارج فالحق انه امر اعتبارى يحصل من العوارض المشخصة الموجودة
فى الخارج كالكمية والكيفية والوضع والاضافة ونحوها وبقتضى الهوية وعدم قبول
الشركة والتميز عن ما عداه وكونه ليس عينه ونحوها لا نقول انه موجود للزوم كونه اى
التعين على تقدير عدميته عدم مثله كما زعم الرازى حيث قال لو كان عدميا لكان
اما عدما مطلقا وهو ظاهر البطلان العدم المطلق لا تميز فيه فكيف يميز غيره
واما عدما مضافا وحينئذ اما ان يكون عدما للتعين العدمى فيكون هو وجوديا
واما ان يكون عدما للتعين الخر فذلك التعين الخر ان كان عدميا فهذا التعين

عدم العدم فهو وجود والتعين الاخر مثله فيكون هو ايضا وجودا وان كان
ذلك التعين الاخر وجودا وهذا التعين مثله فهو ايضا وجود فثبت ان كون التعين
عدميا يستلزم كونه وجوديا هذا خلف فيكون وجوديا فانه ممنوع بانه لا يلزم من
كونه عدميا ان يكون عدما اذ العدمى ما ليس ثبوته لموصوفه بوجوده اه فى الخارج
كالمعقولات الثانية فان ثبوتها لموصوفها بوجود ما له فى الذهن لا فى الخارج
فهى عدمية ولا شك انها ليست نفس العدم ثم اعلم ان تركب الشخص المتعين
من الماهية والتعين حكما استفيد من قوله لانه جزء المتعين انما هو بحسب الذهن
فقط واما فى الخارج فالماهية والتعين متحدان ذاتا وجعلا ووجودا كالجنس
مع الفصل فليس فى الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو التعين
حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افراد بل ليس هناك
الا موجود واحد هو الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص
كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل والمتكلم اذ ظنه اى التعين متميزا
عنها اى الماهية فى الخارج على تقديره وجوده فيه منع وجوده فيه للزوم الدور
فانه لو كان موجودا فيه لكان انضمامه الى الماهية موقوفا على تميزها وتميزها موقوف
على انضمامه اليها ومنعه ايضا للزوم التسلسل فانه لو كان موجودا لكان متعينا
فيشارك التعينات فى كونه تعينا ويمتاز عنها بتعين اخر وننقل الكلام اليه
ومنعه ايضا اذ قيل فى الاستدلال على عدميته ان علل التعين على تقدير
وجوده فى الخارج بالماهية بان تكون مقتضية لتعينها اقتضاء تاما اما
بالذات او بواسطة ما يميزها انحصر نوعها فى شخصها الحاصل من الماهية والتعين
الذى علل بها ولم يمكن ان يوجد معها تعين اخر والا انفك عنها التعين
الاول فتخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه والا اى وان يعلل التعين

بالماهية فلا يعلل بما يحل فيها لانها ما لم تتعين فى نفسها لم تتصور حلول شئ
فيها فلو علل تعينها بما حل فيها دار ولا يعلل بما ليس حالا فيها ولا محالها لانه
مباين لها بالنسبة الى كل التعينات سوا فلا يمكن ان يكون علة لتعين شخص
دون اخر ولا لتعين ماهية دون اخرى ولا يعلل بالقابل الذى هو الماهية
وهو معروضها فى العروض وما دتها فى الجسم ومتعلقها فى النفس لانه لو علل به
وتعدد التعين بالقوابل اى بسبب تعدد ها بالذات تارة كهيوليات
الافلاك القابلة لصورها الجسمية والنطف القابلة للصور الانسانية وبسبب
ما يكتنفها من الاعراض اخرى كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة
بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الافلاك
فلذلك تعددت اشخاصها فيها ولم يلزم انحصار نوع الماهية فى شخصها لنقلنا
الكلام اليه وقلنا ان كان تعينه يقابل اخر فلا بد ان يكون تعين ذلك القابل
الاخر بقابل اخر وهلم فيلزم التسلسل فى القوابل او يلزم انحصارها اى ماهية القابل
فى شخص ان كان تعينه بماهيته او لوازمها فقد ظهر ان المتكلم ما نفى وجود التعين
فى الخارج الا لظنه انه اذا كان كذلك لكان زائدا على الماهية فى الخارج منضم
اليها فيه واذ قد تبين ان الحكيم انما يقول بالزيادة فى الذهن فقط فلا خلاف لفظى ثم
لما فرغ من مباحث الماهية وما يعرض لها فى نفسها اعنى التعين شرع فى الامور
العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال تصورات الوجوب والامكان والامتناع
وكذا ما اشتق منها ضرورية فان من لا يقدر على الاكتساب اصلا يعرف
هذه المفهومات الا برى ان كل عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن
كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد الاستعمال وتعريفاتها
دورية وكذا ما اشتق منها فان من عرفها عرف كل واحد من الثلثة اما باحد

حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقة فيحمل عليه مواطاة او مرة على
انه صفة فيحمل عليه اشتقاقا فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج والا
لزم التسلسل في الامور الخارجية المرتبة الموجودة معا كالعدم فانه لو وجد فرد منه
لعدم ذلك الفرد والا لكان حادثا فيكون الموصوف به ايضا حادثا فيلزم حدوث
القديم وكذا اعتباري كل ما سبق من الصفات الوجود اي وجود الموصوف
كالذاتية والعرضية والاولى ان يقول كما قال في المواقف وكذا كل ما لا يجب
تاخره عن الوجود ليشمل الوجود والحدوث وقيل الثلثة سوى الامتناع وجوده
اذ نقيضها كالا وجوب عدم اي عدمي لصدقه على المعدوم بل على الممتنع
والا ارتفع النقيضان ويتحققها اي الثلثة سوى الامتناع في نفسها سواء وجد
فرض من عقل ام لا يوجد فرض اصلا فان الواجب واجب في نفسه ولو فرض
عدم العقول كلها ولان هو لا كلا هو يعني ان قولنا امكانه لا اي عدمي مثل قولنا
لا امكان له فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا ونقضت هذه الادلة الثلثة
بالامتناع اذ هي جارية فيه مع الاتفاق على عدميته وحلها ان محاينة ارتفاع النقيضين
مبنى خلو شئ عنهما لا مبنى خلوهما عن الوجود وان اتصاف الشئ بصفة
في نفس الامر لا يقتضي وجودها في احدهما ان معنى امكانه لا اتصافه بصفة عدمية
ولا امكان عدم اتصافه بها والفرق فيه كالفرق بين اتصاف الشئ بصفة
ثبوتية وعدم اتصافه بها والوجوب الذاتي ينافي الوجوب الغيري اذ لو كان
الواجب لذاته واجبا لغيره ايضا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه فلم يكن واجبا
لذاته وينافي ايضا التركيب والا بان كان الواجب لذاته مركبا احتاج الى
جزئه وهو غيره فيكون ممكنا وينافي ايضا الزيادة اي زيادة الوجوب على الماهية
الواجب لو ثبت اي الوجوب في الخارج والا بان كان زايدا على الماهية على تقدير

الاخرين وسلبيه اذ لم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه
فاذا قيل له لما الممتنع قال ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده واذا قيل له ما
الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او لا يمتنع وجوده ولا عدمه فقد
اخذ كلا من الثلثة في تعريف الاخر وبعد اشتراكها في كونها ضرورية اعرفها قربها
من الوجود الذي هو اظهر المفهومات واجلاها وهو الوجوب اذ لا استحالة
في كون بعض الضروريات اجلى من بعض وعلى هذا فالتنبيه على معنى الامكان
والامتناع بالوجوب اولا من العكس وانما كان الوجوب اقرب الى الوجود
لانه تاكد الوجود والامتناع فهو مناف للوجود والامكان لما لم يصل الى حد
الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو الاقرب الى اجلى التصورات كان
اظهر من غيره وقد تكون هذه الثلثة جهات للقضايا ان نظرنا الى ذواتها
لانها حينئذ كيفيات نسبة المحمول الى الموضوع ولا يصح هذا الاعتبار ارادتها
هنا لان المبحث غير هذا وذلك لان المبحوث عنه هنا هذه الثلثة من حيث
انها كيفيات نسبة محمول مخصوص هو الوجود الى الموضوع فتكون اخص من
الجهات والاخص غير الاعم والا اي وان لم تكن هذه غير جهات القضايا بل
كانت عينها فلوازم الماهيات كالزوجية للاربعة واجبة الوجود لزوجاتها
وليس كذلك بل هي واجبة الحمل على الاربعة وهي اي هذه الثلثة والقدم والحدوث
اعتبارية لا وجود لها في الخارج والا بان وجد الوجوب مثلا في الخارج فان كان
ممكنا والواجب انما يجب به فاولى ان يكون ممكنا هذا خلف وان كان
واجبا كان له وجوب اخر وتسلسل وكذا اعتباري كل ما تكرر نوعه سواء
كان هذه المذكورات او غيرها اي كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فرد
منه اي فرد كان موجود وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع

وجوده فى الخارج احتاج الى الماهية لقيامه بها فكان ممكنا معللا بنفس ماهيته الواجب
اذ لو علل لغيرها احتاج الواجب فى وجوبه الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون
واجبا وجوبا ذاتيا هذا خلف واذا كان معللا بها وجب بوجوب علته اذ ما لم
تجب العلة لا يجب المعلول عنها فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها وبنا فى ايضا
الشركة والا بان كان مشتركا بين اثنين تمايزا بتعين فتركبا والتركيب ينافى
الوجوب الذاتى كما تقدم لا بنا فى الوجوب الذاتى وجوب صفاته اى الواجب
به اى بالواجب ولا يلزم احتياج الواجب الى الغير لان صفاته ليست غيره
والامكان محوج الى السبب اى الامكان علة احتياج الممكن فى وجوده الى
المؤثر ضرورة فان الممكن ما يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كون
الامكان محوجا للممكن الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير للممكن
يرجح احدهما على الاخر والحكم بعد تصور الطرفين ضرورى نحكم به الصبيان الا ترى
ان كفتى الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال قابل ترجحت احديهما على الاخرى
بلا مرجح من خارج لم يقبله صبى مميز وعلم ببطلانه بديهة واورد عليه انه لو احوج
الامكان الممكن فى وجوده الى المؤثر لاحوجه اليه فى عدمه والتالى باطل لان العدم
نفى محض فلا يصح اثر الشئ واجيب بان العدم ان لم يقبل الترجيح والتاثير
منعنا الملازمة وان قبل الترجيح والتاثير فلعدم العلة فان عدم المعلول
عند انعدام العلة فانه لولا ان العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما حينئذ
لانسلم بطلان التالى واورد ثانيا بانه يلزم من جواز استناد العدم الى العدم جواز
استناد الوجود الى العدم وجواز استناد الوجود الى العدم ينفى الحاجة الى وجود
المؤثر فى العالم فينفسد باب اثبات وجود الصانع واجيب بانه لا يلزم
من جواز استناد العدم الى العدم جواز استناد الوجود الى العدم للضرورة

العقلية

العقلية المفارقة بينهما فانها تحكم بجواز الاول وامتناع الثانى فلا يصح الملازمة واورد
ان احتياج الممكن الى مؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه او لغيره انما
يتحقق اذا كان للمؤثر شئ لكنه غير معقول اذ التاثير فى الوجود مثلا اما حال
وجود الممكن وهو تحصيل الحاصل او حال العدم وهو جمع للنقيضين واجيب
بان الايجاد للموجود كالحدوث للصفات الحادثة كهذه النسخة فتجرى فيكم
فيه ونقول حدوثها اما حال وجودها وفيه حصول الحاصل او حال عدمها وفيه
اجتماع النقيضين فحدوثها محال وانه سفسطة لان حدوثها بديهى محسوس
فانتقض دليلكم قطعا والحل انا نختار ان الايجاد للموجود بوجود مقارن
للايجاد لان حصول الاثر مع التاثير زمانا وذلك تحصيل الحاصل هذا لتحصيل
ولا استحالة فيه انما المستحيل ايجاد ما هو موجود بوجود قبل الايجاد فانه تحصيل
لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل والتاثير فى الممكن حال وجوده ليس خاصا
بابتداء الوجود بل هو حاصل ولو فى حال البقاء اى بقاء الممكن وما ورد على
تاثير المؤثر فى الممكن حال البقاء ان الحاصل بذلك التاثير ان كان نفس الوجود
وانه حاصل قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل وان كان الحاصل امرا متجددا دائما
كان ذلك المؤثر مؤثرا فى الباقى الذى هو المتصف بذلك الوجود الحاصل
قبل البقاء بل مؤثرا فى امر اخر والفرض انه مؤثر فى الباقى هذا خلف اجاب عنه
مفسرا معنى تاثير المؤثر فى الممكن حال بقائه بقوله اى دوامه اى المؤثر حال كان
وجوده اولا من وجوده فليس تاثير المؤثر بهذا المعنى تحصيلا لحاصل او تحصيلا
لامر متجدد فان سمى هذا المور الدائم متجددا لانه لم يكن حاصلا فى اول
زمان الوجود صار النزاع لفظيا لانا نقول التاثير فى دوام الوجود الحاصل
اولا لا فى امر متجدد وهو وجود ابتدائى وانتم تقولون لا تاثير فى الوجود الحاصل

اى الباقى لدوامه

اولا بل في امر متجدد وهو دائما فالمعنى واحد والاختلاف في ان المراد بلفظ
المتجدد ماذا وليس المحوج للممكن الى السبب هو الحدوث ولا شطره اي شطر
المحوج هو الحدوث بان يكون المحوج مجموع الامكان والحدوث ولا شرطه
اي شرط المحوج هو الحدوث بان يكون المحوج هو الامكان والحدوث شرطه
تاخره اي الحدوث عن علة الحاجة لانه مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة
للوجود فيتاخر عنه لان الصفة متاخرة عن الموصوف والوجود متاخر عن
الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخر عن علة الحاجة فيلزم على تقدير كون الحدوث
علة للحاجة او جزأ لها او شرطا تاخره عن نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول
وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة مقدم عليها ولا طرف من طرفي الممكن
الذين هما الوجود والعدم اولى به لذاته فان قلت البحث لا فائدة فيه لان
الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور حينئذ ان يكون اولا به
لذاته والا لم يكن هناك تساو قلت الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضي وجوده
اقتضاء تاما يستحيل منه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي عدمه كذلك
كالممتنع وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لجواز ما بينا بل يحتاج فيه الى
بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى
حد الوجوب فلذلك قال والا بان كان احد طرفيه اولى به لذاته فان امتنع
الطرف المرجوح بسبب هذه الاولوية صار الممكن واجب الوجود لذاته او
واجب العدم لذاته وان لم يمتنع فان وقع بلا علة لزم منه محال لان المساوي
لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى وان وقع لعلة وسبب احتاج بموت
الاولوية للطرف الاولى الى انتفاء سبب الاخر وهو الطرف المرجوح بان تكون
تلك الاولوية لذاته فقط بل مع انضمام ذلك الانتفاء اليه والمفروض خلافه

وفيه بحث اذ لقائل ان يقول فليكفي في الوجود عدم سبب العدم وانه يغني عن
وجود المؤثر وللمجيب ان يقول سبب العدم عدم فعدمه وجود وتحصيل
المطلوب وقيل العدم اولى بالموجودات السيالة اي غير القارة كالحركة
والزمان والصوت وعوارضها اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد
بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لا تقتضيها لتقضي
والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى اصل الوجود والعدم اذا
عرفت ان الممكن محتاج الى العلة المؤثرة في وجوده وان اولوية الوجود الناشئة
من تلك العلة اذا لم تصل الى حد الوجوب غير كافية في وجوده فيعرضه اي
يعرض للممكن وجوب سابق على وجوده لانه وجب اولا وجوده من علته
فوجد وبعد وجوده فبشرط وجوده يمتنع عدمه والا جاز اجتماع النقيضين
فيعرض له وجوب لاحق بشرط المحمول فان الممكن موجود بالضرورة ما دام
موجودا ولا يافيان الامكان الذاتي لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر
عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس عليه حال الممكن المعدوم
فانه محفوف بامتناعين احدهما من عدم علته وجوده والثاني من عدمه وهو
اي الامكان لازم للماهية الممكنة والا لارتفع الامان عن الضروريات او يجوز
حينئذ خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا ان كان خلوها عنه بزواله
عنها او ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بجدوثه لها بعد
ما لم يكن والقدم للممكن يمنع تاثير الفاعل المختار فيه لسبق القصد الى ايجاده
على ايجاده فيكون مقارنا لعدم الممكن لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع
بديهة لا يمنع قدم الممكن تاثير الفاعل الموجب فيه اتفاقا فيهما لان الحكماء لو
اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه والمتكلمين لو سلموا

كونه تعالى موجبا بالذات لم ينفوا الاستناد القديم اليه فنزاعهم في قدم العالم
وحدوثه مع كونه مستندا اليه تعالى اتفاقا عائد الى كونه موجبا او مختارا والمناقشة
فيهما مجال اما استناده الى المختار فجوزه الامدي لان سبق الايجاد وقصد
على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان الثاني سبق بالذات فيجوز
مثله في الاول ولا فرق بين الايجادين فيما يعود الى السبق واقتضاء القدم
ولا نسلم ان سبق القصد الى الايجاد على الايجاد يقتضي مقارنة القصد لعدم
الممكن اذ يجوز ان يكون تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود
في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى
ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود
كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا فانه
يتوقف وجود الاثر بعده على صرف القدرة والاسباب والالات قال
في المقاصد ما نقل في المواقف عن الامدي فلا يوجد في كتاب الافكار الا ما
قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا
الى الواجب تعالى ويكون كل من معاني الوجود لا تقدم الا بالذات كما في حركة
اليد والخاتم وهو لا يشعر بامتناعه على كون الواجب تعالى مختارا الموجب
ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم وانتصر في الجواب على دفع السند قابلا لان
استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج واما استناده
الى الموجب فمنعه الرازي لان تاثيره فيه اما حال بقائه وفيه ايجاد الموجود واما
حال عدمه او حدوثه فيكون حادثا وقد فرض قديما واجاب في المقاصد
بان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم واثبت
القدم لذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة واثبت لصفاته

ايضا

ايضا عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان الله تعالى
صفات موجودة قديمة قائمة بذاته والمعتزلة وان انكروا لفظ ان يوصف بالقدم
ما سوى الله تعالى سواء كان صفة له او لم يكن فقد قالوا به معنى فانهم اثبتوا له
تعالى الموجودية والحيية والعالمية والقادرية واثبت ابو هاشم علة لهذه الاربعة
ومميزة للذات وهي الالوهية فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن اطلاق
القديم على غيره تعالى كذا قال الرازي وفيه نظر لان القديم موجود لا
له وهذه احوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة لا يثبت القدم
لغيرها اي غير ذاته وصفاته تعالى وجوزه الحكماء على تفصيل يأتي في مبحث حدوث
العالم واحتج المعتزلة على نفي الصفات القديمة بان القول بقدماء متعددة
كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلثة قديمة
سموها اقانيم هي العلم والوجود والحيوة فكيف من اثبت سبعة او اكثر والجواب
انه انما كفرت النصارى لانهم وان لم يسموا الاقانيم ذوات فقد قالوا انتقلت
حيث صرحوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح عليه السلام والمستقل بالانتقال
لا يكون الا ذاتا واثبت القدم الحرنانيون فرقة من المجوس منسوبة الى
رجل يقال له حرمان للباري تعالى والنفس الشاملة للارواح البشرية والسماوية
وهما حيان عالمان فاعلان الباري فاعل لهذا العالم في الاجسام التي
تتعلق بها تعلق التدبير والتصرف والهيولى وهي منفعلة القبول الصور
وليست فاعلة والدهر اي الزمان والقضاء اي الخلاء وهما لا فاعلان
ولا منفعلان والثلثة لا حية ولا عالمة والحدوث للحادث مسبوقية اي
مسبوقية وجوده بالعدم سبقا زمانيا لامتناع اجتماع العدم السابق مع الوجود
اللاحق ذاتيا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا لكان علة

استغنار الشئ عما هو ذاتي له لان كل واحد منهما كاف وتقويمها فتستغني به عما عداه
والواحد ما لا تشخصي ان لم يقبل القسمة الى جزئيات بان يكون تصوره مانعا من
حمله على كثيرين سواء قبلها الى اجزاء او لم يقبلها اصلا ويقال له الواحد بالشخص ايضا
وهو اى الواحد الشخصي على قسمين احدهما واحد حقيقي مثل الوحدة والنقطة والمفارق
المشخصات ان لم يقبل القسمة اصلا والفرق بين قلته ان الواحد الحقيقي ان لم يكن له
مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الواحدة المشخصة وان كان له مفهوم
سواه فاما ان يكون ذا وضع اى قابلا للاشارة الحسية وهو النقطة المشخصة
اولا وهو المفارقة المشخص وقيدنا بالمشخصات لان مفهوم كل منهما واحد
نوعي وافراده واحد بالنوع والثاني واحد غير حقيقي ان قبلها الى اجزاء وهو على
قسمين احدهما واحد بالاتصال ان قبلها اجزاء متشابهة في الحقيقة وهو الكم المتصل
البسيط كالماء الواحد بالشخص وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يتلاقيان
عند مشترك كضلعي الزاوية وجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك احدهما
بحركة الاخر سواء كان الالتحام طبيعيا كاللحم مع العظم اولا كاجزاء السلسلة والثاني
واحد بالاجتماع ان قبلها الى اجزاء متخالفة بالحقايق كالشجر بالواحد المشخص واما
غيره اى غير شخصي وهو كثرة لم تجتمع وحدة اما ذاتية لها وهي اما تمام ماهيتها وهو
الواحد بالنوع كوحدة وعمرو في الانسانية والانسان واحد نوعي او جزؤها المقول
في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان
والفرس في الحيوانية والحيوان واحد جنسي او في جواب اى شئ هو في جوهره
وهو الواحد بالفصل كوحدة زيد وعمرو في الناطقية والناطق واحد فصلي او عارضة
لها وهو الواحد بالعرض سواء كان ذلك العارض موضوعا لها بالطبع كما يقال
الكاتب والضاحك واحد في الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه

محمول

محمول عليهما وخارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع او كان محمولا عليهما
بالطبع كما يقال القطن والثلج واحد في البياض فان الابيض محمول عليهما
بالطبع وخارج عنهما او غيرهما اى غير الذاتية والعارضة بان لا تكون محمولة
عليها اصلا وقد يسمى الواحد بالنسبة كما يقال نسبة النفس الى البدن ونسبة
الملك الى المدينة واحدة في التدبير فان التدبير ليس ذاتيا ولا عارضا لشئ
منهما بل هو عارض للنفس والملك وهو اى الواحد مشكك في افراده لا يشترك
فيقضي ولا متواطئ فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع
وهو اولى من الواحد بالجنس والواحد بالذاتي اولى من الواحد بالعرضي وهو
اولى من الواحد بالنسبة والحقيقي اولى من غيره والوحدة من اقسام
الحقيقي اولى من غيرها واذا كان مشككا فتختلف احكامه اى فيجوز ان تختلف
احكام وحدات افراد الواحد لاختلافها بالحقيقة فيجوز ان يبنى على ذلك
ويقال ما هو وجودي كالوحدة الاتصالية والاجتماعية ومنها ما هو اعتباري
محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور الموجودة بجواز انتهائها
الى وحدة اعتبارية ومنها ما هو زائد على ماهية الواحد كوحدة الانسان
ومنها ما هو نفس ماهية كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة
عليها واليضا الواحد بالاجتماع اما تام وهو المشتمل على جميع ما يمكن له من الكثرة
والاجزاء لا من الاوصاف والكمالات لحظ الدائرة فان الزيادة عليه
ممتنعة ثم هو اما طبيعي وهو ما تكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر الواحد
او صناعي وهو ما تكون وحدته بحسب الصناعة كالبيت الواحد او وضعي
وهو ما تكون وحدته بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة
عن مقدار مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة اسداس يسمونها

درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها لا واحدا وان
كانت متصلة او لا يكون تاما ويسمى بالناقص كالخط المستقيم فان الزيادة عليه
ممكنة ابدا واعلم ان تقسيم الواحد بالاجتماع الى تام وغيره ليس في الموقف
وانما هو في المقاصد وكان على المصنف ان يذكره عند ذكر الواحد بالاجتماع
كما لا يخفى واما النواعه اى الاتحاد كائنة بحسب ما فيه الاتحاد فهو في النوع هما متفقة
وفي الجنس متجانسة وفي الكم عددا كان او مقدارا متساواة وفي الكيف متشابهة
وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا شاركا في بنوة بكر وفي الشكل متشاكلة كاتحاد
الجسمين في التكعيب وفي الوضع موازاة ومحاذاة كاتحاد محدب كل فلك
ومقعره بمعنى عدم اختلاف البعد بينهما وفي الاطراف مطابقة كطابقين
اطبق طرف احدهما على طرف الاخر والاثنان غيران اى الاثنينية تستلزم
التغاير هذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران
كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا وقال مشايخنا ليس كل اثنين بغيرين بل
الغيران موجودان خرج عنه العدمان والعدم مع الوجود والمعدوم
والمعدوم مع الموجود والاحوال عند من يثبتها من الاشاعرة بناء على ان الغيرية
من الصفات الثبوتية فلا يتصف بها ما ذكر جاز انفكاكهما اى انفكاك كل منهما
عن الاخر في حيز او عدم ذكره ليشمل المتحيز وغيره وقيد بجواز الانفكاك من
الجانبين لان الموجودين اللذين لا يقبلان الانفكاك من الجانبين لا يكونان
غيرين كالجزء مع كله والصفة مع موصوفها لان الصفة والكل وان انفكا
عن الموصوف والجزء في العدم بان يعدما ويوجد الموصوف والجزء لكن
العكس غير جائز وبرد على عكس التعريف الباري تعالى مع العالم فانه
يمتنع انفكاكه عن العالم في الخبر وفي العدم لاستحالتهما عليه وان جاز العكس

فلم يجز



فلم يجز الانفكاك بينهما من الجانبين فخرج بان من التعريف مع انهما غيران وجب
بانا نكتفي في التعريف بالانفكاك من جانب واحد فالتعريف منعكس وردبانه
لا يكفي الانفكاك من جانب واحد لو كفى لم يكن التعريف مطردا لدخول الصفة
مع الموصوف والكل مع الجزء فيه حينئذ مع انهما ليسا غيرين لا يرد على
طرد التعريف المضافان كالابوة والبنوة فانهما وان امتنع الانفكاك بينهما
من الجانبين في العدم لكنهما غير موجودين لان النسب والاضافات امور
اعتبارية لا وجود لها عندهم وقيل في الجواب عن الايراد على عكس التعريف
المراد جواز الانفكاك من الجانبين في علم على ان يكون قولنا في علم بل قوله
في حيز او عدم ولا شك انه يمكن العلم بوجود الباري بدون العلم بوجود العلم
وكذا العكس ولذلك يحتاج في العلم بوجود الباري بعد العلم بوجود
العالم في البرهان فكانا غيرين فكان التعريف منعكسا وخرج الموصوف
مع الصفة والجزء مع الكل فان الموصوف الجزء وان امكن العلم بوجود احدهما بدون
العلم بوجود الصفة والكل لكن العكس ممتنع فكان مطردا ولا يتحد اثنان
ضرورة فان التغاير بين الهويتين وبين الهويتين وبين الماهية والهوية
ذاتي فلا يعقل زواله وهذا الحكم مع وضوحه ربما ينبه عليه فيقال الاثنان ان
بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما بعده اثنان متغايران حكما تاكد لك قبله
فلا اتحاد او لم يبقيا بعد الاتحاد بل عدما وحدث امر غيرهما فلا اتحاد بينهما ايضا
بل عدما وحدث امر ثالث غيرهما او لم يعد ما بل عدم احدهما فقط فلا اتحاد
ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالوجود والا لكان موجودا ومعدوما معا وهما اى
الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين ثلثة اقسام لانهما اما مثلان وهما موجودان
يشتركان في جميع الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج في وصف الشيء به الى تعقل امر

زايد عليه كالانسانية والتحقيقة والوجود والشيئية والجوانية والناطقية للانسان
ويقابلها الصفات المعنوية التي يحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد على
ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وقيل اي قال اكثر المعتزلة المثلان موجودان
يشتركان في اخصهما اي اخص الصفات النفسية كالناطقية للانسان ورد
بانهم ان اراد والاشتراك في الاخص دون الاعم فمحال لامتناع تحقق الاخص
بدون الاعم وان اراد والاشتراك فيهما فما ذكرناه صريح في التعميم ولكون الصفة
النفسية ما يثبت للشيء لذاته لا لمعنى زائد عليها فالتماثل ايضا صفة نفسية لانه مرتبة
بين الذوات لا لنفسها ليس لمعنى زائد عليها خلافا لمثبتي الاحوال منا كالقاضي
فانه تردد في كون التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رايه بالاحوال اللازمة
التي متبوع توهم ارتفاعها عن الذوات فقال تارة انه زائد عليها ونحليو موصوفه
عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الاحوال اللازمة وقال اخرى انه
منها ويكفي في اتصاف الشيء بالتماثل بتقدير الغير فان صفات الاجناس
ومن جملتها التماثل لا تعلل بامر موجود مغاير لمحلها اتفاقا فلا يكون التماثل موقوفا
على وجود الغير تحقيقا واما بتقدير فلا يضر والمثلان اذا كانا من قبيل الاعراض
لا يجتمعان عند الاشعري خلافا للمعتزلة فانهم جوزوه مطلقا الا شرذمة منهم
فانهم منعوه في حركتين متماثلتين في محل واحد كحركة حجر الى المركز مع تحريك
قاسر له اليه والا بان اجتمعا في محل لم يتمايز بالمحل ولا بالعوارض ايضا لان المحل
مشتركة بينهما وكذا لوازمهما من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز الا بالعوارض
المشخصة ولما كان المحل واحدا كانت العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز
بينهما حينئذ اصلا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية وايضا لو جاز اجتماع المثلين
لجاز ان يجتمع علمان نظريان بشيء واحد لانهما مثلان فاذا قام شخص علم نظري

بشيء

بشيء جاز ان يقوم به ايضا علم نظري اخر بذلك الشيء وهو محال اذ في اجتماع علمين
نظريين يلزم النظر في المعلوم وهو تحصيل الحاصل واستدل المجوزون بان الثوب
يغمس في الصبغ فتعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس هذا الا اختلاف
في لونه بحسب تكرير الغمس الا يتصاعف افرادا والسواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان
اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثلين ورد بان
اشتداد السواد ليس به اي ليس سبب اجتماع المثلين بل كل واحد فرد من الالوان
مخالف للآخر في الشدة والضعف فهي اضداد تتوارد على الثوب بدلا وبقاء في
يزول الاول عنه ولا يتصور اجتماعها الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم في
السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين وفي اطلاق الضدين عليهما اي على
المثلين عند من لا يجوز اجتماعهما خلاف فقيل يطلق لانهما لا يجتمعان والحق عدم
عدم الاطلاق لان عدم اجتماعهما عنده ليس لتضادهما بل لان اجتماعهما على تقدير
جوازه غير واجب فيجوز زوال احدهما عن المحل ويلزم منه جواز حلول ضد
بدله وهو ضد للمثل الباقي فيلزم اجتماع الضدين وايضا المثلان قد يكونان جوهرين
فلا يندرجان تحت معينين المأخوذ جنسا في تعريف الضدين وايضا الضدان وهما
معينان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فقولنا معينان يخرج
عنه العدم والوجود والعدمان فانهما ليست من قبيل المعنى الذي يرادف
العرض والقديم والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا
والجوهران والجوهر والعرض وهو ظاهر وقولنا يستحيل اجتماعهما يخرج نحو السواد
والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد وقولنا لذاتيهما يخرج العلم بان هذا الشيء متحرك
والعلم بانه ساكن في آن واحد فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس
ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فالتضاد

بين متضادين بل بين معلوميهما واما تصور حركة الشئ وسكونه معا فممكن ولذا لم يصح
الحكم باستحالتهم وكذا يخرج الحركة الاضطرارية مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما ليس
لذاتيهما بل لان الحركة الاضطرارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متضادين
بالذات وقولنا من جهة واحدة احتراز عن خروج العلم والجهل المركب فانهما ضدان
عندنا كما سيأتي مع انهما يجتمعان في محل واحد وهو النفس لكن من جهتين
فالاعتقاد على ما هو عليه بالنسبة الى قيام زيد ولا على ما هو عليه بالنسبة الى كتابته
مثلا ووجه افادة هذا القيد الاذخال انه وقع في خبر معنى النفي وهو قيد للمنفي فيفيد
تعميم الحد واذخال شئ فيه ولم يشترط المعتزلة اتحاد المحل كالعلم بالشئ والجهل
بذلك الشئ فانهما يقومان بجزئين من القلب وهما متضادان والا لاتصف
جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشئ وجاهلة به معا واذ الصفة التابعة للحيوة كالعلم
والجهل اذا قامت بجزء من ثبت حكمها كالعالمية والجاهلية لمجموع ذلك الشئ
عندهم بل لم يشترطوا المحل ايضا كارادة الله وكراهته فانهما صفتان حادثتان
لا في ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها
وهما متضادتان لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته اعني كونه مريدا وكارها معا لشئ
واحد اذا عرفت ان الضدين معنيان فلا تضاد في الافعال بمعنى التأثيرات
فان معقولة الفعل لا وجود لها ولا تضاد في الاحكام كالحل والحرمة في الافعال فانها
صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته واما متخالفان
اي ما عداهما اي المثلين والضدين فهما موجودان لا يشتركان في جميع الصفات
النفسية ولا يستحيل اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة كالسواد والحلاوة وقيل
المتخالفان غير المثلين فهما موجودان لا يشتركان في جميع الصفات النفسية
فالضدان قسم منهما وقال الحكماء المتقابلان ما لا يجتمعان في ذات واحدة



في زمان واحد من جهة واحدة وهما اما وجوديان فان عقلا مقايسة بان لم
يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فمتضايفان كالابوة والبنوة والا بان
امكن تعقل منهما وان لم يعقل الآخر فضدان وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما
غاية الخلاف كالسواد والبياض دون السواد والحمرة وقد يلزم احدهما امر احد
الضدين حال كونه معينا كالبياض للثلج او مبهما كالاحد الدائر بين الحركة والسكون
للجسم المحل او لا يلزم لا احد المحل معينا ولا مبهما اما مع اتصافه بوسط معبر عنه
باسم وجودي كالمز المتوسط بين الحلو والحامض او سلب الطرفين كما يقال لا عادل
ولا جائر من الناس بحالة متوسطة بين العدل والجور وايضا اما ان يكون تواردهما
الضدين على المحل مع امكان التعاقب اي تعاقبهما بحيث لا يخلو عنهما معا بل
يعدم احدهما عنه ويوجد الآخر فيه في ان واحد كالسواد والبياض او لا يكون
مع امكان التعاقب كالحركتين القاعدة والهابطة ان قلنا يجب ان يكون
بينهما سكون كما هو المشهور وهما اي الضدان حقيقيان ومشهوريان فالحقيقيان
نوعان لا اكثر لجنس اخير فلا تضاد بين جنسين كالفضيلة والرذيلة او الخير والشر
ولا بين نوعين من جنسين كالعفة الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخل تحت
الرذيلة اذا فرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت
من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون او من جنسين
كالشجاعة والتهور والجبن فان الاول داخل تحت الفضيلة والاخيرين تحت
الرذيلة ويلزم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا حتى لا يكون للسواد
ضد هو البياض واخر هو الحمرة واما المشهوريان فلا يشترط فيهما شئ من ذلك
واما احدهما اي المتقابلين عدم للآخر فان اعتبر محلهما مستعدا للوجود الذي
هو الاخر بشخصه مطلقا كالعمى لزيد او في الوقت الذي اعتبر نسبة المتقابلين اليه

كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا ولا
يقال الكوسج للامرد الذي ليس من شانه اللحية في ذلك الوقت او نوعه كالعمى
للاكمه فانه مستعد للبصر بنوعه وهو الانسان او جنسه القريب كالعمى للغراب
فانها مستعدة للبصر بجنسها القريب وهو الحيوان او البعيد كالسكون المقابل
للحركة الارادية للحجل فانه قابل للحركة الارادية بجنسه البعيد وهو الجسم فعدم وملكة
حقيقيان واعتبر مستعد الوجود بشخصه لا مطلقا بل حينئذ اي في الوقت
اعتبر نسبة المتقابلين اليه فقط فمشهوريان فالحقيقي من العدم والملكة اعم من
المشهوري عكس النقيضين والا اي وان لم يعتبر محلهما مستعد الوجود فسلب
وايجاب كالانسان واللانسان وتقابلهما اي السلب والايجاب
بالذات لان اجتماع الاجتماع منهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما واما غيرهما فانما
ثبت التقابل فيه لان كلا منهما يستلزم سلب الاخر ولولا هذا لم يتقابلا والسلب
والايجاب اذا نقلا الى الحكم والقضية تقتسمان الصدق والكذب ان يكون
احدهما صادقا والاخر كاذبا البتة سواء وجد الموضوع او لم يوجد ضرورة امتناع
اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام فانه يجوز ان يكذب فيه
المتقابلان لعدم الموضوع او لخلوه عنهما اذ ليس الاعمى والبصير والاسود والابيض
والاب والابن على العنقاء او على العقل ثم العلة اما خبر للمعلول كالسرير فان
كان المعلول به بالفعل كالهيئة للسرير فصورة او كان المعلول به بالقوة
كالخشب له فمادة وطينة وعنصر وقابل وهيولى واسطقس باعتبارات
فيسمى مادة وطينة باعتبار تواردة الصور المختلفة عليه وقابلا وهيولى باعتبار
استعداده لذلك وعنصرا باعتبار ابتداء التركيب منه واسطقسا
باعتبار انتهاء التحليل اليه وقد يعكس فيفسر كل من العنصر والاسطقس بغير الاخر

وجد

وهما

وهما اي كل من الصورة والمادة علة للماهية داخلة في قوامها كما انهما عينان للوجود
ايضا لتوقفه عليهما فتختصان باسم علة للماهية تمييزا لهما عن الباقيين المشاركين
لهما في علية الوجود واما خارج عنه فان كان به المعلول كالنجار له ففاعل او كان
لاجله المعلول كالجلوس عليه له فهو غاية وهي اي الغاية معلوله خارجا وان كانت
علة في الذهن وتخص الغاية بالقادر المختار فان الموجب لا يكون لفعله
علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وكل واحدة من هذه العلل
الاربع علة ناقصة وجميعها علة تامة والشخص لا يعلل بمستقلتين والا بان
علل الواحد بالشخص بعلتين مستقلتين استغنى كل واحدة منهما عن كل واحدة
منهما اذ يوجد بكل واحدة منهما وان لم توجد الاخرى ومع محتاج اليهما لان المعلول
محتاج الى علته فيلزم ان يكون في زمان واحد محتاجا الى كل واحد منهما
وغير محتاج اليهما وجوزه اي تعليل الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين بعض المعتزلة
كالحركة القائمة بجوهر فرد ملتصق ببداءتين الحاصلة بجذب احدهما ودفع
من الاخر فانها حركة واحدة شخصية اذ لا يجوز ان يقوم به حركتان والا اجتمع
المثلان ولا يجوز استنادها الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل واحد
منهما ولا شك ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد
بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بان حركة ذلك الجوهر مستندة
الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث ولغيرهم ان يجيبوا عنه بان هذه الحركة
مستندة الى مجموعهما معا فكل واحد خير العلة لا علة مستقلة فان استقلال كل منهما
كان مشروطا بانفراده عن الاخر ولا محذور في ذلك لامتناع تعليل الواحد
بالنوع وهو المثلان بعلتين مستقلتين كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة
مثل مخالفة الحلاوة للسواد وكل منهما معلل بمجلبه وهما واحد بالنوع والحرارة

فان حرارة النار وحرارة الشمس وحرارة الحركة متماثلة وكل منها معلل
بما اضيف اليه وهي واحدة بالنوع ويعلل اثران بسيط كالتخيز وقبول الاعراض
فانهما اثران معللان بالجسمية ومنعه الحكماء الا بتعدد آلة كالنفس الناطقة تصدر
عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها او
قابل على القول بفعال على رايهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب
القوابل المتكثرة وانما لم يخرج صدور اثرين عن بسيط عندهم لتعدد مصدريتها على
تقدير الصدور فيلزم التركيب في البسيط ان دخل المصدرية واحدة منهما في
او يلزم التسلسل في المصدرات ان خرجا عنه لوجوب كونه خليفة مصدر الهاتين
المصدريتين اذ لا يجوز استنادها الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدر الاثرين
واذا كان مصدرا للمصدريتين فلهما مصدريتان ويتقل الكلام اليهما وهلم جرا
واذ يستدل بالاختلاف الاثر على الاختلاف اي اختلاف المؤثر فانا نرى
الماء يوجب البرودة والنار السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فلولا
انه مركوز في العقول ان اختلاف الاثر وتعدد لا يكون الا باختلاف المؤثر
وتعدده لما كان الامر كذلك فظهر انه كلما تعدد المعلول تعددت العلة وبعكس
بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب واذ
صدورا او صدور المتناقض اي لو كان مصدر الاثرين لكان مصدرا لا ولما
ليس الان ب ليس ا وانه تناقض قيل فالجواب عن الاول ان المصدرية
اعتبارية فلا تكون الذات مصدرا لها لان المحتاج الى الموجود ماله وجود
ولئن سلمنا فالتسلسل في الاعتباريات جائز وعن الثاني ان الاستدلال على تغاير
طبيعتي الماء والنار انما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد فانا نرى الماء
ولا جرمه حلا كان مع النار وناره اولا يرد معها حلا كان مع الماء علما بتخلف

اثر

اثر كل منها عن الآخر انها مختلفان اذ لو تساويا لامتنع تخلف الاثر فلو اثرين
آثارا مختلفة متعددة بلا تخلف لم يكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المدبرات
وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه وعن الثالث ان المناقض لصدورا
انما هو لا صدورا واما صدور لا اللذان قضية قالوا اني الحكماء واذا لم يكن
البسيط مصدر الاثرين فلا يكون قابلا وفاعلا فلا يتصف الواجب سبحانه
بصفات حقيقية زائدة على ذاته والا كان مصدرا للقبول والفعل معا
فقد صدر عن البسيط اثران وقد مر بطلانه قلنا وقد عرف جوابه وانتا
كيفيتي النسبتين فان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب لان الفاعل
وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله كالواجب مع العقل
الاول ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لانه لا يكفي وجوده في وجود
المقبول بل لابد من الفاعل واذا ثبت التنافي بينهما فلا يجتمعان ويدفعه
اختلاف الجهتين فانه لا يمنع ان يكون للبسيط نسبتان الى غيره مختلفتان
من جهتين فتجب النسبة الماشية من جهة ولا تجب النسبة الناشئة من جهة
اخرى ولا تفيد قوة جسمانية اي حالة في الجسم اثرا غير متناه ولا في الشدة بان
تفعل حركة لا تكون حركة اسرع منها ولا في المدة بان تفعل في زمان غير متناه
سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا في العدة بان تقدر على فعل عدد
غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه واما الاول فلان القوى اذا
اختلف في الشدة كرمة تقطع بها مهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة
فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما تكون غير متناهية
في الشدة وجب ان تقطع الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذ لو وقعت
في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان

مع اتحاد المسافة تكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى
غير متناه في الشدة والمقدار خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في ان محال
لان كل حركة فانما هي على مسافة منقسمة فتنقسم بانقسامها ويكون مقدارها
اعني الزمان منقسما ايضا واما الثاني والثالث فجوزه المتكلمون لان تقسيم
اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ابدا ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان
وقويها فتكون تلك القوى مؤثرة في الابدان تاثيرا غير متناه زمانا وعددا
ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لانتهاء القوى الجسمانية في المدة والعلة في الحركة
الطبيعية
والقسرية اذ قوة النصف اي نصف الجسم في التحريك الطبيعي وقوة
النصف
في التحريك القسري اقل اي نصف قوة الضعف في الاول والنصف
في الثاني فكذا اثراها على هذه النسبة فاذا فرضنا ان تحريك قوة النصف
وتحريك قوة الضعف في الطبيعي والقسري من مبدا واحد في العدد
او في الزمان فالناقصة اما متناهية فكذا اضعفها لان ضعف المتناهي متناه
وهو خلاف المفروض او لا تكون متناهية فتقع الزيادة عليها في جهة اللاتناهي
فهي متناهية فكذا اضعفها وبيناه اي مبني هذا الدليل على ان القوة مؤثرة
وهو غير مسلم عند نابل الحوادث كلها مستنده اليه تعالى وعلى ان النصف
من الجسم له قوة وهو غير لازم بجواز ان يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا
قسم نصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما تنعدم وحدته بالقسمة وان
فرض ان له قوة هي جزء لقوة الكل فلا يلزم ان يكون جزء القوة قوة قوية على
الفعل فان عشرة اذا قلوا حجرا في مسافة قالوا حد منهم اذا انفرد ربما لا يقوى
على اقلاله في عشر تلك المسافة بل ربما لا يقوى على تحريكه اصلا وعلى حفظ النسبة
اي كون قوة النصف نصف قوة الكل وهو ايضا ممنوع لجواز تفاوت القوة

في اجزاء

في اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وبعد توجه المنوع المذكورة
عليه منتقض بالفلكية اي بالحركات الفلكية فانها مستندة الى قوى جسمانية حالة
في الافلاك مع عدم تناهيها عندهم والدور وهو ان يكون شيآن كل منهما علة
للآخر بواسطة او دونها ممتنع والاتقدم الشيء على علة المتقدمة عليه فيلزم تقدمه
على نفسه بمرتبتين عند عدم الواسطة وباكثر عند الواسطة واعترض بان
معنى التقدم بالعلية ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على
علة جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلة فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه
وان كان امرا آخر فلا بد من تصويره ثم اثباته بالدليل واجيب بان تقدم
العلة ضروري فلا حاجة الى اثباته بالدليل ومن ثم اي من اجل ان ثبوت
التقدم للعلة على المعلول بالضرورة صح قولنا كانت العلة فكان المعلول
بلا عكس ان لا يصح قولنا كان المعلول فكانت العلة وكذا التسلسل وهو ان
يستند الممكن في وجوده الى علة مؤثرة فيه وتستند تلك العلة المؤثرة الى علة
اخرى مؤثرة فيها وهلم جرا الى غير النهاية ممتنع اذ للكل اي كل السلسلة المشتملة
على تلك الممكنات التي لا تتناهي علة لافتقاره الى كل جزء من اجزائه التي كلها
ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا ولا بد ان توجد تلك العلة
جزءا من السلسلة قطعا اذ لو وقع جميع الاجزاء بغيرها كان المجموع ايضا
واقعا بغيرها فلم تكن علة واذا وجدت جزءا فلا يكون مستندا الى علة داخلة
في السلسلة وهو خلاف المفروض واذ نطبق جملتين احديهما من معلول مفروض
الى غير النهاية والاخرى من ما قبله بتمامه الى غير النهاية بحيث يكون الاول
من احديهما بازاء الاول من الاخرى فيكون الثاني بازاء الثاني وهلم جرا فان
كان بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة فالناقصة كالزائدة هذا خلف

بمتناه م

او وجد فى الزائدة جزء لا يوجد بازائه من الناقصة شئ تنقطع للناقصة فتكون
متناهية والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه والزائد على المتناهى بمتناه متناه
فتنقطعان هذا خلف واعلم ان برهان التطبيق انما يجرى فى سلسلة قد
ضبطها وجودا معا وسواء كان بينها ترتب طبيعى كالعلل والمعلولات او
وضعى كالابعاد ولم يكن بينها ترتب كالنفوس الناطقة المفارقة واما على التعاقب
كالحركات الفلكية بخلاف مراتب الاعداد فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها
فى التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التى
لا تتناهى فتنقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور وشرط
الحكماء فى جريان برهان التطبيق وجود الاجزاء اى اجزاء مالا يتناهى فخرج
مراتب الاعداد معا خرج المعدات كالحركات الفلكية مرتبة خرج نحو النفوس
الناطقة المفارقة وانت تعلم ان الدليل يعنى برهان التطبيق عام لفيامه فى
كل ما ضبطه وجود فتخصيص الملول ببعض ذلك المضبوط اعتراف
بتخلف المدلول عن الدليل فى البعض الاخر وانه يوجب بطلان الدليل
لكونه منقوضا وايضا لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكان ما بينه اى بين
المعلول المعين وبين كل علة من العلل الواقعة فى السلسلة متناه لانه محصور
بين حاصرين وهما هذا المعلول وتلك العلة فكذا الكل متناه لانه لا يزيد
على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل الا باثنين وما
لا يزيد على المتناهى الا باثنين فهو متناه وايضا لو تسلسلت العلل الى غير النهاية
يزيد عدد المعلول على عدد العلة بواحد فان كل جزء من السلسلة علة ومعلول
والاخير منها معلول وليس بعلة مع تضايفهما اى تضايف العلية والمعلولية
تضايفا حقيقيا ومن لوازم المتضايفين الحقيقيين انه اذا وجد احدهما وجد

الآخر

الآخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان
متساويين فى العدد ضرورة وايضا لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلا ستناد
اى استناد جميع الممكنات الى الواجب يقطع السلسلة وهذا الوجه انما يتم اذا ثبت
لواجب لغيره اى لغير لبطلان التسلسل والا لزم الدور والشرط اى شرط المؤثر
ما توقف عليه تأثير المؤثر والجزء اى جزء المؤثر ما توقف عليه ذاته اى ذات
المؤثر وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط فى ذلك
بل هو كاشف عن وجودى اى عن شرط وجودى كالباب للدخول والعمود
لسقوط السقف فان عدمهما كاشف عن فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه بالدخول
والسقوط وقال مثبتو الاحوال العلة صفة قديمة كعلم الواجب تعالى او حادثة كعلم
الواحد منا وخرج الجوهر فانه لا يكون علة للحال توجب اى تستلزم استلزاما عقليا
لمحلها حكما كالعالمية وقيل قد توجب العلة حكما لغيره اى لغير محلها كتوابع الحيوة
وهى ما يشترط فى قيامه بمحله الحيوة كالعلم والقدرة والارادة فانها اذا قامت
بجزء من الحى اوجبت للمجموعة حكمها فكان عالما قادرا مريدا بخلاف ما لا يشترط
فى قيامه بمحله الحيوة كالسواد فانه اذا قام بجزء من المحل لا يوجب حكمه للمجموعة لاهى
اى لا توجب الحيوة حكما للمجموع محلها اذا قامت بجزء منه عدد محققتهم لانها ليست
من توابع الحيوة وهى اى العلة وجودية ضرورة لان الكلام فى الحكم الثبوتى والعدم
المحض لا يكون موجبا له قطعا للزوم العلم والجهل لو لم تكن وجودية كما زعم
بعضهم حيث قال لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم
اذ لا مزية لاحدهما على الاخر فاذا عدما عن محل كان عالما جاهلا معا اذ العدم
غير ما ينفى فانا ندعى انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا
لحكم ثبوتى فى ذلك المحل لانه يجوز سلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب

موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكر منوه من هذا القبيل والعلة
العقلية التي كلما نافيها دون العلة الشرعية مطردة يستلزم وجودها وجود المعلول
بلا شرط فانا متى علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العلم بشئ
آخر اصلا فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بمحل ومشروط
بالحيوة وبانتفاء اضداده قلنا من شروط وجوده لا شروط تاثيره والكلام
في شروط تاثيره متعكسة يستلزم عدمها عدم حكمها وهما اي المطرد والمنعكس اعم
من العلة لانفرادها عنها في المعلول والمتضايفين وقال بعضهم اي بعض
القائلين بالحال وهم المعتزلة العلة العقلية قد لا تنعكس اي لا يستلزم عدمها
عدم حكمها كما في الغائب فانه له عالمية وقادرية بلا علم وقدرة وبتلازمان اي
العلة والمعلول وحدة فلا توجب العلة الواحدة حكمين ولا ثبت الحكم الواجد لعلتين
وتعدد ابدا لازم لتلازمهما وحق اولو لا تلازمهما تعددا بان جاز تعدد احدهما
مع وحدة الآخر لم يتلازما وحدة والفرق بين العلة والشرط على راي مبنى الاحوال
من وجوه الاول ان الشرط قد يكون شرطا لصفة اي لعلة كالحيوة فانها شرط
للعلم بخلاف العلة فانها لا تكون علة لعلة وانما تكون علة لحكم والثاني انه قد يكون
محلا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه بخلاف العلة فانها لا تكون محلا للحكم لان
المحل لا يكون مؤثرا في الحكم بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة والثالث
انه لا يطرد فيوجد ولا يوجد معه المشروط كالحيوة للعلم بخلاف العلة كما تقدم والرابع
انه يكون خارجا عن المعلول ولا يكون جزءا بخلاف العلة فانها قد تكون جزءا من
المعلول كالصور والخامس انه قد يكون عدميا كانتفاء اضداد العلم بالنسبة
الى وجوده بخلاف العلة فانها لا تكون الا وجودية كما مر والسادس انه قد يكون
متعاكسا مع مشروطه بان يكون كل منهما شرطا للآخر كقيام كل من المتماثلين

المتساندتين

المتساندتين بالاخرى فان قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل
ذلك يسمى دورا معية ولا استحالة فيه وانما المستحيل دور التقدم بخلاف العلة
فانها لا تكون معلولا لمعلولها الا ان يشترط التقدم اي تقدم الشرط على مشروطه
كالحيوة للعلم فانه لا يتعاكس حينئذ لزوم دور التقدم ولما فرغ من مباحث الامور
العامة شرع في مباحث الاعراض وقدم على ذلك تقسيم الصفة التي هي اعم
من العرض فقال الصفة الثبوتية وهي ما لا يكون السلب معتبرا في مفهومه واحترز
به عن السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور نفسية وهي التي تدل على الذات
دون معنى زائد عليها كونها جوهرا او موجودا او ذاتا او شيئا وقد يقال
هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وقال العبارتين
واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول
في المكان فانه صفة زائدة على ذات الجوهر والحدوث وهو سبوقية الوجود
بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث وقبول الاعراض فان
كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقال القاضي واتباعه بناء
على ان الحال الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها
كتكون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا ومتحيزا وحادثا وقابلا للاعراض فانها احوال
زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر
والمعنوية تقابلها وهؤلاء قد قسموا المعنوية الى معللة كالعالمية وغير معللة كالعلم
ومن انكر الاحوال منا انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما سوى
قيام العلم بذاته وعند المعتزلة تنقسم الصفة الثبوتية الى نفسية وهي عند الجبائي
واتباعه صفة لشئ مقولة له بمعنى انها ماخوذة من تمام ماهيته ولذلك يقال
لها اخص وصف الشئ بخلاف الماخوذة من الجنس فانها اعم منه مفهوما وصدقا

والمأخوذة من الفصل القريب فانها اعم منه مفهوما وان كانت وان كانت
مساوية له من حيث الصدق فعلى هذا لايجتمع فى الشئ صفتا نفس فليس اللونية
وقابضية البصر صفتا نفس للسواد بل له صفة نفسية واحدة هى السوادية وقيل اى
قال اكثر المعتزلة هى صفة للشئ لازمة له فلذلك جوزوا اجتماع صفتى نفس فى
ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشئ واحد متعددة فكون السواد سوادا
ولونا وشيأ وعرضا وكون الله تعالى عالما قادرا والى معنوية وهى صفة للشئ
معللة بمعنى زائد على ذات الموصوف كعالميتنا بخلاف عالمية تعالى
فانها غير معللة عندهم لنفيهم الصفات وقيل صفة للشئ جائزة اى ثبوتها لموصوفها
غير لازم والى ما اى الى الصفة حاصلة بالفاعل وهى الحدوث والى التابعة له اى
للحدوث وجوبا كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر وكالحلول فى الموضوع والتقدم
للاعراض فانها صفات واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه او التابعة للحدوث
امكانا اى غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهى حينئذ اما ان تكون حاصلة
بالارادة فكون فعلنا طاعة او معصية فان الفعل قد يوجد غير متصف بشئ
من ذلك اذا لم يكن هناك قصد وارادة واما ان تكون حاصلة دونها كالكون
العلم ضروريا فانه صفة تابعة لحدوث العلم ليست واجبة له لامكان تفاوت العلم
بالنظر والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة
والعرض موجود خرج عنه الاعدام والسلوب قائم بالجوهر خرج به الجوهر وصفات
الواجب تعالى وقد يخص العرض بالحى وهو الحيوة وما يتبعها من الادراكات
بالعقل او الحس الظاهر او الباطن وغيرها اى غير الادراكات كالقدرة والارادة
والكراهة والشهوة والنفرة او لا يختص به وهى الاكوان المنحصرة فى الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق والمدركات باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان



والروائح



والروائح والطعوم والحرارات واخواتها وانواعها اى انواع العرض
المختص بالحى وغير المختص به متناهية يعنى ان عدد الانواع العرضية الموجودة
متناه دل عليه الاستقراء وبرهان التطبيق وفى الامكان اى امكان وجود
اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية وان لم يخرج منها
الى الوجود الا ما هو متناه خلاف فاكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة منهم
لان كل عدد قابل للزيادة والنقصان قطعا فهو متناه لان ما لا يتناهى لا يكون
قابلا لها وللتطبيق ايضا والجبائى واتباعه والقاضى هنا فى اكثر اجوبته
جوزوه لانه ليس عدد اولى من عدد فوجب اللاتناهى والحق عند المحققين
التوقف لضعف الماخذين اما الثانى فلان الاعداد مختلفة فى الحقايق
لاختلاف لوازمها فلا تصح نفى الاولوية واما الاول فلان قبول الزيادة والنقصان
لاتنافى عدم التناهى كتضعيف الواحد والالف مرات غير متناهية ولان
برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود الا يرى انه لا نزاع فى ان الافراد الممكنة
لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه وقال
الحكماء العرض منحصر فى المقولات وهى تسع والجواهر كلها مقولة واحد من
المقولات التى هى اجناس عالية للموجودات عشرا فالقابل لذاته للقسمة الوهمية
كما يأتى كم والقابل للنسبة بان يكون مفهومه معقولا بالقياس الى غيره بسبعة اقسام
الاول اين وهو هيئة تعرض للجسم بسبب الحصول اى حصول الجسم فى المكان
والثانى متى وهو هيئة تعرض للشئ بسبب الحصول فى الزمان او طرفه اى
طرفى الزمان وهو الآن كالحروف الآنية الحاصلة دفعة كالنشر والطى
والثالث الوضع وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة لاجزاءه بعضها الى البعض
بالقرب والبعد والمحاذاة والانحراف ونحوها وبسبب نسبة الاجزاء الى الخارج

كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض مثلا والرابع الملك وهو هيئة
احاطة ما ينتقل معه كالاهاب والثوب والخاتم والخامس الاضافة وهي النسبة
المتكررة اى نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاول
كالابوة فانها تعقل بالقياس الى البنوة والبنوة تعقل بالقياس اليها والسادس
ان يفعل وهو التاثير كالتسخين والسابع ان ينفعل وهو التاثر كالتسخن وغيرها
اى غير ما يقبل القسمة والنسبة وهو الكيف ولا ترد الوحدة والنقطة على حصر العرض
فى المقولات التسع اولا وجود لهما فى الخارج فليسا عرضين سلمنا ولكن نحوم نحصر
الاعراض ما ذكر بل الاجناس العالية وهما ليسا كذلك لكن يرد على جعلهم
المقولات بتسعة انه لم يثبت كونها اجناسا لما تحتها فيجوز كون ما تحت كل واحد
امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها سلمنا ولكن لم يثبت كونها اجناسا
عالية فيجوز كون ما تحتها انواعا حقيقية فيكون كل واحد منها جنسا مفردا سلمنا
ولكن لم يثبت الحصر فيجوز ان يكون هناك عال للاعراض مغاير للتسعة
المذكورة ليس العرض جنسا للمقولات التسع حتى ينافى كونها اجناسا عالية
او نشكك فى انها عرض ام لا ولذلك يثبت لها العرضية بالبرهان وجنس
الشئ مقوم له فلا يكون تابعا له بالبرهان واعترض بان ذلك فيما اذا كان
ذلك الشئ متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه ما فيمكن ان تثبت له
مقومات بالبرهان الا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم
ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا كنهها
واورد الجوهر فانا قد نشكك فيه انه جوهر ام لا واجيب بانه لا يرد الجوهر لان
شككنا فيما هو فى الواقع جوهرا هو جوهر ام عرض لا فى حقيقة جوهر ثم لم ننكر وجوده

والبرودة

والبرودة واللون والضوء مثلا ليست عنده اعراضا بل جواهر ولا يجوز قيام
بنفسه الاشرذمة كابى الهذيل العلاف ومن تبعه من المعتزلين فانهم جوزوا
ارادة عرضية تحدث لا فى محل وجعلوا البارى تعالى مريدا بها وهما بان
ان كذب لمنافاتها الضرورة ولا ينتقل العرض من محل الى اخر على قياس
انتقال الجسم من مكان الى خلافه اى الانتقال تبع التحيز فلا يتصور الا فى المتحيز
وقال الحكيم ايضا لا ينتقل لان تشخصه ليس الماهية ولا للوازمها والا لانحصر
نوعه فى شخصه ولما يحل فيه والا دار لان حلوله فى العرض متوقف على تشخصه
ولا منفصل لا يكون حالا فيه ولا محالا لان نسبته الى الكل سواء فكونه حالا
تشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فهو لمحله فالحاصل فى المحل الثانى
هوية اخرى واعترض بان رايحة التفاح مثلا تنتقل الى المجاور واجيب
بان تلك الرايحة تشخص اخر من الرايحة تحدث فى المجاور بفعل المختار عندنا
او بفيض من العقل الفعال عند الحكماء استعداد تحصل من المجاورة ولا يقوم
العرض بعرض لان القيام هو التحيز تبعا لتحيز الموصوف وهذا لا يتصور الا اذا
كان الموصوف متحيزا بالذات لان المتحيز متبوعية غيره لا يكون متبوعا لثالث
اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض ليس متحيز
بالذات فلا يقوم به غيره وللانتهاء اى انتهاء الاعراض المقوم بها على تقدير
قيام العرض بالعرض الى الجوهر لامتناع التسلسل وقيام العرض المقوم به بنفسه
فالكل قائم وقيل فى الجواب عن الاول ليس القيام هو التحيز تبعا بل القيام
هو الاختصاص الناعت كالتحيز فانه قائم بالجوهر وليس متحيزا تبعا لتحيزه والا
كان مستوطنا بنفسه وصفات البارى فانها قائمة به ولا تحيز وعن الثانى بان
انتهاءها الى الجوهر لا يوجب قيام كلها به بل قد تترتب فيقوم عرض بعرض الى

ان ينتهي الى الجوهر بالترتب وجوزه اى قيام العرض بالعرض الحكماء كالسرعة
والبطوء فانهما عرضان قائمان بالحركة لانها توصف بهما فيقال حركة سريعة وحركة
بطيئة دون الجسم فانه عالم تلاحظ حركته لم يصح بالضرورة ان يوصف بانه
سريع او بطئ والجواب ان هذا الاحتجاج لا يزيفنا فانهما ليسا عرضين ثابتين
للحركة بل هما لاجل السكنات المتخللة وقلتها وكثرتها فحاصل البطوء ان الجسم يسكن
سكنات كثيرة فى زمان قطعه لمسافة وحاصل السرعة ان يسكن سكنات
قليلة بالقياس الى سكنات البطوء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات
الجسم المتحرك دون الحركة وعندهم الحركة السريعة والحركة البطيئة تختلفان
بالذات والحقيقة وليس ثمة امر موجود الا الحركة المخصوصة التى هى نوع من
تلك الانواع المختلفة الحقايق واما السرعة والبطوء فمن الامور النسبية التى
لا وجود لها فى الخارج فانه اذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها
الى بعض عرض لها فى الذهن السرعة والبطوء ولذلك اختلف حال الحركة فيهما
فانها سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرة قال الشيخ الاشعرى ولا
يبقى العرض زمانين لان البقاء عرض فلو بقى العرض لقام العرض بالعرض ومنع
كون البقاء عرضا بل هو امر اعتبارى ولانه لو بقى زمانين لامتنع زواله فى الثالث
وما بعده لانه لو زال لم يزل لذاته لان ذاته لو اقتضت عدمه لم يوجد ابتداء ولا
يزول بضد يحدث فى محله اذ حدوثه مشروط بزواله اى زوال القائم بالمحل
فيدور ولا يزول بفعل فاعل مختار او موجب اذ الفاعل لابد له من اثر وزوال
عدم والعدم نفى محض لا يصلح اثر الفاعل اصلا ولا يزول بسبب انتفاء شرط
اذ الشرط اما عرض فيتسلسل او هو الجوهر المشروط بقائه به اى بالعرض فيدور
فقيل فى الجواب نختار انه يزول لذاته ولا يلزم عدم وجوده اصلا لجواز

ان يكون

ان يكون اقتضاء ذاته عدمه فى زمان مشروطا بوجوده فى زمان سابق عليه
واستحالته ممنوعة ثم هذا منقوض فى مادته كفى الزمان الثانى بان يقال لو وجد
فى الزمان الاول لم يزل فى الزمان الثانى فى ذاته ولا بضده الى اخر الدليل
فيما هو جوابكم وجوابنا او نختار انه يزول لحدوث ضده ولا يلزم الدور لان حدوث
الضد مع زوال الباقى فى الزمان فهو دور معية كقيام كل من الجنسين
بالاخرى او نختار انه يزول بفعل فاعل لا بمعنى ان الفاعل يفعل عدمه بل بمعنى
انه لا يفعل الفاعل وجوده وهذا لا يحتاج الى اثر صادر من الفاعل او نقول العدم
الذى لا يصلح اثرا للفاعل هو العدم المستمر واما العدم الحادث فانه اثر له
كالوجود الحادث او نختار انه يزول بزوال شرط ولا يلزم دور ولا تسلسل
لانا نختار ان ذلك الشرط عرض وان ذلك العرض لا يستمر بل يتجدد على
التعاقب الى ان ينتهى الى ما لا يدل عنه وعنده يزول قال النظام ولا تبقى
الاجسام ايضا زمانين لذلك اى لذلك الدليل المذكور انفا وقال الكرامية
وبهذا الدليل بقى العالم فلا يعدم اصلا مع كونه محدثا وانه اى العرض الواحد بالشخص
لا يقوم بمحلين ضرورة ولذلك نجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد
القائم بالمحل الاخر جزما يقينيا لا يحتاج فيه الى فكر كالجسم الواحد فانه لا يوجد
فى ان واحد فى مكانين بالضرورة ويؤيده ان العرض انما يتشخص بمحله فلو
قام بمحلين لصار الواحد بالشخص اثنين وجوزه اى قيام العرض بمحلين
القدماء اى قدماء الفلاسفة فى نحو الجوار من الاضافات المتشابهة فانها تقوم
بالطرفين بخلاف المتخالفة كالابوة والبنوة فان كل واحدة منهما تقوم بطرف
والجواب ان الاتحاد فى نحو الجوار نوعى لان جوار هذا لذاك مخالف بالشخص
لجوار ذاك لهذا وان شاركه فى الحقيقة النوعية وجوز ابو هاشم قيام العرض

يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كالذراع ويخص الكم ايضا بوجود المساواة
ومقابليها وهما الزيادة والنقصان ومنفصلة اى المنفصل من الكم وهو ما لا يكون
بين جزئيه حد مشترك هو العدد فانك اذا اشرت من العشرة الى السادس
مثلا انتهت اليه الستة وابتدات الاربعة الباقية من السابع لا من السادس
فلم يكن بين القسمين امر مشترك بخلاف المتصل كما سياتى ومتصلة اى المتصل
من الكم وهو ما كان بين جزئيه حد مشترك ينقسم الى قسمين احدهما القار وهو ما
تجتمع اجزاؤه المفروضة فى الوجود وهو المقدار وهو اما خط ان انقسم فى جهة واحدة
فقط او سطح ان انقسم فى جهتين او جسم تعليمى ان انقسم فى الجهات الثلث وكل
منها بين جزئيه حد مشترك فان الخط اذا قسم الى جزئين كان الحد المشترك بينهما
النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم التعليمى
اليهما فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب ان تكون مخالفة بالنوع
لما هى حدود له لان الحد المشترك يجب كونه اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا
واذا فصل عنه لم ينقص شيأ ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزأ آخر من
المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة
تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزأ من الخط بل هى عرض فيه وكذا الخط
بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم التعليمى وثانيهما غيره اى غير
القار وهو ما لا تجتمع اجزاؤه المفروضة فى الوجود وهو الزمان فالان مشترك
بين قسميه الماضى والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمى الخط ويقال
الطول للامتداد الواحد مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل كل خط
فى نفسه طويل اى هو فى نفسه بعد وامتداد ويقال ايضا للامتداد الاطول
من الامتدادين المتقاطعين فى السطح على قوائم ويقال ايضا للامتداد المفروض

يعجلين فى التاليف فانه عرض ويقوم بجزئين وانما كان عرضا اذ عسر
الانفكاك والجسم الذى يعسر انفكاكه وانفصاله اجزائه بعضها عن بعض له
اى للتاليف اذ لولاه ما صعب الانفكاك بين اجزائه كما فى المتجاورات والعدم
المحض لا يوجب العسر فى التاليف صفة موجودة فهو عرض ومنع كون عسر
الانفكاك للتاليف بل هو للمختار الذى الصق باختياره بعض تلك
الاجزاء ببعض على وجه صعب الانفكاك عنه وانما لا يقوم التاليف باكثر
من جزئين لوجوده اى التاليف دونه اى الاكثر معنى لو قام التاليف
الواحد بثلثة اجزاء مثلا لعدم التاليف بعدم جزء واحد من تلك الثلثة
لان عدم المحل سيتلزم عدم الحال فيه والتالى باطل لان جزئين الباقيين
بينهما تاليف قطعا لان صعوبة الانفكاك بينهما باقية وجوابه ان التاليف
الذى بين الجزئين غير التاليف الذى بين الثلثة ثم الكم متصلا او منفصلا
يختص بقبول القسمة وهما وهى فرض شئ غير شئ ولا يقبلها فعلا وهى الفصل
والفك كسرا او قطعا لا منفصلا اذ معروض الواحدات من حيث انه معروض
لها لا يكون متصلا واحدا فى نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك
زوال اتصال حقيقى ولا متصلا اذ لا بد ان يبقى القابل مع المقبول والا لم يكن
قابلا له حقيقة ضرورة والكم المتصل الذى هو المقدار لا يبقى معها اى مع القسمة
بالفعل بل يزول ويحصل مقداران اخران لم يكونا موجودين بالفعل والا كان
فى متصل واحد منفصلان غير متناهيتين بالفعل وان اعد المقدار المادة لقبول القسمة
بالفعل فان ذلك لا يضر لان المعد لا يجب اجتماعه مع الاثر كالحركة الى الحيز
فانها تعد الجسم المتحرك للسكون فيه ولا تجامعه ويخص الكم ايضا بوجود العادلة
فيه فعلا كالعدد فانه يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عادله او فرضا كالمقدار فانه

اولا وهو احد الابعاد الجسمية ويقال العرض للسطح وبهذا المعنى قيل كل سطح في
نفسه عريض ويقال ايضا للامتداد الاقصر من الامتدادين المتقاطعين في
السطح على قوائم ويقال ايضا للامتداد الثاني اى المفروض ثانيا المقاطع للمفروض
اولا على قوائم وهو ثاني الابعاد الجسمية ويقال العمق للثالث اى للامتداد المفروض
ثالثا المقاطع للاولين على قوائم وهو ثالث الابعاد الجسمية ويقال ايضا على الثخن
وهو حشو ما بين السطوح اعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد او سطحان او سطوح
بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل كل جسم في نفسه عميق ويقال ايضا على النازل
اى من الثخن وحينئذ فالصاعد من الثخن يقال له سمك وبهذا الاعتبار عمق البير
وسمك المنارة ويقال الطول والعرض والعمق لمعان اخر فيقال الطول
للامتداد الاخذ من مركز العالم الى محيط ومن راس الانسان الى قدمه ومن رؤس
ذوات القوايم الاربع الى مؤخرها بمعانيه خمسة ويقال العرض للامتداد الاخذ
من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله بمعانيه اربعة ويقال العمق للامتداد
الاخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض بمعانيه
ايضا اربعة وهي هذه المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق اما مكيات
صرفة كالطول بمعنى الامتداد الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح
والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي او مكيات ماخوذة مع اضافة واحدة
الى امر اخر كالمفروض ثانيا او اولا او ثالثا فان كون الامتداد مفروضا
ثانيا اضافة له المفروض اولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى
مجموع الاولين كما ان لمجموعهما ايضا اضافة اليه او ماخوذة مع اكثر من اضافة
واحدة كالاطول فانه اطول بالقياس الى الطويل مقيس الى قصير وملاوزع من الكم
بالذات وخواصه واقسامه شرع في الكم بالعرض فقال والكم بالعرض هو محله

اى محل الكم بالذات كالجسم الطبيعي اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر
واما بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا او هو الحال في احدهما اى الكم
بالذات ومحله فالحال في الكم بالذات كالضوء القائم بالسطح والحال في محل
الكم بالذات كالسواد فانه مع المقدار محلهما الجسم كان السواد مع الكم المنفصل
في محل واحد او هو متعلقه اى متعلق الكم بالذات كما يقال هذه القوة متناهية
او غير متناهية باعتبار اثارها في الشدة او المدة او العدة كما تقدم في مباحث
العلة وقد يجتمع اثنان من هذه الاربعة في شئ واحد كما في الحركة فانها منطبقة على
المسافة والزمان اللذين هما كم بالذات والانطباق يجري مجرى الحلول
فكانها محل لهما او حالة فيهما وتقوم مع المقدار بالجسم المتحرك ويعرض منفصلة
متصلة القار وغير القار كما اذا قسمنا الجبل بالاذرع والزمان بالساعات
وانكر المتكلمون وجود الوحدة في الذهن لانهم لا يقولون بالوجود الذهني وفي
الخارج ايضا للزوم التسلسل على تقدير وجودها فيه اذ يلزم على ذلك التقدير
ان يكون لها وحدة لان كل موجود وموصوف بانه واحد وتنقل الكلام اليها
وهلم جرا واجاب الحكماء بان وحدة الوحدة نفسها فلا تسلسل ولا نهاية على
ذلك التقدير جاز ان تقوم بما ينقسم كالجسم الواحد حينئذ ان قامت بجزء منه
كان هو الواحد دون الكل والمقدر خلافه وان لم تقم بشئ من اجزائه لم تكن
صفة له وهو ايضا باطل وان قامت بتمامها بكل جزء قام الواحد الشخصي بالكثير
وهو بديهي البطلان وان قام كل جزء منها بجزء منه لزم الانقسام فيها
وهو ضروري البطلان فوجب ان تكون امرا اعتباريا فكذا العدد امر
اعتباري لتركبه منها واجيب بان القسمة غير حاصرة بجواز ان يكون حلولها
في الجسم غير سريان كحلول النقطة في الخط والاضافة في محلها عند القائل

بوجودهما وحينئذ لا يلزم من انقسام المحل انقسامهما وقد يستدل على عدم تبعية
الكثرة من غير استعانة تبعية الوحدة فيقال ليست الكثرة موجودة في الخارج
اذ لو كانت موجودة فيه فاما ان يقوم بذاتها او بغير الكثرة وكلاهما ظاهر
البطلان او بالكثير وحينئذ اما ان يقوم به من حيث انه كثير ولا يخلو اما ان
يقوم بهما بكل واحد من الكثير ويلزم منه قيام الواحد الشخصي بالكثير وهو محال
او يقوم به على سبيل التوزيع بان يقوم شئ من الاثنينية مثلا بهذا الواحد وشئ
بذاك ويلزم منه ان لا تكون الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية كما اعتبروه
او تقوم بالكثير من حيث عرض له امر صار به واحدا وتنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل
فوجب ان تكون اعتبارية وانكروا ايضا ثبوت المقدار الذي هو امر متصل
في حد ذاته حال في الجسم اصلا اذ هو اي وجود بين الاجزاء بل هي منفصلة بالحقيقة
الا انه لا حس بانفصالها لصغر المفاصل التي تماست الاجزاء عليها واذا كان
كذلك فكيف يسلم ان في الجسم امرا متصلا في حد ذاته هو عرض حال فيه وان
بين اجزائه التي تقرض فيه حدا مشتركا كتوارد اي المقدار على الجسم فانه ايضا
فرع نفي الجزء وايضاحه ان الحكماء احتجوا على وجود المقدار في الخارج بان الجسم
الواحد كالشمعة تتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه
ذراعا وتارة بعكس ذلك وتارة مدورا وتارة مكعبا مع بقاء جسميته المخصوصة
وهذا التوارد يفيد وجود المقدار لان الزائل والمتجدد ليس محض العدم بل
هما موجودان زال احدهما وحدث الاخر وجوابه ان مثبت الجزء لا يسلم
حدوث شئ لم يكن وعدم شئ كان بل يقول ما كان من الاجزاء في الطول
انتقل الى العرض وبالعكس وكوجود التخلخل والتكاثف في الجسم فانهما ايضا
فرع نفي الجزء وبيانه ان الحكماء احتجوا على وجود المقدار في الخارج بان الجسم يتخلخل

المقدار فرع نفي تركب الجسم من الجزء الذي لا يتجزى اذ على تركبه منه يرجع التصل

تخلخلا

تخلخلا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شئ اخر اليه ومن غير ان يقع بين
اجزائه خلاء كالماء اذا سخن تسخينا شديدا ويتكاثف تكاثفا حقيقيا وهو ان
ينتقص حجمه من غير ان يزول عنه شئ من اجزائه ويزول خلاء كان فيما بينها
وحقيقته المخصوصة باقية في حالين والمتغير القابل للصغر والكبر زائد على حقيقته
اذ لو كان عينها او جزءا لها لتغيرت بتغيره ووجودي لما عرفت من ان المتبدل
الزائل والمتجدد لا يكون عدما محضا والجواب ان قبول الجسم لهما فرع وجود
الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع نفي الجزء وانكروا ايضا
وجود الزمان في الخارج للزوم التسلسل على تقدير وجوده فيه لانه على هذا التقدير
امسه متقدم على يومه تقدما ليس بالعلية والطبع والشرف والرتبة لان المتقدم
بهذه الوجوه يجامع المتاخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم فهو
بالزمان فيكون للزمان زمان ويعود الكلام في ذلك الزمان ويلزم وجود
ازمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض وهو محال ومع كونه محالا يستلزم
محالا اخر وهو ان امس جميع تلك الازمنة متقدم على يومها بالزمان فيلزم
كون ذلك الجميع في زمان خارج عنه لان ظرف الشئ لا يكون جزءه ويلزم
ان يكون داخلا في الجميع لانه زمان من الازمنة المنطبقة فهو داخل وخارج
معا هذا خلف واجيب بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ليس بالزمان
اخر بل بالذات وتقدم غيرها بواسطتها ولا لزوم الجزء الذي لا يتجزى او اجتماع
اجزائه اي الزمان لانه تقدير وجوده يكون الحاضر منه موجودا والا لم يكن
الزمان موجودا اصلا لانه منحصر في الماضي والحاضر والمستقبل والماضي كان
حاضرا او المستقبل سيصير حاضرا فلو كان الحاضر غير موجود كان الماضي والمستقبل
كذلك فلا وجود للزمان وهو خلاف المفروض فثبت ان الحاضر موجود ثم

نقول انه غير منقسم والا فاجزاؤه اما معا فمجتمع اجزاء الزمان هذا خلف واما
مترتبة فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف فثبت انه غير منقسم فكذا الجزء الذي
وما بعده اذ ما من جزء الا وهو حاضر حينما فيتركب الزمان من آنات متتالية
والمفروض انه موجود فتكون الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى لانه من عوارضها
ومنطبق عليها وكذلك الجسم لانها من عوارضه ومنطبقة عليه وانتم لا تقولون به
واستدل الحكماء على وجوده بان الحركة يلحقها تفاوت بالزيادة والنقصان
وذلك التفاوت لا يجوز ان يكون للمسافة المحصولة مع اتحادها كما اذا قطع
سريع وبطئ مسافة واحدة فان حركتيهما متفاوتتان في امر ممتد قطعا
مع تساويهما في المسافة ولانتفائه مع تفاوتهما كما اذا اتحد سريع وبطئ في الاخذ
والقطع فان حركتيهما متحدتان في امر ممتد قطعا مع تفاوتهما في المسافة ولا يجوز
ايضا ان يكون ذلك التفاوت لاجل البطوء والسرعة لاتحاد ذلك الامر
الممتد الذي يقع به التفاوت مع الاختلاف فيهما كالمثال الثاني ولاختلافه
مع الاتحاد فيهما كما اذا ابتدأ حركتان متساويتان في السرعة معا وانقطعت
احديهما قبل الاخرى فثبت ان في الحركة شيئا موجودا يقبل التفاوت لذاته وهو
الزمان واستدلوا ايضا على وجوده بان الاب متقدم على الابن لكن التقدم
الاب ليس نفس جوهر الاب فقط لان التقدم اضافي دون جوهر الاب
ولا هو جوهر الاب مأخوذا مع عدم الابن لان الاب يعتبر مع عدم الولد حتى
للابن ولا تقدم للاب عليه بهذا الاعتبار بل التقدم امر زائد يستدعي محلا
موجودا وهو الزمان وكلاهما مردود لان التفاوت والتقدم اعتباريان
عروضهما للعدم فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله عليه وسلم اكثر مما بين
بعثة موسى وبعثة محمد نبينا صلى الله عليه وسلم وكذا عدم الحادث متقدم

على وجوده واختلفوا في حقيقة الزمان فقيل هو جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته
والا بان قبل العدم فبعده اما ان فعدمه بعده بالزمان لانها بعدية لا يجامع فيها
البعد القبل فمع عدم الزمان زمان هذا خلف ولا تعرض بان هذا الدليل
لا ينفي عدمه اي الزمان ابتداء لان العدم بعد الوجود اخص من العدم
مطلقا فلا يلزم من امتناعه امتناعه لان العدم المطلق له فرد اخر هو العدم
المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا
على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته وبانه ينتقض بتأخر اجزائه اي الزمان
بعضها عن بعض فيلزم ان يكون لها زمان واجيب بان تأخر الزمان
بذاته لا بزمان واعترض ايضا بان التأخر لا يعرض للعدم والا لما امكن اثبات
الزمان بثبوت التقدم والتأخر وقيل هو الفلك الاعظم لاحاطته بالكل
اي كل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها
وقيل هو حركته اي حركة الفلك الاعظم لانه اي الزمان غير قار كما ان الحركة
غير قارة وهما اي وليلاهذين القولين قياسان في كل منهما مقدمتان موجبتان
كائنتان في الشكل الثاني فلا ينتجان لان شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه كيفا
وقال ارسطو هو مقدار ما اي مقدار حركة الفلك الاعظم فانه اي الزمان يتفاوت
الواقع فيه بالزيادة والنقصان كم ولا يتناول الجزء الذي لا يتجزى متصل فهو مقدار
ولانه غير قار فهو مقدار للحركة واذ لا ينقطع فهو مقدار للممتدة لان الحركة المستقيمة
تنقطع للتناهي الابعاد فلا يجوز ذاتها على استقامتها الى غير النهاية ولوجوب
سكون بين كل حركتين متخالفتين في الجهة صادرتين من متحرك واحد فلا يجوز
ايضا دوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى واذ يقدر به الكل
فهو مقدار لا سرعها اي اسرع الحركات وهي حركة الفلك الاعظم لان الاسرع تناهي

اقل والاقل تقدر الاكثر وعندنا هو متحيز معلوم بتقدر به متحيز ومبهم وقد يتعاكس
التقدير بين المتحيزات بحسب ما هو معلوم للمخاطب فاذا قيل متى جاء زيد يقال
عند طلوع الشمس ان كان السائل عالما بطلوع الشمس غير عالم بمجئ زيد وبالعكس والمكان
موجود ضرورة وتنبيه على الضرورة قال وللاشارة الحسية اليه ههنا وهناك ولوجود
التفاوت فيه بالزيادة والنقصان وبتقدره فان مكان النصف نصف
مكان الكل ولا يتصور شئ من ذلك للعدم المحض واذا كان ضروريا كان
التشكيك فيه بانه لو وجد فاما متحيز فله مكان وتسلسل او حال في المتحيز فذلك
المتحيز اما الجسم الذي هو متمكن فيه فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان وينتقل المكان
بانتقاله او جسم غيره وكلاهما باطل لان حلول الجسم في مكانه اما بالمداخلة فيلزم
تداخل الجسمين واما بالمماسة ولكل جسم مكان فيتسلسل واما لا متحيز ولا حال فيه
فلا اشارة اليه اولا يمكن حصول الجسم فيه وكلاهما باطل بمقتضى الاستحالة الجواب
لان بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن الخلل فيه معينا كما في النقوض الاجمالية ولئن
تبرعنا بالحل نختار انه عرض حال في جسم اخر متعلق باطرافه دون اعماقه وهو
السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا عدم تناهيها بجواز انتهائها الى جسم لا مكان
له بل لا وضع كما سيأتي خارج خبر بعد خبر للمكان عن المتمكن اذ لا ينتقل المكان
معناه اي المتمكن وقولهم المكان هو الهيولى اذ الهيولى تقبل تعاقب الاجسام
والمكان كذلك او المكان هو الصورة لانها اي الصورة اول محدد ومقدر
للشئ وحاوله والمكان كذلك ضعيف لجواز اشتراك المتباينين في لازم
قال ارسطو المكان هو السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر للمحوي
والا اي وان لم يكن المكان السطح فالبعد اذ لا يخرج عنهما واذا كان البعد
فلا يقبل الحركة الاينية اذ لو قبلها لانتقل من مكان الى اخر فله مكان اخر

ويتسلسل مع بطلانه بوجه اخر اذ للكل اي كل الامكنة مكان لقبولها الحركة
الاينية خارج عنها لانه ظرف لها داخل فيها لانه احدها فيكون داخلا
خارجا معا هذا خلف واذا لم يقبل الحركة فكذا الجسم لا يقبلها لما فيه من
البعد هذا خلف واذا تداخل البعدان على تقدير كون المكان هو البعد
لان للجسم ايضا بعدا حالا فيه فاذا حصل الجسم في المكان نفذ بعد الجسم
في البعد الذي هو المكان ويجتمع المثلان ويتفرع على كون المكان سطحا انه
قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء فان سطحا واحدا قائما بالهواء المحيط به
وقد يكون اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فان مكانه سطح
مركب من سطح الارض الذي تحته ومن سطح الهواء الذي فوقه وقد
يتحرك كل الامكنة كالسمك في الماء الجاري فان السطح المحيط به متحرك بتبعية
حركة الماء ولما كان حركته بالعرض لا بالذات لم يلزم ان يكون للمكان مكان
اخر وقد يتحرك بعضها اي بعض كل واحد من الامكنة فقط كالحجر الموضوع في
الماء الجاري فان بعض مكانه وهو سطح الماء فقط متحرك وقد لا يتحرك اصلا
كما اذا كان الماء ساكنا وقد يتحرك الحاوي فقط كالطير الواقف في الريح الهابة
ويتحرك المحوي فقط كالطير الطائر في الريح الواقفة وقد يقال اذا تحرك
الطير اخرق الهواء من قدامه والتام من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب
السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة يماس محدبها
مقعر كرة اخرى ومقعرها محدب كرة ثالثة وتكون المتوسطة متحركة وحدها فتكون
مثالا لكل واحدة من حركتي الحاوي والمحوي وحده او هما معا كالطير الطائر
والريح الهابة متوافقين او متخالفين وقال افلاطون المكان بعد تنفذ فيه
الجسم وينطبق بعده عليه موجود في الخارج وانما كان موجودا للتقدر الى

المكان بالثلث والنصف ونحوهما ولاشئ من المعدوم بمقدر وانما كان
بعدا ذلولاه اى لولا كونه بعدا بان كان سطحا لوجب ان يكون كل جسم مخلوقا
بجسم اخر لوجوب كون كل جسم فى متسلسل الاجسام هذا خلف واورد انه
لايلزم تسلسل الاجسام بل تنتهى الى جسم لامكان له فان المحدد للجهات عندنا
ليس له مكان بل وضع فقط فان حركته وضعية تقتضى تبدل الاوضاع دون
الامكنة واجيب بان وجوبه اى المكان لكل جسم ضرورى فانه مشار اليه
بهنا وهناك ويلزم ايضا على كونه السطح حركة الساكن كالطير الواقف فى الريح
الهابة لاستبدال الامكنة ويلزم ايضا عكسه وهو سكون المتحرك كالقمر فانه متحرك
ولم يستبدل امكنة ويلزم ايضا على كونه السطح انه قد تقاومت المتمكن بالنقصان
مع وحدته اى المكان كزق الماء اذا صب بعضه كان مماسا للماء بجميع سطحه
كما كان مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن والمكان بحاله هذا خلف
واجيب بانه اذا صب منه البعض فقد نقص قربه من الاستدارة ويلزم ايضا
انه قد زاد المكان مع نقصانه اى المتمكن كالجسم اذا حفرنا فيه حفرة فقد انتقص
وازداد السطح الحاوى له واجيب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر
المماس لمكانه نعم يلزم على كونه السطح جميع ما تقدم ويلزم ايضا طلب المعدوم والانتقال
منه واليه فان السطح قبل وصول الجسم الى مقصده لم يكن موجودا فكيف يصح طلبه
والانتقال منه واليه ورد لأكلهم المذكورة فيما سبق الدالة على نفى كونه البعد فرع قائل
البعدين وهو ممنوع فان البعد الذى هو المكان مجرد وبعد الجسم مادى فلا يلزم من
عدم قبول الاول الحركة عدم قبول الجسم لها ولا تداخل البعدين ولا اجتماع المتمايزين
وقال المتكلمون المكان بعد مفروض وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان
بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما وهذا تعريف للخلاء المختلف فيه

واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه والنزاع فى التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم
محض ثبتته الوهم وتقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذى لا يطابقه
نفس الامر فحصحة ان لا يسمى بعدا ولا خلاء ايضا وعند المتكلمين هو بعد موهوم كما مضى
فيما بين الاجسام على رأيهم وانه اى الخلاء جائز كفى اى الخلاء الواقع فى رفع
صفحة ملساء عن مثلها وفقه وتقريره انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما
عدم اتصال الاجزاء او ذهاب الزوايا الى غير النهاية ولا يمتنع مماستها
لمثلها والا لم يكن التماس الا لاجزاء لا تتجزى وانتم لا تقولون به ولا يمتنع رفع
احديهما عن الاخرى دفعة اذ لو امتنع رفع بعض احديهما دون بعض لزم الانفكاك
فاذا فرضنا ارتفاعها وقع الخلاء فيما بين الصفحتين ضرورة اذ الهواء انما ينتقل اليه
من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالاخرة الى الوسط فعند كونه
على الاطراف يكون الوسط خاليا وانما يلزم هذا الدليل الحكماء لو جوزوا
الحركة فى آن لكنهم لا يجوزونها فيه بل كل حركة عندهم فى زمان والزمان
منقسم الى غير النهاية ففى زمان ارتفاع ما يسلك الهواء من طرفها الى
الوسط فلا يلزم خلوه لا يقال اذا رفعت الصفحة حصل اللامماسة التى هى انتفاء
عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية فصح الالزام لانا نقول اللامماسة وان
كانت آنية كالمماسة الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما ان المماسة حصلت فى آن
بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة للامماسة ان توجد فيه المماسة فلا توجد اللامماسة
الا فى آن اخر ولا بد ان يكون بين الآنين زمان ففى ذلك الزمان يتحرك الجسم
من الطرف الى الوسط فلا الزام وفيه انه يلزم عليه ارتفاع المماسة واللامماسة فى
زمان الحركة وهما نقيضان واذ لولاه اى لولا الخلاء لتصادمت الاجسام بسرعة
بحركة بقية لانها بحركتها تنتقل الى مكان اخر الفرض انه مملوء بجسم اخر وهو ينتقل

من مكانه اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل الى مكان الاول لان انتقاله
اليه مشروط بانتقال الاول عنه لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله عنه مشروط بانتقال
هذا عن مكانه اليه فيدور فهو ان ينتقل الى مكان جسم اخر والكلام فيه كما في الاول
ويتسلسل وهذا الدليل انما يلزمهم اى الحكماء لو بطل التخلخل والتكاثف الحقيقيان والا
جاز ان يتخلخل ما خلفه ويتكاثف ما قدامه قالوا اى الحكماء لو وجد الخلاء فاذا تحرك
جسم حركة ارادية او قسرية او طبيعية في خلاء مسافة ما ساعة مثلا وتحرك ذلك
الجسم في مسافة مثلها اى مثل المسافة الاولى في المقدار في ملاء غليظ القوام
كالماء في عشر ساعات مثلا ففي اخرى فتحرك ذلك الجسم في مثل تلك المسافة
في ملاء اخر قوامه عشر قوام الملاء الاول يكون في ساعة ايضا لان تفاوت زمان
الحركة لتفاوت المعاوق وهو القوام فان كان المعاوق الاول عشر امثال زمان
المعاوق الاكثر فقد المعاوق الرقيق كعدمه اى كعديم المعاوق في الحركة وهو
محال لان البديهة تشهد بان الحركة مع المعاوقة وان كانت قليلة يكون ابطأ
والكثرة زمانا من الحركة التي لا معاوقة معها اصلا ولعلها هو اى هذا الدليل لو تم تقتضي
الحركة زمانا لذاتها بان كان جميع زمان كل حركة بازاء المعاوق وهو باطل
لاستلزامه ان تقع الحركة الواقعة في الخلاء لا في زمان بل في ان هذا خلف فالحركة
المخصوصة تقتضي لذاتها زمانا مخصوصا فاذا كان مقتضى ذاتها في الخلاء ساعة كان
مقتضى ذاتها في الملاء الغليظ ساعة ايضا والتسع بازاء المعاوق فقوله عشر القوام
الغليظ له عشر الساعات التسع وهو تسعة اعشار ساعة مع الساعة التي
هي مقتضى ذات الحركة فليس في المعاوق كعدمه والعلامات مبتدأ خبره لا تفيد
القطع الحسية الدلالة على امتناع الخلاء كالسراقات جمع سراقة وهي آنا ضيق الرأس
في اسفله ثقبة ضيقة فانها اذا ملئت وفتح المدخل خرج الماء واذا سد وقف

الماء

الماء وليس ذلك الا لانه لو خرج لزم الخلاء والزراقات جمع زراقة وهي
انبوبة من نحاس يجعل احد شطريها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا والشطر الاخر غليظا
وتجويفه واسعا وليس هي خشب غليظ بحيث يكون غلظه مانعا لتجويفه الواسع
فانها بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء ولو وجد فيها خلا لكان المماثل
اليه بقدر ما يدخل الخشب فلا يخرج عنها وارتفاع اللحم في المحجمة بالمص وماؤك
الا لانه لو خرج الهواء بالمص ولم يرتفع اللحم لزم الخلاء وارتفاع الماء في الانبوبة
فانها اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الاخر ارتفع الماء الى فم الماص مع
ثقله وماؤك الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء لامتناع الخلاء وانكسار القارورة
المسدودة الرأس بحذب الانبوبة الموضوعة في القارورة على وجه
يكون بعضها في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها منها اى القارورة
الى داخل متعلق بانكسار وبادخالها فيها الى خارج لا تفيد القطع بامتناع
الخلاء لجواز ان يكون تلك الامور الغريبة سببا اخر لا نعرفه بخصوصه
فهي امارات مفيدة للظن ثم الكيف اربع اقسام والكيفيات المحسوسة
والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادية وحذف التاء لحذف المعدود
وحصره في هذه الاربعة انما هو بالاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين
النفي والاثبات فذكر وجوها اربعة الاول للرازي انه اما ان تختص بالكم اولا
والثاني اما محسوس اولا والثاني اما استعداد او كمال الوجه الثاني قال ابن سينا
ان فعل بالتشبيه اى صدر عنه ما يشبه فمحسوس والا فان تعلق بالكم فذاك
والا فكيفية للجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا او نفسانيا الوجه الثالث لابن
سينا ايضا انه اما ان يتعلق بوجود النفس اولا والثاني اما ان يتعلق بالكمية
اولا والثاني اما استعداد او فعل الوجه الرابع لابن سينا ايضا انه اما ان

يفعل بالتشبيه اولا والثاني اما ان لا يتعلق بالاجسام بل بالنفوس او
يتعلق والثاني اما من حيث الكيفية او الطبيعة واما من الطرق سلك المردد
بين النفي والاثبات في اثبات الحصر فالقسم الاخير من كل منهما مرسل اي مطلق
يشتمل المذكور وغيره واذ حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول فالاول
او الثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح
الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص فيما نوع خفا كتعبير
الامام عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير ابن سينا عنها بالا تعلق
بالاجسام وعن الاستعدادات بما يحض الجسم من حيث الطبيعة وعن
المحسوسات بما تكون هويتها انها فعل وبعضها ليس شاملا للافراد كتعبيره
عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها به كالحرارة
تجعل المجاور حارا والسواد يلقي شبحه اي مثاله على العين لا كالثقل فان
فعله في الجسم التحريك لا الثقل قال الامام وهذا تصريح منه باخراج الثقل
والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع اخر من الشفا بانهما منها
وكتعبيره عن الكيفيات المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية
قال الامام وبهذا تضيع الكيفية المختصة بالاعداد العارضة للمجردات
فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة
للاجسام القسم الاول الكيفيات المحسوسة قدمها لانها اظهر الاقسام
الاربعة فالراسخة منها كصفرة الذهب تسمى انفعاليات لانفعال الحاسة
عنها وغيرها اي غير الراسخة كصفرة الوجل تسمى انفعالات فانها وان
شاركت الاولى في انفعال الحاسة عنها لكنها اشبهت الانفعالات
والتاثرات المتجددة الغير القارة فسميت بها للتمييز وهي اي الكيفيات

المحسوسة

المحسوسة خمس انواع وحذف التاء لما تقدم الاول الملموسات وهي
ايضا خمسة انواع فالحرارة تفرق المختلفات بتصعيد اللطيف وتجمع
المتماثلات اذ تنضم بالطبع تلك المختلفات بعد تفرقها الى ما يجانسها
الا اذا اشتد الالتحام بين اللطيف والكثيف فتفيد الحرارة ذلك المركب
دورانا او تليينا او تصعيدا او لا تفيده شيئا من ذلك وهذا الاختلاف
انما هو بتفاوت اللطيف والكثيف في المركب فان كانا متقاربين
في الكمية كما في الذهب افادة الدوران للتجاذب بين اللطيف والكثيف
بسبب منع الكثيف اللطيف عن الصعود وان غلب الكثيف لاجدا كما
في الحديد افادة التليين وان غلب اللطيف جدا كالنوشادر افادة تصعيدا
اللطيف وهو يستصحب معه الكثيف لقلته وان غلب الكثيف جدا كالمطلق
لم تتاثر بالحرارت فلا يذوب ولا يلين وكما يقال الحار لما حس حرارته بالفعل
يقال ايضا الحار لما حس بحرارته بعد تاثيره في البدن وهو الحار بالقوة كالا
دوية والاشربة بالصواب مخالفة الحرارة الكوكبية الفائضة من الاجرام
السماوية المضيئة والحرارة الغريزية الموجودة في ابدان الحيوانات للنارية
في الماهية لاختلاف لوازمها الدال على اختلافها في الحقيقة فان حرارة الشمس
تفعل في عين الاعشى ما لا تفعله حرارة النار والحرارة الغريزية اشد لاشيا
مقاومة للحرارة النارية والحاكة تحدثها اي الحرارة بالتجربة وواردة لو كانت
الحركة تحدث الحرارة لتسخن الافلاك بسخونة شديدة بواسطة حركاتها السريعة
وتسخنت العناصر بمجاورتها دصارت بالتدريج نارا واجيب بان الفلك
لا يقبلها ولا بد مع وجود المقتضي من وجود القابل والعناصر ملاسته محدبها
لا تتحرك بحركته اي الفلك والبرودة ضدها اي الحرارة تجمع المتشاكلات

وغيرها وقيل البرودة عدمها اى عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا
فالفلك ليس بحار ولا بارد ويكذبه الحس فانها محسوسة والعدم لا يحس والرطوبة
سهولة الاتصال والانفصال كما فى الماء اور وابن سينا بانه على هذا يجب ان
يكون الاشد اتصالا ارطب وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب
من الماء وهو باطل واجيب بانه لا يلزم كون العسل ارطب من الماء لانه ادوم
اتصالا واشد اتصالا من الماء لا اسهل اتصالا منه ونحن لم نفسر الرطوبة
بنفس الاتصال حتى يلزم ان يكون ما هو اشد اتصالا ارطب ولا بد وام
الاتصال حتى يكون الادوم ارطب وايضا قد اعتبر فى الرطوبة الانفصال
وليس العسل اشد انفصالا من الماء وقيل اى قال ابن سينا الرطوبة سهولة
التشكل وسهولة تركه فلا يفيد خلطه بالياس استمساكا كالهواء اى فيلزم من
تعريفه ان يكون الهواء رطبا واتفقوا على خلط الرطب بالياس يفيد الياس
استمساكا عن التفرق والرطب عن السيلان مع ان خلط الهواء مع الياس
كالتراب لا يفيده ذلك بل يزيد تفرقا واجيب بان حكمهم بذلك انما هو
فى الرطب ذى البلة وهو الما لا كل رطب وتغاير الرطوبة السيلان وهو
وهو تدافع الاجزاء اذ قد يوجد بهذا المعنى فيما ليس برطب كفى الرمل السيال
وفى تنوعها اى الرطوبة خلاف فزعم بعضهم ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية
لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيبق والرطوبة جنس تحتها انواع وزعم
آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط الياس
بالرطب قال الرازى كلا القولين محتمل والبيوسة تقابلها اى الرطوبة
فهى عسر الاتصال والانفصال او عسر التشكل وتركه وقيل اى قال الرازى
لعل الاقرب فى بيان حقيقة الياس ان ما سهل تفرقه وصعب اتصاله لذاته



بان يكون

لما منعه من الحركة الى جهة ما وقيل هو المدافعة صح

بان يكون فى نفسه بحيث تتفرق اجزاؤه وتتفرق بسهولة ما يابس وما لم يكن له
ذلك لذاته بل للحاجات سهلة الانفراك بين اجزائه الصغيرة الصلبة هش
وعكسه وهو ما سهل اتصاله وصعب تفرقه لزج والاعتماد ما يوجب للجسم المدافعة
ونفاه اى الاعتماد الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني مكابرا للحس فان من
حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على ما
منفوخ تحت الماء احس بميله الى جهة العلو وفيه ان المكابرة انما تظهر فى نفى
المدافعة وكلامه فى نفى الاعتماد والمدافعة غير الحركة لانها توجد للساكن فانا نجد
فى الحجر الممسك فى الهواء قسرا مدافعة نازلة وحصرها اى الاعتماد فى ست انواع
باعتبار الجهات الست وهم لان حصر الجهات فى ست اخذه العامة من جهات
الانسان التى هى القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت
واخذه الخاصة من اطراف الابعاد الثلثة الجسمية المتقاطعة على الزوايا القائمة
وكل منهما وهم اما الاول فلانه اعتبار غير ممنوع ولذلك قد تتبادل فيصير اليمين
شمالا وبالعكس والقدام خلفا وبالعكس واذا استلقى الانسان صار فوقه قدامه
وتحته خلفا وينعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقيقية
مختلفة ولو كان هذا الاعتبار محققا لجهة لوجدت جهات غير محصورة بحسب
الاشخاص واوضاعهم واما الثانى فلانه ليس فى الجسم بعد بالفعل والابعاد المفروضة
لا تحصى ففى المكعب ست وعشرون بعدا بحسب سطوحه الستة وخطوطه الاثنى
عشر ونقط زواياه الثمان بل الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير وتضاد انواعه
اى انواع الاعتماد كلها فيه نزاع مبنى على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف
ام لا فمن لم يشترط جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين
ومن اشترط قال كل نوعين بينهما غاية التباعد متضادان كالميل الصاعد

والهابطة وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا ممتنعي الاجتماع كالميل الصاعد
والميل المقتضي للحركة يمنة ويسرة فهو لفظي وجعلها اي انواع الاعتماد المقتضي
امرا واحدا والاختلاف في التسمية فيسمى بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة
وقس عليه حاله بالنسبة الى سائر الجهات والاشبه ان الاعتمادات متعددة ولا
تضاد بينهما اذ الاعتمادان قد يجتمعان في حجر ثقيل يرفع الى فوق فان رافعه
يحدث فيه مدافعة هابطة والمعلق به من اسفل الجاذب له اليه يحدث فيه مدافعة
صاعدة وفي حبل يتجاذبه اثنان متقاومان الى جهتين فان كلا منهما يحدث فيه
اعتمادا الى خلاف جهته وحيث كان الجهة الحقيقية الفوق والتحت لا غير
فللصاعدة اي فالاعتماد الموجب للمدافعة الصاعدة خفة وللهابطة ثقل
وهما اي الثقل والخفة عرضان زائدان على نفس الجوهر خلافا للاستاذ ابي اسحق
الاسفرايني حيث قال يتصور ان يكون جوهر فرد ثقيلا وآخر خفيفا
بل الثقل عائد الى كثرة الجواهر والخفة عائد الى قلتها لتفاوت زقي بادورنيق
متساويين في المقدار فان وزن الزبيق حينئذ يكون نحو عشرين مثلا
لوزن الماء مع تساوي الاجزاء فيهما للتساوي الحاصر لهما واعترض بانه يمكن
ان يكون في الماء خلاء بنسبة زيادته على اجزاء الماء كزيادة وزن الزبيق عليها
واجيب بانه لا يمكن ان يكون فيه خلاء بالنسبة المذكورة اذ يلزم ان يكون الماء
الذي في الزق نحو نصف عشر الخلاء الذي فيه والحس الشاهد بالتلاصق بين
الاجزاء المائية يكذبه وبسيطه اي الاعتماد الحكيم ميلا ومنه اي من الميل طبيعي وهو
ما لا يكون بسبب خارج عن محله ولا مقترنا بالشعور وله حكمان الاول انه لا يمكن
ان يتحرك الجسم اصلا اذا كان عديمه اي عديم الميل الطبيعي والا لكان جاز بحركة
بقوة قسرية مثلا ففي ساعة اي فنفرض تحركه في ساعة ميلا ونفرض تحرك الذي





الميل الطبيعي ميلا في اكثر من ساعة للعائق عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعي
ولكن ذلك الاكثر عشر امن الساعات فلا خ اي فالتحرك بجسم آخر ميله
عشر الميل الاول في تلك المسافة في ساعة ايضا لانحفاظ نسبة الميلين
والزمانين يعني ان نسبة احد الميلين الى الآخر كنسبة زمانه الى زمانه
فيستوي ذو الميل وعديمه في قطع تلك المسافة في ساعة والجواب عنه
ما تقدم في قوله ولغما هو لو لم تنقض الحركة زمانا لذاتها فارجع اليه والثاني
لا يعدم اذا حصل الجسم في الحيز الطبيعي وانما تعدم المدافعة فانه اذا كان
مبدأ المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم
طلب الحاصل والمدافعة التي يجدها واضع يده تحت الحجر الموضوع على الارض
انما هي لعدم كون مركز ثقله منطبقا على حيزه الطبيعي الذي هو مركز ثقل الارض
اعني مركز العالم لا مركز حجمها ومنه اي من الميل قسري وهو ما يكون بسبب
خارج عن محله وله ايضا حكمان الاول انه مع الطبيعي قد يجتمعان بل مدافعتها
ايضا في جسم واحد الى جهة واحدة كالحجر الذي يرمى الى اسفل فانه يكون
اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه مع تساويهما في الحجم والثقل والثاني
انه قد يجتمع مبدأ هما اي مبدأ المدافعة القسرية ومبدأ المدافعة الطبيعية
في جسم واحد الى جهتين كالحجر المرمى الى فوق واعاد ضمير التثنية الى الميلين
بمعنى المدافعتين المسببتين عنهما استخداما لهما اي لا يجتمع المدافعتان
الى جهتين للتنافي ومنه اي من الميل نفساني اراديّ فكذا الحركة طبيعية
وقسرية ونفسانية ويرد على حصر الحركة في الثلثة حركة النبض فانها حركة للعضلة
من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيواني بالنسيم وليست داخلة
في الطبيعية لحصرهم اياها في الصاعدة والهابطة وحركة النبض ليست شيئا

منها وكونها ليست احدى الآخرين ظاهر واجيب بانها مركبة والكلام في
البسيطة او طبيعية بمعنى ما لا يكون مبدؤه خارجا عن المتحرك فاعلا بالارادة او
قسريته والقاسر الروح الحيواني المنبث في الشرايين بجذب غذائه الذي
هو الهواء ودفعه ما فضل منه او القلب على سبيل المد والجزر بتوجه الروح
الحيواني اليه عند انبساطه وعنه عند انقباضه او على سبيل الاستتباع
بانبساطها بانبساطه وانقباضها بانقباضه واتفق المعتزلة على ان الاعتماد
قسمان لازم طبيعي وهو الثقل والخفة ومجتلب كاعتماد الثقيل الى العلو اذا
رمي اليه واعتماد الخفيف الى السفل اذا حرك اليه او اعتماد يهما الى سائر
الجهات ثم اختلفوا في انهما هل فيهما تضاد قال الجبائي ومع انقسامه
الى لازم ومجتلب فيه اي في انواعه تضاد كالحركات التي تجتلب بها وهو
ممثل مع الفرق بين الاصل والفرع بعدم استلزامه اي استلزام اجتماع
الاعتمادين كونين للجوهر في حيزين بخلاف اجتماع الحركتين الى جهتين فانه
يستلزم ذلك وهو محال وقال ابنه ابو هاشم لا تضاد بينهما اي بين
الاعتماد اللازم والمجتلب كفى الحجر يرفع الى فوق فان فيه مدافعة بالطبع
يجدها الرافع وفيه ايضا مدافعة صاعدة المتشبث به وتردد في تضاد
اللازمين وفي تضاد المجتلبين بحكمي جبل المتجاذب على سبيل التقاوم حتى
سكن فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجدها كل منهما اذ لولا جذبه لتحرك الجبل
الى خلاف جهته وتارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالساكن الذي يمتنع عنه
التحريك فان كل واحد من الجاذبين منع يجده به ان يحدث الاخر فيه
مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين اعتمادين وهذا الدليل قاصر لعدم دلالته
على حال اللازمين وقال الجبائي ايضا الاعتمادات لا تبقى مطلقا ودافعة

ابنه



ابنه في المجتلبة لا اللازمة للمشاهدة فانها حاكمة ببقاء الخفة والثقل في الاجسام
وقال الجبائي ايضا سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة وتظهران
اي الرطوبة واليبوسة في الاذابة والتكليس فانا اذا عرضنا الثقيل على النار
كالذهب ذاب وظهرت رطوبته واذا عرضنا الخفيف عليها كالخشب
تكلس وترمد وقال ابنه بهشام اي الثقل والخفة كيفيتان حقيقيتان غير معللتين
بالرطوبة واليبوسة لما ذكرنا من ان الزيت اثقل من الماء باضعاف
مضاعفة مع ان الماء ارطب منه بلا شبهة والجواب عما تمسك به الجبائي
ان يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس
غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار حتى يسند اليهما الثقل والخفة الموجودان
قبلها بل حادثتان فيهما عند ها بامر الله تعالى ولا تؤثران اي الرطوبة و
اليبوسة في الجسم ثقلا ولا خفة وقال الجبائي ايضا اللطيف الجسم الذي يطفو
على الماء كالخشب انما هو للهواء المتشبث به ويلزمه اي الجبائي انفصاله
اي الهواء يعني ان ينفصل الهواء عن الخشب فيطفو وحده وترسب الاجزاء
الاخر وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب افاد هاحالة موجبة للتلازم مانعة عن
الانفصال وقال ابنه اللطيف للخفة يلزمه الحديدة المرققة فانها تطفو وان كانت
ثقيلة ويلزمه ايضا جبة حديد فانها ترسب وان كانت خفيفة والف من خشب
فانها تطفو وان كانت ثقيلة وقال الحكماء الجسم الاثقل من الماء على تقدير تساويهما
في الحجم يرسب فيه نازلا الى تحت وامثل اي مثل الماء في الثقل مع تساويهما
في الحجم يرسب فيه بقدر ما يولي مكانه ماء وازنه اي وازن ذلك الماء الذي
حل به مكان المقدار الراسب الجسم كله وقال الجبائي ايضا للهواء اعتماد صاعد
ويلزمه ان لا تطفو الخشبة بل ينفصل الهواء منها ويصعد وقد عرفت ما فيه

وقال انه ليس للهواء اعتماد لازم لا علوي ولا سفلي بل هواي اعتماده المجتلب بسبب
محرك ويرد عليه طفو الزق المنفوخ من قعر الماء مع ثقيل يتعلق به اذ لولا اعتماد
الصاعد لم يكن كذلك وقال الجبائي ايضا المولف للحركة والسكون الحركة بالمشاهدة
في حركة اليد المولدة لحركة المفتاح وفي حركة الحجر المولدة لسكونه في الموضع الذي يقصد
وقال ابنه المولد لها هو الاعتماد كعمود قائم على سطح الافق ادغم بداخله ثم اعتمد عليه
معتمد الى جهة الداخله ثم زالت دعامته فانه يسقط الى جهة الداخله وان لم يتحرك
ذلك المعتمد الى جهتها فالحركة متولدة من الاعتماد واذ حركة اليد بعد حركة الحجر
الذي في اليد والا بان كانت قبلها تداخلا اي اليد والحجر في حيز واحد هذا خلف
واجيب بانهما معا في الزمان وحركة اليد متقدمة ذاتا وقال ابن عياش كلاهما
يولدها لممسكيها ويتفرع عليه هوا الحجر المرمي الى فرق فالجبائي يقول حركته الهابطة
متولدة من حركة الصاعدة وابنه من الاعتماد الهابط واياكان من المقولين ففيه
تحكم اما الاول فلانه اذا قيل كل حركة ولدت حركة صاعدة الا الاخيرة فانها
تولد هابطة فهو تحكم بل كان يجب ان تذهب الى غير النهاية واما الثاني فلان الاعتماد
اذا كان لوجب النزول فليوجبه اولا والجواب عنهما ان كلا من الحركة القسرية
والاعتماد المجتلب بضعيف متدرجا بمقاومة الطبيعة والمحرك الى ان تنتهي
الحركة الى مرتبة توجب النازلة التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها
فان الشيء لا يؤثر في مثله الا اذا كان قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه
والاعتماد الى مرتبة مغلوبة للازم فينزل وكذا ومثل هذه المسئلة فالتفرع على تولد
الحركة والسكون من الحركة او من الاعتماد وقوته اي الجسم وسطا بين الحركة الصاعدة
والهابطة فمن قال بالاول قال الحركة الاخيرة من الحركات الصاعدة توجب له
سكونا ثم حركة نازلة فالمتولد قد يتأخر عن المولد بالبرهة عندهم كالمتقل المتولد عن الرمي

ومن



ومن قال بانه في لم يجز السكون بينهما اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يوجب الحركة
الهابطة ولا المجتلب لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شيء
هناك غيرهما والصلابة كيفية بها ممانعة الغامز واللين عدمها اي عدم الصلابة
عما من شانه ذلك فخرج الفلك لانه لا يوصف عندهم بكونه من شانه الصلابة
لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتاثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية كالجسم العنصري
فهو عدم ملكة لها وقيل اللين ضدها فهو كيفية بها مطاوعة الجسم للغامز والملاسة
عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بان يكون
بعض الاجزاء ناتئا وبعضها غائرا فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيفية
وقيل اي قال الحكماء هما كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تتبعانهما اي
الاستواء والاستواء المذكورين وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض
بالعرض جائز عندهم النوع الثاني من الكيفيات المحسوسة المبصرات وهي
الالوان والاضواء واما ما عداهما من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد
والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء ونحوها فعند
الحكماء انما تبصر بواسطتهما قيل اي قال بعض القدماء ولا وجود للون بل
البياض تخييل من مخالطة الهواء المضيء للشفاف كالزجاج المدقوق وقائما
فانه يرى فيه بياض مع ان اجزاءه المتصغرة لم ينفصل بعضها عن بعض عند الاجتماع
حتى يحدث فيها اللون وكالزجاج الثخين المنشق فان موضع الشق يرى
ابيض مع كونه بعد من حدوث البياض فيه والسواد تخييل بالضد وهو علم
غور ورى الهواء المضيء في عمق الجسم الكثافة ويكذبه البيض المسلوق فانه مع كونه
شفافا يصير ابيض بعد سلقه ولم تحدث النار بالطبخ فيه هوائية وتخلخلا حتى
تخيل فيه البياض لانه بعد الطبخ يثقل ويكثف اكثر مما كان قبله وما ذلك الا

الخروج الهوائية منه ويكدبه ايضا لبن العذرا الذى يتخذه اهل الحيلة وهو
خل يطبخ فيه المرداسنج حتى ينحل فيه ثم يصفى الخل حتى يبقى شفافا فى الغاية ثم يخلط
بماء طبخ فيه المرداسنج ثانيا وصفى غاية التصفية حتى صار الماء كانه الدمعة فانه
ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف ليس
ابيضاضه لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء لانه يجف بعد الابيضاض
ولو كان ابيضاضه لذلك لابيض بعد الجفاف والحق انه قد يكون ذلك
اى اختلاط الهواء المضئ بالاجزاء الشفافة سببا لحدوثه اى البياض وان لم يكن
هناك مزاج يتبعه حدوث اللون كالثلج وقيل اى قال من اعترف بوجود السواد
والبياض هما الاصل وباقى الالوان تحصل بالتركيب منهما فانها اذا خلطا
وحدهما حصلت الغبرة ومع ضوء حصلت الحمرة ان غلب السواد على الضوء
فى الجملة كالغمام الذى اشرقت عليه الشمس والدخان الذى خالطه النار وان
اشتدت غلبته عليه فالقتمة ومع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة وان
خالط الصفرة سواد فالخضرة وان خالط الخضرة بياض فالزنجارية وان خالط
الزنجارية خضرة فالكراثية والكراثية خالطها سواد مع قليل حمرة فالنيلية وان
خالط النيلية حمرة فالارجوانية وقس عليه وقيل الاصل هما السواد والبياض
والحمرة والخضرة والصفرة وتحصل البواقى بالتركيب من هذه الخمسة للتجربة والحق
ان تركب هذه الخمسة يحدث الوانا مختلفة لكنه لا يفيد الكلية اى لا يفيد ان
كل ما عداه مركب منها قال ابن سينا الضوء شرط لوجوده اى اللون وقيل
وهو مختار الرازى والمشهور بين الجمهور هو شرط لرؤيته والظلمة انما تحجب
ما تحيط به فلا يراه غيره واحاطتها بالراى لا تحجبه عن الرؤية فعدم اى فهو عدم
الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا اذ لو كانت وجودية تحجب الراى

عن رؤيته

عن رؤيته المرئى سواء احاطت بالراى او بالمرئى او توسطت بينهما وقيل
هى ضد للضوء لقوله تعالى وجعل الظلمات والنور والمجعول لا يكون الا موجودا
ومنع بان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافى للمجعولية
هو العدم المصرف والضوء ليس جسما والا فاكثره استره والمشاهد عكسه فان
ما هو اكثر ضوءا يكون اكثر ظهورا وفيه منع فان ذلك لتلاؤ الاجسام الملونة
لعدم نفوذ شعاع البصر فيها دون الشفافة فان البلور يزيد ما خلفه ظهورا
وما قيل فى الاحتجاج على جسميته من ان الضوء متحرك لانه منحدر عن المضئ ومتبعه
فى الحركة وينعكس على ما يقابله وكل متحرك جسم فالجواب عنه ان حركته وهم سببه
حدوثه فى المقابل ولما كان من عال تخيل انه ينحدر ولما كان تابعا فى الوضع
للمضئ توهم انه يتبعه فى الحركة ولما كان يحدث فى مقابلة المستضئ ظن ان
ثمة انتقالا والا بان كان جسما متحركا فطبيعية اى فحركته طبيعية اذ لا ارادة
لا قطعا ولا قاسرة معه يقينا واذا كانت طبيعية فاما اى فيلزم ان
تقع حركته الى جهة واحدة فقط مع انها تقع الى كل جهة ومع كون الضوء ليس
جسما فهو غير اللون كالبلور فانه اذا وقع عليه فى الظلمة ضوء يرى ضوءا دون
لونه اذ لا لون له وقيل هو مراتب ظهور اللون ومراتبه اى الضوء ضياء
وهو القائم بالمضئ لذاته كالشمس وما عدا القمر من الكواكب ثم نور وهو القائم
بالمضئ لغيره كالقمر ووجه الارض مستضيئين بضوء الشمس ثم ظل وهو الحاصل
فى الجسم من مقابلة المضئ لغيره وهو ذو طبقات كما الذى فى افية الجدران
ثم الذى فى البيوت ثم الذى فى المخادع وقيل تكيف الهواء بالضوء
اورده ههنا لما تقدم من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء
للصبح اللام للتعليل اى لانا نرى فى الصبح الافق مضيئا وما هو الا الهواء

تكيف بالضوء واورد انه لو تكيف به لروى كما يرى الجدار المتكيف به
واجيب بانه انما لا يرى لضعف لونه والشعاع والبريق غيره اى غير الضوء
لانهما عبارة عن شئ تيلا لا ولمع على بعض الاجسام المستيره كانه شئ يفيض
منها ديكا ويستير لونها ثم الحصل للجسم لذاته سمى شعاعا كما للشمس من التلالو
واللمعان وان حصل للجسم من غيره سمى بريقا كما للمرآة التى حاذت الشمس فنسبة
البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء النوع الثالث من الكيفيات
المحسوسة السموعات وهى الصوت وسببه تموج الهواء يقرع او قلع
عنيف وهو كيفية قائمة بالهواء كحلة الهواء الى الصماخ وليس ادراكه بتعلق
حاسة السمع به كالمرئى اذ يميل بالريح كما هو المجرب فى صوت المؤذن على المنارة
وليس ذلك الا لان الريح يميل الهواء الحامل له ويحركه الى الجانب الذى
هبت اليه فدل على ان سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة
واذ تمنع الانبوبة الموضوع احد طرفيها على فم المتكلم والآخر على اذن السامع
ووصوله الى صماخ الغير وما هو الا بثوبة الهواء الحامل للصوت واذ فيأخذ سماع
عن سببه فانا نشاهد ضرب القاس من بعيد ونسمع صوته بعد ذلك بزمان
وما هو الا لسلوك الهواء الحامل له فى تلك المسافة واحتج على ان سماع الصوت
لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة بانا نسمع من وراء جدار غليظ جدا محيط
بجميع الجوانب ونفوذ الهواء فيه باقيا على شكله مما لا يعقل واجيب بانه يشترط
فى السماع بقاء كيفية الهواء النافذ فى الجدار لا بقاء شكله ولا يبعد ان يتفكك الهواء
فى المنافذ الضيقة متكيفا بالصوت ويوجد الصوت فى الخارج عن الصماخ والا
والا بان وجد فى داخل الصماخ فقد لم نعرف جهة اصلا فانه لما لم يوجد الا فى
داخله لم ندركه الا فى تلك الحالة التى لا اثر للجهة معها لكنا ندرك فى بعض الاوقات

جهات

جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة
وان يكون مدركا هناك ايضا لتميز جهته ولا يلزم ان يكون حينئذ بعيدا عنا لينا
فى كون الاحساس بالصوت مشروطا بوصول الهواء الحامل له الينا بل يجوز
ان يكون قريبا منا جدا فيكون واصلا الينا اذ لم نرد بالوصول حقيقته بل
تنبيها لها وما فى حكمها من القرب والصوت الراجع عن جسم املس صلد اذا صدمه
تموج هواء جديد لا رجوع التموج الاول لفساده بالمصادمة ويظن عمومه يعنى
ان بعض الناس ظن ان لكل صوت صدا لكن قد لا يحس به اما لضعفه لسبب
عدم صلابة العاكس وملاسته او عدم تميزه للقرب اى قرب المسافة بين
الصوت وعاكسه والحرف هيئة تعرض للصوت ولو فى طرفه كعروض الالتوان
للزمان فيشمل الحروف لانيته بها تميز عن مثله فى الحدة والثقل خرج به الحدة والثقل
فانهما وان كانتا صفتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما
يخالفه فى تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت
يماثله فى الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه تميزا فى المسموع خرج به نحو طول
الصوت وقصره فانهما ليسا بمسموعين لكونهما من الكميات المتصلة او المأخوذة
مع اضافة ولا شئ منها بمسموع وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل
من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل فى ذلك الوقت وهو مسموع وصوت
حاصل قبل ذلك الوقت وهو ليس بمسموع ثم ظاهر كلامه يقتضى ان الحرف هو تلك
الهيئة وهو الواقع فى عبارة ابن سينا وعند جمع من المحققين اسم للصوت المعروض
وعند بعض اخر اسم لها ومنها اى الحروف حروف مصوتة وهى حروف
المد واللين ومنها حروف صامتة وهى ما عداها وايضا الحروف منها انيسة
صرفة كالتاء والطاء ومنها زمانية صرفة كالحروف المصوتة وكالفاء والقاف

والسين والشين ومنها انية شبيهة بها اى بالزمانية وهى ان تتوالى افراد انية
مرارا فيظن انها فرد واحد زمانى كالراء والحاء والخاء فان الغالب على الظن
ان الراءات التى فى اخر الدار مثلا راءات متوالية كل واحد منها آنى الوجود لان
الحس لا يشعر بامتياز ما بينها فيظنها حرفا واحدا زمانيا فكذا الحال فى الحاء
والخاء ايضا الحروف منها متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها
المسماة بالحركة والسكون كالباءين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة
ومنها متخالفة بالذات كالباء والميم او متخالفة بالعرض كالباء الساكنة والباء
المتحركة وفى امكان الابتداء بالساكن واجتماع ساكنين صامتين بحث فمنع الاول
قوم للتجربة وجوزه اخرون لوجوده فى غير العربية وجوز الثانى قوم حال الوقف على عمرو ومنعه اخرون وجعلوا ثمة حركة مختلسة واحتج بالصامتين
عن صامت مدغم فى مثله قبله مصوت نحو ولا الضالين فانه جائز اجماعا

النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة المذوقات وهى الطعوم واصولها
تسعة لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما كثيف او لطيف
او معتدل ففعل الحار فى القابل الكثيف مرارة وفى اللطيف حرافة وفى
المعتدل ملوحة وفعل البارد فى الكثيف عفوصة وفى اللطيف حموضة
وفى المعتدل قبضا وفعل المعتدل فى الكثيف حلاوة وفى اللطيف دسومة
وفى المعتدل تفاهة ويقال التفه لما لا يحس بطعمه الا بتحليل كالحديد ويقال
ايضا لما لا طعم له كالبسيط وهو التفه الحقيقى وقد يتركب الطعم من طعمين
كالبشاعة المركبة من مرارة وقبض والزعوقة المركبة من مرارة وملوحة
وقد يتركب الطعم بملوسة اى بسبب وجود كيفية ملوسة فيه فلا يميز الحس
بينها فيصير كطعم واحد كاجتماع تكثيف وتجفيف مع طعم من الطعوم فيظن مجموع

ذلك

ذلك عفوصة النوع الخامس من الكيفيات المحسوسة المشمومات ولا اسم لها
الا من الملائمة فيقال الملائم طيب والمنافرة فيقال المنافر منتن وما يفارقها
اى الرائحة من محل الرائحة لورود وطعم كما يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة
القسم الثانى من اقسام الكيف الكيفيات النفسانية التى لا تختص بذوات
الانفس من الاجسام الحيوانية والنباتية والفلكية فالراسخة منها ملكة
من الملك بمعنى القوة وغيرها حال من التحول بمعنى التغير واختلافهما
بعارض مفارق هو الرسوخ وعدمه لا بفصل فان الحال يصير ملكة
بالتدريج واعلم ان الكيفية النفسانية تتوارد افرادا منها على موضوعها
بان يزول عنه فرد ويعقبه فرد اخر فيقال ان ذلك حال الموضوع فى
تكمن الكيفية فيه حتى ينتهى الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد
ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه والكيفيات النفسانية ايضا خمسة انواع
فالحيوة التى هى النوع الاول قوة تتبع اعتدال النوع وهو مزاج مخصوص
ويفيض منها اى من تلك القوة سائر القوى الحيوانية كقوى الحس
والحركة والتصرف فى الاغذية قال ابن سينا الحيوة تغاير قوة الحس والحركة
اذ يعد مهما الحى كالمفلوج من الاعضاء فان فيه الحيوة اذ هى الحافظة للاجزاء
العضرية المتداعية الى الانفكاك عن التعفن والتفرق والبلى وظاهر انه
ليس فيه قوة الحس والحركة قوله والذابل وقع سهوا ومحله يأتى الحاستراه
ومنع بالتخلف للمانع اى لا نسلم ان قوة الحس والحركة مفقودة فى العضو
المفلوج لجواز ان يكون الاحساس والحركة قد تخلفا عنها للمانع مع وجودها
فيه وتغاير ايضا قوة التغذية اذ توجد للنبات مع عدم الحيوة فيه واذ
تفقد فى العضو الذابل مع وجود الحيوة فيه واجاب عن الاول بقوله

ولعلها اى قوة التغذية فى النبات وقوة التغذية فى الحيوان ماهيتان مختلفتان
اشتركتا فى لازم واحد اذ لا مانع منه والجواب عن الثانى ما تقدم وشرطها اى
الحيوة الحكماء والمعتزلة بالنسبة المخصوصة وهى عند الحكماء جسم مركب من الاعضاء
المختلفة المزاج صورة نوعية مخصوصة وله كيفيات تتبع تلك الصورة من المزاج
والحيوة وغيرهما وعند المعتزلة فليغ من الجواهر الفرده يقوم بها تاليف خاص
لا يتصور قيام الحيوة بدون تلك الاجزاء مع ذلك التاليف فلا تقوم الحيوة
بجوهر واحد ويلزمهم اى الحكماء والمعتزلة قيام العرض الواحد بالكثير ان قامت
حيوة واحدة بالجزئين معا او يلزمهم الترجيح بلا مرجح ان قامت بكل جزء حيوة
على حدة وكان قيام الحيوة باحدهما مشروطا بقيامها بالاخر من غير عكس
لان الجزئين متفقان فى الحقيقة وكذلك الحيوتان متماثلتان فالتوقف
من احد الجانبين تحكم وجبت او يلزمهم الدور ان كان الاشتراط من الجانبين
وان لم يكن بشئ منهما مشروطا بالاخر ثبت المطلوب وجيب بان التوقف
من الجانبين وان كان دورا لكنه دور معية وهو جائز او نقول تقوم الحيوة
الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع والموت عدمها اى عدم الحيوة عما
بهما او قيل ضدها فهو كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحى لقوله تعالى
خلق الموت والحيوة والخلق لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا بما فيه له وجود
والجواب ان الخلق بمعنى التقدير دون الايجاد وتقدير الامور العدمية
جائز كتقدير الوجوديات النوع الثانى من الكيفيات النفسانية العلم
قيل هو تعلق العالم بالمعلوم وقيل هو صفة ذات تعلق والتعلق على هذا
القول هو العالمية واثبت القاضى الباقلانى معها اى مع العلم الذى هو الصفة
والعالمية التى هى من قبيل الاحوال عنده لا بمعنى التعلق تعلقا فلا حدها

اى فاما

اى فاما ان يكون التعلق للعلم فقط او للعالمية فقط فهناك ثلثة امور العلم
والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما او يكون التعلق لهما فهناك امور اربعة
العلم والعالمية وتعلقاهما وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهنى اى موجودية
كما قالوا العلم حصول الصورة واراد وا بانه انه الصورة الحاصلة تتحقق بالحقيقة
اى حقيقة المعدوم الخارجى يعنى انه قد يعقل ما هو نفى محض وعدم صرف كما
لممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية الا يرى انا نحكم
عليها ولا يمكن ذلك الا بتعقلها ولا شبهة ايضا فى ان بين العاقل والمعقول
تعلقا مخصوصا والتعلق انما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان
يكون لكل منهما ثبوت فى الجملة واذ لا ثبوت للمعلوم ههنا فى الخارج فلا حقيقة
له الا الامر الموجود فى الذهن هو العلم باعتبار قيامه بالقوة العاقلة وهو المعلوم
ايضا باعتباره فى نفسه من حيث هو هو فالعلم والمعلوم متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار وتحقق الكلى فانه ممتنع الوجود فى الخارج واذا كان العلم
بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون العلم بسائر المعلومات
كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية ومنعه اى منع كون
العلم عبارة عن الوجود الذهنى المتكلم والا بان كان العلم بحصول ماهية المعلوم
فى ذهن العالم فالذهن حار بارد واذ اعلم الحرارة والبرودة اذ لا معنى للحار
والبارد الا ما حصل فيه ماهية الحرارة والبرودة لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات
منتفية عنه وايضا يجتمع الضدان فى محل واحد فقيل فى الجواب انما يلزم كون
الذهن حارا بارد ا لو حصل فيه ماهيتهما موجوده بالوجود العينى المستمر بالوجود
الخارجى الذى هو مصدر للاثار ومظهر للاحكام لا ماهيتهما الموجودة بالوجود
الظلى المسمى بالوجود الذهنى وهى الصورة العقلية فانها مخالفة للهويات

الخارجية فى اللوازم فلا يلزم كون الذهن حارا باردا ولا اجتماع الضدين و
قيل اى قال بعض الحكماء العلم تجردا العالم والمعلول من المادة فهو عدمى ورد
بانه يلزم منه ان يكون كل شخص انسانى عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية
مجردة عندهم وتعلقه اى العلم الواحد الحادث معلومين على سبيل التفصيل فرع
تعريفه فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق
بذاك فلا يتعلق علم بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان
يكون العلم صفة واحدة تتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات لا تجعل الصفة
متكثرة وحينئذ فلا فرق فى جواز تعدد تعلقه بين المعلوم الضرورى
وما اى معلومين ينفكان وبين غيرهما اى غير الضرورى وهو النظرى
وغير ما ينفكان وهو ما لا ينفكان خلافا لابى الحسن الباهلى من الاشاعرة فى
الاول حيث قال لا يجوز تعلق العلم الواحد بمعلومين نظريين لانه يستلزم
اجتماع نظريين فى حالة واحدة وهو محال بالضرورة الوجدانية ويجوز تعلقه
بضروريين قياسا على علم الله تعالى واجيب عنه بانه قياس الشاهد على الغائب
بلا جامع وعن الاول بانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد فاجتماع
النظريين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادره وللقاضى
الباقلانى وامام الحرمين فى الثانى حيث قالا لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك
العلم بهما كالسواد والبياض والا جاز انفكاك الشئ عن نفسه وردوبان جواز
انفكاك العلم بهما فيما اذا علما بعلمين واما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور واما ما لا
يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به والعلم بالضد فقد يتعلق
بهما علم واحد اذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة والا جاز ان يكون احدنا
عالما بكفر وان كان لا يعلم علمه به لكن ذلك ضرورى البطلان فظهر ان

من علم

من علم شيئا علم علمه به ثم انه يعلم ايضا علمه بعلم به لما ذكرناه من استلزام العلم
العلم بالعلم والا جزافتم معلومات غير متناهية فلو استدعى كل معلوم منها علما
لزم ان يكون لاحدنا علوم غير متناهية وهو محال بالوجدان والجواب انه
قد يعلم الشئ ولا يعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه وهذا التفات لا يمكن
ان يستمر حتى يلزم امور غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار والادراك
تصور وتصديق فالجازم من التصديق علم ان كان لموجب وكان مطابقا
او جهل مركب ان لم يطابق استند الى تقليد او شبهة او تقليد ان كان
لغير موجب طابق اولا وغيره اى غير الجازم ظن ان كان راجحا او شك
ان تساوى طرفاه او وهم ان كان مرجوحا فالجهل المركب ضده اى العلم
فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد وبينهما غاية الخلاف
ايضا وقالت المعتزلة هو مثله فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة
للانقلاب اى انقلاب احدهما الى الاخر فان من اعتقد من الصباح الى المساء
ان زيدا فى الدار وكان زيد فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر
من الصباح الى المساء لا يختلف بحسب الذات والحقيقة ضرورة ثم ان ذلك
الاعتقاد كان اولا علما ثم انقلب جهلا مركبا والانقلاب لا يتصور الا فى امر
عارض مع اتحاد الحقيقة فيكونان متماثلين انقلب احدهما الى الاخر بسبب
اختلاف العوارض ولا استحالة فيه ولان التمايز بينهما خارج عن حقيقتهما
وهو المطابقة واللامطابقة والامتياز بالامور الخارجة لا يوجب الاختلاف
بالذات واجيب بان المطابقة واللامطابقة اخص صفاتهما فيلزم من الاختلاف
فيه الاختلاف فى الذات ويقال لعدمه اى عدم العلم عما من شانه ان يكون
عالما جهل بسيط ويقرب منه اى من الجهل البسيط السهو وكانه جهل بسيط

سببه عدم استثبات التصور فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في
معرض الزوال فيثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور اخر فيثبته احدا
بالاخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه او في تنبيه وعاد اليه التصور الاول وتقرب
منه الغفلة ايضا ويفهم منها عدم التصور مع وجود ما يقتضيه ويقرب منه
الذهول ايضا وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا قال الله تعالى
يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو وهواى جهل البسيط
بعد العلم نسيان وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة
عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في
حصولها الى سبب جديد والادراكات اى ادراكات الحواس الخمس
الظاهرة عند الشيخ الاشعري علم متعلقاتها وردوه جمهور المتكلمين بان الفرق
بين العلم بالشئ وبين رويته ضروري فانا اذا علمنا الحمرة مثلا علما تاما ثم رأيناها
نعلم ان الحالة الثانية مخالفة للاولى بلا شبهة واجيب بان ذلك الفرق لا يمنع
كون ادراك الحواس علما مخالفا لسائر العلوم المستند الى غير الحواس اما
بالنوع فيكون العلم حقيقة جنسية مشتملة على حقايق مختلفة منها ادراك الحواس
او بالهوية فيكون حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات وايضا انما يصح
استدلال الجمهور لو كان متعلق العلم هو متعلق الادراك الحسي وليس كذلك
لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها
من هذه الجهة سوى الحس والصورة الذهنية الانسانية مثلا الحالة في القوة
العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية
ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة في نفس اخرى فلا تكون
كلية بهذا الاعتبار فكليتها حينئذ اما باعتبار متعلقها اى المعلوم بها فاذا

وصفت

وصفت الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة كلى ما علم بها وهذا الاتساع
انما يليق بمذهب من يرى ان المعلوم غير الصورة الذهنية وهو باطل
لانه لو كان غيرا لم يكن ثابتا في الذهن واذا لم يكن ثابتا في الذهن ولا بد من
ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم ثابت في الخارج لانحصار
الثبوت في الذهن والخارج واذا كان ثابتا في الخارج كان متشخصا متعينا
في حد نفسه متاصلا في الوجود والتشخص ينافي الكلية فاذا كان المعلوم مغايرا للصورة
التي هي العلم يتصف بالكلية اصلا اللهم الا ان يصار الى ان الامور المتصورة
لها ارتسام في غير العقل الانساني من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا كارتسام
الاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور المتصورة
اشخاصا عينية تستحيل اتصافها بالكلية لكن الارتسام في غير العقل الانساني
ينافي الوجود الذهني في النفس الناطقة لابتنائه على ان لا يكون لما تصورته النفس
الناطقة ثبوت في غيرها لا اصليا ولا ظليا ونفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم
او باعتبار المطابقة اى مطابقة الصورة الذهنية الانسانية مثلا لكثيرين
كزيد وعمرو وبكر الى سائر الافراد والمراد بالمطابقة ان كل واحد من الافراد اذا
حضر في الخيال وجرد عن مشخصاته كانت تلك الصورة بعينها الا ترى الحاصل
من ذلك الواحد اذا انها اذا فرضت في الخارج متشخصة بتشخص فرد من افراد
كانت عين ذلك الفرد فان قلت اذا طابقت كل فرد فطابقها كل فرد فيطابق
كل فرد فيكون كليا بهذا المعنى قلنا ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل
عن مطابقة ذات مثالية غير متاصلة في الوجود ولما هي ظل له والعلم تفصيلي وهو ان
ينظر الى اجزاء المعلوم وتلاحظ واحدا بعد واحد اجمالي كمن يعلم مسئلة فيسال
عنها فانه يحضرها في ذهنه دفعة فهو متصور لها لانه عالم بانه قادر عليها وعلمه بالقدرة

عليها يتضمن علمه بحقيقتها ثم يأخذ في نقرها فيلاحظ تفصيلها بملاحظة اجزائها
واحد بعد واحد ففي ذهنه حال ما سئل امر بسيط هو مبدأ التفاصيل والتفرقة
بينها وبين حالة الجهل الثابتة قبل السؤال وملاحظة التفصيل المتفرعة على التقرير
ضرورية وجدانية وشبه ذلك بمن يرى شيئا تارة دفعة فانه يرى جميع
اجزائها ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزها فالرؤية الاولى
اجمالية والثانية تفصيلية والعلم الاجمالي منعه بعض المتكلمين وهو الرازي فانه
قال يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة بل لكل واحد صورة ولا
معنى للعلم التفصيلي الا ذلك نعم قد تحصل الصور المتعددة تارة دفعة وتارة
مترتبة في الزمان فان اراد ذلك فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى
لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي
هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجمع في زمان واحد وقد
لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا
الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة او الخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض
للمعلوم لا باعتبار اختلافها مضافة الى المعلومات والحق الاول وهل يثبت
العلم الاجمالي لله تعالى ام لا جوزه القاضي الباقلاني والمعتزلة ومنعه كثير
من اصحابنا وابو هاشم والحق انه ان شرط فيه الجهل بالتفصيل لم يثبت لله تعالى
والشيء اما ان يعلم بالفعل وهو ظاهر او يعلم بالقوة كما اي كالشيء الذي في يد
زيد وهو اي والحال ان ما في يده اثنان وقد سئلنا عنه زوج ام فرد فانا نعلم
في هذه الحالة ان كل اثنين زوج وما في يده اثنان في الواقع فيكون مندرجا
فيما علمناه فنعلم في هذه الحالة انه زوج علما بالقوة القريبة من الفعل وان لم نكن
نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات المندرج تحت الكليات قبل

ان تنبيه

ان تنبيه للامزج فانتبه حاصله في احد المقدمتين بالقوة وقيل قد يعلم الشيء من
وجه دون وجه قال القاضي الباقلاني الوجه المعلوم غير المجهول ضرورة
فمتعلق العلم والجهل شيئان متغايران قطعا وان كان احدهما عارضا
للاخر كما اذا علم الانسان باعتبار فصاهليته وجهل باعتبار حقيقته او هما عارضان
ثالث كما اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته ولا يمنع التجزي في تسميته
هو هذا القبيل معلوما من وجه مجهولا من وجه اذ لا مشاحة فيه وهو اي العلم
فعلي وهو ان يكون سببا للوجود الخارجي قبل الكثرة كما تصور شيئا كالسرير
ثم توجده والانفعالي من الوجود الخارجي بعدها اي بعد الكثرة كما يوجد امر في الخارج
مثل السماء والارض ثم تصوره قال الحكماء فعلم الله تعالى بمصنوعاته فعلي لانه
السبب لوجودها وقال الحكماء للعقل مراتب اربع فالهيولاني اي فالعقل
الهيولاني هو الاستعداد المحض لادراك المعقولات كما للاطفال وهي
المرتبة الاولى والمرتبة الثانية العقل بالملكة وهو العلم ببعض الضروريات وانما
لم يشترط فيه العلم بكلها لان بعضها قد لا يحصل لفقد شرط كتصور الجنس ووجدان
كالاكمه والعنين لا يتصوران ماهية اللون ولذة الجماع او للتصديق كالحس
والوجدان في القضايا الحسية او الوجدانية وكتصور الطرفين والنسبة في البديهيات
فالشيخ قال هو اي العلم ببعض الضروريات المسمى عقلا بالملكة مناط التكليف لانه
اي العقل علم لامتناع الانفكاك عنها اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا او عالم بالعقل له
اصلا وليس العقل علما نظريا بل هو علم ضروري لان العلم النظري مشروط بكمال
العقل وكمال العقل مشروط بالعقل فيكون العلم النظري متأخرا عن العقل بمرتبتين
فلا يكون نفسه وليس العقل كله اي كل علم ضروري لان العاقل قد يفقد بعض
العلوم الضرورية كما تقدم فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه انا لا نسلم

انه لو كان غير العلم جاز الانفكاك بينهما لجواز تلازمهما والحق كما قال الرازي
انه اي العقل غريزة اي امر خلقي اما جوهر او عرض يتبعها ذلك اي العلم بعض
الضروريات عند عدم المانع من النوم وآفة الآلات والمرتبة الثالثة العقل
بالفعل وهو حصول النظريات وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات
بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية وتفكر كسب جديد وقيل هو ملكة استنباط
النظريات من الضروريات بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج
منها النظريات والمرتبة الرابعة العقل المستفاد وهو حضور ما اي النظريات
التي ادركها بحيث لا تغيب عنه ومقره الآخرة وفي حصوله في الدنيا تردد وعلمان
تعلقا بمعلومين متماثلين كالبياضين او مختلفين كالبياض والسواد مختلفان
بجواز اجتماعهما ولو كانا متماثلين لم يجتمعا واما العلمان المتعلقان بمعلوم واحد
فانهما مثلان ان اتحد الوقت اي وقت تعلق العلمين بذلك المعلوم منهما
فان كلا من العلمين حينئذ متعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام
صاحبه ولا يجامعه وقيل هما مثلان وان اختلف الوقت اذ اختلاف
الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كالجوهر فانه لا يختلف بسبب كونه في وقتين
مختلفين واجيب بان الفرق بين المقيس والمقيس عليه بين فان الوقت
ههنا داخل في متعلق العلم فتعدد المعلوم فان اختلف العلمان وقام عارضا
بالجوهر فلا يقتضي تعدده في ذاته وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين
بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم وهو العالم اذ حيث اختلف
المحل اي محل العلمين بمعلوم واحد كزيد وعمرو العالمين بشيء واحد تخالف
اي العلمان ان اقتضى كل واحد منهما الاختصاص بمحله لذاته كعلمنا بوجودنا
لان المثلين لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند الى الذات والا تماثلا

والضروري

والضروري قال القاضي وكثير من المتكلمين يقع اي ينقلب نظريا مطلقا للتجانس
بين العلوم فيصح على كل منها ما يصح على الآخر وقد صح على بعض العلوم ان يكون
نظريا كذا ابداه قال الآمدي لا نسلم تجانس العلوم بجواز ان يكون العلم
عرضا عاما لها وان سلم التجانس فقد يمنع النوع او الشخص ذلك الذي صح
على النوع او الشخص الآخر اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما صح على الفرس
وان كانا متشاركين في الجنس ولا ان يصح على زيد ما صح على عمرو مع تشاركهما
في تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او شخص وكانت خصوصية
نوع او شخص آخر مانعة منها وقيل لا يجوز الانقلاب مطلقا لامتناع الخلو اي خلو الانسان
عنه اي الضروري بالوجدان ولو جاز الانقلاب لجاز الخلو وقيل لا يجوز انقلاب
ما هو ضروري هو شرط لكمال العقل اذ كمال العقل شرط للنظر وهو شرط للنظري
فيكون النظري المنقلب شرطا لنفسه ومستلزما لما هو بمراتب وعكسه وهو انقلاب
النظري ضروريا جائزا باتفاق المتكلمين بان يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا به
ولكنه لم يقع عند المعتزلة في العلم بالله تعالى وصفاته للتكليف يعني ان العبد
مكلف به فلو انقلب ضروريا لم يكن مقدورا واذا لم يكن مقدورا قبح التكليف به
على زعمهم واستناد الضروري الى النظري او الى الضروري فرع تفسيره اي الضروري
فان فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر جاز
ان تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر في مفرداته لا يقدح
في استغنائه حكما عن نظر كاسب له في ذاته فيجوز استناد الحكم الضروري
الى التصور النظري وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته
لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير ضروري فان عد نظريا
لزم اكتساب التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة

ثم نقول ان فسرنا الضروري بما لا يتوقف على علم سابق عليه لم يجز توقف
الضروري على ضروري اخر وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر جاز واثبات
ابي هاشم علما لا معلوم له كالمستحيل امي كالعلم به اذ المستحيل ليس بشيء ومعناه
ان المستحيل كما قال ابن سينا لا تحصل في العقل منه صورة مخصوصة هي له في
نفسه فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين فتصوره اما على سبيل
التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا
الاجتماع لا يمكن حصوله بين السواد والبياض واما على سبيل النفي بان يعقل
انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض فقد تعقل ههنا
المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد والبياض
لا باعتبار خصوصه واثبات غيره معلومية المستحيل معناه معلومية تلك
الصورة المسببة عن التشبيه او الامر العام فالمخلف تفطى ومحله اي العلم
القلب للسمع الدال عليه قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له
قلب وقال فتكون لهم قلوب يعقلون بها واذان يسمعون بها وقال افلا
يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وقال الحكماء المحل للعلم النفس
الناطقة والمحل للمدرك الجزئي المشاعر العشر الظاهرة والباطنة النوع الثالث
من الكيفيات النفسانية الارادة قيل اي قال اكثر المعتزلة هي اعتقاد
النفع او ظنه في احد طرفي الفعل وقيل هو ميل يتبعه اي اعتقاد النفع او ظنه وعندنا
هي الصفة المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع ولا توجب الارادة الحادثة
المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك
الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة واحترز بالحادثة عن القديمة فانها
توجب اتفاقا من اهل الملة والحكماء اذا تعلقت بفعل غير افعال نفسه تعالى

واما اذا

واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر
هو الارادة فان الامر يوجب وجود المامور به كما في العصاة وجوزه اي الايجاب
الارادة الحادثة المراد النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة فرقدا
معتزلة البصرة في فعله اي فعل المريد قيد به اذ عدم ايجاب ارادة المريد في غير
فعله لا سترة به بان كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو ما نجده من
انفسنا حال الايجاد لا غرما عليه فانه قد يتقدم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه
ويقبل الشدة والضعف حتى يبلغ درجة الجزم ومع ذلك فقد لا يكون قصدا
بل جزما بانه سيقصد وربما يزول لزوال شرط او حدوث مانع ولا تشترط
الارادة بهما اي باعتقاد النفع او الميل عندنا فضلا عن كونهما حين احدهما
فلا يصح تغيرا باحدهما اصلا كفى اي كما في قدحي العطشان اذا فرض استواؤهما
من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده على الاخر وكما في
طرفي الهارب من السبع اذا استويا فانه مع كونه ملجأ في الهرب يختار احدهما
ولا يتوقف على ترجح النفع بعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما بمجرد
الارادة وقيل تتعلق الارادة بنفسها مثل ان يريد الارادة فتغاير الشهوة
فانها لا تتعلق بنفسها بل بالذات فقط وقول المريض اشتهي ان اشتهي مجاز عن
اريد ان اشتهي وفيه ان تعلق الارادة بنفسها انما يتم اذا فسرت باعتقاد
النفع او الميل التابع له لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمتعلقه فعل من
الافعال او في اسبابه اليه ففعله ثم يميل الى ذلك الاعتقاد ويتبعه واما اذا فسرت
بما اختاره من انها صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها
لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى
وهكذا الى ما لا يتناهى وللانفكاك عطف على تتعلق بنفسها بحسب المعنى كانه

قال الارادة تغاير الشهوة لانها تتعلق بنفسها دون ولانفكاكها عن الشهوة
في الدواء الكريه وانفكاك الشهوة عنها في الطعام اللذيذ المعلوم ضرره
قال الشيخ الاشعري ارادة الشيء عين كراهة الضد اي ضد ذلك الشيء ولا
بان كانت غيرها فضدها او مثلها فلا تجامعها لامتناع اجتماع الضدين والمثلين
لكنها تجامعها اذ خلاف او مخالفتها فتجامع ضدها لان المخالف للشيء يجوز
اجتماعه معه ومع ضده ولكن ضد كراهة الضد هي ارادة فيلزم جواز اجتماع
ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان
فلا يجوز اجتماعهما ويبطله اي يبطل ما ادعاه الشيخ من العينية انه شرط كراهة الضد
الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر بالضد حال اراد الشيء فانفكت الارادة
عن كراهة الضد فلا تكون نفسها ويجاب عن دليله بانا لا نسلم ان المخالف للشيء
يجامع ضده لجواز تلازم المتخالفين ولا شك ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد
اللازم ولجواز كون الشيء ضد المتخالفين كالنوم واذا ظهر التغاير فالارادة
معه اي مع الشعور بالضد بل تستلزم كراهة الضد غالبا قلاني والغزالي
نعم لكن الظاهر انها لا تستلزمها لجواز ان يريد الشخص الضدين كل واحد منهما
من وجه ارادة على السوية او يترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح على
نفع الاخر فيكونان مرادين على السوية وانت خبير بان هذا الظاهر انما يتاتى
لو فسرت الارادة باعتقاد النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة
لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو راي الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين
تستلزم اجتماعهما وهي اي الارادة غير التمني اذ التمني يتعلق بالمحال والماضي
والارادة لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها عند اهل التحقيق والسهو ضدها
اي الارادة يقال فعل بالسهو اي بلا ارادة عندنا ومنعه المعتزلة لانه اي السهو

الضد

ضد العلم



ضد العلم والعلم يخالف الارادة وضد احد المختلفين يجامع الاخر وضده كيف
يكون ضده والجواب ان الشيء الواحد قد يضاد مختلفين كالنوم فانه ضد العلم
والقدرة وهما مختلفان كما تقدم وقال القاضي من الاشاعرة والبصري من
المعتزلة الارادة تفيد متعلقها صفة زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك
المتعلق فعلا او قولا فللفعل تفيد كونه طاعة كالسجود بارادته لله تعالى ومعصية
كالسجود بارادته للصنم وللقول تفيد كونه امرا او تهديدا فان ارادا اي القاضي والبصري
انها تفيد صفة ثبوتية موجودة في الخارج منع كون الارادة كذلك وما ذكراه
اعتباري وان ارادا انها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فلا نزاع فيه ولا فائدة
له والكراهة ضدها اي الارادة والنوع الرابع من الكيفيات النفسانية القدرة
وهي صفة تؤثر خرج به ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تاثير له وان توقف تاثير القدرة عليه
وفق الارادة خرج به ما يؤثر لا وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية وقيل
القدرة ما هو مبدا الافعال المختلفة خرج به فيفترقان اي التعريفان في القوة
الفلكية والقوة النباتية فان الاولى قدرة على الاول دون الثاني والثانية
بالعكس لا في القوة الحيوانية فانها قدرة عليهما والقوى العنصرية ليست قدرة عليهما
ويرد على الحدين القدرة الحادثة عندنا اذ لا تؤثر والا بان اثرت مانعت
قدرة الله تعالى فان الله اذا اراد شيئا واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما
معا فيلزم اجتماع الضدين واما عدمهما معا ولا شك ان المانع من وقوع مراد
كل منهما مراد الاخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما ويلزم ذلك المحال واما احدهما
عاجزا غير قادر على ما فرض قدرته عليه وهو ايضا محال لا يقال نختار انه يقع
مقدور الله تعالى لان قدرته اتم قدرة العبد الا يرى انها اعم منها فلا ممانعة
لانا نقول الممانعة لازمة ولو كانت قدرته اعم منها لان عموم القدرة لا يؤثر

فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا اثر له في هذا المعين فكانت
متساويتين بالنسبة اليه فيكون تاثير احديهما مانعا من تاثير الاخرى ترجيح
بلا مرجح ومن ثم اى ومن اجل هذا الدليل الذى نفينا به تاثير القدرة الحادثة
بعينه نفاها اى القدرة الحادثة جهم بن صفوان الترمذى وهو مكابر لان
الفرق بين القاعد بالاختيار والساقط من علو ضرورى اذا عرفت ان
التمانع انما يجرى فى القادرين المؤثرين فنجوز نحن كابى الحسين البصرى
من المعتزلة مقدورا بين قادرين احدهما مؤثر والاخر كاسب لا بين فاعلين
مؤثرين لما علمت من لزوم التمانع ولا بين كاسبين اذ لا يخرج متعلق القدرة
الحادثة عن محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولو فرض مقدورين بين كاسبين
للزوم خروجه عنهما او عن احدهما لاستحالة قيام الواحد بالشخص بمحلين هذا
وابو الحسين يجوز مقدورا بين قادرين مؤثرين سواء كانا مخلوقين او خالقا
ومخلوقا فان قدرة العبد مؤثرة عنده ولا يقول بالتمانع الا فى تعدد الاله واما
فى غيره فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الاخر
فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما ومن هذا التقرير ظهر ان التشبيه من بعض
الوجوه وقال البشر بن المعتمر القدرة الحادثة سلامة البنية عن الافات فجعلها صفة
عدمية وتعرف القدرة وتعلم وجودها بالوجدان فان القاعد بالاختيار يجد
حالة الصعود امرا ما بتاله دون الساقط وقال الهذانى من المعتزلة انما تعرف
بتاتى الفعل وتيسره من شخص دون اخر فيعلم ان للاول قدرة دون الثانى
وقال الجبائى انما تعرف بسلامة الشخص عن الافات وبطلانها اى قول الهذانى
وقول الجبائى الممنوع من الفعل فانه يبطل قول الهذانى لانه قادر عنده ولا يتاتى
منه الفعل والممنوع اى المبتلى بالضد من النوم والعجز مع سلامته عن الافات

فلا يكون

فلا يكون العلم بالسلامة مستلزما للعلم بثبوت القدرة فكيف والصحيح المتصف
بتلك الاضداد ولا قدرة له اجماعا فضل قول الجبائى ولو اجاب الهذانى بانه يتاتى
الفعل من الممنوع ان قدر الارتفاع اى ارتفاع المانع ورد عليه العاجز فانه
ايضا يتاتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز فان قال القدرة مصححة للفعل
لا موجبة له ولا شك ان الممنوع موصوف بما يصححه الا انه تخلف عنه المانع بخلاف
العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل يتعذر عليهما
ما داما على حالهما واذا فرض زوال ما بهما يتاتى الفعل منهما فمن اين لك وجود
المصحح مع احدهما دون الاخر واجاب بعضهم بان الفرق بين العاجز راسا
وبين الممنوع من الفعل من اظهر الوجدانيات لا يتوقف العقل فى الجزم فيه فانكاره
مما يقتضى منه العجب ولا تتعلق القدرة الواحدة بمقدورين سواء كانا متضادين
او متماثلين او مختلفين لا معا ولا سبيل البدل بل مقدور واحد لانهما مع المقدور
ولا شك ان ما تجده عند صدور احد المقدورين منا مغاير لما تجده عند صدور
الاخر فكيف يكون متعلقها ضدين فانه يستلزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما
لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال اكثر المعتزلة قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته
المتضادة وغيرها كالقديم وقال ابو هاشم القدرة القائمة بالقلب تتعلق
بجميع متعلقاتها كالاعتقادات والارادات ونحوها بالجوارح اى لا تتعلق
القدرة القائمة بالجوارح بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها
وقيل كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقها جميعه دون متعلق الاخرى وقيل كل واحدة
منهما تتعلق بمتعلقيهما وتتعذر الفعل من كل واحد منهما بمتعلقات الاخرى لعدم الاله
وقيل القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما دون القدرة العضوية فانها تتعلق
بافعال الجوارح فقط واعلم ان هذه الاقوال مترددات من ابى هاشم

كما في المواقف وضيعه هنا يا ماه وجمعوا اى المعتزلة في المتماثلات انها تتعلق بها قدرة واحدة على تعاقب الازمنة مع اتفاقهم على انه لا يقع بها مثلان في محل في وقت واحد قال الشيخ واصحابه هي اى القدرة الحادثة توجد مع حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبله اى الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه والا بان امكن فليفرض وجوده فيه فعنده اى فالحالة التي فرضنا بانها سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي مع الفعل اذ خلف لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل لذاته واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان تكون موجودة معه وهو المطلوب قيل من طرف الخصم نحن لا ندعي ان القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول القدرة في الحال انما هي على الايقاع اى ايقاع الفعل في ثاني الحال والايقاع متقدم على الوقوع زمانا فيكفي امكان الايقاع في الحال ولا نسلم عدم امكان الوقوع في الحال فلا يضر ما ذكرتم من ان الفعل ليس بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله واجيب بان الايقاع الذي هو تاثير القدرة الحادثة في الفعل وايجادها اياه على رأيكم ان كان نفس الفعل على معنى ان التاثير في الفعل هو عين حصول الاثر الذي هو الفعل فحال اى فالايقاع محال في الحال لما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل قبل حدوثه والا بان كان غيره فالكلام عائد فيه لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تاثير للقدرة فيه فللايقاع ايقاع اخر ويتسلسل لان الايقاع



الاعتباري فلا حاجة به الى ايقاع اخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون الايقاع محتاج الى المرجح قطعا وهو المراد بالتاثير والايقاع والمقدور تابع للعلم والارادة للمعتزلة فيه خلاف وجه الاول ان صاحب الملكة في صناعة يقصد رعنه افعال محكمة لا يقصد تفاصيل اجزائها فان الكاتب يراعي دقائق في حرف واحد بلا قصد ولو قصد بالفاظه كثير منها ووجه الثاني ان متعلق المقدور للارادة هو مقتضى القدرة فانها صفة تؤثر على وفق الارادة واما الاشاعرة فقد حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفاصيلها وقد يصدر فعل متقن قليل عن عالم بالتجربة عند المعتزلة وكثير منا لم يختلفوا فالمعتزلة وبعضنا قالوا هو واقع بقدرته وان كان بلا علم فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء وقال الاستاذ ابو اسحق لا يكون مقدورا له فان النوم يضاد القدرة يضاد وتوقف بعضهم الباقلاني وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون ذلك الفعل مكتسبا للنائم ولا بكونه ضروريا بل كلاهما محتمل بلا ترجيح ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم وباقي الادراكات فما تقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اجاب عنه بقوله والرؤيا خيال باطل عند جمهور المتكلمين فالمعتزلة قالوا لفقد شرط الادراك حالة النوم من المقابلة وانتفاء الشعاع وتوسط الهواء الشفاف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الادراكات فما يراه النائم ليس من الادراك في شيء بل هو من قبيل التخيلات الفاسدة والاوهام الباطلة وبعضنا وان لم يشترط في الادراك شيئا من ذلك لكنه قال انها خيال باطل لمخالفة العادة فان عادته تعالى لم تجر بخلق الادراك في الشخص وهو نائم واثبته الاستاذ ابو اسحق

وقال المنام حق والا بان كان خيالا باطلا لزم السفسطة اذ لا فرق بين ما
يجده النائم من البصر ونحوه وبين ما يجده اليقظان فلو جاز التشكيك فيه
لجاز فيما يجده اليقظان ولم يخالف الاستاذ في كون النوم ضد الادراك لكنه
زعم ان الادراك يقوم بجزء ما غير يقوم به النوم وقال الحكما هو اى المدرك في النوم
يوجد في الحس المشترك وهو قد يأخذه من النفس الناطقة وهي تأخذه من صور مرتسمة
في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات من الازل الى الابد مرتسمة فيه بل في جميع
المبادي العالية والملائكة السماوية ومن شان النفس الناطقة ان تتصل بتلك
المبادي اتصالا معنويا يارة وتنتقش ببعض ما فيها مما كان او سيكون او هو
كائن الآن استعراضا في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم
او فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب
منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس اتهاولو كانت
منجذبة الهمة الى المعقولات لاختير لها شيء منها وذلك الامر الكلي المنتقش في
النفس يسمى الخيال اى قوة المخيلة لما جبلت عليه من المحاكاة والانتقال
من شيء الى اخر مشابه له بوجه وتفصيل بين الاشياء المتصلة والتركيب بين الامور
المتفاصلة صورا خيرية اما قريبة من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيعبر ما راه
النائم او لا بان يرجع المعبر فتقرى مجرداته عن تلك الصور حتى يحصل ما اخذته
النفس فيقع بعينه وقد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه فيقع من غير
حاجة الى التعبير او يأخذه الحس المشترك من الخيال كما ارتسم فيه من الخارج ولذلك
من دام فكره في شيء راه في منامه وقد يجد شهامي الصور مرض ولذلك يرى
المدموي في جملة الاشياء الحمر والصفراوي يرى النيران والاشقر والسوداوي
يرى الجبال والاوخمة والبلغمي يرى المياه والالوان البيض وهاتان الاخيران ضعاف

احلام

احلام فلا تغيير لها واعلم ان المعتزلة فرعوا على القدرة والعجز فزعموا الاول القادر على
حمل مائة من فقط ولا يمكن من حمل مائة اخرى معها هو عاجز عن حمل المائة الاخرى
الملتصقة بها او عاجز عن حمل احديهما اى احدى المائتين من غير تعيين وقادر على
مائة منهما غير معينة او لا بوصف بالعجز ولا بالقدرة بالنسبة الى الاخرى اقوال والكل
متناقض لمذهبهم في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات فان المائة الاخرى
معينة او لا من جنس مقدورات العبد والثاني القادران اى الشخصان اللذان
يقدر كل واحد منهما عليها اى على حمل مائة من اذا اجتمعا على حملها فكل واحد منهما حامل
للكل اى كل المائة كما قال اكثرهم ويلزمه اجتماع قادرين مستقلين على مقدور
واحد فيستغني كل منهما عن الاخر وكل منهما حامل للبعض المعين بحيث لا يشاركه
فيه صاحبه كما قال الصيمري والكعبي منهم ويلزمه التحكم لان نسبة كل جزء الى كل واحد
على السوية فلا تتعين شيء منها لفعل احديهما والثالث قالوا وقد تولد القدرة
الحادثة الواحدة في محال متفرقة حركات متعددة الى جهات مختلفة بان يضرب
يده عليها دفعة فتفرق في تلك الجهات ولما كانت وصح القدرة خاصة
بتحريك الاجزاء المتفرقة قال فتجتمع على عشرة اجزاء متلاصقة عشر قدر فان القدرة
على تحريك كل جزء غير القدرة على تحريك الجزء الاخر اذ لو كانت القدرة
على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين لكانت قدرة على تحريك الاجزاء
بالغة ما بلغت اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان تقدر البقة على تحريك الجبل
هذا خلف واجيب بان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعلى تسليمه لا يفيد واما
الجبائي فانه قال الاجتماع يمنع التحريك كالقيد فانه مانع عن المشي لمن هو قادر
عليه وهذا بناء على مذهبه من كون الممنوع قادرا وسنعلم بطلانه والخامس الاعتماد
المحرك بمنته وبسيرة اهل بكمنية التصعيد منعه البهشمية للفرق بين الدحرجة

والرفع ضرورة فان كل عاقل يعلم ان رفع الشئ اشق من تحريكه وحركة الجبوا
زيادة قدر واحدة على القدرة المحركة مينة وسيرة تحكما اذ لا وجه للحصر وهم من جوزه
وهي اي القدرة تغاير المزاج لانه كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة
ولان اثره من جنسه فهما من الكيفيات المحسوسة بالقوة اللامسة دون القدرة
ولانه قد يعاوق القدرة كما عند الاعياد والتعب والشئ لا يعاوق نفسه والقوة
مبدأ التغير في اخر من حيث هو اخر قيد بالحيثية ليدخل ما فيه التغاير اعتباري كالمعالج
لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب ويتأثر من حيث هو جسم ينفعل عما
يلاقيه من الدواء وهي بهذا التفسير اعم من القدرة لعدم اشتراط الارادة فيها
فتشمل اربعة اقسام لان الصادر من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى
التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها او لا فالاول النفس الفلكية
والثاني في الطبيعية العنصرية وما في معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع
النفس النباتية وتقال القوة ايضا للامكان المقابل للفعل مجازا لانه سبب للقدرة
عليه كما يقال للابيض انه اسود بالقوة لا الامكان الذاتي لانه يقارن الفعل
دون ذاك فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا لا امكانا مقابلا للفعل
والخلق ملكة تصدر عنها اي عن النفس سيبها الافعال بالروية كمن يضرب الطنبور
من غير ان يفكر في نغمة نغمة او في نقرة نقرة فيغاير الخلق القدرة لعدم اعتبار السهولة
فيها سببا ان جعل نسبتها اي القدرة الى الطرفين سواء كما هو مذهب المعتزلة فان
الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل واحد
الضدين ومنعه اي كون نسبتها الى الطرفين سواء الشيخ الاشعري فقيل اي
قال الرازي اراد الشيخ بالقدرة القوة المستجمعة للشرائط اي شرائط التأثير
ولذلك جعلها مع الفعل لامتناع تخلف المقدور عن المؤثر التام ولا تتعلق

بالضدين

بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود والمعتزلة اراد وبها القوة العضلية
من غير اشتراط الاستجماع ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل
ورد على الرازي بان الشيخ لا يقول بتاثير القدرة الحادثة فكيف يقال اراد
بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والممنوع عن الفعل غير قادر عليه عنده
اي الشيخ اذ القدرة عنده مع الفعل ولا فعل حالة المنع وعند المعتزلة قادر للفرق
الضروري بين الزمن والمقيد واجيب بانه لا فرق بينهما الا ما يعود الى جريان
عادته تعالى بارتفاع القيد دون الزمان والمخرج صفة تتعلق بالموجود وعنده
فالاصح من قوليه فان التعلق بالمعدوم خيال محض فازمن عاجز عن العقود
لا عن القيام وفي قول انما يتعلق بالمعدوم اليه ذهبت المعتزلة وكثير من اصحابنا
والمحبة قيل هي الارادة فمن الله تعالى اي فالمحبة من الله لنا ارادته اكرامنا
والمحبة منا له ارادتنا لطاعته والرضا ترك الاعتراض فالكفر مع كونه مرادا لله تعالى
ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه وعند المعتزلة هو الارادة فالكفر ليس مراد
ايضا عندهم والعزم جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة
من الاراء العلمية والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين
حصل التحير وان ترجح حصل العزم والترك عدم فعل المقدور وقيل ان كان
عدم فعل المقدور قصدا وقيل الترك من افعال القلوب لانه انصراف القلب
عن الفعل وكف النفس عن ارتياده وقيل الترك فعل الضد لانه مقدور والعدم
مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة واللذت بديهية كالالم لان كل عاقل بل
كل حساس يدرك بهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما
عداهما بالضرورة فلا يعرفان وقيل اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم
والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر وقيدنا بالحيثية لان الشئ قد يلائم من وجه

دون وجه كالدواء المكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب قال الرازى وكون
اللذة والالم عين الادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان فانا ندرك بالوجدان
عند الاكل مثلا حالة هى اللذة ونعلم ايضا ان ثمة ادراكا للملائم واما ان اللذة
هى نفس ذلك الادراك او غيره وانما ذلك الادراك سبب لها وانه هل يمكن
ان تحصل اللذة بسبب اخر لم يتحقق فوجب التوقف فيه وقيل اى قال
ابن ذكريا الطبيب الرازى ليست اللذة امرا تحققا موجودا فى الخارج بل هى
امر عدمى هو زوال الالم كالاكل فانه دفع الم الجوع ويعطله العشور على مال على وجه
البغتة فان الانسان يلتذ به ولم يكن له الم بفقده والالم سببه الذاتى عند الحكماء
وجالينوس تفرق الاتصال فقط بالتجربة فالحار انما يولم لانه يفرق الاتصال
وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء
الى ما تتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما تنجذب عنه وانكره بعض الناس
وهو الرازى للتخلف اى تخلف الالم فى القطع بسكين حاد عنه مع انه يفرق
الاتصال ولو كان سببا ذاتيا لامتنع التخلف عنه فظهر ان تفرق الاتصال
ليس سببا بل هو بعد العضو لسوء المزاج وحصوله يستدعى زمانا فعند ما يبتدئ
العضو بالاستحالة الى مزاج شئ يحصل الالم وزاد ابن سينا للالم سببا اخر سوى
تفرق الاتصال هو سوء المزاج المختلف وهو مزاج غير طبيعى يرد على العضو ولا
يبطل مزاجه الطبيعى بل يخرجه عن الاعتدال دون المتفق وهو مزاج غير طبيعى
يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعى ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعى
اذ شرط المنافرة تغاير الكيفيتين اى كيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع
الاتفاق لا يحصل تاثر للحاس من المحسوس فلا احساس فاذا تمكنت الكيفية المنافرة
فى العضو وزالت كيفية العضو الاصلية فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن

فعل

فعل وانفعال فلا يحسن بن حرارة الدق المستقرة فى جوهر الاعضاء والمذعبية
لها فلا يحس بها ومع الاختلاف يحصل التاثر كما فى حرارة الغب فانها واردة
من مجاورة خلط صفراوى على اعضاء هى على مزاجها الطبيعى حتى اذا انحسر عنها
ذلك الخلط كانت باقية على امزجتها الاصلية فلذلك يحس بحرارتها احساسا
شديدا والصحة حالة او ملكة لم يكتف بذكر احديهما تنبيها على ان الصحة قد تكون
راسخة وقد لا تكون كصحة الناقه وقدم الاولى لان الكيفية النفسانية تكون اولا
حالة ثم تصير ملكة بها اى بسببها وواسطتها تصدر الافعال من الجذب والهضم
والتغذية والتنمية والتوليد عن الموضوع لها سليمة غير ما وقته والمرض خلافها اى
مقابل الصحة فهو حالة او ملكة بها تصدر الافعال عن الموضوع لها ما وقته فلا واسطة
بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين اذ لا خروج عن النفى والاثبات
الا ان يهمل شئ من شروط التقابل كالاتحاد والمحل والزمان والجهة كما فى جالينوس
قال ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد
نسى الشرائط التى يجب ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط
ان يقرن الموضوع واحدا بعينه فى زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحدا
وحينئذ ان جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا فاذا فرض
انسان واحد واعتبر فيه عضو واحد فى زمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل
المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما دائما ان لا يكون كذلك فلا واسطة
الا ان يحد الصحة والمرض بحد اخر ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها كان ان
يشترط فى حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج
من كان بعض اعضائه ما وقا وفى كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض مدة
وان لا يكون هناك استعداد يقتضى سهولة الزوال فيخرج الناقه وان يشترط

والطفل ويشترط فى حد المرض افئة جميع الافعال من جميع الاعضاء فى جميع الاوقات
فتخرج الامور المذكورة من حده ايضا وتثبت الواسطة قطعا الان النزاع
حينئذ يكون لفظيا القسم الثالث من اقسام الكيف الكيفيات المختصة
بالكميات اما وحدها كالتشكيث فانه كيفية عارضة للكم المتصل وهو المثلث والزوجية
فانها كيفية عارضة للكم المنفصل وهو العدد او مع غيرها كالخلقة فانها مجموع شكل
ولون والشكل عارض للكم المتصل من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر والمتبادر
من قوله والزاوية انها كالخلقة مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها
وليست كذلك فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلا فى ملتقاهما كالزاوية
هى تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم وقولنا
مثلا اشارة الى ان ما ذكر تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية
المجسمة وليست الزاوية كما زعم بعضهم اذ تتقدم بالتضعيف اما القائمة فانها
تتقدم بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا يبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها
تتقدم اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك بخلاف المنفرجة فانه يزيد
بالتضعيف ولو ابدل التضعيف بالزيادة لشمل الزوايا كلها فان كل زاوية اذا
زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين انعدمت واما قولها اى الزاوية المجسمة
فانما هو بالعرض وداسقه الكم قال الحكماء بحديث اثبات طرف للخط مع الارادة
اى ارادة الخط اى ان يعود الى وضعه الاول الدائرة وهى شكل مستو يحيط به
خط فى وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه سواء وبحديث اثبات قطر
نصفها اى نصف الدائرة مع ارادة ذلك النصف حتى يعود الى وضعه الاول
الكرة وهى جسم يحيط به سطح فى وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه سواء وبحديث
اثبات ضلع من اضلاع المربع مع ارادة المربع حتى يعود الى وضعه الاول الاسطوانة



هى شكل يحيط به دائرتان من طرفيها قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض
وسطه خط موازٍ لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه ولو قال وضلع سطح متوازٍ
الاضلاع لكان اعم وبحديث اثبات الضلع المحيط بالقائمة من المثلث حتى يعود
الى وضعه الاول المحفوظ وهو شكل احد طرفيه دائرة والاخر نقطة ويصل بينهما
سطح يفرض عليه الخطوط الواصلة بينهما مستقيمة ولا مناقشة فى التوهم كما فعله
فى المواقف حيث قال اذكره المهندسون امور وهمية لا يعلم وجودها خارجا وعليها
مبنى علمهم الذى يدعون فيه اليقين لان البراهين قامت على وجودها فى مواضعها
وان سلم كونها امورا وهمية فلا ينافى ذلك كون احكامها يقينية الا يرى ان العدد
المركب من الوحدات التى هى امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة القسم
الرابع من اقسام الكيف الاستعدادات فللقبول اى فالاستعدادات
للقبول والانفعال ضعف ولا قوة كالمماسية والاستعداد لعدمه اى القبول
قوة ولا ضعف كالمصاحبة واما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فانها ليست
منها اى من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلثة فان
المصارعة تتعلق بعلم هذه الصناعة وبصلابة الاعضاء وللاثنين بسبعة وبالقدرة
على هذا الفعل وشئ منها ليس من الكيفيات الاستعدادية لان العلم والقدرة
من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة ثم النسب
اى المقولات النسبية السبعة التى تقدم ذكرها اول العرض انكرها اى انكر وجودها
فى الخارج المتكلمون والا بان وجدت لتسلسلت لان محلها يتصف بها قائمة بها
نسبة بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة موجودة ايضا على ذلك التقدير ويعود
الكلام فيها ولم جاز له اى للزوم التسلسل على تقدير وجود النسب فى الخارج اثبت
ضرار الصواب بمعراعراضا نسبية غير متناهية ولم يقدر على دفع حجة الحكماء على وجودها

ولا مخلص له من برهان التطبيق ونقول ايضا لو وجدت الاعراض النسبية
لقام الحادث بالباري لان لمع كل حادث اضافة بانه موجود معه وقبله
وبعده واجاب الحكماء بان استدلال المتكلمين بهذين الوجهين انما يفيد سلب
الكل اى سلب كون جميع النسب موجودة في الخارج ونحن نقول به فان من
الاضافات والنسب امورا موجودة في الخارج كالفوقية والمقابلة ومنها اضافات
يخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالمتقدم والمتاخر بين امرين لا يجوز اجتماعهما كما في
الزمان فانه مع التسلسل في الامور الخارجية يجوز ان تنتهي السلسلة الى نسبة موجودة
يكون ما بعدها من النسب اعتبارية لا يفيد السلب الكلي واثبتوا اى اثبت المتكلمون
وجود الاين وهو حصول الجسم في الحيز وسموه بالكون وسماه قوم وهم مثبتو الحال
بالكائنية وعلتها اى علة الكائنية عندهم الكون وعندنا ليس الحصول في الحيز
معللا بصفة قائمة بالجوهر بل هو بخلق الله تعالى فحصول شئ في حيز بعد كونه في حيز آخر بعد كون الجوهر
وحصوله في حيز بعد كونه في آخر حركة فخال الحدوث يعدمان اى الحركة والسكون
فالجوهر حينئذ كاين لا متحرك ولا ساكن وبه قال ابو الهذيل وقيل انما قال ابو هاشم
واتباعه الكون في اول الحدوث سكون لان الكون في ذلك الحيز سكون
لان الكون في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب
اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان
الاخر كذلك فهو لا لم يعتبروا في السكون اللبث والمسبوقية بكون اخر
ويلزمهم تركب الحركة من مجموع سكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز
المتعاقبة فمنهم من التزمه فاورد عليه السكون ينافي الحركة لانه ضدها فكيف
يكون جزءا واجاب بان السكون في المكان انما ينافي الحركة منه اذ لا تصور
اجتماعهما اصلا لا الحركة الية لانها نفس الكون الاول فيه فان الخروج عنه الى الحيز

الجوهر

السابق



السابق عليه عين الدخول فيه والكون الاول فيه مماثل للكون الثاني فيه وانه
سكون بالاتفاق فكذا هذا واورد عليه انه يلزم ان يكون الكون الثاني حركة
لانه مثل الكون الاول واجيب بانه يعتبر في الحركة مع كونها مسبوقة بالحصول
في ذلك الحيز وحصول الجوهر في حيز بحيث لا يمكن ان يتخلل بينه وبين جوهر
اخر جوهر ثالث اجتماع وخلافه افتراق وانما اعتبر امكان التخلل دون وقوعه
بجواز ان يكون بينهما خلا عند المتكلمين ووجوده اى الكون بانواعه الاربعة
التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ضروري شهادة الحس وهو نوع
واحد في الحقيقة والمميزات التي بها يميزت تلك الانواع بعضها عن بعض
ليست فصولا حقيقية منوعة بل امورا اعتبارية نحو كونه مسبوقا بكون آخر اولا
ونحو امكان تخلل ثالث وعدمه والهم في حركة الجزء الوسطاني من جسم تحرك من مكان
الى مكان وفي حركة جالس السفينة المتحركة نزاع مبني على تغاير المكان فان فسر
بالبعد المفروض كانا متحركين لخروج كل منهما عن حيزه وان فسر بالجواهر المحيطة
كانا ساكنين لان الاول لم يفارق شيئا من الجواهر المحيطة به والثاني فارق
بعضها وان فسر الخلاء بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور امكن
ان في مفارقا للمكان اصلا ولهم ايضا في حركة ما اى جوهر مستقر في مكانه يختار عليه
جوهر اخر متحرك من جهة الى جهة اخرى وفي حركة جوهر مستقر في مكانه الى جهتين
يحتاز عليه جوهران متحركان الى جهتين نزاع مبني على تفسير الحركة فان فسرت
بتبدل المحاذات كما فعله الاستاذ ابو اسحق كان مستقرا في مكانه متحركا في الاولى
ومتحركا الى جهتين في الثانية والجوهر المخوف بستة جواهر ملاقية له من جهاته الست
قد ينكر اى قد انكره بعض المتكلمين ولم يجوز ملاقاته لاكثر من جوهر واحد للزوم التجزي
وهو مكابرة للمحسوس ولم يمنع من تاليف الجسم الطويل العريض العميق من الجواهر

واذا صح كونه مخفوفا بستة جواهر فقال الشيخ الاشعري والمعتزلة الكون اي
كون الجوهر المخفوف غير المجاورة التي بين ذلك الجوهر وبين الجواهر المحيطة به
والمجاورة نفس الاجتماع المتقدم بتفسيريه بحصوله اي الكون حال الانفراد اي انفراد
الجوهر عما عداه دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده وقال الشيخ
والمعتزلة ايضا هما اي الكون والمجاورة غير المماسة والتاليف اذ المماسة
والتاليف يتبعانها اي الكون والمجاورة وبحيث ان عقيبهما وفيه بحث
اذ لا دليل على كون المماسة غير المجاورة فانه لا يمكن تقدير كل منهما دون
الاخر فاحتمل ان يكون ذلك لاتحاد المعنى كما قاله الاستاذ اذا عرفت
هذا فالشيخ الاشعري وحده قال المجاورة واحدة وان تعدد المجاور له و
التاليف ستة وكذا المماسات واكتفى بالاولى اشارة الى عدم الفرق عليهما
وقالت المعتزلة المجاورة بين الرطب واليابس تولد تاليفا واحدا بينهما كما
بهما وليست المجاورة المذكورة تشترط له اي للتاليف عند اكثرهم لبقائه اي
التاليف دونها اي المجاورة المذكورة في نحو اليواقيت فانها لا رطوبة فيها
اصلا مع قوة التاليف فيما بين جواهرها ولو كانت شرطا للتاليف في ابتدائه
حدوثه لكانت شرطا له في الدوام كاصل المجاورة فانه شرط للتاليف ابتداء
ودواما ومنهم من قال انها شرط للدوام وان مع ضعفه فلعل ذلك عائد الى
اختلاف اجناس التاليف لا الى الرطوبة اذا عرفت ان مجاورة الرطب
اليابس تولد تاليفا واحدا فههنا اي فيما اذا احاط بجوهر واحد ستة جواهر في
جهاته تاليف واحد لانه لما جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين والاكثر قيل
ههنا ستة تاليفات او ينعدم بمباينة واحدة تاليف جوهر واحد من الستة
معه وتاليف الخمسة معه باق بحاله فظهر التغاير اذ ما بطل غير ما لم يبطل





لاستة تاليفات لئلا ينفرد كل من الجواهر الستة بتاليف على حدة وقال الاستاذ
ابو اسحق هما اي المماسة والتاليف نفس المجاورة فيتعدد ان قطعا التفرع غير
صحيح لان تعددهما متفق عليه انما الكلام في تعدد المجاورة فالشيخ يقول
بوحدتها والاستاذ بتعددها بتعدد المجاور قال القاضي الكون قبل الانضمام
وبعده واحد وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات فان الكون الحاصل له
قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد حال الانضمام وان كان
مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتاليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد له
بعد زوال الانضمام يسمى مباينة وتضادها اي المماسات الستة المعينة ست مباينات
غير معينة لان ما باينه من الجواهر غير معين بخلاف المماس فانه لا يكون الا معينا وقيل
اي قال الشيخ تضادها ست مباينات معينة بعدد المماس والجوهر المتوسط بين
جوهرين لم يعد من واحد نفس قربه من الاخر الحق لا اذ يفترقان بان يقرب
من احدهما ولا يبعد من الاخر بان يتحرك الاخر معه الى جهة حركته والا كوان
متضادة اقتضت حيزا او احيازا اذ على الاول يلزم اجتماع المثلين وعلى الثاني
حصول الجوهر في ان واحد في حيزين فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان
الا ان جعلت المماسة منها اي من الاكوان وجوز قيام المماسات المتعددة
بالجوهر الواحد كما فعله الشيخ والاستاذ فلا تكون متضادة ولا متماثلة بل مختلفة
يجوز اجتماعها في جوهر واحد واختلفت المعتزلة في بقاء الحركة فنفاه الجبائي
واكثر المعتزلة والا بان بقيت فسكون اي فهي حينئذ سكون اذ لا معنى للسكون
الا الكون المستمر في حيز واحد والحركة هي الكون والحيز الثاني عقب الكون في حيز
الاول لو كانت باقية كانت في الزمن الثاني كونا مستمرا في الحيز الثاني فتكون
عين السكون والتالي باطل لتضاد الحركة والسكون والترمة اي بقاء الحركة وان

الكون الاول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون الذي في الزمن الثاني
المسمى بالسكون وابو هاشم ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى ان السكون يبقى
من غير تفصيل وقال الجبائي الا اذا هوى جسم ثقيل بانه من الاعتمادات
المتجددة فخلق الله فيه السكون في الجو هر من غير ان يكون ما تحته ما يعلقه فلا بد
ههنا من تجدد السكون فيه والا بان كان باقيا في هذه الصورة لم يزل هاويا بما
يتجدد فيه من الاعتمادات لان من اصله ان الطاري اقوى من الباقي
والا في السكون المقدور للحي فانه ايضا لا بد ان يكون متجددا والا بان كان
باقيا لم يبق مقدورا فلم يأتم اذا امر بالحركة ولم يتحرك قال الجبائي وهما اي الحركة
والسكون ملموسان ومبصران ضرورة فان من نظر الى جوهر او لمسه
مغمضا لعينيه وهو ساكن او متحركة ادراك التفرقة بين الحالتين وانكره ابنه
ابو هاشم اذ لو كان الكون مدركا بالحواس لكان مدركا بالخصوصية اذ الادراك
عندهم لا يتعلق مطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان خصوصية
الكون في الاحياز المعينة غير مدركة الا يرى ان راكب السفينة ولا سكون
الشط وكذا التاليف اي ملموس ومبصر عند الجبائي لا نفرق بين الاشكال
المختلفة وما هو الا بالنظر الى التاليفات المختلفة او لمسها فلا بد ان تكون
تلك التاليفات محسوسة بهاتين الحاستين ومنعه ابنه في احد قوليه فقال
ذلك الفرق قد يكون بالنظر الى المجاورات المختلفة المولدة للتاليفات
المتفاوتة او بالنظر الى المحاذيات المتخالفة او غيرها من الامور المتعلقة بالجواهر
سوى التاليف وخالفه اي خالف ابو هاشم ابا هاشم الجبائي في تمانية اي التاليف
فان الجبائي قال التاليف مختلف باختلاف الاشكال لما من انا نفرق
بين الاشكال المختلفة الى اخره ومنعه ابنه بان التاليفين متشاركان في

٨٠

خص

اخص صفة النفس وهو القيام بمحلين هي اصله الفاسد والاولى ان يقول هو
خالفه في اختلافه كما لا يخفى وخالفه ايضا في وقوعه مباشرا فان الجبائي قال قد
يقع مباشرا كمن يضم اصبعيه ومنعه ابنه اذ يمتنع وقوع التاليف دون
المجاورة المولدة له قال الحكماء الحركة كمال اول لما اي المحل هو بالقوة من حيث
هو بالقوة وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات فانه لا يكون
بالقوة من كل وجه والا كان بالقوة في كونه موجودا فيكون معدوما هذا خلف
بل يكون بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر وبالفعل من جميع الوجوه
كالعقول والثاني يمتنع عليه الحركة لانها طلب شيء وتوجه اليه وذلك غير متصور
فيه لاجتماع ما يمكن ان يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير من
حال الى حال اصلا بخلاف الاول اذ يتصور فيه الحركة فنقول المتحرك بالفعل له
حركة وهي امر حصل له بعد ان لم يكن فهي كمال اذ معنى الكمال الامر الحاصل بالفعل
وتلك الحركة تود المتحرك الى حصول ممكن اخر له وهو الحصول في المنتهى فهذا كمال
ثان والحركة كمال اول بالقياس اليه ثم ان المتحرك ما دام متحركا بالفعل فشيء من
الحركة بعد بالقوة فالحركة تثبت لمحل هو بالقوة من وجهين احدهما ذلك الكمال
الثاني المترقب حال الحركة وثانيهما بعض الحركة وكون المتحرك بالقوة انما هو باعتبار
عارض له وهو كل من الوجهين المذكورين والا فالمتحرك كمال بحسب ذاته وصفو
ايضا فلذلك اعتبر قيدا حيثيته وقال قدماؤهم الحركة الخروج من القوة الى
الفعل بالتدريج احترازا عن تبدل الصور النوعية فانه دفعي فلا يسمى حركة بل
كونا وفسادا وانما عدل المتاخرون عن هذا التعريف لان التدريج وقوع
الشيء في زمان بعد زمان فقد وقع في تعريفه الزمان المعرف بانه مقدار الحركة
فيلزم الدور والموجود في الخارج منها اي من الحركة ابدا التوسط بين مبدا المسافة

ومنتهيا بحيث لايكون المتحرك في حيز واحد آنين فقط في الحركة بهذا المعنى
الاستقرار اى الاستقرار المتحرك في حيز واحد وهي اى الحركة بهذا المعنى كمية
مستمرة من المبدا الى المنتهى فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى ويلزم
اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذواتها مستمرة وباعتبار
نسبها الى تلك الحدود سيالة وهي الحركة بمعنى التوسط واما الممتد من
اول المسافة الى اخرها فمتوهم لارتسام النسبة اى نسبة المتحرك الى الحيزين
في الخيال وهو الحركة بمعنى القطع وتقع الحركة في مقولة الكم بالتخلخل وهو ازدياد
حجم جسم بانضم جسم اخر اليه والتكاثف عكسه وهو انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل
عنه جزء كما في الجمود والذوبان للماء المنتشوش وكما في القارورة المصفقة
الراس المتصل مصاقوبا وليس في راسها بالاصبع بحيث لايصل اليه هواء من خارج
فتكب على الماء فيدخلها وما هو اى دخول الماء فيها الا بتخلخل الهواء الباقي بالمصر
لامتناع الخلاء وتكاثفه بيرد الماء فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معا بمعنى
وهما اى التخلخل والتكاثف غير الانفشاش وهو اى تباعد بعض الاجزاء عن
بعض ويدا خلها جسم غريب والاندماج وهو ان تتقارب الاجزاء الواحدة
الطبع بحيث يخرج عنها الجسم الغريب لانها من مقولة الوضع فان الاجزاء بسبب
حركتها الاينية الى التباعد او التقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها
الى بعض وتقع بالنمو وهو ازدياده اى حجم الجسم بانضمام اليه ويدا خله في جميع
الاقطار خرج السمن اذ لا يزداد بالطول بنسبة طبيعية خرج الورم والذبول
عكسه فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار خرج الهزال
على نسبة طبيعية خرج التقوز وتقع الحركة في مقولة الكيف ايضا وتسمى حينئذ
استحالة كتسخن الماء وليس ما يشاهد من انتقال الجسم من البرودة الى الحرارة مثلا



لاجزاء كانت متصفة بالبرودة وبروز الاجزاء كانت متصفة بالحرارات والآ
احس الحر في باطن الماء البارد وعجبت من كبريت بصير كلما رأيا بوقوع شرر
فيه ولاشك ان تلك النار لم تكن كامنة فيه والا احرقته وتقع الحركة في مقولة
الوضع ليس كالفلك اى الحركة حملة الفلك على نفسه فانه لايخرج بها عن مكان
الى مكان بل يتبدل بها وضعه لانه تتغير بها بالنسبة اجزائه الى امور خارجة عنه
اما حاوية واما محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها
وهي الوضع وتقع الحركة في مقولة الاين ايضا وتسمى حينئذ نقلة وتقتضي الحركة تاثر
الحركة وهو سببها الفاعلي على انها امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية وليس
سببها الفاعلي الجسمية والا دامت الحركة بدوام الجسمية ودامت الاجسام بعموم
الجسمية جميعا والتالي باطل والمقدم اى الحركة عليها على تقدير كون علتها الفاعلية
الجسمية اما ان تكون لمطلوب فتنقطع عند مع بقاء الجسمية فيلزم تخلف المعلول
عن علته او لا تكون لمطلوب فالى اى فحينئذ اما ان يتحرك الجسم الى كل الجهات
وانه محال بالضرورة او الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح ولا تكون علة الحركة الطبيعة
لثباتها اى الطبيعة فيلزم ثبات معلولها وهو الحركة مع انها منجذة متقيضة
بل للعلة الحركة الطبيعية الطبيعة مع حالة غير ملايمة تترك طبعا طلبا للملايم ومن
هذا يعلم انه لاتكون النفس علة للارادية اى للحركة الارادية لثباتها وعدم
اختلافها والحركة الارادية متقيضة ومختلفة ولا التصور الكلي الحاصل للنفس
لاستواء نسبة الى الجزئيات من الحركات وكذا الارادة الناشئة من التصور
الكلي لاتكون الا كلية هذا وية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من
تلك الحركات عن النفس مع تصورها وارادتها الكليين بل علتها تصورات
جزئية تترتب عليها ارادات جزئية فالماشي نحو بغداد له في كل خطوة ارادة

جزئية تابعة لتصور جزئي واما علة الحركة القسرية فهي القوة التي احدثها القاسر
في المتحرك وتقتضي ايضا مالة الحركة وهو المحل لانها عرض فلا بد لها من محل
تقوم به وتقتضي ايضا ما فيه الحركة وهو مقولة من المقولات الاربع التي هي
الكيف والكم والوضع والاين وتقتضي ايضا ما منه الحركة وما اليه الحركة وهما
مبدأوها ومنتهيها ولو بالفرض كما في الحركة المستديرة وتقتضي ايضا المقدار وهو
الزمان ضرورة وقوعها فيه ووحدتها اي الحركة الشخصية انما تكون بوحدة مالة
اذ لا يقوم الواحد بالشخص بمحلين وبوحدة ما فيه فاما في بوحدة ما منه وبوحدة
ما اليه وانما اشترطنا وحدة ما فيه اذ الشيء الواحد قد يستحيل وينمو ويقع المسافة
معا فيكون كل من الاستحالة والنمو قطع المسافة حركة على حدة وان اتحد المحل
وانما تعددت الحركة ههنا مع اتحاد المحل من حيث اختلف ما فيه الحركة اختلافا جنسيا
موجبا لاختلاف الحركة بالجنس وانما عطف ما منه وما اليه بالفاء اشارة الى ان
وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية تستلزم واحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف
المبدأ والمنتهى لم يوجد وحدة ما فيه اعني الشخصية فاشتراط وحدته يغني عن اشتراط
وحدتهما لانها فقط اي لا يغني اشتراط وحدتهما لاختلاف الطرق بين مبدأ
معين ومنتهى معين كما يوجه الجسم تارة من البياض الى الغبرة الى العود تارة الى
السواد وتارة منه الى الصفرة الى الحمرة الى النيلية الى السواد وتارة منه الى الحمرة
الى القتمة الى السواد فالحركة من البياض الى السواد المعينين يمكن ان يفرض على
هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه
فلم تستلزم وحدتهما وحدة ما فيه الشخصية وبوحدة الزمان اذ المعدوم لا يعاد بعينه
ولو جاز اعادته بعينه لجاز ان تكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان اخر
لا بوحدة ما به اذ المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك اخر قبل الانقطاع اي انقطاع

الحركة



الحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز فيها
يوجب الاثنينية غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك اخر ولا
تجزي فيها بالفعل ولا بالفصل بسبب اختلاف الاسناد ووحدتها النوعية انما تكون
باي بوحدة ما منه ووحدة ما اليه ووحدة ما فيه فان هذه الامور الثلثة اذا اتحدت
بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة اذا اختلف
ما فيه الحركة بحسب النوع كان كل من الحركات الواقعة في تلك الانواع المختلفة
نوعا من الحركة وان اتحد ما منه وما اليه كاخذ الجسم من البياض الى السواد تارة من
طريق الغبرة واخرى من طريق الصفرة وكذا اذا اختلف ما منه وما اليه وان
اتحد ما فيه كالتسخن والتبرد لا بوحدة ما به لما مر لا يوجب تعدد الشخص فالنوع اولى
ولا بوحدة ما له فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال فسواد الانسان وسواد الحمار
نوع واحد ولا بوحدة الزمان ان قدر تنوعه لانه عارض للحركة واختلاف العوارض
بالنوع لا يوجب التنوع في المعروضات واما اذا لم يقدر تنوعه بان قلنا انه نوع
واحد لاختلاف حقيقته فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة الحركة
بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية ووحدتها الجنسية
انما تكون باي بوحدة ما فيه فقط فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة
وتضاد والمتجانسة منها اي من الحركات وهي الانواع الحقيقية المندرجة
تحت جنس اخير ففي الاستحالة كالتسود والتبيض والكم كالنمو والذبول والتخلخل
والتكاثف وفي النقلة كالصاعدة والهابطة فالمختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة
والنمو غير متضادة لجواز اجتماعها في موضع واحد في زمان واحد وتضاد ما هي
ما فيه كالصاعدة والهابطة فانهما ضدان وان اتحد ما فيهما او تضاد والزمان
المعروضة للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات على انه لا تضاد

في الزمان لعدم تنوعه كما تقدم او لتضاد الحصول في الاطراف التي مبادي الحركات
ونهاياتها لعدمها اي الحركة حينئذ فان الحصول في المبدا حصيل قبل الحركة وبعدم
عنها والحصول في المنتهى حصيل بعدها فلو كان تضاد بالاجل الحصول في الاطراف
لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل تضاد بالتوجه من الاطراف واليها اعني
باعتبار ما منه وما اليه جميعا بان يكون مبداء احدى الحركتين ضد المبداء الاخرى
ومنتهاها ضد منتهاها ولا يكفي لتضاد الحركة التضاد بين المبدأين فقط فان الحركة
من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة من البياض الى الحمرة ولا تضاد بين المنتهيين
فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لا تضاد الحركة من الحمرة الى السواد لانتفاء
غاية الخلاف من حيث هما كذلك اي متضادان وانما قيد بالحيثية لان المبدأ
والمنتهى في الحركتين قد يكونان مع الاختلاف بالذات والماهية وحينئذ قد يكون
بينهما تضاد كالسواد والبياض فالحركة من الاولى الى الثاني تضاد الحركة من الثاني
الى الاولى لان مبدأيهما متضادان بالذات وكذلك منتهيهما وقد لا يكون
كالسواد والحمرة فانهما متخالفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية
فلا تضاد ايضا بين الحركة من احدهما الى الاخر وعكسها او يكونان مع الاختلاف
بالعرض دونهما حينئذ تضاد كالمركز والمحيط فانهما نقطتان من جسم بسيط
عرض لاحدهما انه غاية القرب من الفلك وللاخر انه غاية البعد عنه وباعتبار
هذين العارضين صار متضادين مع تساويهما في الحقيقة وصار تضادهما
بالعرض بينما التضاد والصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان
يمتنع اجتماعهما في موضع واحد وبينهما غاية خلاف او يكونان دونه اي دون
الاختلاف اصلا بل اتفق ان صار احدهما مبدا الحركة والاخر منتهى لها فاذا
فرضت حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدا لم تكن مضادة للاولى

اذ لا

اذ لا تضاد بين المبدأين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض ومفهوما
المبداء والمنتهى العارضان ليضايفانها اي الحركة فان المبدأ مبدأ الذي المبدأ
ذو المبداء وهو مبداء للمبداء وكذا حال المنتهى وذي المنتهى واما ذاتاهما فلا
يضايفانها ولا يتضايفان اي المبداء والمنتهى لانفكاك تعقلا لجواز ان نفرض حركة
لها بداية بلا نهاية او نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود فلا تضايف
والحركة ليست كما بالذات لانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم بل هي كم
بالعرض ويعرض لها بسبب الكمية العرضية ثلثة انواع من الاقسام الاول انقسامها
بالزمان اي بحسبه لانه عارض لها فتنقسم بانقسام العارض فالحركة في نصف
ساعة نصف الحركة في ساعة والثاني انقسامها بحسب المسافة لانطباقها عليها
والمسافة منقسمة لانقسام الجزء فتنقسم الحركة بانقسامها وانقسامها بحسب المسافة
غير انقسامها بحسب الزمان وقد يختلفان كالسريعة والبطيئة فانه اذا فرض اتحاد
السريعة والبطيئة في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانهما
والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين
والمسافة والانقسام بحسبها والثالث انقسامها بحسب المتحرك فان الجسم
اذا تحرك تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالاخر
فاذا عرض له انفصال حصل لكل جزء حركة بالفعل فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام
الفرضي والفعلي وهي اي الحركة طبيعية ان كان مبدأوها في محلها خاليا عن الشعور
وقسرية ان كان مبدأوها في غير محلها وارادية ان كان مبدأوها في محلها مع
الشعور وسببها قوة كذلك اي طبيعية وقسرية وارادية والحركة اما سريعة وهي
التي تقع مسافة مساوية لمسافة الاخرى في زمان اقل من زمانها والبطيئة بالعكس
وبطؤها ليس لتخلل السكنات بين الحركات والا لم يحس بحركة الفرس وان فرضت

سريعة جدا اذ لو لم يكن البطو الا تخلل السكنات كان لتفاوت السرعة والبطو
بحسب تفاوت السكنات المتخللة في القلة والكثرة فاذا عدا فرس اشد عدو كانت
حركته ابطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة وحينئذ تكون زيادة سكناته على
اي على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته وانها تخالف الف مرة فتكون
زيادة سكناته على حركاته ايضا تخالف الف مرة فلا تظهر تلك الحركات القليلة
في تلك السكنات الكثيرة مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القليلة فوجب ان لا يحس
بهذه الحركة اصلا وهو باطل قطعا لانا نحس بحركاته ولا نحس بشيء من سكناته
وقد منع لزوم رؤية السكون على هذا التقدير اذ السكون لا يحس لكونه عدميا
عندهم واجيب بانه وان كان عدميا لكن لاخفاء في ان الجسم قد يرى ساكنا
وقد يرى متحركا وليفرق الحس بين الحالين ولتلازم حركة الظل والشمس يعني كلما
ارتفعت الشمس عن الافق الشرقي جزأ نقص الظل جزأ ولا يمكن ان يكون هذا
الجزأ متساويين في المقدار ولا ان يكون جزء الظل اكبر بل يجب ان يكون
اصغر وحينئذ يكون بازاء كل حركة للشمس حركة للظل اقل في المقدار فتكون البطأ
لا تخلل سكون والا بان جاز ارتفاع الشمس مقدارا مع وقوف الظل جاز ذلك
في الثاني والثالث فحينئذ جاز ان تتم الدورة وهواي الظل بحاله وهو
باطل وهذا الاستدلال لا يلزمنا اذ تمام الدورة مع بقاء الظل جائز عندنا
لاستناد جميع الموجودات اليه تعالى ابتداء لا بوجوب ولا ايجاب وعدم
بقاء الظل في هذه الحالة عادي بل اضراب عن قوله ليس لتخلل السكنات
ممانعة محوجة في الحركة الطبيعية فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة
للطبيعة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض في الماء ابطأ من نزوله اليها
في الهواء لممانعة الطبيعة في الحركة القسرية والارادية وذلك لان الجسم

كلما



كلما كان اكبر مقدارا وكانت الطبيعة السارية فيه اعظم كان اشد ممانعة
للقاسر والمحرك بالارادة وان اتحد المخرق والقاسر والمحرك الارادي
ومن ثمة كانت حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من
قاسر واحد ولممانعته كليهما في الحركة القسرية والارادية كالسهم المرمي بقوة واحدة
تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته وقيل اي قال ارسطو
واتباعه والحجاج بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكون فالحكماء
قالوا الامتناع تناهي في المبلين المميل الموصل الى المنتهى والميل الصارف عنه
والا تركب الزمان من الانات فتركب المسافة من الاجزاء اذ هذا خلف
فبين الانين زمان سكون وقال الجبائي انما وجب ان يكون بينهما سكون
لتكافؤ الاعتمادين لان الاعتماد المجتلب في الحجر يغلب الاعتماد اللازم او الحادث
اقوى من الباقي فيصعد الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخرق
متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبة
على المجتلب انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا يتقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية
دفعة من غير تخلل تعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح ومنع اي منع الملازمة
واكثر المتكلمين من المعتزلة وجوب السكون بين الحركتين تقابل الفاضلين واستدلوا
وجوب السكون بينهما وقوف الجبل الهابط من السماء بمصادمته الخرقة المرمية منه
وقوف على سمت سقوطه اذ لا بد ان تسكن الخرقة عند مصادمتها الجبل لوقوعها بين
حركتيها الصاعدة والهابطة ويلزم من ذلك سكون الجبل والا تداخل الاجسام
ووقوف الجبل بمصادمته خرقة ضروري البطلان وقالت المعتزلة لا يجب
السكون بينهما اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة الهابطة لا السكون ولا
يوجبه الاعتماد المجتلب لانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ثم الاضافة

وهي نسبة معقولة بالقياس الى النسبة الاخرى معقولة بالقياس الى الاولى كالابوة
هي المضاف الحقيقي وهي التي تعد من المعقولات ومعروضها واحد وهو ذات
الاب ومعروضها معا يقال لكل منهما المضاف المشهوري ويجب التكافؤ
بين المضافين نسبة ويعبر عن هذا التكافؤ بالانعكاس وهو ان يحكم باضافة
كل من المضافين الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه فكما ان الاب
اب الابن فالابن ابن الاب وانما اعتبرت الحيثية لانك اذا قلت هذا اب
الانسان لم يلزم ان هذا انسان الاب وهذه الخاصية انما هي للمضاف المشهوري
اعني المعروض الماخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم
والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين الى صاحبه
وجب انعكاس هذه النسبة والمضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى تصور الانعكاس
اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة البنوة وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك
ويجب التكافؤ وجودا ايضا عينا وذهنا فكلما وجد احدهما في الذهن وجد
الاخر فيه وكلما عدم احدهما في احدهما عدم الاخر فيه ويجب التكافؤ
في التحصيل والاطلاق ايضا فاذا كانت في طرف محصلة او مطلقة كانت
في الاخر كذلك فالنصف المطلق مضايف للضعف المطلق وهذا النصف
لهذا الضعف وهذا انما يكون في التحصيل للمضاف الحقيقي لا في التحصيل الموضوعه
فانا اذا حصلنا موضوع المضاف الحقيقي لم يلزم تحصيل المضاف المقابل فتحصيل
الرأس حتى يصير منه هذا الرأس لا يوجب تعين من له الرأس بخلاف ما اذا
حصلنا الرأسية التي هي الاضافة الحقيقية حتى تصير هذه الرأسية وجب
ان تحصل الاضافة في الطرف الاخر فيكون الرأس وذو الرأس متعينين
حينئذ وقد تتوافق الاضافة من الطرفين كالجوار او تتخالف كالابوة



والبنوة سواء كان المتخالف محدودا كالضعف والنصف او غير
محدود كالاقل والاكثر وقد تكون الاضافة لصفة موجودة فيهما اي في كل واحد
من المضافين كالعاشقية فانها لادراك العاشق والمعشوقية فانها لجمال
المعشوق او موجودة في احدهما فقط كالعالمية فانها لصفة قائمة بالعالم
هي العلم دون المعلومية فانها ثابتة للمعلوم لا لصفة قائمة به والا لكان المعدوم
بكونه معلوما صفة موجودة اولا لصفة اصلا كالمتيامن والمتياسر اذ ليس للمتياسر
صفة حقيقة بها صار متياسرا وكذا المتياسر وتعرض الاضافة للمقولات كلها
بل للواجب تعالى كالاول فالجوهر كالاب والابن والكم المتصل كالصغير
والكبير والمنفصل كالقليل والكثير والكيف كالاحمر والابرد والمضاف
كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل والمتى كالاقدم والاحدث
والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع
والانفعال كالاشد تسخنا ومنه اي من المضاف التقدم والتاخر قال الحكماء
وهو اي التقدم على خمسة اوجه الاول التقدم بالعلية وهو ان يكون وجود
المتاخر مستفادا من وجود المتقدم كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم والثاني
التقدم بسبب الذات وهو ان لا تتم ذات المتاخر الا بذات المتقدم مع قطع النظر
عن الوجود كتقدم الواحد على الاثنين والثالث التقدم بسبب الزمان كتقدم
موسى على عيسى عليهما السلام والرابع التقدم بسبب الشرف كتقدم ابي
بكر على عمر رضي الله تعالى عنهما والخامس التقدم بسبب الرتبة بان يكون
المتقدم اقرب الى مبدإ معين الحسية كما في صفوف المسجد او العقلية
كما في الاجناس المرتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المرتبة على سبيل
التنازل وزاد المتكلمون المتقدم بالوضع كما لاجزاء الزمان فانه ليس بالعلية

ولا بالذات ولا بالشرف ولا بالرتبة لان المتقدم منهما يجامع المتقدم
ويتحيل ذلك على اجزاء الزمان ولا بالزمان والا كان للزمان زمان
وتسلسل ثم ان اعتبر المتقدم فيما بين اجزاء الماضي فكل ما هو ابعد من الان
الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما هو اقرب الى الان
الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر في غير ذلك كالماضي والمستقبل فقيل
الماضي مقدم على المستقبل نظرا الى ذاتيهما فان ذات الماضي متقدمة على ذات
المستقبل وهذا هو الصحيح عند الجمهور وقيل عكسه باعتبار العارض فان
كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فيكون مستقبلا يعرض
له قبل كونه ماضيا وجميع انواع المتقدم تشترك في ثبوت الامر الزائد للمتقدم فغير
الذاتي كونه سببا او متاخرا وفي العلي كونه موجدا له وفي الزماني كونه مضى له زمان
لم يمض للمتاخر وفي الشرفي زيادة كمال وفي الرتبي وصول اليه في المبدا اولا واذا
عرف اقسام المتقدم والتاخر عرف اقسام المعية فالمعية الزمانية ظاهرة
وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين
تحت جنس واحد وشخصين متساويين في القرب الى المحراب والمعية بالذات
كجزئين مقدمين ماهية واحدة في رتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين
شخصيين من نوع واحد ولما فرغ من مباحث العرض شرع في مباحث الجوهر
فقال هذا فصل في الجوهر وهو ممكن موجود لا في موضوع عند الحكماء وحادث
متحيز بالذات عند المتكلمين كما تقدم في صدر الموقف الثاني قال الحكماء الجوهر ان
كان حالا في جوهر آخر فصورة اما جسمية او نوعية او كان محلا لها اي للصورة
فهيولى او كان مركبا منهما فجسم اما مطلق او نوع منه او كان مدبرا له اي للجسم
فنفس والا بان كان موثرا في الجسم فعقل وهو اي الجوهر عند المتحيز بالذات

فان قيل



فان قيل المتحيز في جهة او اكثر فجسم فاقله جزآن ثم الجسم عند جمهور الاشاعرة
مجموع الجزئين المتالفين لا كل واحد منهما وعند القاضي وبعض المحققين
الجسم كل واحد من الجزئين وانما قال ذلك لئلا يقوم الواحد بالكثير فان
التاليف واحد والجسم هو الذي قام به التاليف اتفاقا منا فالجزء الذي
قام به التاليف جسم فالجزآن جسمان لا جسم واحد والا يقبل القسمة فجوهر فرد
ولا شكل له اي للجوهر الفرد لانه اي الشكل هيئة احاطة حد واحد او حدود
احاطة حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية
ولا تعقل النهاية الا بالنسبة الى ذي النهاية فيكون هناك لا محالة جزآن ثم
قال القاضي ولا يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشاكلة هي الاتحاد في
الشكل فما شكل له كيف يشاكل غيره ولغير القاضي خلاف فيما يشبهه فقيل يشبه الكرة
اذ لا تختلف جوانبه كما ان الكرة لا تختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكان
له جوانب مختلفة فكان منقسما وقيل يشبه المربع لان الجسم يتركب منه بالفرج دون ذلك
انما يتاتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكري وسائر المضلعات وما شبهها
لا يتاتى فيها ذلك الا بفرج وقيل يشبه المثلث لانه البسط الاشكال المضلعة والجسم
الطبيعي عندهم اي الحكماء جوهر قابل لابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة ويقال لهم
كذلك اي قابل لابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة جسم تعليمي قيل في الاعتراض على
كون هذا التعريف حدا الجوهر لم تثبت جنسيته للحقيقة ومفهوم القابل سلبا اي امر
عدمي والا بان كان القابل امرا وجوديا فعرض قائم بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم
فتكون تلك الذات قابلة له والكلام في قابليتها له وتسلسل واذا كان عدميا فلا يصلح
ان يكون فصلا واتيا للجسم الذي هو من الحقايق الخارجية وقالت المعتزلة الجسم طويل
عريض عميق قال الجبائي واقله ثمانية اجزاء بان يوضع جزآن فيحصل الطول وجزآن

بجنبهما فيحصل العرض وار بعة فوق الاربعة فيحصل العمق وقال العلاف
يحصل الجسم من ستة اجزاء بان يوضع ثلثة على ثلثة وليس الجسم مجموع اعراض
خلافا للنظام والنجار من المعتزلة لان الجسم قائم بذاته والعرض لا يقوم بذاته
سواء كان واحدا او متعددا بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر يقوم به
واستدل لاعلى مذهبهما فانه كلما وجد الجوهر وجدت الاعراض واذا انتفى انتفت
وبالعكس واجيب بان التلازم لا يفيد الوحدة ولا دخول احدهما في الاخر كما تقتضا
يقين والجسم البسيط وهو ما لا يتركب من اجسام مختلفة الحقايق كالماء مركب
من اجزاء لا تتجزى اذا لقابل للقسمة ليس واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل
والا بان كان واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل انقسمت الوحدة لانها حالة في
قابل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال اذ خلف وايضا كان التفريق
حتى من البعوض للبحر بابرته اعداما للبحر وايجادا للبحرين اخرين والتالي باطل للبيان
الملازمة فان التفريق حينئذ اعدام الهويتين مستقلة في حد ذاتها واحداث لهويتين
منفصلتين لم تكونا موجودتين في تلك الهوية الاتصالية والا كانت منقسمة
بالفعل والمفروض خلافه واما بطلان التالي فبالبديهة واجيب عنه بانه استبعاد
لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة وتمايز المقاطع اي
مقاطع الاجزاء في الامر القابل للانقسام اليها بخواص كالثلث والربع فان
مقطع الثلث غير مقطع الربع ضرورة وكذا غيرهما بالغا ما بلغ والتمايز المذكور يوجب
تمايز الاجزاء بالفعل اذ لو لم تكن الاجزاء متمايزة في الوجود لم تختلف تلك الخواص
المتمايزة واجيب بان مفهومات المقاطع اوصاف اعتبارية بتعبر العقل
عند فرضت التجزئة وذلك لا يوجب تمايز محالها الا بحسب الفرض ايضا
وبهذه الاوجه الثلثة فيها تركب الجسم من الجواهر الفردة باستعانة ان كل قابل





للانقسام فهو منقسم بالفعل والاوجه السبعة الاتية عقب قول النظام ورده
بين فيها التركب من غير استعانة وكان على المصنف ان يؤخر قول النظام
ورده عن الاوجه العشرة كما لا يخفى وهي اي تلك الاجزاء التي لا تتجزى الموجودة
في الجسم بالفعل متناهية خلافا للنظام وانكسافراطيس من الاوائل والا امتنع
قطع المسافة في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها الا بعد قطع ربع
نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه واذا التاليف
يفيد حجما والا كان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلثة والاربعة الى غير النهاية فلا
يحصل من تاليف الاجزاء حجم اصلا والمفروض ان حجم الجسم انما حصل من تاليف
بعض اجزائه الى بعض واذا كان التاليف يفيد حجما فلتجعل التاليف من اجزاء
متناهية في جميع الجهات فيحصل من المتناهي في الجهات جسم فليس كل جسم من
مركبا من اجزاء لا تتناهى فبطلت الكلية التي ادعاها النظام ثم اذا ثبت ان منطل
قوله بالكلية فلنا هذا الجسم الذي الفناه له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي
فيه البحث له حجم فتناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك
ان يحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة حجمه الى الحجم مع تناهيها كنسبة
اجزائه مع تناهيها الى الاجزاء مع عدم تناهيها هذا خلف فان قلت قد تقدم
انه عنده مؤلف من اعراض مجتمعة فكيف يتصور منه هذا القول قلت اجاب
المولى الفناري بانه ربما يريد بالاجزاء الغير المتناهية تحقق جواهر غير متناهية
مركب كل منها من الاعراض المجتمعة وايضا فلا تنقسم النقطة الموجودة في الجسم التي هي
طرف الخط وهو طرف السطح وهو طرف الجسم وطرف الموجود موجود وهذا النقطة
هي الجزء ان كانت جوهرا او محلها هو الجزء ان كانت عرضا اذ لو كان محل
منقسما لانقسمت واجيب بان النقطة عرض غير سار في محله فلا يلزم من انقسام

محلها انقسامها وكذا الحركة الحاضرة موجودة لا تنقسم اما كونها موجودة فلانها لو
لم يوجد الماضي منها ولا المستقبل لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما يستحضر
ثم توجد الحركة اصلا وهو باطل بالضرورة واما انها لا تنقسم فلانها لو كان بعض
اجزائها المفروضة قبل وبعضها بعد لانها غير قارة الذات ضرورة فلا يكون
كلها حاضرا هذا خلف وكذا جميع اجزائها غير قابلة للانقسام اذ ما من جزء من
اجزائها الا وكان حاضرا حينما فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى
فكذا المسافة لانطباقها عليها ويرد عليه ان الحركة بمعنى القطع منطبقة غير موجودة
والحركة بمعنى التوسط بالعكس ولا صغر الزوايا يعني ان اقليدس برهن في الشكل
الخامس من ثلثة الاصول على وجود زاوية هي اصغر الزوايا وهي ما تحصل
من مماسة خط مستقيم المحيط دائرة فهي لا تنقسم اذ لو انقسمت لم تكن اصغر الزوايا
ولا يتصور عدم انقسامها الا باثبات الجزء لان تلك الزاوية ان كانت جوهرا
كانت جزءا وان كانت عرضا فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم لما تقدم
في النقطة وقد علمت جوابه ويجاب عنه ايضا بان المبرهن في كتابه هو ان
الحادثة الحادثة من حدبة الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة
مستقيمة الخطين لانها اصغر من الحواد ولا امكان وجود كرة حقيقية تماس
سطحا مستويا حقيقيا فما بين المماسة بينهما لا ينقسم والا فاما في جهة فهو خط او في
اكثر فهو سطح ولا انطباقه على السطح المستوي فهو مستو فلا تكون الكرة كرة حقيقية
هذا خلف ثم نعرض تدحرجها على السطح بحيث تماسه بجميع اجزائها فيكون جميع
الاجزاء غير منقسمة وهو المطلوب ولا امكان وجود خط قائم على خط آخر على
الخط الاول به اي بالاخر فان المار يماس جميع الاجزاء الخط الاخر والمماسة
انما تكون بنقطة لان المماس من المار طرفه الذي هو نقطة وممسوس النقطة





لا تكون النقطة فالمرور عليه مركب من نقط متتالية والسطح من خطوط متلاقية
والجسم من سطوح مجتمعة وهو المطلوب ويتجه عليه ان المتحرك هو المتحيز بالذات وليس
ان يكون منقسما في جميع الجهات والخط عرض كاخويه فكيف يتحرك على مثله ويرد عليه
من قبول الجسم الانقسام لا الى نهاية مساواة الخردلة للسماء لاشتراكهما في كون
الاجزاء الممكنة غير متناهية وهو بهت ويرد عليه ان الاجزاء فيهما وان كانت
غير متناهية الا ان مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة
وايضا لو قبل الجسم الانقسام لا الى نهاية لزم ان تنفصل الخردلة الى ما اي اسلى
صفاح تغمر وتغطي وجه الارض وتستر وجوه السموات وتفضل عليها بما لا
يتناهى وانه ضروري البطلان وردبان معنى لا تناهي الانقسام انه لا يصير
الى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه لا ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى
تخرج الى الفعل وقال الحكماء الجسم البسيط واحد متصل في نفسه يقبل القسمة بلا نهاية
وليس مركبا من اجزاء لا تتجزى اذ لو تركب منها لكان الوسط من تلك الاجزاء
يجب الطرفين عن التماس فيما به يماس احد الطرفين غير ما به يماس الاخر
فينقسم واذا الجوهر الفرد على تقدير وجوده متحيز بالذات وكل متحيز بالذات
يمينه غير يساره فالجوهر الفرد يمينه غير يساره فهو منقسم هذا خلف ولانا اذا ركبنا
صفحة من اجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فان وجه المقابل منها وهو الذي الى الشمس
غير الوجه المظلم وهو الذي الينا فوجب ان تكون تلك الاجزاء منقسمة والواحد
اي ولا امكان وقوع جزء واحد على ملتقى اثنين فانه يكون مماسا لهما بالكلية
والا لم يكن على الملتقى فوجب ان يكون بعضه مماسا لاحدهما وبعضه مماسا
للاخر ولا معنى للانقسام الا ذلك يعينه اي امكان وقوع جزء على ملتقى جزئين
وجوه ثمانية الاول الحركة اي حركة الجزء من جزء مثله الى جزء آخر كذلك ملاصق

للاول فالتصاقه بالحركة اما عند كونه تماما في الجزء الاول او في الجزء الثاني او عند
كونه على الملتقى والاولان باطلان لانه اما قبل الحركة او بعد الفراغ منهما وفي الثالث
المطلوب والثاني خط مركب منه اجزاء شفع كستة تتحرك عليه جزأن كل منهما الى
صوب آخر احدهما على الخط والاخر اسفل الخط متبدئين حركتيهما من طرفيه
اي الخط حال كون حركتيهما ملتبستين تبدا وبان لا تكون احديهما اسرع والاخرى
ابطا فلابد ان يتجاوزا قبل ان يتجاوزا وذلك على المنتصف وهو ملتقى الثالث
والرابع او مركب من اجزاء وتر وكلاهما اي كلا الجزئين المتحركين على الخط
وباقي المسئلة بحالها فان الجزئين يلتقيان في الوسط وهو الجزء الثالث
فيكون هو على ملتقاهما وهو الوجه الثالث ولان السريع اذا قطع جزأ من المسافة
فالبطئ لا يقف بل يقطع اقل من جزء والا ساوت البطيئة السريعة او زادت
عليها هذا خلف واذا قطع اقل من جزء لزم التجزي وانما قلنا لا يقف اذ ليس
البطو بتخلل السكنات كما تقدم سيما البطو الملازم للسرعة وذلك في صور
ست كفى اي كما في طوق الرحى الطوق العظيم والطوق الصغير جدا فان حركة الاولى
سريعة لطول مسافتها وحركة الثاني بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان اذ لو تحرك
الطوق العظيم ووقف الصغير لزم التفكك وانفصام الرحى الى دوائر متعددة
بحسب اجزائها ولو كانت من حديد او ما هو اشد منه ثم التصاقها عند الوقوف
بحيث لا يمكن ان يتفكك منها جزء بالغ السعي وذلك وان كان مما لا يمتنع في
قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات ومعلوم لكل عاقل
ان الله تعالى لم يخلق في الرحى كل هذه الغرايب والعجايب ليست هذه مسلكم
وكما في الفرجار ذي الشعب الثلث تثبت واحدة منها ويدور اثنتان حتى ترسما
دائرتين الداخلة صغيرة والخارجة كبيرة ولا شك ان بين الشعبتين تتمتان

الدائرتين



الدائرتين معا بحركتيهما وهما متلازمتان ضرورة والانفكاك ههنا مع عدم
التناثر والتساقط ابعد من الانفكاك بين اجزاء الرحى وكما في الشخص الدائر على عقبه
فانه يرسم دائرتين احديهما بعقبه وهي الصغرى والاخرى بطرفه وهي الكبرى
وحركتاهما متلازمتان لانه اذا تحرك راس اصبعه جزأ لم يقف عقبه والا لزم
تقطع ذلك الشخص على قياس ما مر ونحن نعلم بالضرورة انه لا يتقطع فخرج كيف
وتفرق الاتصال يوجب الالم مع انه لا يجد الما اصلا وكما في الشمس مع ظل الخشبة
المفروزة هذا فان الظل يقطع بالانتقاص من الصباح الى الظهر نحو ذراع
او ذراعين والشمس في هذه المدة تقطع ربع فلكها من غير وقوف الظل عن الحركة
لان الشعاع الخارج الشمس المار برأس الخشبة الواصل الى طرف الظل انما يقع
بخط مستقيم ووقوف الظل عن الحركة مع تحرك الشمس سبيل الاستقامة وكما
في دلو مشدود على راس جبل مشدود راسه الاخر بوتد في وسط البيدر
حال كون ذلك الجبل مع كلاب يجره اي يجر الكلاب الجبل الى راسه
اي راس البيدر فالدلو والكلاب يصلان الى راس البيدر معا فالدلو تقطع
مسافة البيدر حين ما تقطع الكلاب نصفه من غير وقوف للكلاب ضرورة
وكما في جزء متحرك جزأ على خط متحرك جزأ اخر في جهة حركة ذلك الجزء ونفرض
ا ب ج خطا ساكنا مركبا من اجزاء ثلثة ونفرض ايضا د ه خطا مركبا من جزئين
كائنا على ا ب بحيث يكون د واقعا بازاء ا و ه واقعا بازاء ب ونفرض
زجزأ كائنا على د فاذا تحرك د من الى ب فقد تحرك ه من ب الى ج ونفرض
تحرك ز من د كما مقابلا لتحرك ه وهو الان مقابل لج فقد تحرك زجزئين حين
تحرك د جزءا واحدا فقد ثبت حركتان متلازمتان سريعة وبطيئة وهو المطلوب
ولا اشكال هندسيته كما مر في ستة عشر جزأ لكل ضلع اربعة وكذا القطر فانه تقطع

كالضلع وانه محال بشهادة الحس والبراهين الهندسية الدالة على ان وتر الزاوية
القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان تربيعه يساوي مربعيهما كما بين في
شكل العروس وكمثلث قائم الزاوية كل من ضلعيها عشرة فالوتر جذر مائتين
كما بين في شكل العروس وهو فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر جزءا
فيلزم انقسام الجزء واذا مد راس الوتر في هذا المثلث وجر من جانب الخط
اي احد الضلعين الى ان يصل راسه الاخر الملتقى الضلعين فاقل اي ضلع مر عليه
راسه الاول من اجزاء الضلع الاول اقل مما مر عليه راسه الاخر من اجزاء
الضلع الآخر وهو عشر اجزاء ومامر عليه الاول اربعة وكسر فاذا مر الاخر
على جزء مر الاول على بعض جزء فالمنقسم الجزء والا لكان ما مر عليه مر الاول
من الاجزاء مثل ما مر عليه الاخر لزم ان يكون الوتر منطبقا على ضلع وعلى
الفاصل عليه مثل الضلع الاخر فهو اي الوتر مثل الضلعين مع انهم برهنوا
على ان مجموع كل ضلعين في كل مثلث اعظم من الثالث وكالدائرة فانها
ايضا تدل على انقسام الجزء اذ ظاهرها اكبر من باطنها فيكون للجزء جانب اكبر
وجانب اصغر فينقسم والا اي وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها فاما ان
يكون بين كل جزءين خلاء او لا يكون فان لم يكن تساوت الدائرة الصغيرة
والدائرة الكبيرة لانه لما كان باطنها كظاهرها في المقدار طوقيه الرحى مثلا
كالقطبية منها وبطلانه لا يخفى وان كان بين كل جزءين خلاء فان كان
باقل من جزء لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو اقل منه والا بان كان
الخلاء بقدر ما يسع جزءا فضعفه اي فظاهرها ضعف باطنها والحس يكذبه وايضا
ان المراد بالدائرة ههنا محيطها فانها تطلق عليه ايضا ولانقسام الزاوية المستقيمة
الخطين الى غير النهاية كما برهن عليه اقليدس في اولى الاصول فانه يبقى الجزء

ولا بد



ولا بد في الجسم من الانقسام بالوهم او باختلاف عرضين كالسواد والبياض
او بالفك كسرا او قطعا والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة
بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة والكسر
بالاجسام الصلبة الا لما نع من الفك كصورة نوعية كما في الافلاك او صلابة
شديدة كما في بعض الاجسام العنصرية او فقد آلة يحتاج اليها في القطع او صغر
بالغ لا يتيسر معه القطع ولا الكسر واذا لم يكن للجسم البسيط اجزاء بالفعل هي الجواهر
الافراد فهو منفصل في حد ذاته كما هو عند الحس فالاتصال اي فالجوهر المتصل
القابل للابعاد المدرك من الجسم في بادي النظر فلا يحتاج في اثباته للجسم الى
برهان هو الصورة الجسمية واطلق المصدر على اسم الفاعل ثم ان الجسم البسيط
يرد عليه الانفصال الانفكاكي كما اذا صب ماء الجرة في اناءين فلا بد من ان يكون
فيه ما يقبل الانفصال الانفكاكي بعد ما كان قابلا للاتصال وذلك القابل تارة
لا اي للاتصال بالمعنى المصدري ففي العبارة استخدام وتارة للانفصال
الانفكاكي غيرها اي غير الصورة الجسمية وغير المقدار الذي هو كم متصل قائم بالجسم
مسمى بالجسم التعليمي وذلك الغير هو الهيولى فهي في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة
على معنى انه ليس لواحد منهما عينها ولا جزءا ولا لازما لها لا على معنى خلوها عنهما جميعا
فانها تتوارد عليهما بدلا بخلاف الصورة الجسمية والمقدار فان الاتصال
لازم لها فلو لم يكن هناك هيولى بل كان احدهما هو القابل للانفصال الانفكاكي
فعند وقوعه لا يخلو اما ان يبقى القابل كما هو مقتضية قولهم يجب وجود القابل
مع المقبول ويلزم منه اجتماع الاتصال والانفصال في الجسم بالضرورة وانه
محال واما ان لا يبقى بل ينعدم بانعدام لازمه الذي هو الاتصال ويحدث
متصلان اخران مع اتصالين اخرين كما هو مشاهد ويلزم منه ان يكون

انفصال الجسم الفلاني بالكلية وحصول جسمين اخرين لا عن شيء بل من كتم العدم
وانه بديهي البطلان فتعين ان في الجسم جوهرا مجردا موجودا بالذات في الاحوال
كلها تعلقت قبل الانفصال جسمية واحدة تعلقا افاديا للامتياز الوضعي بينهما
وهو في تلك الحالة جسم واحد وعند طريان الانفصال على الجسم تزول عنه
هذه الجسمية الواحدة وتتعلق به جسميتان اخريان كذلك ويصير الجوهر المذكور
بهما جسمين فلم يلزم حدوثهما لا عن شيء وعورض هذا الدليل بان الهيولى على تقدير
وجودها اذا كانت واحدة كما قبل الانقسام كانت متصلة لا منفصل فيها واذا صارت
كثيرة بورود الانقسام صارت منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى
قبولها اثبات هيولى كما ذكرتم في الجسم لزم ان يكون للهيولى هيولى اخرى فتنقل
الكلام اليها ويلزم التسلسل في امور مترتبة موجودة معا واجيب بان الهيولى
لا مقدار لها لذاتها مغايرا للمقدار اللازم للصورة الجسمية ولا اتصال لها ايضا
لذاتها مغايرا للاتصال اللازم للصورة الجسمية فيقتضي انقسامها اي الهيولى
هيولى اخرى بل تتقدر بالمقدار اللازم للصورة الجسمية من غير ان يغيرها
بخصوصه ووحدتها وكثرتها بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها
من الصورة فهي قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة
الحالة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها والا فهي في ذاتها
لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة انما هي استعداد محض لا فعل لها
في الصفات الا بالصورة فهي متصفة بها تبعا لها لا في حد ذاتها قلنا
في الاعتراض على الاستدلال لهم على اثبات الهيولى قد تركب الجسم البسيط
كما هو مذهب ذيمقراطيس واتباعه من اجسام صغار صلبة تنقسم وهما
في الجهات الثلث لكنها لا تنقسم فعلا واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع



تلك الاجزاء وانفصاله عن اقترانها وكل جزء منها منفصل في نفسه بالحقيقة
وغير قابل للانفصال الانفكاكي والجسم الذي يقبله كالماء غير منفصل في نفسه
بالحقيقة بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التي بين تلك الاجزاء
فليس ثمة امر قابل للاتصال والانفصال بل هناك اجسام صغار تجتمع وتفترق
واجاب ابن سينا عن هذا الاعتراض بما حاصله ان كل جسم من تلك
الصلبة القابلة للانقسام الوهمي تحدث فيه الفتحة الوهمية اثنينية يكون
طباع كل منهما طباع الاخر وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الاخر الموافق
لها بالماهية بناء على ما ذهب اليه ذيمقراطيس من ان تلك الاجسام المفروضة
الصغار متوافقة في الماهية النوعية فيجوز حينئذ على الجزئين المتصلين المفروضين
في جزء واحد ما يجوز على المنفصلتين من الانفصال وهي المنفصلين ما يجوز على
المتصلين من الاتصال فكل واحد من تلك الاجسام قابل للاتصال و
الانفصال اللهم الا الملتزم خارج عنه وذلك الملتزم لا يكون لازما لماهيته
والا انحصر نوعه في شخصه واذا لم يكن لازما فيمكن مفارقته وعند فرض زواله
يكون قابلا للاتصال والانفصال بالفعل وتحصيل المطلوب واجيب بان
تساوي حقيقة الاجزاء ممنوع لجواز ان تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد
فيها جزءان متوافقان في النوع اصلا واستبعاد تركب الماء المتشابه
في الحس من اجزاء متخالفة الحقايق بالسر بها مما لا يجدي في امثال هذه المباحث
واعترض ايضا على برهان الهيولى بان الاتصال هو الوحدة والانفصال
هو الكثرة وهما عرضيان للجسم خارجان عنه يوجدان فيه على التعاقب وفيه
انه يلزم من ذلك ان يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين
اخرين من كتم العدم وهو باطل كما تقدم ولا تنفك صورة عن هيولى الا

بان وجدت الهيولى خالية عن الصورة الجسمية فاذا تجردت مادت الجزء
ومادة الكل معا فان كانتا واحدة بان لا تزيد مادة الكل على مادة الجزء
فتم مقدار وصورة جسمية فلا تكون الهيولى مجردة هذا خلف ولا عكسه
والا بان وجدت الصورة خالية عن الهيولى فاما مشار اليها فهى متشكلة بشكل
مخصوص فذلك الشكل اما لنفس الجسمية ولوازمها فكل جسم له ذلك الشكل
فيتساوى الكل والجزء فى الشكل هذا خلف او لنسب اخر فتكون قابلة لغيره
وما هو الا بالفصل والوصل فى الصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل
وقد ابطلناه او غير مشار اليها فليست صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست
عبارة الا عن هذا الامتداد واذا لم تكن صورة جسمية بل امرا عقليا امتنع الاقتران
اى اقتران الصورة بالمادة وامتنع الوضع اى كون الصورة الجسمية مشارا
اليها بعده اى بعد التجرد واذا عرفت تلازم الهيولى والصورة فليست احديهما
علة للاخرى اذ لو كانت الهيولى علة للصورة لتم لها وجود قبل وجود الصورة
بالذات لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها تقدما ذاتيا لكن الهيولى لا تكون
بالفعل الا بسبب الصورة لان الشئ الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل
معا ولو كانت الصورة علة للهيولى لزم انتفاء الهيولى عند عدم الصورة المعينة
لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند
ورود الانفصال بالفعل على الجسم والهيولى باقية على حالها اذ المتبدل هو الفصول
المتلازم بينهما ودل على الاحتياج من الجانبين فحاجة الهيولى الى الصورة فى البقاء
لان الصورة يستحفظها بتواردها عليها اذ لو فرضنا زوال صورة عنها وعدم
اقتران صورة اخرى بها عدمت فهى كالمادة عالم تزال واحتج منهما عن السقف
وتقام مقامها وعلة اخرى وحاجة الصورة الى الهيولى فى التعين والتشخص

تساوى الكل والجزء وان كانت مادة الكل زائدة على
مادة الجزء صح

والعوارض اللازمة لتشخصها فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه يلزم
منه الدور وللاجسام صور نوعية زيادة على الصورة الجسمية للاختلاف اى
اختلاف الاجسام فى اللوازم كقبول الانفعال بسهولة كما فى العنصريات الرطبة
مثل الماء والهواء وعسر كما فى العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد او عدمه
كما فى الفلكيات وليس ذلك للجسمية المشتركة بل لامر مختصة فان كان معقولا
للجسم فهو المطلوب وان كان خارجا لا زما عاد الكلام فيه وتسلسل وكل جسم
حيز طبيعى ضرورة انه لو خلى وطبعه لكان له مكان وهواى الحيز للمركب حيز
البسيط الغالب فيه فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلى وطبعه
طالبا لذلك الحيز او حيزه ما يفى وجوده فيه ان تساوت بسائطه لعدم اولوية
الغير ومنه اى من الجسم بسيط وهو ما لا يتركب فى نفس الامر من اجسام مختلفة
الطبايع فيشمل العناصر والافلاك دون اعضاء الحيوان فان اللحم مثلا وان كان
متشابها فى الحس الا انه فى نفس الامر مركب من العناصر الاربعة وطبيعة كل منها تخالف
طبيعة الباقى والمركب بخلاف البسيط وميالى وكل جسم بسيط او مركب يشكل طبيعى
لوجوب تناهيه فلو خلى وطبعه احاط به حدا وحدود وشكله اى الجسم البسيط الطبيعى
هو الكرة لان له قوة واحدة والقوة الواحدة لا تفعل فى المادة الواحدة الا فعلا
واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة والافلاك بالرصد تسع تشتمل هذه التسع
على اربع وعشرين اى هى مع ما فى ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد فمتسعة
من الافلاك كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وللقمر فلك اخر موقوف
المركز يسمى بالحجر مر دلت عليها اى على وجود الافلاك التسعة الحركات المختلفة فى
الجهة او السرعة والبطو او فيهما معا فانه لابد لها من محال متعددة او يستحيل ان يتحرك
جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لابد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة ودل

والعوارض

على ترتيبها اى ترتيب الافلاك الثمانية الكلية الحجب اى الكسف فان بعض
الثوابت تكسف بزحل المنكسف بالمشترى المنكسف بالمريخ المنكسف
بالزهرة المنكسفة بعطارد المنكسف بالقمر الكاسف للشمس ولاشك ان
فلك المنكسف فوق فلك الكاسف لكن بقى الامر فى كون فلك الشمس
تحت فلك المريخ وفوق فلك الزهرة اذ طريقة الكسف لاتمشى بين الشمس
وغير القمر من الكواكب لاضمحلالها تحت الشعاع عند مقارنتها اياها فعلم الاول
بطريقة اخرى هى اختلاف المنظر فان المريخ ليس له اختلاف منظر اصلا بخلاف
الشمس فيكون فوقها وبقى الثانى بل كونها فوق عطارد ايضا مشكوك فيه الى هذا
الاوان فان الآلة التى يستعمل بها اختلاف المنظر وهى ذات الشعبتين تنصب
فى سطح دائرة نصف النهار وبها عند وصولها اليها غير مريين فى معظم
المعمورة التى بنيت الارصاد فيها لان الزهرة لاتبعد عن الشمس اكثر من سبع
واربعين درجة وكذا عطارد لايبعد عنها اكثر من سبع وعشرين درجة فذهب
بعض القدماء الى انها فوقها استحسانا لتوسط الشمس بين السيارات نمبرة للثمسة
القلاوة وكون ماهو ابطأ حركة من الكواكب اكثر بعدا واعظم مدارا واليه مال صاحب
المجسطى وقد تاكد هذا الراى عنده لما راى بعد الشمس المعلوم بطريقة استعلمها
فى الابعاد والاجرام مناسبا لهذا الوضع وعليه جمهور المتاخرين واما كون المحدد
فوق الكل فلانه محرك للكل فينبغى ان يحيط به اذ اعرفت ان الافلاك الكلية تسعة
فالمحيط بالكل اى بكل الافلاك هو الفلك المحدد للجهات والمعين لوضعها لان
الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاينى بالحصول فيه او بالقرب منه
فموجود اى فالجهة امر موجود لامتناع ان يكون العدم المحض متعلق الاشارة
الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه وذو وضع لان المجرد عن المادة

تمتنع الاشارة الحسية اليه ويمتنع ايضا الوصول اليه او القرب منه ولاينقسم فى
ماخذ الاشارة وامتداد الحركة والابان انقسمت فى ذلك الماخذ والامتداد
فالجهة احد جزئيها لاهى تماما فانا اذا فرضنا الاشارة والحركة وصلت الى جزئها
الاقرب فان انتهت هناك فهو الجهة دون ماوراءه والا فالجهة ماوراءه دونه
فهى اى الجهة نهايات واطراف هى اعراض قائمة بالاجسام ولايجوز ان تكون
فى خلاء اذ لاخلاء ممكن سواء كان بعدا موجودا او موهوما فكيف يتصور وجود الجهة
فيه ولا فى ملاء متشابه لاتوجد فيه حدود مختلفة الحقايق وهو الجسم البسيط
الذى لاينتهى لان الملاء المتشابه لايكون جزء منه مطلوبا بالطبع وجزء آخر منه
مهروبا بالطبع لان الجزئين متشابهان فى الماهية وكذلك الحدود المفروضة فيه
لاتكون جهات موجودة متخالفة فلايتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها
او هربه عن بعض آخر منها وقد علمت فى مباحث الاعتماد ان الجهات على كثرتها
اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلاتدخل تحت الضبط وان الجهة الحقيقية
العلو والسفل فلابد من جسم كرى يحدد القرب بمحيطه وهو العلو ويحدد البعد
بمركزه وهو السفل لان المركز ابعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل ان يفرض فى داخله
ماهو ابعد منها ولايتحدد بغيره اى بغير الكرى كالمكعب الا القرب واما البعد فغير
محدود فان كل ما يفرض انه ابعد الابعاد لم يكن ابعد اذ يمكن ان يفرض ماهو
ابعد من ذلك الابعد فلايتحدد به جهة السفل وهو اى ذلك الجسم المحدد الكرى
واحد والا فاما ان يحيط بعضها ببعض وهو باطل اذ يكفى المحيط بجميعها التحديد الجنين
باعتبار مركزه ومحيطه لانه حينئذ هو النهاية الحقيقية التى تنتهى الاشارة الحسية
بسطحه الاعلى فيكون المحاط حشوا لامدخل له فى تحديد الجهة اصلا واما ان يكون
احدهما فى جانب من الاخر وهو ايضا باطل اذ لو كان احدهما فى جانب وجهة

من الاخر فالتحد والجهة قبلهما حتى يمكن وقوعها فيهما لا بهما والمفروض خلافه وهو
بسيط والا جاز عليه الانخلال لانه اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد
من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه الاخر ولا شك ان البسيط
يمكنه ان يلاقي باحد طرفيه ما يلاقيه بالاخر لتساويهما في الماهية وذلك انما يتصور
بالانخلال وهو اي الانخلال لا يكون الا بالحركة المستقيمة وتباعد بعض الاجزاء
عن بعض والحركة المستقيمة لا تكون الا من جهة الى جهة فالجهة متحددة قبلة اي قبل
المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها لا متحدوده به هذا خلف واعترض بجواز ان يكون
كون الملاقاة بالمستديرة ولو سلم فالجهة محدبه فيجوز ان تكون الملاقاة بمستقيمة
علوا الى جهة المحدب وسفلا الى جهة المركز فالصواب ان يعلل الثاني بان فيه
مبدا مستديرا وهو ينافي المستقيمة ويجاب عن الاول بانه اذا تحرك بعض الاجزاء
الى جهة حركة المحدد يلزم منه ان يتحرك الذي قدامه الى خلاف جهتها وهو محال
في البسيط وهي اي الافلاك شفافة لا لون لها لانها لا تجب الابصار عن رويته
ما ورائها من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك وفيه انه لا يتمشى في
المحدد اذ ليس له وراء حتى يرى الا ان يقال لو كان المحدد ملونا لوجب رويته
فنقول ولم لا يجوز ان تكون هذه الزرقة المرئية لونه لا يقال الزرقة امر حسي
في الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر لانا نقول وقد تكون لونا حقيقيا والدليل
على انه لا يحدث الا بذلك الطريق التجربي لحارة ولا باردة والا استولينا
على علمنا هذا فان الشمس مع صغرها جدا بالنسبة الى السموات تسخن هذا العالم
ولا ثقيلة ولا حقيقة ولا رطبة ولا يابسة لانها اي هذه الاربع لا تكون الا مستقيمة
اي بحركة مستقيمة بيانه ان الثقل والخفة مبدا الميل الصاعد والهابط وهما
يصحبان حركة محلهما بالاستقامة وان الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه

والبيوسته

والبيوسة عسرة ولا تتصور ذلك الا بالحركة المستقيمة وقبول الحركة المستقيمة
يستلزم سبق الجهة على المحدد وكما تقدم هذا خلف ولا يقبل المحدد الكون والفساد
والا طلبت احدى الصورتين وهي الكائنة غير ذلك الخير الذي كانت
فيه الصورة الفاسدة لامتناع ان يكون لجسمين حيز واحد طبيعي وهذا الطلب
لا يكون الا بالحركة المستقيمة فلها اي للمحدد جهة وقد كانت الجهة متعينة به هذا
خلف ولا يتحرك المحدد وكذا غيره من الافلاك في الكم لا بالنمو والذبول
ولا بالتخلخل والتكاثف فلا ينمو محدبه ولا يتخلخل لعدم المكان الخالي وراء محدبه
وكذا لا يذبل ولا يتكاثف اذ لو انتقص محدب المحدد لزم خلو مكانه اذ لا بد
ثمة شيء ينتقل اليه بدله ليشغله فيبقى خاليا والمقعر من المحدد كالمحدب في الممانعة
لبساطة المحدد فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدب من الازدياد والانتقاص فكذا
محدب المحاط المماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينقص لعدم المكان وامتناع
الخلاء فمقعره اي فكذا مقعره المساوي لمحدبه وهكذا الى ان ينتهي الافلاك
وفيه اي في المحدد وكذا في سائر الافلاك مبدا ميل مستدير لاستواء الاجزاء
المفروضة فيه في تمام الماهية بسبب بساطته فلا يجب له وضع معين وهذا يقتضي
صحة انتقال كل واحد من اجزائه الى وضع الاخر وذلك بحركة المستديرة لا مبدا
ميل مستقيم للنفس في بين الميل المستدير والميل المستقيم ولا بد في تعيين الجهة
اي جهة حركة الفلك من كونها شرقية او غربية وتعيين نقطتين منه كونهما قطبين
من الرجوع الى القادر المختار اذ نسبته الموجب الى جميع الجهات والاجزاء سواء
قيل المحدد وحده هو المتحرك بالحركة اليومية حركة ذاتية المحرك للجميع اي جميع
الافلاك الباقية معه على سبيل التبعية من المشرق الى المغرب في قريب من اليوم
بليلة دورة تامة فان اليوم بليلة على ما عبره الحساب وسطيا كان او حقيقيا

يزيد على زمان الدورة بقليل وكذا ما اعتبره العامة في المعمورة واما في غيرها فقد
يزيد عليه كثيرا وقد ينقص عنه بقليل واشار بصيغة التمريض الى جواز
ان تتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية وتحركه هذه الحركة السريعة وتتعلق بكل
واحد منها نفس على حدة وتحركه حركة اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة
الى فلك تاسع وزاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة حينئذ الى الثامن ايضا
لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على ممثل زحل فتكون الافلاك الكلية سبعة
فقط لا تسعة كما زعموه وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام المتحيزة الجسمانية
وهو الفلك الاطلس لانه غير مكوكب وهو العرش المجيد في لسان الشرع وحركته
اى الحركة الاولى فانها تشاهد اولا من حركات الافلاك لانها اظهرها ازمنة الليل
والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا تخفى على الحيوانات وقطباه اى
قطبا الفلك الاعظم هما قطبا العالم لان العالم الجسماني هو المحدود وما في ضمنه
ومنطقته اى منطقة الفلك الاعظم وهي اعظم دائرة تفرض في منتصف قطبيه
بحيث يتساوى بعدها عنهما هي معدل النهار لما ستقف عليه في مباحث الارض
وهي اى المنطقة المسماة بالمعدل حيث يكون بجميع الكواكب فيه طلوع وغروب
ولا يكون هناك شئ من ابدى الظهور ولا ابدى الخفاء تلازم سمت الرأس تارة
بها وهو دورة تامة من الارض تسمى خط الاستواء كما ستعرفه بخلاف الشمس فانها
لا تلازم سمت الرأس في خط الاستواء بل تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة
عن سمت الرأس قليلا قليلا الى غاية ثم ترجع متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تساميه
ثم تميل الى الجنوب كذلك فمدارها مايل عنه اى عن معدل النهار وهي اى الشمس
تخلف الثوابت الى المغرب فحركتها من المغرب الى المشرق اسرع من حركة
الثوابت ويوازيه اى يوازي مدار الشمس في الفلك الاعظم فلك البروج

اطلاقا

اطلاقا لاسم الفلك على محيط الدائرة ويسمى ايضا منطقة البروج لمرورها بساط
البروج ويقطع اى فلك البروج المعدل على نقطتين مشتركتين بينهما يستويان
بقتضى الاعتدال لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت الشمس
فيهما يسوى موضعين هما تحت القطبين فما تنجاوزها الشمس من اتين النقطتين
الى الشمال من المعدل هو الاعتدال الربيعي لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة وما تنجاوزها
الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال الخريفي لانه مبداؤه في معظم المعمورة ايضا
ومنتصفها اى الاعتدالين من منطقة البروج في الشمال نقطة هي الانقلاب الصيفي
لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المعمورة ومنتصفها من منطقة
البروج في الجنوب نقطة هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان الى الشتاء
في تلك المواضع فهي اى منطقة البروج صارت بسبب تقاطعها الاعتدالين وتقتضي
الانقلابين اربعة اقسام متساوية تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول
الاربعة التي للسنة في معظم المعمورة وقسموا كلا من هذه الاقسام الاربعة ثلثة
اقسام متساوية تحصل اثنا عشر قسما تجدها ست دوائر عظام تتقاطع على قطبي البروج
وتمر كل واحدة منها برأس قسمين متقابلين من تلك الاقسام سموها اى الاثني عشر
قسما بروجا وقسموا كل برج ثلثين قسما سواء سموها درجا وكل درجة ستين قسما سواء
سموها دقايق وكل دقيقة ستين سموها ثوانى والثانية ثوالث والثالثة روابع والعشر
النهاية وابتدأوا في اعتبار البروج وافتتاح الدور بما يلي الاعتدال الربيعي من
جانب الشمال الى ان تتم الدور من جانب الجنوب لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال
ظهرت المركبات من انواع النباتات تنشو وتنمو وتبدو فيها مبادي الثمار فهو اولى
بالاعتبار وتصور والماد ازاءها اى البروج من الكواكب الثوابت صورا سموها
اى البروج بها اى بامها مشابه تلك الصور وتخيلوا تلك الصور من وصل خطوط

بين تلك الكواكب وتلك الكواكب كانت موازية للبروج حين التسمية وانها
تزول عن الموازاة بالحركة البطيئة التي للثوابت والاسماء بحال الماضي البروج
اقسام للفلك التاسع اى الحمل والثور والجوزاء ورسيعته والسرطان والاسد
والسنبلة صيفية والميزان والعقرب والقوس خريفية والجدى والدلو والحوت
شتوية وتوهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة التي هي قطبا العالم وقطبا
البروج ومارة ايضا بالانقلابين الكائنين في المنطقة ومارة ايضا بنظيريهما
اى نظيري الانقلابين من المعدل وقطبا بالاعتدالان وتسمى المارة بالاقطاب
الاربعة وهي احدى الدوائر الست المتقدمة وتوهموا ايضا دائرة مارة بقطبي المعدل
وجزء من المنطقة اوكوكب ما هي دائرة الميل وقوس منها اى من دائرة الميل كائنة
بين المعدل وبينه اى الجزء او الكوكب ميله اى ميل الجزء او الكوكب عن المعدل
لكن في الكوكب لا يسمى ميلا بل بعدا وتوهموا ايضا دائرة مارة بقطبي المنطقة وجزء
من المعدل اوكوكب ما هي دائرة العرض وقوس منها اى من دائرة العرض
بين المنطقة وبينه اى بين الجزء او الكوكب عرضه اى عرض الجزء او الكوكب وهو
بعده عن المنطقة فهذه خمس دوائر توهموها بالنسبة الى السفليات ثلثة منها متحدة
بالشخص هي المعدل والمنطقة والمارة بالاقطاب وثنتان منها مختلفتان بالنوع
لاختلاف اشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض وكل منهما قد ينطبق على المارة
بالاقطاب اذا كان الكوكب او الجزء عليها وتوهموا ايضا دائرة فاصلة بين النصف
الظاهر والنصف الخفي من الفلك هي دائرة الافق وقطباها سمت الراس
والقدم وتوهموا ايضا اربعا من الدوائر تمر بقطبيهما اى بقطبي دائرة الافق
فيهما اى فالدائرة المارة بقطبي دائرة الافق وبقطبي المعدل هي دائرة وسط
السماء ودائرة نصف النهار وتفصل بين الصاعد والهابط من الفلك

وبين

وبين النصف الشرقي والغربي منه وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق
والدائرة المارة بقطبي دائرة الافق وبقطبي هذه اى وسط السماء هي دائرة
اول السموت وتفصل بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك
وقطباها نقطة الشمال والجنوب من الافق والدائرة المارة بقطبي دائرة الافق
وبقطبي المنطقة هي دائرة السمت ودائرة عرض اقليم الرؤية لان القوس
الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق
ومنطقة البروج تسمى عرض اقليم الرؤية وتسمى ايضا دائرة وسط سماء الرؤية
لانها تفصل بين نصفي فلك الثوابت وفيه كواكب كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية
وهذه الدائرة في وسطها والدائرة المارة بقطبي دائرة الافق وبكوكب ما
هي دائرة الارتفاع وعند غايته اى غاية ارتفاع الكوكب تنطبق دائرة الارتفاع
وتتحد بوسط السماء ان لم يكن الكوكب على دائرة اول السموت وبدائرة اول
اول السموت ان كان عليها وهذه الدوائر الخمس وحدتها نوعية وكل منها
اشخاص غير محصورة لكن ثلث منها شخصية في كل بقعة وهي الافق ووسط السماء
اول السموت وثنتان منها نوعيتان في البقعة الواحدة تتغيران آنا فآنا
وهي دائرة الارتفاع فانها تتغير بحركة الكوكب ودائرة وسط سماء الرؤية
فانها تتغير بحركة قطبي منطقة البروج بتحريك المعدل لها حول قطبيه بالحركة
اليومية ثم فلك الثوابت وانما سمي ما عدا السبعة السيارة من الكواكب
بالثوابت اما لبطوء حركتها فلا يحس الا بدقيق النظر في احوالها المعلومة
بالرصد وبينها مدد طويلة ولذلك اختفت على الاوائل حتى زعموا ان الافلاك
ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت واما لثباتها اوضاعا بعضها من
بعض في القرب والمحاذاة وبعدها عن مركز الارض خمسة وعشرون الف

واربعمائة واثنا عشر الفا وثمان مائة وتسعة وتسعون فسخا وهذا البعد الابعد
المعلوم فان بعد محدب الفلك الاعظم لا يعلمه الا الله تعالى ويدور فلك الثوابت
دورة تامة فى نيف وعشرين الف سنة شمسية فقيل فى ثلثمائة وعشرين الف
سنة وسبعمائة وستين سنة شمسية بناء على وجده المتاخرون من انها تقطع
درجة واحدة فى كل ست وستين سنة شمسية وقيل فى خمس وعشرين الف سنة
ومائتى سنة شمسية بناء على ان جماعة من محققى المتاخرين وجدوها تقطع جزءا واحدا
فى كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذى ببراغة وقيل يدور دورة
تامة فى ست وثلثين الف سنة شمسية بناء على ان بطليموس وجد بالرصد انها
تقطع فى كل مائة سنة جزءا واحدا ثم الفلك الكائن لزحل ثم للمشترى ثم للمريخ ثم للشمس
ثم للزهرة ثم لعطارد ثم للقمر وجعل بعض المهندسين فلك الزهرة فوق فلك الشمس
فتكون الشمس متوسطة بين الزهرة وعطارد وكذب ذلك البعض ابن سينا
فى انها اى الزهرة وجدت كالشامة فى وجه الشمس فان بعض الناس زعم ان وجه الشمس ٤٠٠٠
نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالمحو فى وجه القمر فهذه النقطة هى الشامة ثم الشمس
على فلك خارج المركز عن مركز العالم فاذا كانت فى الاوج كانت ابعد من الارض
وابطاء حركة وفيما يقابلها اقرب واسرع او على تدوير يحمله اى يحمل التدوير فلك
موافق المركز لمركز العالم وبيان الابطاء والاسراع الحاصلين على اصل الخارج
على اصل التدوير ان تفرض منطقة التدوير فى سطح منطقة الحامل وتكون بنسبة
نصف قطر الحامل الى نصف قطر التدوير فى هذا الاصل كنسبة نصف قطر الخارج
المركز الى ما بين المركزين على اصل الخارج ويكون الحامل مساويا للخارج فيكون
نصف قطر التدوير بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ولا بد مع ذلك
ان تفرض حركة الحامل فى اصل التدوير بقدر حركة خارج المركز فى اصل الخارج

وفى جهتها بحيث تمام الدورتين معا وان تفرض حركة التدوير حول مركزه
ايضا بهذا القدر على وجه يكون فى القطعة البعيدة على خلاف التوالى وفى القريبة
على التوالى فتتم دورتا الحامل والتدوير معا وتكون الحركة المرئية فى القطعة البعيدة
بقدر فضل حركة الحامل على حركة التدوير وفى القريبة بقدر مجموع الحركتين لان
حركة التدوير وان كانت مساوية لحركة الحامل بمعنى ان الزوايا الحادثة بحركة الاول
عند مركزه فى ازمنة معينة مساوية للزوايا الحادثة بحركة الثانى عند مركزه فى تلك
الازمنة لكن الزوايا الحادثة من حركة التدوير عند مركز الحامل مخالفة للزوايا الحادثة
منها عند مركزه فيمكن ان يفضل حركة الحامل على حركة التدوير ويحدث على هذا التقدير
لمركز الشمس مدار خارج المركز كما كان على اصل الخارج بعينه ويكون الاختلاف المحسوس
من الاصلين شيئا واحدا بالتفاوت والاى وان لم تكن الشمس على احد الفلكين
المذكورين لم تختلف سرعتها وبطوئها ولا قربها وبعدها بالنسبة الى مركز العالم
فتخص ان فلكها حركتين على الاول وثلثة على الثانى والقمر لسرعته وبطئه فى جميع الاجزاء
من فلك البروج وعدم اختصاصهما بجزء معين منه دون اخر فهو على تدوير مركز
فى حامل تخالف دورته دورته وهذا هو اللازم من عدم اختصاص السرعة والبطوء
بجزء معين من فلك البروج ثم فى الواقع ما هو اخص منه وهو ان الحامل تتم
دورته قبل دورة التدوير بزمان قليل فاذا فرض القمر فى موضع من التدوير والتدوير
فى موضع من الحامل كان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع و
الابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير بعد دورة حاملة عادت تلك الحالة
المخصوصة اليه فى جزء اخر من فلك البروج وتنتقل تلك الحالة فى دورة اخرى
الى ثالث منه وهكذا ويفهم من ان سرعة الشمس وبطأها يختصان بجزئين معينين
من فلك البروج وليس كذلك لان البطوء تابع للاوج وهو منتقل بالحركة البطيئة

ولذلك جعلوا الخارج المركز للشمس في زمن ممثل يحرك اوجه بالحركة البطيئة على
اصل الخارج دائما على اصل التدوير فجعلوا التدوير في حامل موافق وهو في ممثل
يحركه بالحركة البطيئة واعلم ان ما ذكره من الاسراع والابطاء في اجزاء العينها
من فلك البروج يتاتى بفرض كون القمر في خارج يتحرك اوجه بالحركة السريعة فغير
هذا التقريع مناقشته نعم انهم يسندون هذا الاختلاف الى التدوير لان في القمر
بعض احوال لا تتاتى بفرض الخارج ولو معقدا بالبحر وما ذكره المصنف وفرع
عليه وللتفاوت بين سرعته وسرعته وبين بطوءه وبطوءه اذا قيس سرعته او تبطوءه
بطوء الى مثله فالتدوير ليس مركوزا في حامل موافق المركز بل هو مركوز في حامل
خارج المركز اذ حينئذ تكون العتبى المفروضة في التدوير المساوية في اقسامها
متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع تفاوت في الحالة العائدة مقيسة الى
نظيرتها واذ غايته سرعته اى القمر في تربيعي الشمس فنواى التقريب ان يكون في
كل واحد من تربيعيها في الحضيض اى حضيض الخارج المقتضى لغاية السرعة
ويقابله الاوج ضرورة فاذا كان القمر في تربيع الشمس الى التوالي كان اوجه في تربيعها
الى خلاف التوالي واذا كان في تربيعها الثاني على التوالي كان الاوج في تربيعها الاول
الى خلافه فله اى للقمر فلك اخر سوى التدوير والخارج يحرك اوجه اى اوج القمر الى خلاف
جهة حركته اى حركة القمر وهذا الفلك الاخر يكون الخارج المركز في ثخنه ويسمى المائل
اذ لو كان اوجه تاما لم يصل مركز تدويره الى الحضيض في الدورة الا مرة واحدة
ويجتمعان اى القمر واوجه عند المقابلة للشمس والاجتماع معها والشمس تتوسطهما اى القمر
واوجه في غيرهما اى غير وقتي المقابلة والاجتماع ابدا ثم ان منطقة التدوير
التي يتحرك عليه مركز القمر في سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي
في سطح منطقة المائل وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج ليل القمر الى الشمال

والجنوب

والجنوب عن منطقة البروج والا بان كان منطقة المائل في سطح فلك البروج
انخسف القمر في كل استقبال لتوسط الارض حينئذ بينه وبين الشمس في المقابلات
كلها فيقع القمر في ظل الارض في كل منها واللازم منتف فتقطع منطقة المائل فلك
البروج بنصفين على نقطتين تسميان العقدتين والجوزهرين فما اى في النقطة
التي يتجاوز بها القمر الى الشمال من منطقة البروج تسمى الرأس والنقطة التي يتجاوز بها
القمر الى الجنوب منها تسمى الذنب بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصفي الدائرتين
المتقاطعتين بالغيتين وتشبيه طرفيه برأسه وذنبه ولهما اى للعقدتين حركة
الى المغرب لتاخر موضع ثاني الكسوفين فيهما اى في كل واحدة من العقدتين فانا اذا
رصدنا كسوفا في الرأس مثلا ثم كسوفا اخر بعد زمان طويل رأينا الثاني من الكسوفين
متاخرا عن الاول الى جهة المغرب من اجزاء فلك البروج ومحركهما فلك اخر
سوى الثلثة المذكورة ولظهور حركة في الجوزهرين سميناه فلك الجوزهرين فله
اى للقمر بعد كل من العقدتين عرض تزايد وغايته منتصف ما بينهما اى بين
العقدتين ومقدارها خمسة اجزاء ثم يتناقص الى ان يصل الى العقدة الاخرى
والخمسة المتحيرة الباقية من السبعة السيارة ترجع الى خلاف التوالي متدرجة في
السرعة في رجوعها الى حد ما وتبطئ متدرجة في البطوء في رجوعها الى ان تقف
في جزء من اجزاء البروج ايا ما ثم تستقيم الى التوالي وتسرع متدرجة في السرعة
في استقامتها الى غاية ما ثم تاخذ في بطوء متدرجة الى ان تقف ايضا ثم تعود
الحالة الاولى وهلم جرا ويعرض لها ما ذكر من احوالها في جميع الاجزاء من فلك
البروج اذ ليس شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطوءها مخصوصا
بجزء معين من اجزائه بل يوجد في كل منها وتجاوز هذه الخمسة الكواكب الثوابت
الى المشرق فهي اى الخمسة في تدوير ها حاملة متحركة من المغرب الى المشرق والزهرة

وعطارد ويقارنان الشمس مستقيمين ثم يسيران فان عنها فيطلعان ويغربان بعدها
الى حد ما وهو سبعة واربعون جزءا في الزهرة وسبعة وعشرون جزءا في عطارد
ثم يرجعان الى خلاف الى خلاف التوالي حتى يقارنانها ثانية ثم يغربان عنها
فيطلعان ويغربان قبلها الى حد ما ومقداره ما تقدم ثم يرجعان حتى يقارنانها
فمركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس وبعدهما عنها شرقا وغربا انما هو بحركة
تدويرهما فقط والبواقي من المتحيق وهي العلوية ليست كذلك فان بوجوهها
الى اواسطه انما يكون وهي في مقابلة الشمس فهي في الحضيض حينئذ كما ان
اواسط استقامتها انما يكون في مقارنة الشمس اياها وهي حينئذ في الذروة
كانه ويختلف بعدها اي المتحيرة الصباحي والمسائي اذا وبه نصف قطر تدويرها
بناء على ما اصطلح القوم عليه من تسمية قطر التدوير المقاطع على قوائم للقطر المار
بالذروة والحضيض بالقطر الصباحي والمسائي لظهور الكوكب على طرفه المتقدم
في الطلوع بالحركة الشرقية صباحا وعلى المتأخر مساء وحينئذ يلغو قوله عن الشمس
الا في الزهرة وعطارد فان غايته بعدهما عنها صباحا ومساء انما هي بحسب
نصف قطرها والمسطور في الفن ان القسي التدويرية البطائية كانت
اواسراعية رجوعية او استقامية لم توجد متشابهة بل وجدت في بعض
اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا وفي بعضها اقل قدرا وزمانا وما هو الاقرب
تدويرها اي المتحيرة من الارض نادرة فتكون قسيه ونصف قطره حينئذ اعظم في
الرؤية وبعده عنها اخرى فحامله اي حامل التدوير في المتحيرة فلك خارج
مركز وذلك اي البعد الصباحي والمسائي عن الشمس الذي غايته نصف قطر
التدوير يكون لعطارد في اخر الجوزاء واول السرطان اعظم مماله في سويهما من
اجزاء البروج فهو اي تدويره حينئذ اقرب الى الارض فهو شهدين الموضعين

في الحضيض من حامله فقد وصل في دورة واحدة الى حضيض حامله مرتين فا
فلاوج متحرك الى المغرب فيقارنه اي يقارن الاوج مركز التدوير في الميزان
والحمل فلاوج الحامل محرك يحركه الى خلاف التوالي ويسمى المحرك له المدير لادارته
مركز الحامل حول مركزه وهما اي البعد الصباحي والبعد المسائي في الحمل اعظم منهما
في الميزان قدر تدويره في الحمل اقرب الى الارض منه في الميزان فالمدير خارج مركز
واوجه في الميزان فهناك يجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير اصغر
ما يكون واما في الحمل فيجتمع مركز التدوير واوج الحامل مع حضيض فلا يكون
نصف قطره في ذلك الصغر ويختلف بعد الشمس في الاعتدالين بالدهور
الطويلة عن الثوابت ويعلم هذا الاختلاف اذا رصدنا كسوفين وهي فيهما
فهي اي الثوابت متحركة حركة بطيئة جدا كما سلف والاوجات سوى اوج
القمر واوج حامل عطارد توافقها اي توافق الثوابت في تلك الحركة قدرا
وجهة فذلك التوافق اما لاتحاد المحرك وهو كرة الثوابت مثلا او للتوافق
اي توافق المحركات المتعددة في الحركة جهة وكما كما اذا فرض ان محركات
تلك الاوجات هي الممثلات وعرض مركز تدوير زهرة شمالي ابدا وعرض
مركز تدوير عطارد جنوبي ابدا واما عرض مركز جوميهما فقد يكون في الزهرة
جنوبيا وفي عطارد شماليا ثم انه صور كيفية ما ذكره بقوله كان للمضعفين من مدارى
تدويريهما يتيا ولان في جهتي الشمال والجنوب فاذا كان مركز تدوير الزهرة
على الراس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج فاذا جاوز الراس
وحصل في النصف الذي يتحرك عليه صار ذلك النصف شماليا عن المنطقة
والنصف الاخر جنوبيا عنها ويتباعد المدار عن المنطقة شيئا فشيئا الى ان يصل
مركز تدويرها الى غاية العرض وهي منتصف ما بين العقدتين ثم يقرب منها شيئا

فشيئا حتى ينطبق عليها والمركز في الذنب ثم يصير في النصف الاخر الذي كان
جنوبيا وقد صار الان شماليا والاخر جنوبيا ويتباعدان الى غاية ما ثم يتقاربان اما
عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب ويتجاوزه
الى النصف الجنوبي متباعدا ثم ينطبق وهو في الرأس ثم يتجاوزه الى النصف
الاخر وقد صار جنوبيا ولكل من قطريهما اي قطري كل منهما المار بالذروة والحضيض
والمار بالبعدين الاوسطين عرض اخر لا يخفى ان الثاني منهما المسمى بعرض الوراب
والانحراف وان اختص بهما الا ان الاول يوجد في العلوية ايضا وتفصيله
ان القطر المار بذروة التدوير وحضيضه غير ثابت بل ينطبق على فلك البروج
في العلوية عند كون مركز التدوير في احدى نقطتي الرأس والذنب ثم اذا جاوز
مركز الرأس اخذت الذروة في الميل الى الجنوب والحضيض الى الشمال
ولا يزالان يزدادان ميلا حتى يبلغ غايته عند بلوغ المركز منتصف ما بين النقطتين
ثم يأخذ في الانتقاص الى ان ينطبق ذلك القطر ثانيا على فلك البروج عند
بلوغ المركز الذنب كما كان منطبقا عليه اولا عند كونه في الرأس فاذا جاوزه
اخذت الذروة في الميل الى الشمال والحضيض الى الجنوب وازدياده وانتهاؤه
وانتقاصه على الرسم ويلزم مما ذكر ان يكون ميل الذروة ابدا الى فلك البروج
وميل الحضيض عنه وفي السفليين ينطبق على الفلك المائل عند بلوغ مركز التدوير
منتصف ما بين النقطتين وذلك عند غاية ميل الفلك المائل عن فلك البروج
اما عند الاوج واما عند الحضيض فعند الاوج تبتدئ ذروة التدوير في الميل
للزهرة الى الشمال ولعطارد الى الجنوب وعند الحضيض بالخلاف فيهما ويبلغ
الميل غايته عند النقطتين وازديادها وانتقاصها والانطباق على الرسم واما ميل
القطر المار بالبعدين الاوسطين وهو عرض الانحراف فابتداؤه عند بلوغ

مركز التدوير احدى نقطتي الرأس والذنب وغايته عند منتصف ما بينهما فان
كان المنتصف هو الاوج كان الطرف الشرقي من ذلك القطر وهو المسمى
بالمساني لظهور الكوكب اذا كان عليه مساء وفي غاية ميله في الزهرة الى الشمال
وفي عطارد الى الجنوب وكان الطرف الطرف الغربي المسمى بالصباحي لمثل ما
ذكرنا في المساني في غاية ميله في الزهرة الى الجنوب وفي عطارد الى الشمال وان
كان المنتصف هو الحضيض فعلى الخلاف فيهما واعترضوا بانهما اي تلك الاوضاع
المذكورة لا تتعين لجواز ان يكون ثم وضع اخر يستلزم هذه الحركات المقتضية
للاحوال المعلومة كما ان الوضع الذي بيوه يستلزمها ايضا لجواز اشتراك الامور
المختلفة في اللوازم وليس انتفاؤه ضروريا ولا مبرهنا وبانه يبطل هيئة القمر فحاذاة
ذروته اي محاذاة قطر تدويره المار بالدورة والحضيض الاوسطين لنقطة من
جانب الحضيض يتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج وتشابه حركته اي حركة
مركز تدويره عند مركز العالم وبانه يبطل هيئة عطارد وتشابه حركته اي حركة مركز تدويره
حول مركز معدل المسير وهو بين مركز العالم ومركز الخارج ومحاذاة ذروته له
مع ان الاصل ان يكون التشابه والمحاذاة بالنسبة الى مركز الخارج وان
عوضها المتقدمة لم يتصور مبدؤها حتى يخبر وافي ذلك ثم الحركة اي حركة
الكواكب السيارة قد تكون بنطاقات اي اجسام شبيهة بالحلق يكون تخنها
مساويا لاقطار الكواكب المركوزة فيها تتحرك تلك النطاقات اما بنفسها او
باعتماد الكواكب عليها وتكون تلك النطاقات بأسرها متفرقة في كرة واحدة
على اوضاع مختلفة وليس اثباتها ابعد من اثبات الخارج ومتمميه وايضا حركات
الافلاك ارادية عندكم والارادية قد تختلف بحسب اختلاف ما يتعاقب
على الافلاك من ارادات جزئية اذ قد علمت ان التعقل الكلي لا يكفي في الحركة

الجزئية كيف يلزم ما ذكرتم من وضع الافلاك والحال انه فرع عدم الخرق الالتئام
والاجازان يكون هناك فلك واحد ساكن وتكون الحركة للكوكب نفسه
كالسابح في الماء وعندنا الكل للمختار فلا اشكال والكواكب كلها شفافة فلا لون
لها وقيل كسف بعضها بعضا يدل على اللون وان كان ضعيفا فعطارد صفرة
والزهرة دريّة اي بياض صاف والمريخ حمرة والمشتري بياض غير خالص والزحل
قتمة مع كدورة مضيئة بذواتها وقيل نورها مستفاد من ضوء الشمس الا القمر فانه
في ذاته كمدا اي مظلم كثيف نوره مستفاد من ضوء الشمس لكثافته وينعكس النور عنه
الى مقابله لصقالته ثم المستنير منه اكثر من بضعه بقليل لكونه اصغر من الشمس فانها مائة
وستة وستون مثلا وثلثة اثمان مثل للارض التي هي تسعة وثلثون مثلا وثلثة
اعشار مثل للقمر وانما قلنا بالاستفادة المذكورة لاختلافه اي اختلاف اشكاله
النورية بالقرب والبعد منها فيحدس من ذلك ان نوره مستفاد من ضوئها
فاذا سامت الشمس عند الاجتماع كان الوجه المضيء منه مقابلا لها دونها لكونه
تحتها فلم يره لان المرئي منه لنا اقل من نصفه بقليل فتتطابق دائرة النور والدريّة
في هذه الحالة فلا يرى الا مظلم منه وهي حالة المحاق ثم يبعد عنها على التوالي فتتقاطعان
على زوايا حادة ومنفرجة ويكون القسم الذي يلي الشمس من النصف الذي يليها
هو الذي يلي الحادة فلذلك نراه كالهلال وكلما بعد عنها يتزايد نور نصفه الذي
يليها الى تربيعه الاول فتتقاطعان هناك على قوائم ويكون النصف الذي يليها
منه مضيئا ثم يتزايد فتتقاطعان على حادة ومنفرجة ويكون الذي يليها منه هو
الذي يلي المنفرجة فلذلك نراه اهليلجيا ثم يتزايد الى ان تقابله فتتطابقان
ايضا فيصير الوجه المضيء منه متوجها الينا فنراه بدرا ثم يأخذ في القرب منها
وحينئذ يتناقص وحكمه كما قبل المقابلة ويستمر التناقص الى تربيعه الثاني

وحكمه

وحكمه كالتربيع الاول ثم تتقاطعان وحكمه كما بعد الاجتماع ولا يزال التناقص
الى ان تتحقق وحينئذ تعود الحالة الاولى وقد يكون القمر حين المقابلة للشمس بقرب
العقدتين اي الرأس والذنب وحينئذ تكون الارض بينهما وهي اي الارض
اصغر كثيرا من الشمس فيقع ظلها مخروطا قاعدته دائرة صغيرة على الارض
وبعد راسه عن مركز الارض مائتان وثلثة وخمسة اسداس مثل نصف
قطرها الذي هو الف ومائتان واثنان وسبعون فرسخا وثمانية اجزاء
من احد عشر جزءا من فرسخ فيكون منتهاه في بعض افلاك الزهرة بين بعديها
الاقرب الذي هو مائة واربعة وسبعون مثلاله والاوسط الذي هو ستمائة
وسبعة وستون مثلاله ويكون دائما محاذيا لجزء من منطقة البروج مقابل
لجزء منها فيه الشمس لكونهما اليها وكون الارض مركز الهما فان لم يكن له اي للقمر
في حال المقابلة عرض بان يكون في احدى العقدتين انخسف كله لانه اصغر
من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله ويمكث فيه زمانا وان
كان له فان كان بقدر مجموع نصف قطريهما اي نصف قطر صفحة القمر
ونصف قطر دائرة الظل الحادثة على محروطه من توهم سطح جرم القمر الذي
يرى كدائرة خارجا الى ان يقع المحروط فلا ينخسف بل يماس الظل من خارج
كحدبتي دائرتين والا بان كان عرضه اقل من مجموع النصفين المذكورين
فان ساوى فضل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخسف كله ومماس
سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان نقص عنه انخسف كله
ايضا ومكث بحسب وقوعه في الظل وان زاده عليه فبعضه اي فينخسف
وذلك بقدرة تداخل القطرين وعند الاجتماع اي اجتماع القمر بالشمس
بالنهار اجتماعا مرئيا لا حقيقيا ان لم يكن للقمر عرض مرئي كسفها اي حجبها

عن لو قوعه على الخط الخارج من ابصارنا اليها فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون
القمر الكمد فى وجه الشمس فنظن ان الشمس ذهب ضوءها فليس الكسوف تغير
حال فى ذات الشمس كالخسوف فى ذات القمر ولذلك امكن ان يقع كسوف
بالقياس الى قوم دون قوم بقدر صفحته اى القمر فربما كسف كلها وان كان
اصغر منها لانه اقرب الينا فيوتر قطره الزاوية التى توترها الشمس فتحتجب به عنا
بتمامها ور بما بقى منها دائرة نور محيطة به عند قربها وكونها فى الحضيض فانها ترى
حينئذ اكبر وبعده وكونه فى الاوج فانه ترى حينئذ اصغر وان كان له عرض
مرئى فان كان اقل من مجموع نصفى القطرين اى قطرى القمر والشمس فبعضها اى
فيكسف بعضها والا بان كان بقدر المجموع او اكثر فلا يكسفها فتطل قول ابن الهيثم
القمر نصفه مضى بذاته لا من الشمس وسبب اختلاف تشكلاته انه يدور على نفسه مع
فلكه بحيث يتمان الدورة معا اذ لو صح قوله ما انخسف اصلا وكان على المصنف
ان يذكر هذا عقب الخسوف لتفرعه عليه والعناصر اربعة خفيف مطلق بالطبع
المحيط فى اى حيز كان وهو النار وهى حارة يابسة لافنائها الرطوبات
واعترض بان اليبوسة عسر قبول الاشكال وتركها والنار سهلتها واجيب بان
ذلك مسلم فى النار التى عندنا فان تشكلها بسهولة للتركيب اى لتركب النار
التى عندنا من النار الصرفة والهواء فلم قلت ان النار البسيطة التى عند المحيط
كذلك وتشايع النار البسيطة الفلك وتتحرك معه كالشهب المتكونة فيها فانها
ايضا تشايع الفلك وخفيف مضاف يقتضى ان يكون تحت النار وفوق
الاخرين وهو الهواء وهو حار رطب وثقيل مطلق بالطبع المركز وهو الارض وهى
باردة يابسة وثقيل مضاف يقتضى ان يكون فوق الارض وتحت الاخرين
وهو الماء وهو بارد رطب وطبيعته الجمود لبرده لكن الشمس تذيبه والارض كرية



فى الطول اى فيما بين المشرق والمغرب فلتاخر طلوع الشمس على البلاد الغربية عن
طلوعها على البلاد الشرقية علم ذلك باختلاف وقت خسوف بعينه من الليل
فيهما اى فى البلد الشرقية والبلد الغربية فانا وجدناه فى بلدة اخر الليل مثلا
وفى اخرى غربية عنها بمسافة مائة ميل مثلا قبله بساعة وفى اخرى غربية عن الثانية
بتلك المسافة قبل الاول بساعتين وقبل الثانى بساعة وعلى هذا فعلمنا ان طلوع
الشمس على الغربية متاخر بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان فى البلاد الاولى
عند طلوع الشمس وفى الثانية قبله بساعة وفى الثالثة قبله بساعتين واما فى العرض
فلارتفاع قطب كل جانب من جانبى الشمال والجنوب للسالك فيه اى فى
ذلك الجانب حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت راسه ولاجل ظهور كوكبه
اى صيرورة كوكب ذلك الجانب ابدى الظهور على السالك بقدر دخوله
فى ذلك الجانب بخلاف العكس اى بخلاف الجانب الذى هو غير سالك
فيه فان قطبه ينخفض تحت الارض ويصير كوكبه ابدى الخفاء وفيما بينهما اى بين
الطول والعرض لهما اى للامرين جميعا فان السالك فيما بين المشرق والشمال
يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار
وعوله فى الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال
السالك فى السمتين المقابلين لهما وكذا الماذكرى ذا السائر فى البحر يرى راس
الجبل قبل اسفله وما هو الا لاستدقاب الماء له واذ يعود الماء المرمى الى فوق
كريا ومثله اى مثل ما يتقدم فى الارض من تقدم طلوع الكواكب وظهور القطب
وارتفاعه وظهور الكوكب واختفائه وهى اى الارض فى الوسط ينطبق مركز
ثقلها على مركز العالم ولا قدر لها يحس عند الفلك وعلل كونها فى الوسط
بقوله لتساوى قدر الكواكب فى الرؤية فى جميع جوانبها وما بعده بقوله و

تساوى الظاهر والخفى منه اى من الفلك الا فلك القمر فان لمنصف قطر
الارض عنده قدر محسوسا اذ له اختلاف منظر بتقاطع خطين على مركز القمر خارجين
من موضعين احدهما خارج من مركزها اى الارض والاخر خارج من الباصرة و
منتهاهما سطح الفلك الاعظم والخط الثانى منهما مبداؤه فوق مبدأ الاول ومنتهاه
اقرب الى الافق من منتهى الاول والقوس الواقعة بين المنتهيين من دائرة الارتفاع
اى اختلاف المنظر واذا فرضنا دائرة تمر بالعينين والخطين المذكورين
فهما اذا وقعتا بقطبين من فلك البروج كان بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقى
والمرئى فيزاد هذا الاختلاف على المرئى لتحصيل الحقيقى وينقص من الحقيقى ليحصل المرئى
ان كان القمر بطيا اى فى الربع الغربى من وسط سماء الرؤية وينقص من المرئى
ليحصل الحقيقى او يزاد على الحقيقى ليحصل المرئى ان كان القمر صاعدا اى فى الربع
الشرقى منه وليس لشىء من الكواكب الباقية اختلاف منظر فالثوابت ليس لها ذلك
اصلا وربما يستخرج بالحساب شىء يسير غير محسوس للشمس واما السفليان فقدر
انه لم يعلم حالهما فى ذلك والارض ساكنة وقيل هاوية اى متحركة الى اسفل بالثقلها
ويبطله برهان تناهى الابعاد التى تتصور حركة الجسم فيها سيما عند من يبطل الخلاء
وقيل دائرة الى المشرق فيتحيل سبب ذلك الحركة اليومية اذ يتبدل وضع نقاط من الفلك
دون اجزاء الارض كراكب السفينة يراها ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع
اجزائها منه ويرى الشط متحركا مع سكونه حيث تبدل وضعه منه واعترض بانها
لو كانت متحركة فى اليوم بليلة دورة واحدة لكان ينبغى ان السهم اذا رمى الى جهة
حركة الارض ان تسبقه الارض وان الحجر اذا رمى الى فوق ان ينزل من مكانه الى
جانب المغرب بقدر حركة الارض مع ان السهم يمر الى المشرق والحجر يعود الى مكانه
لمشابعة الهواء المتصل بالارض للارض مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما

واجيب بانه لا يدفعه مرور السهم الى المشرق وعود الحجر الى مكانه صح

وعدتهم فى نفى دورانها ان فيها ميلا مستقيما بالطبع فيمتنع الميل المستدير فيها وما
بوازى المعدل منها اى من الارض خط الاستواء ويقطع الافق المعدل مطلقا
اى فى جميع الافاق ما عدا عرض تسعين ويقطع ايضا المدارات اليومية فيه
اى فى خط الاستواء بنصفين متعلق بكل من المستلزمين فيتساوى الليل والنهار
فى جميع الافاق اذا كانت الشمس فى احدى الاعتدالين ويتساويان فى خط الاستواء
على اى مدار كانت ولا يختلف لتفاوت حركة الشمس فى السرعة والبطوء بواسطة
الاوج والحضيض لقلته فلا يحس به ويقطع الافق المدارات اليومية فى غيره اى
غير خط الاستواء بجزئين اى بقوسين مختلفين اعظمها ما يلى القطب الظاهر
على ذلك الافق فوقه والخفى عنه تحته واصغرهما بالخلاف فالشمس فى اى جانب
كانت من الشمال والجنوب فنهارهم اى فنهار اهل ذلك الجانب اطول من ليلهم وبالعكس
اى الشمس تسامت الرأس فيه اى خط الاستواء وفى المواضع التى بين المنطقتين
منطقة البروج والمعدل فى الدورة اى مفارقة الشمس جزءا من فلك البروج
الى عوده اليه مرتين فلهم ثمانية فصول صيفان وخريفان وشتاءان وربيعان
لكنها فى خط الاستواء متساوية كل فصل شهر ونصف وفى غيره ليست بمتساوية
وتسامت الرأس فى المواضع التى تحت الانقلابين فى الدورة دفعة واحدة
لا تسامت الرأس فى غيرها ما زاد عرضه على الميل الكلى وفى المواضع التى يكون المدار
الصيفى فيها ابدى الظهور مماسا للافق شمالية كانت او جنوبية لا تغرب الشمس دورة
يومية وذلك حيث تكون الشمس فى الانقلاب الصيفى والمدار الشتوى فيها ابدى
الخفاء فلا تطلع الشمس دورة واحدة وفى هذه المواضع التى تقدمت حكم اخر وهو
انها تسامت قطب البروج الشمالى والجنوبى فى دورة مرة واحدة وذلك
حين كونه على دائرة نصف النهار فى ارتفاعه الاعلى وحينئذ تنطبق المنطقة

على الافق لاتحاد قطبيها حينئذ وهو عظيمتان على كرة واحدة ويكون اول
الحمل على نقطة المشرق واول السرطان على نقطة الشمال واول الميزان على نقطة
المغرب واول الجدى على نقطة الجنوب هذا فى المواضع الشمالية وكذا الجنوبية
الا ان اول الحمل فيها على نقطة واول الميزان على نقطة المشرق فاذا زالت مسامتة
قطب البروج ومال بحركة الكل نحو المغرب ارتفع عن الافق نصفها اى نصف
المنطقة الشرقى والحظ عنه المنصف الغربى دفعة واحدة لوجوب تقاطع العظيمتين
على التناصف حال افتراق قطبيها وفيما اى وفى المواضع التى بينهما اى بين هذه
المواضع المذكورة وبين القطب اى قطب العالم من الجانب الاقرب يكون
قوس من المنطقة يتوسطه الانقلاب الصيفى ابدى الظهور وقوس اخرى يتوسطها الانقلاب
الشتوى ابدى الخفاء وبينهما من الجانبين قوسان اخران يتوسطها الاعتدالان
يطلع احدهما وهو الذى يتوسطه اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا
والذى يتوسطه اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا مستويا ويغرب معوجا اى
تطلع اوائل البروج قبل اواخرها وتغرب اواخرها قبل اوائلها والقوس الاخرى وهو الذى
يتوسطه اول الحمل ان كان القطب الظاهر شماليا والذى يتوسطه اول الميزان
ان كان القطب الظاهر جنوبيا بالعكس اى يطلع معوجا ويغرب مستويا وفى البقعة
التى تسامت قطب العالم الشمالى او الجنوبى محور اى محور العالم وهو الخط المستقيم
الواصل بين قطبيه قائم على سطح الافق وبمركزه ولكون المعدل منطبقا على الافق
لاتحاد قطبيهما يدور حوله اى الافق رحويا دائما فى خط الاستواء فدولابيا وفيما بينهما
من الافاق المائلة حائليا ويظهر نصف المنطقة الواقع من المعدل فى جهة القطب الظاهر
فقط فوق الافق دائما والاخرى تحته دائما وليس لشئ طلوع ولا غروب بحركة الكل
بل بالحركة الخاصة وتدور الشمس بحركة الكل فى كل اربع وعشرين ساعة من موازاة

نقطة

نقطة معينة من الافق اليها وترتفع عن الافق الى غاية الميل الكلى فى ثلثة اشهر ثم
تنحط الى الافق فى ثلثة اشهر ثم تكون تحت الافق ستة اشهر فستة ايام وليلة
لكن النهار تحت القطب الشمالى اطول من الليل فى هذا التاريخ بسبعة ايام وليلتها
من ايامنا لكون اوج الشمس الان فى اوائل السرطان وتحت الجنوبى بالعكس لكون
حضيضها فى اوائل الجدى والصبح الذى هو ضوء حادث فوق الافق الشرقى
من نور الشمس انما هو لكرة البخار فانها لكثافتها تركبها من اجزاء هوائية ومائية
ارتفعت اليها بحرارة الكواكب تقبل نور الشمس بيانه ان الشمس اذا قربت من الافق
الشرقى مال مخروط ظل الارض نحو المغرب فيكون المرئى اولا من الشعاع المحيط به
ما هو اقرب الى بصر الناظر وهو الذى على الشمس وليمر سطح بمركزى الشمس والارض
وسهم المخروط فيحدث منه مثلث منفرج الزاوية قاعدته قطعة من الافق تحسى
وضلعاه على سطح المخروط ولاشك ان الاقرب الى البصر من الضلع الذى
على الشمس هو موقع الخط الذى يخرج من البصر عمودا عليه ويقع على ذلك الضلع
كاذن اول يرى نور الشمس كخط مستقيم منطبق على القطع المذكور ويكون ما
يقرب من الافق بعد مظلما فلذلك يسمى الصبح والفجر الاول والكاذب اما تسميته
بالاول فظاهرة واما تسميته بالكاذب فلكون الافق بعد مظلما فلو صدق انه
نور الشمس لكان المنير ما يقرب منها لا ما يبعد عنها ثم اذا لم يبق من قوس الخطاط
الا مقدار ثمانى عشر درجة على ما عرف بالتجربة انبسط النور فى الافق وصار صبحا
صادقا فيما عرضه ثمانية واربعون ونصف يسمى فجره بالشفق فى المنقلب الصيفى
وفيما زاد عرضه عن ذلك يكون ذلك فى زمان اكثر بسبب تناقص الخطاط
عن الافق الى العرض المتعين فيكون مدة كل من الشفق والفجر خمسين يوما والشفق
مثله لكنه عكسه فى ان اوله كآخر الصبح واخره كاوله وحمرته اى البخار التى توجد

فى اول الشفق واخر الصبح لتكاثفه اى البخار فى الافق وزيادة سمكه بالنسبة
الى الباصرة فانه بقدر نصف قطر الارض كما يظهر بالتخيل الصادق وتنقص
تلك الزيادة فى غير الافق شيئا فشيئا حتى يكون التكاثف بقدر سمك كرة البخار
فى سمت الرأس وهو سبعة عشر فرسخا وفى الارض وبادوتال لاسباب خارجة
ومعدات مثلا حقة لابدائية لها مستندة الى الاتصالات الفلكية التى لاتتناهى
سيل الماء اليها اى الى الهواء طبعا فتتكشف التلال معاشا للنبات والحيوان
المتنفس عناية من الله تعالى والحر الشديد يعقد الطين الفرج حجرا كما يرى فى كير
الخزافين وبالسيول والرياح تنحفر الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا
فيحصل الجبل فمحدد بها اى الارض ومقعر الهواء والماء غير كرين بسبب الجبال والوادى
والماء محدب الهواء ومقعر النار ومحدبها فكرية على الراى الاصح وقيل انها غليظة
عند المنطقة وكلما بعدت عنها فى الجانبين رقت الى القطبين لسرعة الحركة هناك
وبطئها هنا وقيل تقف قبل وصولها اليهما فمقعرهما اليلبجر تام على الاول وناقص على
الثانى ومحدب الهواء تابع لمقعرها على القولين والعناصر الاربعة تقبل الكون
وهو لبس صورة عنصر والفساد وهو خلعها للانقلاب اى انقلاب بعضها الى
بعض كالارض ماء فان بعض اهل الحيل من طلاب الاكسير يتخذون مياها جارية
ويجلون فيها اجسادا اصلية حجرية حتى تصير مياها جارية وعكسه يوجد فى مواضع
لعين سيهلكنوه وهى قريبة من بلدة مراغة وماؤها ينقلب حجرا مرمرا وغيرها من
العيون والماء ينقلب هواء بالتسخين وهو معنى النشف فى الثياب المبلولة المطروحة
فى الشمس وعكسه فى ظاهر كوز لامسام له يوضع فى البرد فانه يحدث على ظاهره حيث
لايلاقيه البرد قطرات من الماء والهواء ينقلب نارا وعكسه فى كير الحدادين فان
الهواء الذى فيه ينقلب نارا بالانحاح بالنفخ مع سد المنافذ ثم تنطفى النار فتصير



هواء والحاصل ان العنصرين اذا كانا متجاورين انقلب كل منهما الى الاخر بلا
واسطة وان كان بينهما عنصر فبواسطة واثنان فبواسطتين فصيولا باى معنى يقبل
العناصر الاربعة واحدة مشتركة بينها واختلاف الوضع اى وضع الهيولى من الفلك
يعدها للصور المختلفة والكيفيات المتضادة فكل ما كان منها اقرب الى الفلك كان
اسخن والطف والابعد بالعكس وهذه العناصر الاربعة هى الاركان التى
تتركب منها المركبات اذ تحصيل من جعل المركب فى القرع والانبيق ماء وارض فدل
ذلك على ان هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين فقرنهما الحرارة ولاشك
انه كان فيه هواء موجب لتخلخل الاجزاء الارضية والمائية التى فيه والا كان فى غاية
الانضمام والرصانة ولاشك ايضا ان هذه الاركان الثلثة مختلفة بالطبع بطيب
كل منها حيزه الطبيعى وذلك يوجب التفرق وحينئذ اجتماعها انما كان بجبرية
قاهرة قطعا توجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية مانعة من التفرق وطبقاتها
اى العناصر الاربعة سبع بل تسع على ما فى المقاصد ارضية صرفة قريبة من المركز
فطينية وهى ارض مع ماء فمائية وهى البحر المحيط بالارض ولم تبق على صرافتها
لنفوذ آثار الاشعة فيها ومخالطة الاجزاء الارضية لها وانما اختلف بالعذوبة
والملوحة والصفاء والكدورة لاختلاف مخالفة الاجزاء الارضية لها قلة وكثرة
وتركبها لعدم بقائها على الاحاطة الثانية فترية وهى ارض وهواء فبخارية وهى ماء
مع هواء مجاورة للارض والماء متسخنة بانعكاس اشعة الكواكب عن مطارحها
من الارض والماء اليها فزمهريرية وهى ماء مع هواء باردة جدا المخالطتها الابخرة
الصاعدة اليها وانقطاع اثر انعكاس الاشعة المذكورة عنها وهى منشأ السحب
والرعد والبرق والصاعقة فهوائية صرفة لايرتفع اليها بخار ويجاورها الكرة
لمخالطة الاجزاء النارية ويصعد عدده من اليابس من حيث انه يابس فيكون

اخف حركة واشد نفوذا وكان على المصنف ذكرها كالمائية لان عدم بقائها
على الاحاطة لا يقتضى الاهمال فهوائية حارة مخالطة لاجزاء نارية من النار
الصرفة ودخانية تتصاعد اليها وتتلاشى فيها وتتكون فيها ذوات الاذناب
والنيازك وما يشبهها وتسمى الدخانية فنارية صرفة ثم عطف على قوله ومنه
بسيط قوله والاجسام المركبات من العناصر الاربعة اكثرها له مزاج وهو كيفية
متشابهة تحدث من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء تكسر صورة كل منها سورة كيفية
الاخر وهى اى كيفية كل عنصر غير الصورة الخاصة بذلك العنصر للاشتداد
والضعف فى الكيفيات دون الصور فان كون الشئ ماء او نارا لا يقبل الاشتداد
والضعف فلا يجوز ان تكون كيفيات الاجسام صورها ومنه اى المزاج معتدل
حقيقى على حاق الوسط ليس له ميل الى احد الطرفين المتضادين اللذين هما الحرارة
والبرودة الصرفان او الرطوبة واليبوسة الصرفتان وذلك انما يحدث اذا كانت
مقادير الكيفيات الاربع متساوية بحسب احجام محالها ومتقاومة فى انفسها
بحسب الشدة والضعف ولا يوجد فى الخارج اذا جزاؤه متساوية فى الميل
الى حيازها ومتقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع وطبايعها داعية الى الافتراق
فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعى مدة فلما يحصل منها
مزاج فالمراد بالمعتدل حينئذ المعتدل الطبى وهو اى مزاج يغلب عليه من اجزاء
عنصر فى الكمية ومن كيفيته فى الشدة الواجب واللايق به فى خواصه وآثاره
كالحرارة الغالبة فى الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة فى الارنب لجبنه ويعتبر
الاعتدال الطبى فى النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه الاربعة
بالنسبة الى الداخل والخارج فاقسامه ثمانية فالاعتدال النوعى بالقياس الى الخارج
هو الذى يكون لائقا بنوع مقيسا الى مرتبة سائر الانواع الخارجة عنه وله عرض

فيما

فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط وتفريط
اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع فى حاق
وسط هذا العرض وهو اليق المرتبة الواقعة فيما بين طرفيه بالنوع او نبه يكون
حاله اجود فيما خلق لاجله فالاعتدال النوعى المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع
فى وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من افراده على تفاوت مراتبه والمقيس الى
الداخل يحتاج اليه النوع فى اجودية كمالاته ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص
من اعدل نصف من ذلك النوع ولا يكون ايضا حاصلا له الا فى اعدل
حالاته والاعتدال الصنفى بالقياس الى الخارج هو الذى يكون لائقا بنصف
من نوع مقيسا الى مرتبة سائر اصنافه وله عرض ذو طرفين هو اقل فى العرض
النوعى اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى
الداخل هو المزاج الواقع فى حاق وسط هذا العرض وهو اليق المرتبة الواقعة
فيما بين طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا
الا لاعدل شخص منه فى اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف
اولا والاعتدال الشخصى بالنسبة الخارج هو الذى يحتاج اليه الشخص فى
بقائه موجودا سليما وهو اللايق به مقيسا الى مرتبة الاشخاص الاخر من صنفه
وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفى وبالنسبة الى الداخل هو الذى يكون
به الشخص على افضل حالا والاعتدال العضوى مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود
العضو سالما وهو اللايق به دون المرتبة سائر الاعضاء وله عرض الا انه اكثر
بعضا من العرض الشخصى ومقيسا الى الداخل هو الذى ينبغى للعضو حتى يكون
على احسن احواله واكمل ازمانه واعدل الانواع اى اقرب انواع المركبات بحسب
المزاج الى الاعتدال الحقيقى نوع الانسان واعدل الاصناف من نوع الانسان

كما قال ابن سينا سكان خط الاستواء لتشابه احوالهم في الحر والبرد بسبب
تساوي ليلهم ونهارهم ابدا فتنكسر كل واحدة من ماتين الكيفيتين الحادثتين
منهما بالاخرى ولان الشمس لاتلبث على سمت رؤسهم كثيرا بل مترية حال احتيازها
عن احدى الجهتين الى الاخرى وهناك حركتها في الميل عن المعدل اسرع ما يكون
فلا تشتد حرارة صيفهم ولا تبعد الشمس عن سمت رؤسهم الا بمقدار الميل الكلي فلا يكون
برد هم ايضا شديدا فتكون مزاجهم اقرب الى الحقيقي اذا لم يعرض هناك اسباب
ارضية مضادة كالجبال والبحار وقيل اي الرازي هم سكان الاقليم الرابع لانا نرى
اهله احسن الوانا واطول قدودا واجوادا بانا واكرم اخلاقا وكل ذلك يتبع
اعتدال المزاج مع ان الاوضاع الارضية كالارتفاع والانخفاض في الارض
ونسبة الجبل والبحر والتربة والرياح وغيرها من الاجرام والاشجار والمياه قليلة في المعمور
والاوضاع الواقعة في طالع البقعة والحادثة كل وقت قد توجب مزاجا غير ما
اي غير مزاجي سكان خط الاستواء وسكان الاقليم الرابع ويكون اعدل منهما
واعدل الاشخاص اعدل شخص من اعدل الاعضاء جلدا نعمة الشابة وغيره
اي وغير المعتدل من المزاج اما ان يكون حارا جافا مبنيا في كيفية واحدة ويسمى
البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب ويابس او في كيفيتين غير متضادتين
ويسمى المركب وهو ايضا اربعة حار رطب وحار يابس وبارد ورطب وبارد ويابس
واما الحار البارد او الرطب اليابس او مجتمعة ثمانية واربع منها فلا يتصور وجودها
اي الكيفيات الاربع باختلافها وتواردها على المادة بعدا لمادة للصور فالمزاج
الذي لا نفس له هو القسم الاول من المركب الذي له مزاج وهو المعادن فنقول
اي المعادن وهو القابل لضرب المطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق لميين
وينفرغ الى عمقه هو الاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص

والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني وهي اي الاجساد السبعة
كائنة من الزيبق والكبريت الكائنين من الابخرة والادخنة وهما اي الزيبق
والكبريت اما صافيان وتم الطبخ اي انطباخ الزيبق بالكبريت والكبريت
ابيض فالفضة اي فالحاصل الفضة او احمر فيه قوة صباغة فالذهب وان
كانا نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغة لكن عقدة البرد قبل تمام الطبخ فالنحاس
وكانه ذهب فج او الزيبق صاف والكبريت ردي محرق فالنحاس او الزيبق
نقي والكبريت الردي غير جيدي المخالطة فالرصاص واما الزيبق والكبريت
رديان وقوي التركيب فالحديد او لا يكون التركيب قويا فالاسرب ويسمى
الرصاص الاسود وغير منطرقها اي المعادن اما ليين كالزيبق او لا ليين و
حينئذ اما ان ينحل بالرطوبة كالملح او لا ينحل كالزرنيخ والقسم الثاني من المركب
له مزاج ما له نفس وهي اي النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو او
من حيث يحس ويتحرك بالارادة او من حيث يعقل ويستنبط بالراي
فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى
كمالا اول ومنوعا كصورة السرير مثلا فانها كمال للخشب السريري لا يتم السريرية في
حد ذاته الا بها واما في صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفته
الا به ويسمى كمالا ثانيا وبالاول يخرج الكمالات الثانية كتوابع الكمال الاول المحصل
للنوع من العلم وغيره وبالجسم يخرج كمال المجردات وبالطبيعي يخرج الصناعي
كالسرير وبالآلي يخرج العنصر اذ لا تصدر عنه افعاله بواسطة الالات والحيثية
الاولى خاصة بالنفس النباتية والثانية بالحيوانية والثالثة بالانسانية وكل حيثية
يخرج النفسين اخريين فالاولى النفس النباتية سلك في ذكر النفوس والاوبان
قويها ثانيا طريقة الترقي وقوا بالتي القوى الطبيعية بناء على ان الطبيعية

الكمالات

تطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات
كلها يحتاج اليها اى الى القوى الطبيعية فى البقاء فبعضها فى بقاء الشخص وبعضها
فى بقاء النوع اما المحتاج اليها فى البقاء الكائن للشخص فاثنتان الغاذية والنامية
فالغاذية تشبه الغذاء بالمغتذى اى تحيل جسم الغذاء الى مشاكلة الجسم الذى
تغتذوه بدلا لما تحلل عنه فيتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذى هو بالقوة
القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد تخل به عند عدم الغذاء فى نفسه او لضعف
الجاذبة الثانى الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو وتجعله جزأ منه
بالفعل وقد تخل به كما فى الاستسقاء الحمى فان الغذاء فيه متبرى عن العضو و
لذلك يصير البدن مترهلا الثالث ان تجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة
حتى فى قوامه ولونه وقد تخل به كما فى البرص والبهق والنامية بادخالها الغذاء
بين الاجزاء تزيد فى الاقطار الثلثة بتناسب طبيعى يقتضيه طبيعة ذلك الشخص
الذى لتلك القوة الى غاية هى غاية النشو فى ذلك الشخص ثم تقف عن فعلها
لان البدن متولد من الدم والمنى فهو فى الاول رطب فى الغاية فيتأتى نفوذ
الغذاء بين اجزائه بسهولة ثم يجف لسير السير ونفوذ الغذاء لا يكون الا بتمدد
الاعضاء فاذا جفت لم تقبل التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها فتقف النامية
عن فعلها ضرورة لا كالسمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا ولا يكون الا
فى قطرين مخصوصين باللحم وما فى حكمه دون الاعضاء الاصيلة كالعظم واما الحاجة
اليها فى البقاء الكائن للنوع فاثنتان ايضا المولدة والمصورة فالمولدة تفصل
من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة المثل اى مثل ذلك الشخص
الذى فصلت منه البزر وهى فى كل البدن كما ذهب اليه بقراط واتباعه
فان المنى عند يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا

فالمنى

فامنى متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج فان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند
ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الاثنين فيكون المنى متولدا منك متشابه الحقيقة
والمصورة تفيدها اى تفيد المادة المثل حال كونها موجودة فيها عند كونها فى الرحم
الصور والقوى والاشكال والمقادير التى بها تصير مثلا بالفعل بعد ما كانت
مثلا بالقوة واثنتان تخدمها الغاذية وهو ظاهر والنامية ايضا بان تعظم الاعضاء
وتوسع مجاريها حتى تصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المنى الا بعد
عظم الاعضاء والغاذية تخدم النامية والمولدة تخدم المصورة وهذه القوى الاربع
تخدمها اربع اخرى بالاعتبار خدمتها للغاذية الخادمة للثلث التى بعدها كما
تقدم الاولى الجاذبة فانها تجذب المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها
ان حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والا امتنع حركته الى العلو للتالى
باطل او قد يزدرد اى يبتلع المنكوس الغذاء ابتلاعا ما وحينئذ تكون حركته الى
علو ولا ارادة اما من الغذاء فلانه لا شعور له واما من المغتذى فلان الغذاء
قد ينقلب من الفم الى المعدة عند شدة الحاجة اليه بلا اختيار بل قد يريد الانسان
منعه فيغلبه فوجب ان تكون قسرية فلا بد من قاسر وهو ما دفع من فوق بان
يقال الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه واما جاذب من تحت وهو ان
تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب ويدل عليه ايضا انه متى تغذى الانسان
غذاء ثم تناول بعده شيئا حلوا فانه يخرج الحلو باقيا اخرا وما ذاك الا لجذب المعدة
له الى قعرها بواسطة محبتها اياه طبعا والثانية الهاضمة فانها تعد الغذاء للجاذبة جزأ
بالفعل من العضو بخلاف الغاذية فانها تجعله جزأ بالقوة من العضو ومراتبه اى
الهضم اربع ففى المعدة يصير الغذاء كيلوسا وهو جوهر كالكشك الثخين فى بياضه
وقوامه ويبتدئ هذا الهضم فى الفم لاتصال السطحين اى سطحى المعدة والفم حتى

كانها سطح واحد على طريقة السطح الباطن من المقرع الذى له عنق طويل وراس
مدور فالفم من المعدة فقع فيه ايضا الهضم فتنضج الحنطة الممضوغة الدخل دون
المطبوخة وفى الكبد يصير الغذا كيموسا والكيموس هو الاخلاط الاربعة التى هى الصفرا
والسوداء والدم والبلغم فرغوته اى الكيموس الصفراء وعكره السوداء وغيرها نضيجة
الدم ونيه البلغم ومنها اى من الاخلاط اخلاط غير طبيعية ما تغير مزاجها فى نفسها عن الاعتدال
الواجب له الذى به يصلح لان يصير جزأ من الاعضاء او يخالط خالطها من اخلاط اخر
غير طبيعية او رطوبة غريبة ترد عليه من خارج والطبيعية تخلافها فانها فى العروق تغير الغذا
الى ما يصلح غذا لكل عضو فيصير مستعدا لان يجذبه جاذبة العضو فى الاعضاء
يشبه الغذا بها اى الاعضاء الصاقا ولونا وقواما وقد يقع الاخلاط بها كما تقدم ولكل
مرتبة من مراتب الهضم فضل لا يصلح ان يصير جزأ من المتغذى فيحتاج الى دفعه كالمنى
للرابع اى الهضم الرابع والعرق للثالث والبول والمرتان الصفرا والسوداء
للثانى والثقل للاول ولذلك اى ولكون المنى فضلا للهضم الاخير المعد لصيرورة
الغذا جزأ من المتغذى بالفعل بل من عضائه الاصلية المتكونة من المنى
يضعف استفراغ قليله اى المنى اكثر من استفراغ كثير الدم وذلك لان
استفراغه يورث وهنا فى جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المنى دون غيره
من الاخلاط والثالثة الماسكة للغذا عند كل هضم ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها والاولى جاذبة
الماسكة تنزل الغذا وطبعا والرابعة الدافعة للفضل عن العضو وللغذا المهيا للعضو الذى
والثانية الفضل الحيوانية وقواها تسمى القوى النفسانية منها اى من تلك القوى قوى
مدركة وهى اما ان تكون ظاهرة وهى المشاعر اى الحواس الخمس فالبصر انما يدرك عند
ارسطو وانباعه من الطبيعيين بانعكاس صورة المرئى بتوسط الشفاف الى الحدقة
وانطباعها فى جزء منها اى من الحدقة وهو اى ذلك الجزء زاوية راس مخروط متوهم





لا وجود له اصلا قاعدته سطح المرئى ورأسه عند الباصرة واذا كان الابصار
على هذا الوجه فيرى القريب اعظم من البعيد مع تساويهما فى المقدار بحسب نفس الامر
بل مع اتحاد المرئى فى حالتى القرب والبعد لان الوتر الواحد كلما قرب من النقطة
التى خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان اقصر ساقا فاوتر عند
تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقا فاوتر عند هذه زاوية
اصغر والفضل انما تدرك صغر المرئى وكبره باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت
صغيرة كان الجزء الواقع من الحدقة فيها صغيرا فترتسم صورة المرئى فيه فيرى
صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فترتسم صورته فيه فيرى كبيرا
واعترضه جالينوس بان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه فى المقدار فوجب
على تقدير الابصار بنفس الانطباع او مشروطا بان لا ينصر من الاشياء الا قدر
نقطة الناظر منها وهو السواد الاصغر الذى فيه انسان العين لكنا نبصر نصف كرة
العالم والجواب انه لا يمتنع حصول الشبح الكبير فى الصغير انما المحال حصول ذلك
الكبير بعينه فى الصغير والمرئى هو الامر الخارجى وحصول الشبح شرط للابصار وينفذ
شعاع المخروط الوهمى فى الجسم الشفاف المتوسط فيما بين الرائى والمرئى كالهواء
منتهيا الى طرفى المرئى مستقيما وينفذ فى الشفاف الذى شفيفه مخالف لشفيف
الهواء كالماء منعطفا يعنى ان الخطوط اذا وصلت الى الماء انعطفت وماست
الى سهم المخروط بعد تباعدها من مطرحها حال الاستقامة الى خلاف جهة السهم ثم
وصلت الى طرفى المرئى فتكون زاوية المخروط ههنا اكبر منها فى الصورة الاولى
فكذلك يرى المرئى اعظم ولو كان مايل الرائى عليظا كالماء ومايل المرئى رقيقا
كالهواء مالت الخطوط الى خلاف جهة السهم بعد تباعدها من مطرحها حال الاستقامة
الى جهة السهم ثم وصلت الى طرفى المرئى فتكون زاوية المخروط ههنا اصغر منها

في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئى اصغر ثم ان الانعطاف الى جهة السهم
او خلافها انما يكون بزاوية الرؤية بتغيير وتصويره ان نفرض الحدقة وباب المرئى
فاذا كان الشعاع المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفى المرئى الخطان الاحمران
المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون ما على المبصر اغلظ فالواصل اليهما الخطان
الاسودان المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف
هى الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف معروضا على الاستقامة والانعطاف كزاوية
ح د او ينعكس الشعاع الوهمى من السطح الصقيل كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية
مساوية لزاوية الرؤية يعنى زاوية الشعاع وتصوير الانعكاس ان نفرض الحدقة
وح سطح الماء وب هو المرئى من سطحه وه مقابل المرئى بحيث يكون وضعه منه
كوضعه من الحدقة فاب هو الخط الشعاعى النافذ الى المرئى وه ب هو الشعاع
المنعكس فزاوية ا ب ح زاوية الشعاع على سطح المرئى من جانب ح وزاوية
ه ب د زاوية الانعكاس وهى مساوية لتلك الزاوية الاولى ولما تساويا وجب ان
تتساوى ايضا زاويتا ا ب ه ب ح د اما زاوية ا ب ه فهى الواقعة بين
خطى الشعاع النافذ والمنعكس وقد تتنفى هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ
قائما على سطح المرئى فينطبق عليه الخط المنعكس وقيل اى قال جمهور الرياضيين المبصر
انما يدرك بخروج جسم شعاعى من العين على هيئة مخروط متحقق راسه فى العين
وقاعدته فى المبصر والادراك انما يحصل من الموضع الذى هو سهم المخروط وما
تقدم من كون رؤية القريب اعظم ونفوذ الشعاع على استقامة وما بعده
جار على هذا القول ايضا ويكذبه اى مذهب الرياضيين انه اذا كان هناك
ريح عاصفة او اضطراب فى الهواء وجب ان تتشوش تلك الشعاعات الخارجة
من العين وتتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان





ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التى
يحملها الهواء المتموج لاجرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة
الى جهة مع ان الانسان لا يرى الا ما يقابله وهو يستلزم عدم تشوشه اى
الشعاع بالرياح هذا خلف والسمع انما يدرك بوصول الهواء المنضغط بين
قارع مقروع او قلع ومقلوع الى الصماخ لقوة حاصلة فى العصبة المفروشة
فى مقعره التى فيها هواء محتقن كالطبل والشم الذى هو قوة مستودعة فى
زائدتين فى مقدم الدماغ كحلمتى الثدى انما يدركه بوصول الهواء المتكيف
بكيفية ذى الرائحة اليها اى الشم لا يكون الا ادراك انجلى اطراف من الجسم ذى
الرائحة وتبخره ومخالطته للهواء المتوسط بين القوة الشامة وذلك الجسم
كما زعم بعضهم اذ لو كان كذلك للزم ان يقل وزن ذى الرائحة واللازم
باطل كما فى حكاية المسك اليسير فانه يعبق مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة
بقائه ولا يقل وزنه عما كان والذوق الذى هو قوة منبثة فى العصب المفروش
على جرم اللسان انما يدركه بخالطة رطوبة عذبة اى خالية فى نفسها عن الطعوم
كالماء للمذوق واذا تغير اللعاب الذى هو تلك الرطوبة العذبة بان خالطه
طعم كذب ولم يود الطعوم الى الذائقة بصحة كالمرور الذى غلب عليه المرة الصفرا
فانه يجد الماء النقى والسكر الحلو مرا ومن ثم اى ومن اجل انها اذا خالطه طعم لم يود
الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطه ظن بعضهم ان لا وجود للطعم الا فيه اى فى
الذوق لا فيما اشتهر انه ذو طعم كالعسل وكذا سائر الكيفيات فالحرارة انما
يعلم وجودها بالحس والذى يشهد به الحس وجودها فى العضو عند مماسة النار
والا وجودها فى النار فوهم مستفاد من انها لا تؤثر فى غيرها الا بالتشبيه اى احداث
شبيه لما هو موجود فيها ولو لم تكف النار حارة فى نفسها لما سخنت غيرها وهذا

الوهم يضحك بالتامل في تسخين الحركة مع عدم حرارتها والجواب انه انكار للمحسوسات
التي علم وجودها في محالها بلا شبهة فلا يستحق الجواب والحس الذي هو قوة مبثوثة
في العصب المخالط للاكثر البدن لاسيما العصب الموجود في الجلد كله انما يدرك
بالمماسة ثم مرتبة الحواس الخمس مختلفة بالقوة والضعف في ادراكاتها وقوتها
في الادراك بحسب قوة المماسة فكل كان اقوى مماسة لمدركه كان اقوى احساسا
به وقوة المماسة تابعة لغلظ الآلة اي آلة الاحساس البصر ثم السمع ثم الشم ثم الذوق
ثم اللمس لان الآلة الاولى النور والثاني الهواء والثالث البخار والرابع الماء
والخامس الاعضاء الصلبة الارضية ولا شك ان المتقدم منها اللطف من
المتاخر فادراك كل ما يحيط الحس الذي مماسته اشد ايلاما واما ان يكون
تلك القوى المدركة باطنة والمراد بكونها مدركة ان الادراك الباطني يكمل بها سواء
كانت مدركة او معينة في الادراك وهي ايضا خمس كالظاهرة فالحس المشترك
يدرك صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التي هي كالجواسيس له
واستدل على وجوده بانا ندرك صور الجزئيات معا فنحكم بانا اي بعضها
على بعض ايجابا او سلبا كحكمنا بان هذا الملموس هو هذا المذوق وليس ولولا وجوده
ما امكن ذلك لان الحاكم بالنسبة لابد ان يحيط بالطرفين حتى يمكنه ملاحظة النسبة
بينهما وايقاع احد طرفيها وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك والعقل لا يدرك
الجزئيات فلا بد من قوة جسمانية باطنة كما استدل على وجوده ايضا بانا نرى
القطرة الجارية خطا مستقيما ونرى الشعلة المدارة بسرعة شديدة كالدائرة
وليس كونها خطا ودائرة في الخارج عن القوى المدركة وهو ظاهر ولانها البصر لانه
انما يدرك الشيء حيث هو حتى اذا زال عن مكانه لم يدركه فيه بل في مكان
اخر ولانها النفس الناطقة لاستحالة اتصافها بالهيئة المقدارية فهو في قوة جسمانية

جلنة

باطنة وهو اما الحس المشترك في البطن الاول من الدماغ المنقسم الى بطون ثلثة
اعظمها الاول الذي الجبهة ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما مزرود على
شكل الدودة مقدمه متبدل بعض من كل من البطن الاول والخيال يحفظها اي صورة
الجزئيات المحسوسة فهو كالخزانة للحس المشترك وبه يعرف الغائب اي به يعرف
من يرى في زمان ثم يغيب ثم يحضر ولولاه لامتنع معرفته وكمل النظام او
يحتاج الانسان حينئذ في كل ما يحس به ان يعرف حاله في المرة الثانية وما
بعدها كما في المرة الاولى فلا يتميز عنده الضار من النافع والصديق من العدو
ويختل امر المعاش والمعاد وهو في مؤخرة اي مؤخر البطن الاول والقوة الوهمية
مدركة المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المخصوصة كالشاة اي كادراك الشاة لعداوة
هذا الذئب وهي في البطن الاخير مقدمه بدل من البطن الاخير والحافظة لها اي
للمعاني الجزئية في مؤخره اي مؤخر البطن الاخير وهي كالخزانة لها والقوة المتخيلة
تتصرف فيها اي في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها بالتركيب تارة
مثل انسان ذي راسين والتحليل اخرى مثل انسان بلا راس وهي في الدودة
واذا استعملها اي المتخيلة العقل فمفكرة كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات
مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انها ليست
مدركة لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم
في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها واستعمالها
ما هو آلة فيها بل لها التسلط على مدركات العاقلة فتنازعها وتحكم عليها بخلاف احكامها
فمن سخر بالقوى العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما عرفت
اي عرف وجود هذه القوى الخمس الباطنة بعد والعقل من ادراك المحسوسات
وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظها والتصرف فيها وعرف محالها

المذكورة بالالفة فانه اذا تطرق اليه الى محل من هذه المحال اخيل فعل القوة
المخصوصة به دون فعل غيرها من القوى ولولا اختصاص كل منها بمحله لما كان
الامر كذلك والنفس الناطقة انما تدركها اى الجزئيات المحسوسة والمعنوية
بالواسطة اى بواسطة القوى الباطنة والا بان كان ادراكها لها بلا واسطة
فيها انقسمت النفس متصورة مربع مشخص على مقدار مخصوص ومخنج مربعين
مشخصين على وضع معين لان انقسام الحال يوجب انقسام المحل وانقسامها
باطل لانها مجردة فلا تقبل الانقسام ومنها اى من القوى النفسانية قوى فاعلة
اى محركة على معنى ان لها مدخلا فى الحركة اما بالتحريك او الاعانة على قياس ما مر فى
المدركة الباطنة وهى اما باعثة على الحركة وتسمى شوقية ونزوعية فطلب النفع
شهوية ودفع الضر غضبية واما محركة بتمديد الاعصاب بتشنيج العضلات
فتقرب الاعضاء الى مبادیها كما فى قبض اليد وارخائها اى وبارخاء الاعصاب
بارخاء العضلات فتجذب الاعصاب عن مبادیها كما فى بسط اليد وهذه القوة
المنبثة فى العضلات هى المبدأ القريب للحركة فالارادة مبدأ لها بعيد
فالشوق مبدأ لها بعد من الارادة فالتصور مبدأ لها بعد من الشوق فالنفس
تتصور الحركة اولا فتشتاق اليها ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها فتريدها ثالثا فارادة
تصدر اليها وايجادا لها فتحصل الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها وقال بعضهم الشوق
انما يوجد فيمن ليس قدرته تامة فيتردد ويشتاق واما الذى يثق بقدرته فلا شوق
له والثالثة النفس الانسانية وقواها تسمى القوى العقلية فباعتبار اى فقوتها العقلية
باعتبار ادراكها للكليات والحكم بالنسبة الايجابية او السلبية بينها تسمى القوة النظرية
والعقل النظرى وباعتبار استنباط الصناعات الفكرية ونمازلتها للراى
والمشورة فى الامور الجزئية مما ينبغى ان يفعل او يترك تسمى القوة العملية ويحدث

فيها

فيها اى فى النفس الانسانية من القوة العلمية الشوقية هيئات انفعالية تتبعها
احوال بدنية كالضحك المتابع للتعجب الحادث فى النفس من ادراك الامور الغريبة
الخفية الاسباب والبكاء والخجل والحياء والخوف والحزن والحقد وغيرها
من الانفعالات المختصة بالانسان فظهران النفس تقاسر من قواها كما انها تؤثر
فيها ومنها اى ومن المركبات مالا مزاج له وهو الاقل فان حر الشمس وغيرها يصعد
الى الجو اجزاء اما هوائية ومائية مختلطين وهو البخار وصعوده ثقيل فان تحلل الاجزاء
المائية منه وانقلب هواء قبل ان يصل الى طبقة الزمهرير بسبب قلته واشتداد
الحر صار هواء صرفا وان وصل الى طبقة الزمهرير عقده ببرده وتكاثف وصار
سحابا فتقاطر فبلا جمود اى فالمتقاطر بلا جمود اذا لم يكن البرد شديدا وهو المطر
والمتقاطر معه اى مع الجمود اذا كان البرد شديدا قبل الاجتماع والمتقاطر صيرورته
حبات كبارا وهو الثلج والمتقاطر مع الجمود بعده اى بعد الاجتماع وهو البرد وانما
يشتد ويصير كالكرة بالحركة السريعة الخارقة للهواء بمصادمته فتنحنى الزوايا عن
جوانب القطرات المنجمدة والا اى وان لم يصل الى طبقة الزمهرير فاما ان يكون
كثيرا او قليلا فكثيره قد ينعقد فهو السحاب الماطر وقد لا ينعقد فضباب وقليله
تكاثف ببرد الليل فينزل فقد لا يجمد بعد النزول وهو الطل وقد يتجمد معه وهو
الصقيع واما ان يصعد حر الشمس ابخرة نارية وارضية مختلطين وهو الدخان
وصعوده خفيف فيخالط السحاب بان ترتفع الابخرة واد خنة كثيرة مختلطة الى
طبقة الزمهرير فيتكاثف البخار وينعقد سحابا فيحبس ذلك الدخان فى جوف
السحاب فيخرقه لما صاعد البقاء على حرارته المقتضية لتصعيده او بالطافة نفسه
بالبرد الشديد فيحدث له من خرقه ومصاكته اياه صوت وهو الرعد وقد يشتعل
الدخان بقوة التسخين الحاصل من الحركة والمصاكة فلطيفه يغطى سريعا وهو البرق

وكثيفة لا ينطفئ حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة وقد يصل الدخان الى كرة النار
فيحترق لطيفه مشتعلا بسرعة وهو الشهاب او لا يكون لطيفا بل كان كثيفا الا في الغاية
تعلقت به النار تعلقا تاما من غير اشتعال ودام متصلا لا ينطفئ اياما او شهورا ويكون
على صورة دواب او ذئب او حيوان له قرون وهو الرذايات وذوات الاذناب
والقرون والغليظ اى الكثيف من الدخان في الغاية لا تتعلق به النار تعلقا
تاما فلذلك يحدث في الجو علامات حمرا وسودا وقد يقف ذو الذنب ونحوه
تحت كوكب فيديره الفلك معه وان اتصل الدخان الواصل الى كرة النار بالارض
فالحريق والدخان قد ينكسر حره عند الوصول الى طبقة الزمهرير فيثقل ويرجع طبعه
الى الارض او لا ينكسر حره ببرد الزمهرير وحينئذ يصعد ويصادم كرة النار
ويرجع الى الفلك لان نفوذه في النار البسيطة الغالبة على الاحالة الى طبيعتها غير
معقول وعلى التقديرين فيتموج الهواء وهو الريح ولذلك كانت مبادئها اسفل
الريح في الاكرة فوقانية كما تشهد به التجربة وقد تحدث اى الريح بالتخلخل اى تخلخل الهواء
والانتفاع عن مكانه بواسطة عظم مقداره ثم مدافعته ما يجاوره والزوابع وهي
الرياح المستديرة على نفسها تحدث من تدافع ريحين مختلفي الجهة وقد يحدث
في الجو اجزاء رطبة رشية صقيلة كدائرة تحيط بغيم رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه عن
الابصار فينعكس منها اى من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع ضوء البصر
لصقالتها الى القمر فيرى في تلك الاجزاء ضوءه دون شكله فان الصقيل اذا صغر جدا
ادى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة وهي الهالة واذا حدث
مثل ذلك في خلاف جهة الشمس فهو قوس قزح وتكون قوس قزح بحسب
اختلاف الوان اجزاء السحاب والبخار المحتقن في الارض تنقلب كثيرة بواسطة
برد الارض فتثقفها ويخرج منها دخنة العيون السيالة ان مدا ما فان البخار

الذى



الذى انقلب ماء وفاض الى وجه الارض وجب ان ينجذب الى مكانه ما يقوم مقامه
من الهواء لئلا يكون خلا فينقلب هواء ايضا ما يفيض وهكذا الى ان يتبع كل جزء منه
جزءا اخر وهو هواء البخار والدخان الذان تحت الارض قد يكثران ويريدان
الخروج منها بقوة وحينئذ يزلزل الارض بحركتها عنه تكاثف مساميها وقد يخرجان
الى البخار والدخان الممتزجان امتزاجا مقربا الى الدهنية وقد صار النار الشديدة
الحركة المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النارية وحيث في الارض كبريت
وفي الهواء رطوبة يصير بخاره اى بخار الكبريت بامتزاجه مع الهواء الرطب دخانا
ويشتعل بانوار الكواكب وغيرها ويرى ما يليه في ذلك الموضع شعل مضيئة غير
محترقة احتراقا يعتد به للطفها قال المتكلمون الاجسام متجانسة بالذات اى
متوافقة الحقيقة لانها مركبة من الجواهر الافراد وهي متماثلة لا اختلاف فيها والاختلاف
العارض للاجسام انما هو في اعراضها للمختار تعالى ومنعه اى تماثل الاجسام
النظام لانها اى الاجسام عنده نفس الاعراض المتممة منها الاجسام والاعراض
مخلوقة بالحقيقة قطعا فتكون الاجسام كذلك ثم الاجسام وصفاتها محدثة عند
المليين من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس وقال ارسطو ومن تبعه من
متأخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا الافلاك قديمة بذواتها اى بموادها
وصورها الجسمية والنوعية وصفاتها المعينة من المقادير والاشكال وغيرها ما عدا
الاوضاع والحركات المشخصة فانها حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة
باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع
فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة بحركة مستمرة من الازل الى الابد بلا
سكون اصلا واما العناصر فانها قديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها لان
المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور

خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا دون
صورها النوعية المشخصة فانها حادثة بشخصها ونوعها لكنها قديمة بجنسها لان
مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان يكون معها واحدة
منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر
بتعاقب انواعه وقال من قبله اي قبل ارسطو من الحكماء انها محدثة بصفاتها
والذوات قديمة مع الخلاف في انها اي تلك الذوات القديمة جسم فمنهم من قال
واختلفوا اي جسم هو فقيل الماء ومن زبده الارض ومن بخاره السماء وقيل الارض
وحصل البواقي بالتلطيف وقيل النار وحصل البواقي بالتكثيف وقيل البخار وحصلت
العناصر بالتلطيف والتكثيف وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك فاذا
اجتمع من جنس منها شيء له قدر محسوس ظن انه قد حدث وليس بحادث انما الحادث
الصورة التي اوجبها الاجتماع اولا اي اوليست بجسم وعلى هذا اختلف في انها ماهي
فقالت الثنوية من المجوس النور والظلمة فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما
وقال الحرنانيون النفس والهيولى وقد عشقت النفس الهيولى لتوقف كمالاتها
عليها فحصل من اختلاطها انواع المكونات وقيل الواحدة فانها تحيزت وصارت
الواحدات نقطا واجتمعت النقط خطا والخطوط سطحا والسطوح جسما وقد يقال
ان اكثر هذه الكلمات اشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم وتوقف
جالينوس فلم يجزم بقدم العالم ولا حدوثه لتناقي اثبات حدوث الاجسام بدوامها
وصفاتها انها لا تخلو عن الحوادث لتجدد الاعراض القائمة بها وعدم بقائها زمانين
واذ لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فالاجسام لا تخلو عن الحوادث
اما حدوث الحركة فلانها مسبوقية بالغير اي ماهيتها تقتضي المسبوقية لذاتها لانها
الانتقال من حال الى حال اخرى وحقيقته تناقي الازل لانه يقتضي عدم المسبوقية

بالغير

بالغير واذ لا توجد جزئيا منها اي الحركة فيه اي في الازل والماهية اي ماهية الحركة
في ضمنها اي في ضمن الجزئيات فالماهية ايضا حادثة واذ كل جزئي من جزئيات
الحركة مسبوق بعدم ازلي فتجتمع العدمات اي عدمات جميع الحركات الجزئية
في الازل فلا توجد حركة في الازل اصلا والا جامعت تلك الحركة عدمها الخلف
وللتطبيق وتقريره ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا
ان نفرض من حركة ما الى ما لا بداية له جملة ومن حركة قبلها بمقدار متناه جملة اخرى
ثم نطبق الجملتين الاجزاء الاول بالاول والثاني بالثاني وهكذا الى نهاية فان كان لا
بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الناقص كالزائد
هذا خلف والا وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء فتقطع
الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائدة انما تزيد عليها بمتناه والزائد على
المتناهي بمتناه متناه فتكون الزائدة ايضا متناهية وهو خلاف المفروض
وتتفاوت المتضايفين الحقيقيين باعتبار السابق والمسبوق لان الجزء الاخير
من السلسلة مسبوق وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الا خر سابق ومسبوق
بحسب الفرض فكل سابق ومسبوق بحسب الفرض فكل سابق مسبوق
من غير عكس كالاخير فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه
محال لانهما متضايفا حقيقيان يجب تكافوهما في الوجود تلازما وبهما في العدد
واما حدوث السكون فلانه لو قدم امتنع زواله لاستناده الى واجب لما سبق في
اثبات الواجب تعالى موجب لان القديم لا يستند الى المختار لما مر وانه اي قدم
السكون باطل بالاتفاق لان الاجسام عند الحكماء تنحصر في الفلكيات وحركتها
واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام تمتنع عليه
الحركة واذ لا يجب الوضع للبسائط او وضع البسائط التي فيها يستلزم تبدل

ان اجزاءها متحدة في الماهية
فيجوز تبدل اوضاعها نظرا
الى طبيعتها فالمركبات كذلك
لان بعضها صحيح

الا وضاع لا يكون الا بالحركة فثبت ان الجسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث والا خلا عنها فيما خلف وايضا فيلزم على تقدير كون جسم قديما
اما كون واحد قديم او قبل كل كون كون اخر لا الى نهاية وقد بطلا اما الاول فلتمثل
ما بين به حدوث الكون واما الثاني فبالتطبيق وايضا لو قدم جسم ففي الازل
اما متحرك او ساكن وهذا حاصل ما قبله فالجواب عنه يعني وايضا الجسم مركب وكل
مركب ممكن فالجسم ممكن واذا كان ممكنا فموجد وكل موجد فله موجد ولا تصور للايجاد
الا عن عدم لان القديم لا يستند الى المختار عند الحكماء ولا الى الموجب عند الرازي
وايضا الاجسام حصلت بفعل الفاعل المختار لما سيأتي في صفاته تعالى فتكون حادثة
لان القديم لا يستند الى المختار وايضا فما يقوم الحادث بالقديم لما سيأتي في الاعراض
والجسم يقوم به الحادث لما نشاهده من تجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان
والاشكال والحركات وغيرها فليس الجسم قديما ولهم في اثبات قدم الاجسام شبه
ثمث الاولى قدم المدة اي الزمان لما مر في العرض من انه لو كان حادثا لكان عدمه
قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان
موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي
هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذي هو محلها والجواب بان التقدم ههنا بالذات
لا بالزمان كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض الثانية قدم المادة والا احتاجت
الى مادة اخرى لان كل حادث مسبوق بالمادة وتسلسل والمادة لا تخلو عن الصورة
الجسمية والنوعية فيلزم قدم الجسم المركب منها والجواب بمنع تركب الجسم من المادة والصورة
وان سلمنا ذلك لانم كون المادة قديمة فانه ثبت لوجوب اختلاف الاستعداد
المقرب الى الوجود كما سلف وانه فرع الايجاب بالذات وسنبطله والثالثة
قدم الفاعلية اي فاعلية الفاعل للعالم لئلا يتسلسل بيانه انها لو كانت حادثة لتوقفت

على شرط

على شرط حادث والا لزم الترجيح بلا مرجح والكلام في ذلك الشرط كما في
الحادث الاول فلا بد له ايضا من شرط اخر حادث ويلزم التسلسل في الشروط
الحادثة واذا كانت فاعلية قدمية كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق
تاثير وايجاد حقيقي في زمان مع عدم حصول الاثر فيه والجواب ان ترجيح
الفاعل المختار عند لاحد مقدوريه انما هو لمجرد الارادة ولا حاجة فيه الى
مرجح ينضم اليه كما تقدم تحقيقه في قدمي العطشان وصحة الفتاء على العالم
فرعه اي الحدوث فمن قال انه قديم لم يجوز عدمه لامتناع عدم القديم ومن
قال انه حادث جوز عدمه لكون ماهيته من حيث هي قابلة للعدم حيث
اتصفت به قبل الوجود والعدم قبل الوجود كالعدم بعده ولم يخالف في ذلك
الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بان الاجسام حادثة قالوا انها ابدية بمنع
فناؤها لما تقدم في امتناع بقاء العرض زمانين وهي اي الاجسام باقية
الان فاكثر ضرورة واذ لولاه فلا موت ولا حيوة اي لم يكن ان يقال
بموت حي او حيوة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير
فالجسم حال حيوته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضع واحد ويمتنع
عليها اي على الاجسام التداخل اي دخول بعضها في حيز بعد اخر بحيث يتحدان
في المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه
المعتزلة من ان الحيز له باعتبار وجود الجوهر فيه كون مضافا لكونه باعتبار
وجود الاخر فيه بل هو لذاتها بالبديهة والا يمتنع التداخل فليحيز الداخل للعالم
في حيز حوذله وصريح العقل بانه يستلزم وحدته اي الجوهر ووحدة مكانه
ضرورة فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد كذلك لا يجوز
كون الجوهر الواحد في ان واحد في حيزين واما الاستدلال عليه بانه لو جاز

ذلك لم يكن لنا الجزم بان الجسم الحاصل في هذا الحيز غير الحاصل في الحيز الاخر
وبانه لا يبقى حينئذ فرق بين الجسم الواحد والجسمين فانه تنبيه على الضرورة بعبارة
مختلفة والخلاف في تسميتهما اي الجسمين باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز
واحد بالضدين حيث منع القاضي من اطلاق اسم الضد على الجواهر مراعيا في التضاد
تعاقب الضدين على موضع وذلك غير متصور في الجواهر وجوزه الاستاذ
ابو اسحق كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل بذلك يقضي عالما في المجرد
الاصطلاح كالصور النوعية كالناطقية والمائية عند الحكماء فان بعضهم سماها ضدين
دون البعض وهو ايضا يقضي مرجعه الى اشتراط توارد الضدين على محل فيستمران
ضدين او موضوع فلا والجسم لا يخلو عن العرض وضده عند الاشاعرة فانهم قالوا
كل عرض مع ضده يجب ان يوجد احدهما في الجسم واحتجوا على ذلك بامتناع خلوه
عن عرض مخصوص وضده كالحركة والسكون فان الجسم لا يخلو عنهما كما تقدم
وهو ضعيف لان الدعوى عامة في كل عرض مع ضده والاحتجاج لا تعميم فيه وزيد
عرض سوى الحركة والسكون يخلو الجسم عنه وعن ضده فان الهواء خال عن الالوان
والطعوم واضدادها وجوزه اي خلو الجسم عن جميع الاعراض بعض الدهرية
وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها في الازل ولم يجوزوا
خلوها عنها فيما لا يزال وجوز الصالحية من المعتزلة خلوه عن جميع الاعراض فيما لا يزال
وجوز البصرية منهم خلوه عن العرض وضده في غير الالوان وجوزه البغدادية منهم
في غير الالوان واحتج المجوز للخلو بوجهين الاول لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض
لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر وانه ينتفي
الاختيار والجواب ان نفي الاختيار مشترك بين ما قلتم وبين امتناع وجود العرض
دون الجوهر فيما هو جوابكم في هذا فهو جوابنا في ذاك الثاني ما من معلوم الا ويمكن

ان

ان يخلق الله تعالى في العبد علما به والمعلومات في نفسها غير متناهية لشمولها
الواجبات والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها والحاصل
من تلك العلوم للعبد متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى فقد انتفى عنه علوم غير
متناهية فكان يجب على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده ان يقوم به بازاء
كل علم منتف عنه ضد له فيلزم قيام صفات غير متناهية بالعبد والجواب انه
لا يلزم ان يقوم بالعبد اضداد غير متناهية لان المنتفي عن العبد هو تعلق العلم
بما لا يتناهى والتعلق ليس بعرض بل هو امر اعتباري فلا ضد له والابعاد
الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت في ملاء كالابعاد المقارنة للمادة
الجسمية او خلاء كالابعاد المجردة عنها خلافا للهند فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية
والا بان كانت غير متناهية فرضنا خطا غير متناه وخطا متناهيا يوازيه بحيث
لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم يميل بحركته مع اثبات احد طرفيه
في جانب المبدا من الموازاة الى جهة الغير المتناهي فانه يسامته ضرورة اي يصير
بحيث يلاقيه بالاخراج وهذه المسامتة حادثة لكونها معدومة حال الموازاة
المتقدمة عليها واذا كانت حادثة فلها اول فاولها اي مسامتة يكون بنقطة
لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها وحينئذ اما ان ينقطع الخط الغير المتناهي
عندها اي عند تلك النقطة التي هي اول المسامتة فيلزم تناهي ما لا يتناهى هذا
خلف واما ان لا ينقطع فلا تكون تلك النقطة التي هي اول المسامتة اول
المسامتة وهو ايضا خلف وهذا البرهان يسمى برهان المسامتة وقد يفرض
اي الخطان غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان كانهما مايلان الى الموازاة
ولا بد في الموازاة من ان ينخلص احدهما عن الاخر فالمنخلص انما يكون بنقطة
هي نهاية الخطين فيلزم تناهي ما لا يتناهى وهذا البرهان يسمى برهان التخلص

او يفرضان كساقي مثلث فالانفراج بينهما يلزم ان يكون غير متناه سواء كان
الانفراج مساويا لهما اي لبعدهما عن المبدا او مناسبا والازم باطل لانه محصور بين
حاصرين وغير المتناهي لا ينحصر بين حاصرين بيان الاول ان نفرض من نقطة
ما خطين بينفرجان كساقي مثلث بحيث يكون الانفراج بينهما بقدر امتدادهما
وذلك فيما اذا فرضنا الزاوية ثلثي قائمة فاذا ذهب الخطان الى غير النهاية كان
بينهما غير متناه ايضا بالضرورة والازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور
بين حاصرين يمتنع ان لا تكون له نهاية ضرورة وبيان الثاني ان نفرض من نقطة
خطين بينفرجان كساقي مثلث كيف اتفق سواء كان الانفراج بقدر الامتداد
كما مر او ازيد وذلك فيما اذا فرضنا الزاوية اكثر من الثلثين او انقص وذلك فيما
اذا كانت اقل منهما اذا عرفت هذا فالانفراج له الى الساقين نسبة محفوظة بالغا
ما بلغ وذلك لان الخطين مستقيمان فلا تباعدان الا على نسق واحد فاذا امتدا
عشرة اذرع مثلا وكان الانفراج حينئذ ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان
الانفراج ذراعين قطعا واذا امتد اثنين كان ثلثة اذرع وعليه قس وهذا معنى
حفظ نسبة الانفراج اليهما وحينئذ نكون نسبة الامتداد الاول اعني العشرة الى الثاني
اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول اعني الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال
في نسبة الثاني الى الثالث والرابع وما بعدهما فلو ذهب الساقان الى غير النهاية
لكان ثمة بعد متناه وهو الامتداد الاول نسبة الى غير المتناهي وهو الامتداد الذاهب
الى غير النهاية كنسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى الانفراج بينهما حال ذهابهما الى
غير النهاية فيكون غير متناه لما علمت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة
الانفراج الى الانفراج مع انه محصور بين حاصرين هذا خلف وهذا البرهان
بتقسيمه يسمى بالسلمي وقد يقسم ترس بستة اقسام متساوية بان يقسم اولا محيط دائرته



الى ست قطع متساوية ثم يوصل بين النقطة المقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه
فينقسم حينئذ الى اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم تخرج
الاضلاع باسرها الى غير النهاية حتى تنقسم الابعاد كلها في طولها وعرضها اعني
سعة العالم بهذه الاقسام ثم يرد في كل قسم فيقال هو في عرضه اما غير متناه
فينحصر بالا يتناهى بين حاصرين وهما الضلعان المحيطان به واما متناه فالكل
متناه ايضا لانه ضعف المتناهي بمرات متناهية وهي الستة وهذا البرهان
المسمى بالترسي كالتتمة والتوضيح للقسم الاول من السلمي لان كل قسم من الستة
كمثلث متساوي الاضلاع وللتطبيق وطريقه ههنا ان نفرض من نقطة ما
الى غير النهاية خطا ومن نقطة قبلها خطا اخر الى غير النهاية ايضا ثم نطبق الخطين
فالناقص كالزائد او ينقطعان كما مر مرارا وتعيين نقطتين وبيانه ان نفرض
خطا غير متناه من احد الجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه فليستا اي
ليس كل واحدة من النقطتين منتصفا للخط لاستحالته بل المنتصف اما احديهما
او نقطة بينهما او نقطة وراء احديهما فالاحتمالات الممكنة خمس فعلى كل فالخط
المبتدي من احديهما الى غير النهاية في جهة احديهما زائد على الخط المبتدي
من الاخرى الى غير النهاية في جهة الاخرى فنطبق احدى النقطتين بالاخرى
وتم الدليل ولا يخفى عليك ان هذا تقرير اخر للتطبيق ويرد عليه احتمال
ان يكون المنتصف بين النقطتين بحيث يكون البعد بينه وبين كل منهما
واحدا وحينئذ لا يكون احد الخطين زائدا على الاخر وحجج الخصم على عدم التناهي
ثلثة الوجه الاول ان وراء العالم متميز فان ما يلي يمين العالم غير ما يلي يساره
ضرورة والمتميز لا يكون عدما محضا فهو اذن بعد موجود لقبوله التقدير
سواء كان اديا او مجردا والجواب انه لا امتياز فيما وراء اي العالم في نفس الامر

والمتميز الذى ذكرتموه وهم محض لاعبرة به اصلا الثانى ان ما وراء العالم متقدر
فان مايوازى ربع العالم منه اقل مما يوازى نصفه وكل متقدر فهو موجود وكم
والجواب ان المتقدر الذى صورتموه وهم جل لا يلتفت اليه قطعا الثالث
انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان امكنه مد يده فيما وراءه فثم فضاء موجود
لاستحالة مد اليد فى العدم الصرف ومتقدر اذ ما يسع اصبعا اقل مما يسع اليد
كلها وان لم يمكنه مد يده فيفتقر جسم مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين فثم بعد
اما مجردا وماديا والجواب انا لانم انه لو لم يمكنه مد يده فثم مانع بجواز ان يكون امتناع
اليد من النفوذ لعدم الفضاء الذى هو شرط قال الحكماء لا عالم غيره اى غير هذا
العالم الذى يحيط به سطح محدد الجهات والا بان كان هناك عالم غيره خارج عنه
كان فى جانب من المحدد وكان المحدد فى جهة منه فتكون الجهة قد تحددت
قبل المحدد فالتحدد بغير المحدد وايضا يلزم من وجود عالم خارج هذا العالم ان
يخلو الوسط اى ما بين العالمين سواء كانا كريين ام لا وذلك لان هذا العالم اگر
فان كان الاخر كريا ايضا لم تتصور الملاقات بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع بينهما خلاء
سواء تلاقيا اولا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان الملاقاة الكرة لما ليس بكرة لا يكون
الا مع فرجة وايضا لو وجد عالم اخر لكان فيه عناصر لها فيه حيازة طبيعية فيلزم ان يكون
لعنصر واحد كاملا حيزان طبيعيان وقد عرفت بطلانه وقيل فى الجواب عن الاول
ان الذى ثبت بالبرهان تحدد جهتى العلو والسفل اى المحدد لكمالها تحيز جميع الجهات
به فلا وحينئذ قد يوجد لغيرها اثنين الجهتين محددا خر فيجوز وقوع هذا العالم فى جهة
منها وعن الثانى بان العالمين قد يكونان تدويرى كرة عظيمة ليساوى سخنهما
قطريهما او نزيد عليهما فلا يلزم الخلاء وعن الثالث بانه قد تختلف عناصرها فى الصورة
النوعية وان كانت متشاركة فى الاثار والصفات كاشتراك ناريهما فى الاحراق

والاشراق

والنفس مجردة عن المادة وتوابعها سواء كانت فلكية او فاسقة عند
الفلاسفة اما تجرد النفس الفلكية فلان حركاتها اى حركات الافلاك واضافتها
الى النفس لتعلقها بالفلك والا فهى غير متحركة ليست طبيعية والا فالمطلوب بالطبع
مهروب عنه بالطبع بيانه ان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون
ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا
بالطبع فى حالة واحدة وانه محال ولا قسرية لانها اى القسرية ما يكون بخلافها
اى الطبيعية وههنا لا طبع فلا قسر واذ لم تكن طبيعية ولا قسرية فارادية لما مر
من ان اقسام الحركة الذاتية منحصرة فى الثلثة ولا يجوز ان تكون ارادتها متعلقة
بحركاتها تخيلية اى ناشئة عن تخيل محض من قوة جسمانية تدرك امورا جزئية
اذ التخيلية لا تدوم منتظمة لما تقدم من ان القوة الجسمانية متناهية فى العدة
والشدة والمدة مع انها ازلية ابدية واذ لم تكن تخيلية فعقلية اى ناشئة
عن تعقل كلى ومحل التعقل الكلى مجرد كما سيأتى واذا كان للافلاك قوى عقلية
فلها ايضا قوى جسمانية هى تخيلاتها مبدأ لحركاتها الجزئية فان التعقل الكلى
لا يصلح لذلك فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض
بالوقوع دون البعض وليس لها اى للافلاك حس ظاهر ولا شهوة ولا غضب
لان الاحتياج اليها لجلب النفع ودفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد
وصورها الجسمية والنوعية لا تقبل ذلك لامتناع الخرق والكون والفساد
عليها واما تجرد النفس الناطقة وافقهم اى الفلاسفة الغزالى والراغب فيه
فلتعقل النفس البسيط والوجود وهو ايضا بسيط وهو عطف خاص على عام
ولو كانت ذات وضع انقسمت فانقسم الحال فيها والانقسام ينافى البساطة
ولتعقلها الكلى ولو كانت ذات وضع لكان الكلى الحال فيها ذا مقدار مخصوص

فلا يكون مطابقا للكثرتين مختلفين بالمقدار لتعقلها الضدين ولو كانت ذات
وضع لزم اجتماع الضدين في محل واحد واذ لو كان العاقل مناجميا
حالا في جميع البدن او في بعضه لعقله اي بعقل الجسم الذي هو محله دائما فالضمير
المتقدم معنى اولم يعقله دائما والتالي باطل اما الملازمة فلان بعقله لمحله اي كفى
فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما والا احتاج الى حصول صورة اخرى
منتزعة منه حاصلة فيه وانه محال لانه يقتضي اجتماع المثلين فلا يحصل التعقل
دائما واما بطلان التالي فبالوجدان اذ ما من جسم فيما نتصوره انه محل للعلم كالقلب
والدماغ وغيرهما الا وتعقله تارة وتعقل عنه اخرى وقال ابن الراوندي
النفس انما طقة جزء لا يتجزى في القلب لدليل عدم الانقسام مع نفي المجردات
وقال النظام هي اجزاء اي اجسام لطيفة سارية في البدن سريان الورد
في الورد باقية من اول العمر الى اخره لا يتطرق اليها تحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو
من البدن انفيض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء دائما متحلل ومتبدل
من البدن فضل ينضم اليه وينفيض عنه اذ كل احد يعلم انه باق من اول عمره الى
اخره وقيل قوة في الدماغ وقيل قوة في القلب وقيل النفوس ثلث ففي القلب حيوانية
وفي الكبد نباتية وفي الدماغ نفسانية وقيل هي الهيكل المخصوص وهو المختار
عند جمهور المتكلمين وقيل هي الاخلاط الاربعة المعتدلة كيفما وكما وقيل هي اعتدال
المزاج النوعي وقيل هي الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحيوة وبالعكس وقيل
هي الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحيوة فالبدن بمنزلة الرق المنفوخ فيه
واعلم ان شيئا من ذلك لم يقم عليه ما يصلح للتعويل وهي اي النفس الناطقة حادثة
عند المليين اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من اثبتها زائدة على ذاته ثم اختلفوا
فقيل حدوثها مع البدن لقوله تعالى بعد تعداد اطواره اي البدن ثم انشاناه خلقا

اخر

اخر والمراد بالانشاء افاضة النفس على البدن وقيل حدوثها قبله لقوله صلى الله عليه وسلم
خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وحادثة ايضا عند ارسطو ومن تبعه دون
من قبله من الحكام والا بان كانت قديمة فاما ان تكون قبل التعلق بالبدن متمايزة
او لا وعلى الاول فتمايزها اما بذواتها او لا فان كان بذواتها او بلوازمها اختلفت
بالنوع وكان كل نفس نوعا منحصرا في شخص وهو باطل اذ لو لم نقل بان كل متماثلة فلا اقل
من ان يوجد فيما بين الجميع نفسان متماثلتان وان لم تكن متمايزة بل واحدة فاما
ان تتعدد عند التعلق بالابدان وحينئذ يلزم التجزي والتجزي لا تصور الا فيما له مقدار
والنفس مجردة فلا مقدار لها او لم تتعدد ويلزم عليه ان تكون نفس زيد بعينها نفس عمرو
فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم وسائر الصفات
وانه باطل بالضرورة او كانت متمايزة لا بذواتها ولا لوازمها كان تمايزها بالمادة وما
يكتنفها من الاعراض وما دتها البدن فكانت متعلقة قبل هذا البدن بهذا اخر وحينئذ
يلزم التناسخ وشرطه اي حدوث النفس حدوث البدن لانه القابل المستعد لتدبيرها
وتصرفها فاذا حدث البدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض
ووجود القابل المستعد فلا تناسخ والا بان صح التناسخ تعلق ببدن واحد نفسان
نفس بالتناسخ ونفس بالفيض المتقدم وهو باطل بالضرورة فان كل احد يجد ان نفسه
واحدة وفيه اي فيما ذكره ارسطو من حدوث النفس وبطلان التناسخ على تقدير قدمها
وابطاله ثم بين بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لو بين احدهما بطريق
اخر مثل ما يقال في ابطال التناسخ انه يلزم تذكر ما لا حوالها في البدن الاخر وان استعداد
الابدان للنفوس وحدوث النفوس لها على وتيرة واحدة فانه كلما استعد بدن
حدث نفس بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الابدان اذ تتفق وبالاولى بخته
كالطوفان او قبل يهلك فيها من النفوس دفعة ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث في

التناسخ دور صريح فانه بين حدوث النفس بمنزلة
صحر

ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان وتعلق النفس به اى البدن
كالعاشق بالمعشوق التوقف كمالاتها ولذاتها العقلية والحسية عليه وانما تتعلق من
البدن اولا بالروح القلبى الكائن فى التجويف الايسر من القلب من بطيف العذار وبخاره
وتفيده اى تفيد النفس الروح بواسطة التعلق قوة بها يسرى الروح الى جميع الاعضاء
فيفيد الروح الحاصل لتلك القوة كلا من الاعضاء قوة بها تهم تغذيه اى تنفع ذلك العضو
والعقل الذى هو واحد مستقل بالوجود والتاثير فيما بعده قال الحكماء وهو اول خلق
لامتناع صدور الاثرين ابتداء عن الواحد الحقيقى الذى لاتكثر فيه صلا بوجه من الوجوه
فلا يكون الجسم اول صادر لتركبه فلو صدر اولا لزم تعدد الصادر فى المرتبة الاولى و
لامتناع علية ما لايستقل بالوجود لما بعده كاحد جزئى الجسم اذ لايستقل بالوجود دون
الاخر وكالعرض اذ لايستقل بالوجود دون الجوهر ولايستقل بالوجود ولا التاثير النفس
اولا تستقل بالتاثير دون الجسم الذى هو الة لها واذ فاعل الجسم كالفلك ليس بنا اى ليس جسما
اذ شرط تاثيره الوضع يعنى ان الجسم انما يوثر فيما له وضع مخصوص بالقياس اليه اما
بالمجاورة والقرب او المجاذاة والمقابلة علم ذلك بالتجربة فان النار لاتسخن اى جسم
كان بل بقدار نهاوالشمس لاتضئ الا ما يقابلها وحينئذ فلو اوجد جسم جسما اخر لوجب ان
يفيض صورته على هيولاه ولو افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى البتة وضع
قبل الصورة وانه محال لان وضع الهيولى مستفاد من الصورة التى هى ذات
وضع بالذات للونها فى حد نفسها ممتدة فى الجهات ولا احد جزئية اى الجسم والا كان
ذلك الجزء الموجد للجسم علة للجزء الاخر وهو باطل لعدم استقلاله بالوجود دون الاخر
فلا يتصور كونه علة موجدة للاخر ولا ما يتوقف وجوده على الجسم وهو العرض لتاخره
عنه فى الوجود او يتوقف تاثيره عليه اى على الجسم وهو النفس فانها لا توثر الا بالات
جسمانية فيكون تاثيرها متاخرا عن الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه واذا انتفت

القسم

الاقسام فالموجود للجسم هو العقل ثم يصدر عنه اى عن العقل الاول باعتبار وجوده
فى نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته عقل ونفس وفلك على الترتيب المرتب اسنادا
للاشرف الى الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى وكذلك يصدر من العقل الثانى
عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر الذى هو مرتبة
التاسع من الافلاك اعنى فلك القمر وهو العقل الفعال المؤثر فى هيولى العالم السفلى
المفيض للصور والنفوس والاعراض عن العناصر والمركبات بسبب ما يحصل لها
من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وقد وضعها
قيل فى الاعتراض عليهم هذه الاعتبارات الثلثة التى فى العقل اما وجودية فلها مصادر
متعددة والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا تكون وجودية بل اعتبارية
فلا تصلح جزء للمصدر اى للعقل الذى هو مصدر للامور الوجودية ومن احكام
العقول انها ليست بحادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعى مادة والعقول
ليست مادية ولا فاسدة اذ الفساد ترك المادة صورة ولبسها اخرى فلا يتصور
الا فى المركب المشتمل على جهتى قبول وفعل واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل
فلا تكون العقول ببساطتها فاسدة بل ابدية وانواعها منحصرة فى اشخاصها اذ
تشخص كل عقل بماهيته والا كان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم وهى جامعة لما تهتا
اى ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل دائما وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن لما علمت ان
الحدوث يستدعى مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية فلا يتصور الا فى ما دون
فوق الزمان والعقول مجردة غير زمانية عاقلة لذواتها ان التعقل حضور الماهية
المجردة عن الغواشى الغريبة عند المجرد ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها
فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة والتغير الاعتبارى
كاف فى تحقق الحضور وعاقلة للكليات وكذا كل مجرد من المجردات القائمة بذواتها

فانه يعقل الكليات اذ يمكن ان يعقل المجرد ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل
ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع غيره اى مع كل واحد مما يغايره من المعقولات
وكل ما امكن ان يعقل مع غيره فيقارنه اى امكن ان تقارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل
الشئ عبارة عن حصول ماهيته فى العقل ثم ان امكان مقارنة المعقول المجرد لماهية
معقول اخر ليس متوقفا على حصول المجرد فى العقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فلو توقف
امكان المقارنة عليه كان امكان الشئ متوقفا على وجوده ومتاخرا عنه وانه محال
واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد فى العقل امكنت المقارنة حال كون
المجرد موجودا فى الخارج ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير فى المجرد وحلوله فيه
وهو عين تعقله اياه والمعقول الممكن له واجب الحصول بالعقل لان التغير والحدوث من
توابع المادة لا عاقلة للمجردات من حيث هى مجردة لانها تحتاج الى الات جسمانية لتدرك
بها ولان المجرد ثبات تغير فالعلم بها يكون متغيرا فلا ثبت لما يجوز عليه التغير واما الجن
والشياطين فاجسام تتشكل باى شكل شاءت ومنع وجودها الفلاسفة لانها لو كانت
موجودة فاما ان تكون اجساما لطيفة اولا وكلاهما باطل لما الاول فلانه يلزم ان لا تقدر
على الافعال الشاقة وتتلاشى وتنقسم باد نى قوة وسبب من خارج يصل اليها وهو خلاف
ما تعتقدونه واما الثانى فلانه يوجب ان ترى اذ لو جوزنا اجساما كثيفة لانه يجاز
ان يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها وبوقات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة
محضة والجواب ان لطفها بمعنى الشفافية اى عدم الكون لا بمعنى رقة القوام فلا يحجب
الرؤية او سهولة الانقسام يجوز ان يقوى الشفاف بهذا المعنى على الافعال الشاقة
ولا يفعل بسرعة ومع ذلك لا نراه وقيل الجن والشياطين هى النفوس الارضية
فان النفوس منها فلكية ومنها سفلية والسفلية منها الملائكة الارضية واليها اشار
عليه السلام بقوله اتانى ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار ومنها الجن

ومنها الشياطين وغير ذلك فهذه جنود ربك لا يعلمها الا هو وقيل هى النفوس
الناطقة المفارقة عن الابدان فالخيرة منها تتعلق بالخيرة من المقارنة لها نوعا من
التعلق وتعاونها على الخير والسدد وهى الجن والشريرة تتعلق بالشريرة وتعاونها
على الشر والفساد وهى الشياطين ولما انقضى الكلام على الجوهر شرع فى الالهيات
فقال هذا مبحث الالهيات التى هى المقصد الاعلى فى هذا العلم ان فى الواقع موجودا
واجبا لذاته لوجود ممكن هذا اشارت الى علة الحاجة الى المؤثر هى الامكان كما هو
مذهب الحكيم او حادث هذا اشارة الى ان علة الحاجة الى المؤثر هى الحدوث وحده
او الامكان مع الحدوث شرطا وشطر اذاهب للمتكلمين من ذات وصفة
فله علة فاكانت واجبة الوجود لذاتها فهو المطلوب وان لم تكن واجبة الوجود
لذاتها فهى ممكنة وحينئذ لا بد ان تنتهى اليه اى الى الواجب لذاته اويدور او تسلسل
والاخيران باطلان لما تقدم فى الامور العامة فتعين الاول وهو المطلوب
والان فى الواقع موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها
وهذا مقدمة يشهد بها كل فطرة فان وجب ذلك الموجود فهو المطلوب والا
احتاج الى علة وكل الدليل المتقدم الى آخره بان يقول وتنتهى تلك العلة اليه او
يدور او يتسلسل وهذا المسلك للحكماء وهو ما بعده من الادلة مبنى على ان علة الحاجة
الى المؤثر هى الامكان وحده والان فى الواقع ممكنات اما مركبات لاحتياجها الى اجزائها
فان استند الى الواجب ابتداء او انتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات الى غير النهاية
فكلها من حيث هو كل ممكن لاحتياجه الى اجزائه التى هى غيره فلكل علة موجودة ترجح
وجوده على عدمه واذا كان كذلك فنقول علة الكل يجب ان تكون خارجة عنه لاحتياج
عن كل الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب فلا بد ان ينتهى اليه شئ من تلك الممكنات
ابتداء او انتهاء بالسلسلة والا اى وان لم تكن علة الكل خارجة عنه فاما ان تكون نفسه

ومنها

او جزؤه فان كانت نفسه لزم تقدم الشئ على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول
وان كانت جزؤه او جدت نفسها وعللها وهذا المسلك لصاحب التلويحات واذ
لولاه اى لولا الواجب لذاته فلا واجب بالغير اى ممكنا ثابت وحينئذ فلا موجود
ثابت اصلا ضرورة انحصار الموجودات فى الواجب والممكن بالاول فلان
ارتفاع جميع الممكنات بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات لامكان
دلا بالغير لان الغير الذى يمتنع به رفع الجميع بالكلية لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه
واجبا لذاته كما سيأتى والمفروض عدمه واما الثانى فلان بالم يجب اما بالذات
واما بالغير لا يوجد واذ لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات فى الممكن حينئذ
لا بد من موجد مستقل فى ايجاد جميعها بان لا يستند وجود شئ من اجزائه الا اليه او الى
ما هو صادر عنه يمتنع ارتفاع الكل مرة اى بالكلية بالنظر الى وجوده اى وجود ذلك
المستقل لان الممكن بالم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدم من
اجلها ومايمتنع ارتفاع الكل بالنظر الى وجوده يكون خارجا عن الكل لا نفسه ولا
واحدا فيه لان عدم شئ منها ليس ممتنعا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته اذ لا
موجود فى الخارج سوى الممكن والواجب وهذا المسلك للعضد وبيانه فى كل من
متقابلين بالتردد بينهما على سبيل منع الخلو وابطال كل واحد منهما بدليل الآخر فيلزم
نفى القدر المشترك شبهة نحو لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته
او زائدا اذ لا مجال لكونه جزأ منها والاول باطل لان الوجود مشترك والماهية غير
مشتركة والثانى باطل والا كان وجوده معلولا لماهيته لامتناع كونه معلولا لغيرها
فتقدم ماهيته على وجوده وهو محال وهذه الشبهة ونحوها تنحل بالقدح فى دليل
المذهب الضعيف منهما اى المذهبين او بالقدح فى دليل كليهما ان امكن والاستبعاد
فى ذلك اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليليهما بطلانهما

حتى

حتى يلزم ارتفاع المتقابلين لان الدليل غير مدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم
انتفاء لازمه تم لا مثل وهو المشارك فى تمام الماهية فان كان مغايرا سمى مثلا
ايضا له اى للواجب والا بان شارك غيره فى تمام الماهية لزم ان يخالفه بما به الامتياز
ضرورة الاثنينية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فقد ترکب الواجب والتركب
ينافى الوجوب الذاتى وقال قدماء المتكلمين الذات مشتركة بين الواجب وغيره
لما مر فى اشتراك الوجود وتقريره ههنا ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد
القسمة مشترك بين اقسامه ومتميز الواجب عن سائر الذوات باحوال اربعة
بالوجوب الذاتى والحيوة الازلية الابدية والعلم والقدرة التامين الواجبية بالحيثية
والعالمية والقادرية التامتين لانهما الاحوال والاربعة الاولى محل لها فهو مجاز
مرسل هذا عند الجبائى واما عند ابى هاشم فانه يمتاز عما عداه من الذوات بالاحوال
وهى حالة خامسة توجبها اى توجب هذه الاربعة فقيل فى الجواب عن الاشتراك
المشترك بين الواجب وغيره انما هو مفهوم الذات اى ما يقوم بنفسه وانه امر عارض
للذوات المخصوصة المتخالفة الحقايق واما ما صدق عليه الذات فليس مشتركا
فهذا الغلط منشاؤه عدم الفرق بين ذات الموضوع وعنوانه وقد ثبت فى غير
هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزأها وقد يكون
عارضا لها فمن اين ثبت التماثل والاتحاد فى الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان وبالجزم
بين ذات الموضوع وبين عنوانه اى الموضوع تنحل شبه كثيرة غير هذه الشبهة منها
قولهم الوجود المشترك اذ نجزم به مع التردد فى الخصوصيات وحملهان المجزوم به مفهوم
الوجود لا ما صدق عليه الوجود لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقايق
افراده المتخالفة فلا تكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا مجزوما به والنزاع انما وقع
فيه لانى مفهوم عارض لحقيقته ومنها قولهم الوجود زائد على الماهية اذ نعقل الوجود

دون الماهية كما في الواجب مثلا ونعقل الماهية دون الوجود كما في الممكن فلا يكون
الوجود عينا ولا داخلا وحلها كما تقدم ومنها قولهم الصفات زائدة على الذات
والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة ومن الصفات الاخر شيأ واحدا هو عين الذات
ولا شبهة في استحالة قلنا يكون ما صدق عليه العلم والقدرة ونحوهما واحدا واما
المفهوم فلا بد لكل منها مفهوم على حدة وقس عليها قال الحكماء ذاته تعالى هو الوجود
المشترك بين جميع الموجودات ومتميز عن غيره بقيد سلبي هو ان وجوده ليس
زائدا عليه بل عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجود انها زائدة على ماهياتها
وهذا بطلانه ظاهر لانه يلزم ان تكون حقيقة الواجب مخالطة لجميع الممكنات حتى
القاذورات ولا يخفى استحالته ولا جهة له تعالى ولا مكان خلافا للمشبهة حيث
اثبتوا جهاله وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله
محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة لكون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه
انه ههنا او هناك قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال
وقبول الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش محيط من تحته احاطة الرحل
الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع
وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد النجمي ان المخلصين من المؤمنين
يعانقونه في الدنيا والاخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل
بعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه في
الجهة والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي متوقف
على ورود الشرع به والا بان كان في جهة او مكان قدم المكان او الجهة وقد برهنا
ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين وكان الواجب تعالى
هو المحتاج اليه اي الى المكان لاستحالة وجود المتمكن بدونه والمكان مستغن عن

المتمكن

المتمكن بجواز الخلا فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل ق
اختص بـ اي بمكانه الذي هو فيه دون غيره من الامكنة لمرجح اذ الترجيح بلا مرجح
محال ويلزم من وجود المرجح احتياج الواجب في تخيزه الذي لا ينفك عنه الى
الغير وخالط القاذورات ان لم يختص بتخيز بان كان في جميع الاحياز لان بعض
الاحياز مشغول بها ولزوم حقارته تعالى ان كان جوهرا فرد لانه احقر
الاشياء او تركيبه من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة وحدوثه ان كان
جسما وكل منهما ينافي الوجوب الذاتي واذ لم يكن الواجب في جهة ولا مكان فليس بجسم
ولا كان في جهة ومكان ومتركبا وحادثا وقد ابطلنا هما خلافا للمجسمة وهم المجسمة
تفاصيل لا يليق بان تذكر في المتن فقال مقاتل ابن سليمان وغيره مركب من لحم
ودم وقيل نور تيلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه
وقيل على صورة انسان فقيل شاب امرجعد قطط وقيل شيخ اشمط الراس واللحية
تعالى الله عن قول المبطلين واحتجوا على اثبات الجهة والمكان والجسمية بان ضرورة
تجزم بان كل موجود متحيز او حال فيه فيكون مختصا بجهة او مكان اصالة او تبعا والجواب
ان الضرورة وهمية يحكم بها الوهم وحكمه غير مقبول فيما ليس بمحسوس واحتجوا ايضا
بالظواهر نحو الرحمن على العرش استوى والجواب انها ظواهر ظنية والظواهر الظنية
لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة بل تؤول تفصيلا كما هو راي طائفة
بان يصار الى الاستواء الاستيلاء لقول الشاعر قد استوى بشر على العراق او تؤول
اجمالا ثم يفوض تفصيلها الى الله تعالى كما هو راي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف
ولا في زمان ايا من المفسرين فسرته اما عند الحكماء فلانه عندهم مقدار حركة المحدد
للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير التدريجي زماني
بمعنى انه يقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي يتعلق

بهتا لان الذى هو طرف الزمان فيما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان فقطعا نعم وجوده
تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زمانى او انى اى واقع فى احدهما فلا
واما عندنا فلانه متجدد يقدر به متجدد اخر فلا يتصور فى القديم ولا يحله بغيره ولما مر فى
الامور العامة من امتناع اتحاد الاثنين ولا يحل فيه اى فى غيره لانه اى الحلول
هو التبعية اى تبعية الحال للمحل فى التغير فيلزم كونه متغيرا وفى جهة وقد ابطلناه فانه ضعيف
لان الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية فى الغير كيف وانه يتقوض بصفاته
تعالى فانها قائمة بذاته ولا تغير هناك بل عدم حلوله فى غيره للزوم الحاجة اى حاجب
الواجب الى المحل على ذلك التقدير وهى تنافى الوجوب وتستلزم قدم المحل ولا
يقوم به تعالى حادث والا بان صح قيامه به صح ازلا اذ القابلية لقيام الحادث
به لابد ان تكون ذاتية اى لازمة له اذ لو كانت عارضة كان فى حد ذاته قبل عروض
القابلية له ممتنع القبول للحادث المقبول وبعد عروضها ممكن القبول له فيلزم الانقلاب
من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى وانه محال واذا كانت القابلية لازمة له امتنع
انفكاكها عنه فتدوم بدوامه وهو ازلى فكذا القابلية ازلية وازليتها تقتضى جواز
اتصافه بالحادث اذ للان القابلية نسبة والنسبة تستدعى طرفين وهما القابل
والمقبول وصحتها اذ تستلزم صحة الطرفين اذ لا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هذا
خلف واذ صفاته كمال فلا يخلو عنها لان الخلو عن الكمال نقص والنقص عليه تعالى
محال اجماعا فلا يكون شئ من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه واذ لا شئ
عن غيره فلو قام به حادث لكان ذاته متاثره عن الغير متغيرة به والجواب عن الاول
بان اللازم من لزوم القابلية له هو ازلية الصحة اى ازلية صحة وجود الحادث
وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة وازلية الصحة لا تستلزم
صحة الازلية اى صحة ازلية وجود الحادث وهذه هى والجواب عن الثانى والثالث

بانه

بانه يجوز ان تتناوب صفاته اى يتوب بعضها عن بعض فى حدوثها لذاته ويكون
حدوثها بتاثيره ومع ذلك كل بها بين شرط للاحق منها فلا يلزم خلوه عن الكمال
ولا تاثره عن غيره وجوزه اى قيام الحادث به تعالى الكرامية قالوا والكل
اى كل العقلاء يعترف به فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا فى
محل لكن المريدية والكارهية حادثتان فى ذاته وكذا السامعية والمبصرية
يحدثان بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسن حلوما متجددة والاشعرية يثبتون
النسخ وهو ان رفع الحكم القائم بها وانتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين
والفلاسفة اثبتوا وجود الاضافات فى الخارج مع عروض المعية والقبلية المتجددتين
لذاته والجواب ان التغير انما هو فى الاضافات وهو جائز كما يجوز فى الاحوال
والسلوب وبه تندفع ادلتهم المذكورة انفا لان مرادا الاشعرية ان تعلق الحكم به
ينتهى او يرتفع وكلام الجبائية وابى الحسين فى الاحوال ونجدد ها جائز والحكم
لا يثبتون وجود كل اضافة فلا يريدون عليهم الا لزام بالمعية والقبلية ونظايرها فانها
اضافات لا وجود لها وليس لها لون ولا طعم ولا رائحة ولا الم ولا لذة حسية
ولا عقلية فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافى للوجوب الذاتى وجوز
الحكماء عليه تعالى اللذة العقلية بناء على انه اى اللذة ادراك الملايم وهو مدرك
بكماله ثم ان كماله اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان تكون لذته
اقوى اللذات والجواب لا نسلم ان اللذة نفس الادراك بل هى الابتهاج المترتب
على الادراك المذكور فالادراك سبب لها ولا يلزم من كون ادراكنا سببا لها ان
يكون ادراكه كذلك وقد لا يكون مماثلا لادراكنا ولو سلم التماثل فقد لا تكون ذاته
قابلة للذة ووجود السبب لا يكفى لوجود المسبب دون وجود القابل ثم انه تعالى
واحد فالحكماء قالوا لو تعدد الواجب لذاته وقد تقدم فى الامور العامة ان الوجوب

نفس ماهية لتمايز التعين لامتناع الاثنينية مع التشارك في تمام الماهية بدون
الامتياز بالتعين الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين واذ الاشتراك في
الوجوب وتمايزا بالتعين فقد تركبا اى تركبت هوية كل منهما من الماهية المشتركة
والتعين المميز وانه محال لانه يلزم ان لايكون شئ منهما واجبا لذاته والمفروض خلافه
واذ الوجوب الذى هو نفس ماهية الواجب يستلزم ويقتضى التعين الذى ينضم
اليه فيمتنع التعدد في الواجب لما تقرر ان الماهية المقتضية لتعينها تنحصر نوعها
في شخص واحد والا اى وان لم يستلزم الوجوب المتعين لزم الدور ان استلزم
التعين الوجوب لانه حينئذ يلزم تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول
عن علته مع ان الوجوب الذاتى الذى هو عين الذات يجب ان يكون متقدما
على جميع ما عداه علة له ولزم جواز الانفكاك ان لم يقتض شئ منهما الاخر لاستحالة
ان يكون هناك امر ثالث مقتض لهما معا حتى يتلازما لاجله وحينئذ نجوز الوجوب
بلا تعين وانه محال ان استحال ان يوجد شئ بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب
وهو ايضا محال لانه حينئذ لايكون ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع
الواجب بدون الوجوب واما المتكلمون فقالوا لو اجتمع قادران على الكمال على
ايجاد معدور معين في وقت معين ووقع بقدرتهما لاستند اليهما اثر واحد
وانه محال لما ثبت من امتناع مقدور بين قادرين ولزم الترجيح بلا مرجح ان وقع بقدرة
احدهما وايضا لو وجد قادران على الكمال لامكن ان يريد احدهما شيا والاخر ضده
فالممكن التمانع وهو وقوع ارادة كل منهما لان الممكن لايلزم من وقوعه محال واذا وقعت
ارادة كل منهما لزم وقوع الضدين ان وقع مراد كل منهما او لزم عجزهما ان لم يقع
مراد واحد منهما او لزم عجز احدهما ان وقع مراد احدهما دون الاخر وقال الثنوية
انا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لايكون خيرا وشريرا بالضرورة

فكل

فكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو
النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون
الاله محتاجا اليه وكانهم اراد وا معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور
حى عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير يزدان وفاعل
الشر اهرمن ويعنون بهم الشيطان ومنع قولهم الواحد لايكون خيرا وشريرا
بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا وبعد المنع يقال لهم الخير ان قدر على دفع الشر
ولم يفعل فشرير والا فعاجز ثم له تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته للتغاير
اى الصفات فان المفهوم من احديها يغاير المفهوم من الاخرى ولو كانت نفس
الذات لكان المفهوم من احديها نفس المفهوم من الاخرى وافادة الحمل فان
قولنا الله عالم مثلا مفيد ولو كان نفس الذات لما افاد الحمل بل كان مثابة قولنا
ذاته ذاته ومنعه اى كون الصفات زائدة الحكماء والا بان كانت زائدة
فقابل اى فالواجب قابل للصفات لقيامها بذاته وفاعل لها ايضا لاستناد
جميع الممكنات اليه والواحد الحقيقى لايكون قابلا وفاعلا كما قدمناه وقد تقدم الجواب
عنه ومنعه المعتزلة لما مر من ان اثبات القدماء كفروا به كفرت النصارى والجواب
ما مر ايضا من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات واحد وصفات
قدماء وللحاجة اى ولزوم حاجة الواجب كالعالمية الى الغير وهو العلم على تقدير
زيادته على الذات لانها حينئذ تكون معللة به والمعلول محتاج الى علته
واحتياج الواجب محال والاستكمال اى ولزوم استكمال الواجب بغيره
بصفاته على تقدير زيادتها فيكون ناقصا في ذاته مستكملا بغيره وهو باطل
والجواب ان وجوب العالمية بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهذا لايمتنع
استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا بهذا المعنى نفس المتنازع فيه وكذا

استكماله بالغير يعني ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته هو جائز وهو
المتنازع فيه وهما اى كل من الوجوب الذى تضمنه ذكر الحاجة ومن الاستكمال
بالغير بغير المعنى المتنازع فيه بان يراد بالوجوب الوجوب الذاتى ومن
استكماله بالغير استفادته صفة الكمال من غيره ممنوع منهما اى من الصفات
الزائدة على ذاته القدرة والا اى وان لم يكن قادرا بان كان موجبا
بالذات قدم الحادث ان استند الى الموجب القديم بواسطة او بغيرها و
قدم الحادث محال او تسلسل لانه لو حدث لتوقف على شرط حادث كيلا
يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط
آخر حادث ويلزم التسلسل واحتج الحكماء على ايجابه تعالى بانه لو كان قادرا كان
تعلق القدرة منه باحد الضدين المقدورين له اما لذاتها بلا مرجح وداع فيستغنى
الممكن عن المرجح لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف
به القائل بقادريته وانه سيد ، باب اثبات الصانع اذ يجوز حينئذ ان
يترجح وجود الممكن على عدمه من مرجح وايضا يوجب قدم الاثر لان المؤثر
حينئذ مستجمع لشرائط التاثير اذ الواجب ازلى وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز
تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر حادث اتفاقا واما لذاتها فيحتاج
تعلقها به الى مرجح من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل والا لزم الايجاب
بل كان جائزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح آخر ويلزم التسلسل فى المرجحات
والجواب انا نختار ان تعلقها لذاتها ولا يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريته
الى داع كما بينا فى قدحى العطشان وقولكم اذا يستغنى الممكن عن المرجح قلنا
لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريته بلا مرجح اى داع ترجح احد طرفى
الممكن فى حد ذاته من غير مرجح اى موثر فيه اذ بينهما بون بعيد وقولكم ثانيا

يوجب

يوجب قدم الاثر قلنا لا يوجب قدم الاثر وانما يلزم ذلك فى الموجب الذى
اذا اقتضى شيا لذاته اقتضاه دائما ونسبة الازمنة اليه سواء واما القادر الذى
هو موثر تام فيجوز ان تتعلق قدرته بالايجاد فى ذلك الوقت الذى اوجد الحادث
فيه دون غيره بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق
بين القادر المختار والعلة الا يرى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا
فى قيامه وقعوده وكون الحجر بالطبيعة فلو توقف على مرجح لم يبق بينه وبين
الموجب فرق وهى قديمة والا تسلسل لانها حينئذ صادرة عن الذات بالقدرة
لان الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل واذا كانت
صادرة بالقدرة لزم التسلسل لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدور حدوث
القدرة القائمة به تعالى فتستند الى قدرة اخرى فيلزم تسلسل القدر الى الا تناهى
وهو ايضا محال واحدة والا استندت تلك القدر المتعددة القديمة الى الذات
اما بالايجاب او القدرة والاول باطل اذ نسبة الموجب الى جميع الاعداد واحدة
فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن
الموجب لزم ثبوت قدر غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وفيه نظر لان عدم
الاولوية فى نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد والثانى ايضا باطل لان القدرة
لا تؤثر فى القديم كما عرف فى مباحث القدم غير متناهية ذاتا اذ لا كم ثمة لان
القدرة يجب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهى لانه من خواص الكم وغير
متناهية تعلقا ايضا اى ثبت لتعلقها اللاهى لا انه يسلب عنه التناهى كالذى
قبله لكن معنى لا تناهية انه لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بما وراء ذلك الحد
وان كان المتحقق من التعلقات بالفعل ابدا متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل
دائما وغير متناهية بالقوة دائما وكذا سائر الصفات لها هذه الاحكام الثلثة

الوحدة والقدم وعدم التناهي وتعم القدرة الممكنات اذ المقتضي لها اي للقدرة
هو الذات لوجوب اسناد صفاته الى ذاته والمقتضي لتعلقها بالمقدورات هو الامكان
لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات
على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وخالفه الفلاسفة في العموم فقالوا
انه تعالى واحد حقيقي لا يصدر عنه اثران كما تقدم مع جوابه وخالف فيه المنجمون
ايضا ومنهم الصابئة فقالوا الكوكب المتحركة بحركة الافلاك هي المدبرات امرا
في عالمنا هذا للدوران اي لدوران الحوادث السفلية وجودا وعدما موافقها
في البروج واوضاعها بعضها الى بعض والى السفليات واظهرها ما نشاهده
من اختلاف الفصول الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة
قرب الشمس من سمت الراس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما وتاثير الطوالع في المواليد
بالسعادة والنحوسة والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف كما
في توامين احدهما في غاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال ذلك
على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب
تغير الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم وسيما اذا قام البرهان على نقيضه فان البرهان
العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر في الوجود الا الله التي تم لهما اثبتوه من الاحكام
وقد ادعوا ان الفلك البسيط وبساطة الفلك تبطل الاحكام لان اجزاءه حينئذ
متساوية في الماهية فلا يمكن جعل درجة حارة او نيرة او نهارية واخرى باردة او مظلمة
او ليلية لانحكاصر فاوعدها اي البساطة يبطل علم الهيئة اذ مبناه على ان الفلك بسيط
فحركاتها بسيطة متشابهة في انفسها فالحركات المختلفة المشاهدة والموصوفة منها
تقتضي حركات مختلفة على اوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير
مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة وهي اي الهيئة اصلها اي الاحكام لانها منها

على

على الهيئات المتخيلة لهم وبطلان الاصل يوجب بطلان الفرع وخالف فيه الثنوية
ايضا فقالوا لا يقدر على الشر والا فشر يرد وخير معا والزم فانه تعالى خالق للخيرات
والشرور كلها وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة
والخنازير مع كونه خالقا لها لايهام الغلبة اي لايهام لفظ الشرير ان الشر غالب
في فعله وعدم التوقيف من الشرع واسماؤه تعالى توقيفية وخالف فيه النظام
ومتبعوه ايضا فقالوا لا يقدر على الفعل القبيح لانه جهل ان لم يعلم قبحه او سفه ان
علم وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب انه لا قبيح بالنسبة اليه فان
الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه
فصارف اي مغايته ان عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبيح وذلك
لا ينفي القدرة عليه وخالف فيه ابو القاسم البلخي ومتبوعه ايضا فقالوا لا يقدر
على مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او عبث
خال عنهما او مشتمل على متساويين منهما والكل محال منه تعالى والجواب ان فعله
تعالى منزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا
عنها فان فعاله منزهة عن الاغراض ولا يلزم العبث لانه الفعل الخالي عن الغرض
اذا صدر ممن شانه ان تتبع فعاله الغرض ممن تعالى عن ذلك ونزه الاعتبارات
التي تعرض الفعل انما هي بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا وداعينا وخالف
فيه الجبائية ايضا فقالوا لا يقدر على عينه اي عين فعل العبد للتمانع وهو انه لو اراد الله
تعالى فعلا من افعال العبد بوجوده فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما
فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للاخر
على مراده والمقدر خلافه لا يقال يقع مقدور الله لان قدرته اعم من قدرة
العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي العبدين لانا نقول بمعنى كون

قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء
فثبت وبان فيه وهو اي هذا الدليل معترض لانه بناء على تاثير قدرتنا وقد مر بطلانه
وعلى تقدير تاثيرها فتساويهما في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد
فتاثير قدرته فيه يمنع من تاثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية
نعم غيبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الالوهية دون العبدية ومنها اي من الصفات
الذاتية على ذاته العلم وهو ثابت له تعالى اتفاقا من المتكلمين والحكماء مع قطع النظر
عن الزيادة على الذات وعدمها كما من المسلكين مختلف فعند المتكلمين الاتقان في فعله
وخلوه عن وجوه الخلل واشتماله على حكم ومصالح متكثرة وهو ظاهر لمن نظر في الافاقات
والانفس وتامل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تامل في الحيوانات وما
هديت اليه من مصالحها واعطيت من الالات المناسبة لها ويعيف على ذلك
علم التشريح ومنافع خلقة الانسان وكل من فعله متقن فهو عالم ضرورة وعليه
بان من راى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة
علم بالضرورة ان كاتبه عالم واعترض بانه ان اريد بالمتقن الملائم من كل وجه فممنوع
اذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ويمكن تصوره على وجه
اكمل ومن بعض الوجوه فلا يدل على العلم اذ كم من اثر لا يمكن ان ينتفع به منتفع سواء
كان موثره عالما او لا كاحراق النار والجواب ان المراد بالمتقن ما نشاهده من الصنع
الغريب والترتيب العجيب والاكمل من كل وجه وللقدرة اي ولثبوت القدرة
له لما مر وكل قادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم
واعترض على المسلكين بانه قد يصدر عن النائم مع كونه قادرا عند المعتزلة وكثير من
الاشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا والجواب ان صدوره عن النائم نادر فلا يقدح
فيما ذكرنا وعند الحكماء لتجرده اي كونه ليس جسما ولا جسمانيا وكل مجرد فهو عاقل بجميع الكليات





كما تقدم وحصول ماهيته المجردة له وهو مبدا الكل لبساطته اولا والعلم بالعقل يوجب
العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته لكنه اي المسلك الثاني للحكماء لا يوجب
الا علما كليا لانه اي ما علم بعقله كلي تفصيلي وهو كونه معقولا وتقييد الكلي بالكلي مرات
كثيرة لا يفيد الجزئية واذا كان المسلك الثاني لا يوجب الا علما كليا مع انه مقيد
بكلي فالمسلك الاول لا يوجب الا علما كليا بالاولى ولدرم التقييد واما مسلكا
المتكلمين فانهما يفيدان العلم بالجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان
ومقدورة له فيكون عالما بها معا ويعم علمه تعالى المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة
لما مر في القدرة من ان المقتضي لها الذات وتعلقها الامكان فنقول مناط الموجب
للعلم لذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات
الى الكل سواء وقيل لا يعلم نفسه لانه اي العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين
متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محال لعدم التغاير ومنع
كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة
الى الذات ممكنة فان قيل تلك تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين
قلنا هي تقتضي نسبة بينهما وبين المعلوم ونسبة اخرى بينهما وبين العالم وهما ممكنتان
واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من اثنين المذكورة من اعتبرت
بالعرض فيما بينهما فلا اشكال سلمنا كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه لكن لا نسلم
ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه
النسبة ونقض دليلهم بعلمنا بانفسنا مع عدم التغاير بالذات وقيل اي قال طائفة
من قدماء الفلاسفة لا يعلم شيئا اصلا والا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء ما
اي بذلك الشيء وذلك الشيء يتضمن علما بنفسه وقد مر بيانا امتناعه في مذهب الفرقة الاولى
او نقول يمكن حمله به هذا اشارة الى جواب سؤال تقديره لا نسلم ان من علم شيئا

علم انه عالم به والا لزم من العلم بشئ العلم بذلك الشئ وهكذا فيلزم من العلم بشئ
واحد العلم بامور غير متناهية وهو محال وحاصل الجواب ان المدعى لزوم امكان
علمه بانه عالم وذلك مما لاخفاء به فان من علم شيأ امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة
والا جاز ان يكون احدنا عالما بالمحسوسات والمخروطات ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به
وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة واذا لزم
الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال والجواب بامر من بطلان انه لا يعلم نفسه
وقيل يعلم نفسه ولا يعلم غيره لزوم الكثرة الغير المتناهية في ذاته لان العلم بالشئ غير العلم
بغيره والا فمن علم شيأ علم جميع الاشياء فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم حدة
فتكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية وهو محال بالتطبيق والتزمت الكثرة الغير
المتناهية في الاضافة وذلك انا لا نسلم تعدد العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد
تتعدد تعلقاته بحسب المعلومات والتعلقات امور اعتبارية لا موجودة وقيل
لا يعلم غير المتناهي لعدم تميزه اي تميز غير المتناهي عن غيره بوجه من الوجوه والا كان له
حد وطرف به تميز ويتفصل عن الغير فليس بتناه هذا خلف والمعلوم لا بد ان يكون
متميزا عن غيره لان العلم انما يفيد التميز وضعفه توجيه لانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن
هو بالمعقولية اولى منه ومنع عدم التميز في كل واحد واحد من غير المتناهي بل كل
واحد واحد معلوم وانه متميز عن غيره من تلك الآحاد وغيرها ولا يضر في تميز كل واحد
واحد عدم تميز الكل من حيث هو كل وقيل اي جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات
المتغيرة والمتشكلة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار الان ثم خرج زيد عنها لزم اما
ان يبقى ذلك العلم بحاله او التغير في ذاته من صفة الى اخرى ان زال ذلك العلم
وعلم انه ليس في الدار وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه ومنع لزوم التغير فيه
بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقة ذات

اضافة

اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين
لا يلزم تغير في صفة موجودة بل مفهوم اعتباري وهو جائز وقال المشايخ اي مشايخ
المعتزلة وكثير من الاشاعرة في الجواب عن دليل الفلاسفة العلم بانه اي الشئ وجد
العلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند
حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الان اذ لو كان علمه هذا مستمرا لما غفلة
من بلابه له وانما يحتاج احدنا الى علم اخر متجدد يعلم به انه دخل الان لطريان
الغفلة عن الاول والباري تعالى تمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه
بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه وانكره اي
انكر ما ذكره المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد ابو الحسين البصري
لاختلاف المتعلق لان حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم به غير
العلم به لان اختلاف المتعلقين يستدعي على اختلاف العلم بهما ولا اختلاف الشرط
فان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا
واحدا لم يختلف شرطهما اصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما وللانفكاك من الجانبين
بين العلمين فانه يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم الحادث حال حدوثه و
لم يشعر به قبله اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في ثانيه وغير المعلوم
غير المعلوم وقيل لا يعلم الكل بل البعض والا بان علم كل شئ فاذا علم شيأ علم ايضا علمه به لان
هذا العلم شئ من الاشياء ومفهوم من المفهومات وعلم ايضا علمه بعلمه لانه شئ آخر وتسلسل
والجواب ان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا ولا امتناع اضافات متسلسلة
الى غير النهاية كما مر مرارا ونختار انه صفة حقيقية لكن علمه بعلمه نفس علمه فلا تسلسل ومنها
اي من الصفات الزائدة على ذاته الحيوة فابو الحسين البصري والحكماء قالوا هي
صحة العلم وقيل اي قال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة هي صفة توجبها اي توجب

العلم ترجح اختصاصه تعالى بصحة العلم المذكور من بين سائر الذوات بلا مرجح ورد
على دليلهم انه مشترك بين مدعانا ومدعاهم فان اختصاصه بتلك الصفة
الموجبة للصحة لو كان لصفة اخرى لزم التسلسل في الصفة الوجودية هذا خلف
فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه به لصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح
لان ذاته تعالى تخالف غيرها بالحقيقة فقد تقتضي الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح
من غير مرجح ومن المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذي تقتضيه ذاته لذاته
علة صحة العلم اولى من جعله نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة
فعليه الدليل ومنها اي من الصفات الزائدة على ذاته الارادة قال الحكماء هي نفس
علمه بانتظام الاكمل وهو العناية وقال ابو الحسين هي علمه بما في الفعل من نفع وهي
الداعية وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه واعتقاده لنفع في الفعل
او علمه به يوجب الفعل ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصرت داعيته
في العلم بالنفع وقال الحسين النجار هي عدم الاكراه وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه
من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة هي صفة
ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع والا لم ترجح المقدور
على اضداده وجودا بان يوجد هذا الضد دون ذاك ولم ترجح وقتا بان يوجد
فيه دون غيره من الاوقات وهي قديمة والا احتاجت الى ارادة اخرى مستندة
الى ارادة ثالثة وتسلسل وقال المعتزلة حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى وقال الكرامية
حادثة قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانهما بما ذكرنا من لزوم التسلسل في الارادات
على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه
ومنها اي من الصفات الزائدة على ذاته السمع والبصر للمسموع والمبصر وهو معلوم بالضرورة
من دين محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة الى الاستدلال عليه وقيل السمع والبصر

والمصحح لاختصاص الذات نفس الذات ولا يرد
الترجيح بلا مرجح صحح



ليسا صفتين زائدتين على العلم بل هما نفس علمه بمتعلقهما الذي هو المسموع والمبصر
حال حدوثه فيكونان حادثين ومنها اي من الصفات الزائدة على ذاته الكلام تواتر
به اجماع الانبياء فانهم كانوا يقولون امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك
من اقسام الكلام وارد عليه ان صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه
وتصديق الله اياه اخبار عن كونه صادقا وهذا الاخبار كلام خاص له تعالى فقد
توقف صدق الرسول على كلامه تعالى فاثبات الكلام له به دور والجواب انه
لا دور اذ التصديق بالمعجز اي باظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه
ثبت الكلام بان تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي يعلم اولا انه معجزة خارجة
عن قوة البشر ثم يعلم به صدق المدعي ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا
اخر وليس كلاما بحرف وصوت قديمين يقومان بذاته كالخطابة اي كقول الخطابة
او حرف وصوت حادثين يقومان بغيره كالمعتزلة بل هو معنى نفسي اي قائم بالنفس
مغاير للعبارات اذ هي تختلف بالازمنة والامكنة والاقوام والمعنى النفسي لا تخلف
ويغاير العلم والارادة اذ قد يخالفهما كان يخبر الرجل عما لا يعلمه ويامر بما لا يريده كما
لمختبر لعبده هل يطيعه ام لا والة الحدوث نحو ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث
ونحو وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ونحو انا انزلناه قرآنا عربيا لانتفاء اي لانتفاء
المعنى النفسي لانها للفظ والكذب يمتنع عليه تعالى اتفاقا فعند المعتزلة لانه قبيح وهو
سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها مقيسة
الى الله تعالى وسيبطل لانه مناف للمصلحة لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه
تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال
الاخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى فلا يجوز
اخلاله به والجواب منع وجوب الاصلح اذ لا يجب عليه شيء اصلا وعندنا لانه نقص

والنقص على الله تعالى محال واذ يقدم كذبه لو اتصف به لاستحالة قيام الحادث
بذاته تعالى فيمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز ان ذلك
الكذب وهو محال لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وامتناع الصدق عليه باطل فانا
نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه على ما هو عليه وللسمع اى اخبار
النبي عليه السلام بكونه تعالى صادقا وهو مما علم من الدين بالضرورة واورد عليه
ان صدق النبي انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه له على صدق النبي اذا
امتنع عليه تعالى الكذب وجب ان يكون كلامه صدقا فصدق النبي انما يعرف
بصدق الله تعالى فيلزم الدور واجيب بانه لا دور لان التصديق بالمعجزة كما مر
والبقاء اثبته الشيخ الاشعري صفة وجودية زائدة على الوجود لتحقق الوجود بدونه
كما في اول الحدوث ونقض دليله بالحدوث لتحقق الوجود بعده فلو دل ما ذكره
في البقاء على كونه وجوديا زائدا كان الحدوث وجوديا زائدا ايضا مع ان الشيخ معترف
بان الحدوث ليس معنى زائدا وحله بعد النقض ان الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها
وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث ونفاه اى نفى كون البقاء صفة موجودة
زائدة القاضي والامامان امام الحرمين والامام الرازي وقالوا البقاء نفس الوجود
في الزمان الثاني والا كان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان
كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله وكان لبقاء البقاء بقاء بقاء
وتسلسل واثبت الشيخ الاشعري ثمت صفات اخرى وجودية الاستواء المذكور
في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى والوجه المذكور في قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه واليد المذكورة في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وجعلها غير الاستيلاء
والوجود والقدرة ولم يعين المراد بها خلافا للمولين واثبت قوم الجنب المذكور
في قوله تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله والقدم المذكور





في قوله عليه السلام يقال لجهنم هل امتلات وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب
قدمه عليها فتقول قط قط اى حسبي حسبي والاصبع المذكورة في قوله عليه السلام
ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها
كيف يشاء واليمين المذكورة في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه واول
قوم الجنب بالجناب والقدم بما يدفع شدة جهنم ويكسر سورتها ويقطع مسالتها
والاصبع واليمين بالقدرة والتكوين المذكور في قوله تعالى لمن فيكون قالت
الحنفية انه صفة وجودية تغاير القدرة لانها اى القدرة مصححة للكون وصحة
الكون لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون
ورد بان الصحة هي الامكان فهي ذاتية للممكن فلا تصلح اثر القدرة لان ما بالذات
لا يعلل بالغير بل بامكان الشيء في نفسه تعلق المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن
وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو الكون فاستغنى عن
اثبات صفة اخرى اثرها الكون ثم انه تعالى يصح ان يرى فنحو قوله تعالى حكاية
عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك فان سؤاله عليه السلام الرؤية يجب
ان يكون بلا جهل ولا عبث لتنزه الانبياء عنهما وذلك يستلزم امكانها اذ لو
امتنعت لزم ان يكون سؤاله عبثا ان علم الامتناع وجهلا ان لم يعلم ونحو قوله تعالى
فان استقر مكانه فسوف ترانى فانه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل مع امكانه
اى استقرار الجبل وما علق على الممكن فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم
بدون صدق اللازم وقال الشيخ الاشعري والقاضي ابو بكر واكثر المعتبرين رؤيته
تعالى ممكنة اذ نرى الجوهر والعرض اما العرض فظاهر واما الجوهر فلانا نرى الطول
والعرض وهما جوهر فصحة الرؤية مشتركة بينهما فلعلة اى فاشتراك صحة الرؤية بينهما انما
يكون لعلة مشتركة بينهما ايضا ثم هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا

مشترک بين الجوهر والعرض يتوهم كونه مصححا للرؤية سوى ذين ولكن ليست
تلك العلة الحدوث اذ جزؤه عدم لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم
سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف
به العدم ولا ما هو مركب منه فهي اى العلة المشتركة الوجود ويلزم صحة الرؤية في
الكل اى الجوهر والعرض والواجب لاشتراك الوجود بين الموجودات كلها
واعترض بان هذا الدليل يوجب صحة رؤية كل موجود كالاصوات والروائح
والملموسات والطعوم ولو صحت رويتها لرأيناها واجيب بانها انما لا ترى لانه
لا عادة من الله جارية بذلك ولا يمتنع ان يخلق فينا رويتها كما خلق رؤية غيرها
ومنع الكل اى كل مقدمات الدليل حيث قيل لا نسلم انا نرى الجوهر والعرض معا
بل العرض فقط فولك الطول والعرض قلنا المرجع بهما الى المقدار وهو عرض
والجواب انا قد ابطلنا المقدار ولا نسلم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان
وهو عدمي والجواب ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلق الرؤية لا ما يؤثر في الصحة
ومتعلق الرؤية امر موجود بالضرورة لان المعدوم لا تصح رؤيته قطعا ولا نسلم
ان علة صحة الرؤية يجب ان تكون مشتركة لان صحة الرؤية واحد بالنوع فيجوز تعليلها
بالعلل المختلفة والجواب عنه ما قدمنا من ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وهو هوية
المرئي من هي هوية مع قطع النظر عن خصوصية جوهريتها وعرضيتها ولا شك ان
الهوية من حيث هي مشتركة بين الهويات ولا نسلم ان المشتركة بينهما الوجود والحدوث
فقط فان الامكان ايضا مشترك بينهما والجواب بان الامكان معدوم فلا يصلح متعلقا
للرؤية ولا نسلم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فانها عدمية فجاز كون
سببها كذلك والجواب ما سبق من ان المراد من سبب الصحة متعلق الرؤية
لا ما يؤثر فيها والعدم لا يصلح لكونه متعلقا للرؤية ولا نسلم ان الوجود مشترك

بين الواجب والممكن كيف وقد خرتم بان وجود كل شئ نفس حقيقته وكيف
تكون حقايق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة
الفرس مثل حقيقة الانسان والجواب ان لا معنى للوجود الا كون الشئ له هوية
لما عرف من ان الوجود الخارجي ليس الا كون الماهية منحازة بحسب الهوية الشخصية
وكون الشئ ذا هوية بهذا المعنى امر مشترك بين الموجودات بأسرها بالضرورة
وما ذكرتم مما به الافتراق كالانسانية والفرسية وغيرهما لزمتم فيه الاشتراك على تقدير
اشتراك الوجود على مذهبنا فخصوصيات الاشياء التي بها يمتاز بعضها عن بعض
وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها فما ذكره الشيخ من ان وجود كل شئ حقيقته
لم يرد به ان مفهوم كون الشئ ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشئ حتى يلزم من الاشتراك
في الاول الاشتراك في الثاني بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان
تقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد
الذي ادعاه الشيخ على مر في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدقا عليه وذلك
لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي
صوراه بين اشتراكه وبين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان
ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم
منها معا كون الاشياء متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل ولا نسلم ان علة صحة الرؤية
اذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه كما في الحادث لجواز
ان تكون خصوصية الفرع مانعا والجواب ما قدمنا من ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها
وهو مطلق الهوية المشتركة فلا يتصور اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع
وسيرى المؤمنين في الاخرة لنحو قوله تعالى الى ربها ناظرة واعترض بانا لا نسلم
ان لفظة الى صلة للنظر بل هي واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار واجيب

بانه لم يرد في الآية انتظار الا لآء لانه موت احمر بازاء المجمة من الحارة وهي الشدة
فلا يصح الاخبار به بشارة مع ان الاية وردت مبشرة للمؤمنين ونحو قوله تعالى
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فهو تحقير لشانهم فلزم منه كون المؤمنين مبرئين عنه
فوجب ان لا يكونوا محجوبين بل رائين له وللمنكرين للرؤية شبه الاولى لو جازت
رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها لان جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته او لصفة
لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شئ من الازمنة ولو جازت في الحالات
كلها لجازت الان فقطعا ولو جازت الان لزم ان نراه الان لانه اذا اجتمعت
شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان والالجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة وشرائط الرؤية امور الاول
سلامة الحاسة ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار
ويمتنع بانتفائها الثاني كون الشئ جائز الرؤية مع حضوره الحاسة بان يكون الحاسة
متفتحة اليه ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شئ الثالث
مقابلة للباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة الرابع عدم
غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا الخامس عدم غاية اللطافة بان يكون
كثيفا اي ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا السادس عدم غاية البعد وهو مختلف
بحسب قوة الباصرة وضعفها السابع عدم غاية القرب فان للبصر اذا التصق
بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية الثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط
بينهما التاسع ان يكون المرئي مضيئا بذاته او بغيره ثم لا يعقل من هذه الشرائط في
حق رؤية الله تعالى الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون البواقي مختصة بالاجسام
وهما حاصلان الان فوجب حصول رؤيته الان قالجواب لا نسلم ان الرؤية تجب
عند اجتماع الشرائط التسعة والا لم نر الجسم البعيد اصغر مما هو عليه لاستوار الاجزاء

اي اجزاء

اي اجزاء الجسم فيها اي في حصول الشرائط مع انا نراه اصغر مما هو عليه وما ذاك الا
لانا نرى بعض اجزائه ودون البعض فظهر انه لا تجب الرؤية عند اجتماع الشرائط ورد
بان رؤية اصغر ليس لعدم رؤية بعض الاجزاء بل لانه يقبل بطرفي المرئي من العين
خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج من العين الى وسطه
خط قائم على سطحه يقسم المثلث المذكور الى مثلثين قائمي الزاوية الواقعة عن جنبي
الخط القائم فيكون الوسط وتر الكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين
وتر لزاوية قائمة ووتر القائمة اطول من وتر الحادة اذا كانتا في مثلث واحد فلم تكن
اجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد بالنسبة الى الرائي بل يكون وسط المرئي
اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين واجيب بانه
لا يؤثر تفاوت ضلعي المثلث وعموده في عدم رؤية الطرفين والا فلو بعد المرئي
بقدره اي بقدر زيادة بعد الضلعين على بعد العمود لم ير ذلك المرئي اصلا مع انه
يرى فيكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية
وبعضها غير مرئي فلا تجب الرؤية مع حصولها قال صاحب اللباب لا نسلم رؤية
جميع اجزائه ان نراه كبيرا فلعل رؤيته تختلف صغرا وكبرا بضيق الزاوية الحاصلة
في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها ولهذا اذا قرب المرئي الى الغاية
او بعد في الغاية صارت الزاوية لسعتها في الغاية او لضيقها في الغاية كالمعدومة
فانعدمت الرؤية وضعفه ظاهر بناء على تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى لان
كل جزء اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام ورؤيته اكبر مما هو عليه مثل هذا يوجب
ان لا يرى الا ضعفا ضعفا وباقل من مثل توجب الانقسام الشبهة الثانية قوله تعالى
لا تدركه الابصار لان الادراك المضاف الى الابصار هو الرؤية فالاية نفت
ان يراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام

المبالغة في جميع الاوقات لان قولك فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات
فلا بد ان يفيده ما يقابله فلا يراه شئ من الابصار لا في الدنيا ولا في الاخرة وجيب
بان معنى قوله تعالى لا تدركه الابصار اى لا تحيط به والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة
اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها نفيها او نقول قوله تدركه
الابصار موجب كلى لان موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليه النفى
فرفعه ورفع الموجب الكلى سالب جزئى وحينئذ لا يكون فيه حجة لكم علينا لان ابصار
الكفار لا تدركه اجماعا الشبهة الثالثة انه تعالى تمدح بكونه لا يرى حيث ذكره
فى اثناء المدايح وما كان عدمه مدحا فوجوده نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب
لا نسلم التمدح وعليكم الدليل وان سلم التمدح فبالممكن اى فانما يكون بالممكن
فلا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وانما التمدح بعدم الرؤية للمتحيز
بحجاب الكبرياء كما فى الشاهد الشبهة الرابعة انه تعالى استعظم طلبها فى قوله يسألك
اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله ذلك الطلب ظلما وجازاهم به فى
الحال باخذ الصاعقة ولو جازت الرؤية لكان طلبهم طلبا لمعجزة زائدة ولم يكن ظلما ولا
للعقاب والجواب ان استعظامه تعالى طلبها اى طلب الرؤية الصادر من اليهود
لانه نشأ منهم وعناد ولهذا استعظم انزال الكتاب مع امكانه بلا خلاف والا
اى وان لم يكن الاستعظام للتعنت بل لامتناع الرؤية منهم موسى عن ذلك وتقديم
على طلب الرؤية الممتنعة لطلبهم كما منعهم حين طلبوا امرا ممتنعا وهو ان يجعل لهم الها
اذ قال بل انتم قوم تجهلون الشبهة الخامسة قوله تعالى لموسى لن ترانى ولن للتابيد
واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب ان لن ليس للتابيد بل للنفى
المؤكد فى المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا ولا شك انهم يتمنونه فى الاخرة

للتخلص

للتخلص عن العقوبة الشبهة السادسة قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء فانه تعالى حصر تكليم
للبشر فى الوحى الى الرسل وتكليمهم من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم لتكليمهم
على السنتهم واذا لم يره من تكليمه فى وقت الكلام لم يره فى غيره اجماعا واذا لم ير هو
لم يره ايضا والا قابل بالفرق والجواب ان قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا ليس فيه نفيها اى الرؤية فان الوحى كلام يسمع بسرعة وما فيه من الدليل
ولا مواجهة ولا ما فى حكمها فى رؤيته تعالى او يمنع ذلك فى الوجود والمنزه عن الجهة
والمكان خلافا للكرامية حيث ادعوا الضرورة فى ان ما لا يكون مقابلا للرائى
وفى حكمه لا يرى والجواب ان الضرورة التى ادعوها تمنع كفى اى كما تمنع فى
الاصل اى اصل هذا الدعوى وهو دعوى ان كل موجود فانه فى جهة وحيز وما ليس
فى حيز وجهة فانه ليس بموجود فانها فى الموضعين ضرورة الوهم لا ضرورة العقل
وضرورة الوهم فيما ليس بمحسوس لا تقبل ولا تعقل حقيقة تعالى للبشر بالكنه وعليه
جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم وخالف فيه كثير من اصحابنا والمعتزلة
بل المعلوم منه سلوب لكونه واجب الا يقبل العدم واضافات لكونه خالقا واعراض
عامة كالوجود ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة
بالكنه وايضا هذا المعلوم لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج فى نفى صفات
الالوهية من هذا المعلوم عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصورها
من الشركة فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه وهو قولنا ذاته المخصوصة هى المعلوم
هو المطلوب وخالف فيه كثير من اصحابنا والمعتزلة واحتجوا بانه لو لم تكن ذاته
معلومة لامتنع الحكم عليها بانها متصورة وبالصفات الاخر والجواب ان التصديق
لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما واذا لم يقع العلم بحقيقته تعالى بالكنه فهل يمكن

قال اذ المعلوم اما بالبديهة واما بالنظر والنظر اما فى الرسم ولا تفيد الحقيقة واما فى الحد فاذا لا تعلم الحقيقة الا بالبديهة او بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية ولا مركبة فتحد فلا يمكن العلم بها قلنا مسلم الحصر اى حصر المدرك بالكنه فى البديهة والحد لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا بالقياس على العلوم الثابتة فى شخص بلا سابقة نظر لما تقرر من ان النظرى قد ينقلب ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها ثم فعل العبد الاختيارى واقع بقدرة الله تعالى وحدها عند الاشعرى وليس لقدرة العبد تاثير فيه بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد فى العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لها فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون منه تاثير او مدخل فى وجوده سوى محليته له وقال القاضى الواقع بقدرة الله اصلة اى حصل فعل العبد لا كونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التى لا توصف بها افعاله تعالى كالمى لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتاثيره وفيه ان كون الفعل طاعة او معصية امر اعتبارى يلزم فعل العبد موافقته الامر او مخالفته اياه فلا وجه لجعله اثر القدرة وقال امام الحرمين والحكماء هو واقع بقدرة يخلقها الله تعالى ايجابا بواسطة فى العبد وهذا النقل عن امام الحرمين وان اشتهر فى الكتب الا انه خلاف ما صرح به فى الارشاد وغيره وقال الاستاذ هو واقع بمجموع القدرتين وجواز اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقال المعتزلة هو واقع بقدرة العبد وحدها والفرق بينه وبين مذهب الحكماء ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى اختيارا بواسطة عند المعتزلة بخلاف الحكماء

الحكماء وبعض اصحابنا كالغزالى وامام الحرمين وبه يشعر كلام الصوفية فى الاكثر يمتنع العلم بحقيقة حقيقة صح

٨

كما قدمنا لنا على ان الفعل الاختيارى للعبد واقع بقدرة الله تعالى وحدها ثمة وجوه الاول شمول قدرته تعالى للممكنات باسرها كما تقدم فهى مقدورة له والشئ من مقدوره يوقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع القدرتين مؤثرتين على مقدور واحد والثانى جهل العبد بتفاصيله اى تفاصيل فعله الاختيارى فان المحرك مثلا اصبعه محرك لاجزائها لا محالة ولا شعور له بها ولو كان العبد موجدا لفعله بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيله لان الازيد والانقص مما اتى به ممكن اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان ووقوع احد الممكنين منه دونهما لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وحده مشروط بالعلم به كما تشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد ان تكون مقصودة معلومة له والثالث انه اى فعلنا الاختيارى على تقدير كوننا موجدين له بقدرتنا واختيارنا استقلالا لا بد ان تتمكن من فعله وتركه والا فلم نكن قادرين عليه مستقلين فيه وحينئذ لا بد ان يكون ترجيح فعله على تركه بمرجح من غيرنا اذ لو كان ذلك الترجيح بمرجح صادر منا باختيارنا تسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنا واذا كان المرجح من غيرنا فلا بد ان يكون الفعل عنده واجب الصدور بحيث يمتنع تخلفه والا لم يكن ذلك المرجح تمام المرجح لانه اذا لم يجب الفعل حينئذ جاز ان يوجد الفعل تارة ويعدم اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح فلا يكون ما فرضناه مرجحا تاما هذا خلف واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منا واجب الصدور عنا كان اضطراريا لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال الخ وعمدة ولهم اى للمعتزلة فى ان الفعل الاختيارى للعبد واقع بقدرة العبد وحدها الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركة المختار والمرتعش والصاعد باختياره

الى المنار والساقط منها ويعلم ان الاولين من هذين القسمين يستندان الى دواعيه
واختياره وانه لولاتلك الدواعي والاختيار لم يصدر شئ عنهما بخلاف الاخيرين
اذ لا مدخل في شئ منهما لارادته ودواعيه وهذه طريقة ابو الحسين منهم والجواب ان
الضرورة انما هي بوجود القدرة في الفعل الاختياري وان لم تؤثر فيه لا تاثيرا
لانه لا يلزم من دوران الشئ كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والداعي وجودا
وعدما وجوب الدوران بجواز ان يكون الدوران اتفاقيا ولئن سلم لا يلزم
كون المدار علة للدائر ولئن سلم لا يلزم استقلال المدار بالعلية بجواز ان
يكون جزأ اخيرا من العلة مستقلة وغيره ابو الحسين منهم انه لولا استقلال العبد
بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن
موجدا لفعله مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا والجواب
ان التكليف قد يكون داعيا للعبد الى اختيار الفعل فيخلق الله الفعل عقيبه
عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة ان وفق
لدعاء الشرع اليه او معصية ان خالفه ويصير علة للثواب والعقاب لا سببا
موجبا لاستحقاقهما ونقول ايضا ان هذا الذي ذكروه من بطلان التكليف ان
لزم القائل بعدم استقلال العبد في افعاله يلزمهم ايضا في مواضع ستة الاول
فيما علم الله تعالى عدمه من افعال العبد فانه حينئذ ممتنع الصدور عن العبد والا
جاز انقلاب العلم جهلا ولو تعلق العلم بالوجود وجب الصدور والا جاز ذلك
الانقلاب ولا مخرج عنهما الفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ الا قدرة على الواجب
والممتنع فيبطل حينئذ التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم
فالزمنا في مسئلة خلق الاعمال نقدر لزمكم هنا قال الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء
لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه

تعالى الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما
يطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا
على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا
يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما تحقق اذا
كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه
وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما
بافعاله وجودا وعدما والثاني فيما اراد الله تعالى عدمه من افعال العبد فانه لا يقع
قطعا وما اراد وجوده منها يقع قطعا فلا قدرة على شئ منهما اصلا ويرد عليه ايضا
النقض بالباري سبحانه على ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراد الله ادوم يرد
من افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره والثالث فيما اخبر الله تعالى
بعدمه من افعال العبد كقوله اي كما في ايمان ابي لهب فان الله تعالى اخبر بانه لا يؤمن
ومع ذلك فهو مامور بالايمان وهو تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به
انه لا يؤمن فيلزم بطلان التكليف اذ التكليف يستلزم ان يجب عليه ايمانه بانه
لا يؤمن وهو محال لاستلزامه الجمع بين التكذيب في حالة واحدة والرابع في الفعل
عند استواء الداعية الى الفعل والترك فانه ممتنع لان الرجحان يناقض الاستواء
وعند رجحانها اي رجحان الداعية الى احدهما فانه يجب الراجح ويمتنع المرجوح
فلا قدرة للعبد على فعل فيبطل تكليفه به ويرد عليه ايضا النقض بالباري تعالى
وحله ان وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها
وكذا امتناعه لعدم الداعي فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة
بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع اثر فيه والخامس في المعرفة بالله تعالى
اذ هو تكليف بالحاصل ان كان في حال حصول المعرفة او تكليف للغافل

ان كان في حال عدمها وكلاهما محال ورد عليه بما مر من ان الغافل من لا يتصور
لا من لا يصدق وبان التكليف انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من
جهات اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا تتوقف معرفة التكليف على
معرفتها فاما الظواهر من الايات فتعارضه بعضها يدل على كون العبد موجدا
لافعاله كقوله فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وبعضها على ان جميع الافعال بايجاد
الله تعالى كقوله خالق كل شيء والظواهر اذا تعارضته لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل
اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقدم منها ما فيه
كفاية لاثبات مذهبنا واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وراوا فيها تاثيرا
وراوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل اخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا
لم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد فقالوا
بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر سواء كان المتولد قائما بمحل القدرة
كالعلم النظري المتولد من النظر او بغير محل القدرة كحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد
وبيانا في التوليد المباشرة فيمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع الفعل المتولد من السبب المقدور
بالقدرة الحادثة مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والا جاز اجتماع
مباشر ومتولد في محل واحد لان وجود المتولد في محله لوجود سببه ممكن بالضرورة
والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرا فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة
فيهما وجواز اجتماعهما في محل واحد يفضي الى جواز حمل الذرة الجبل العظيم بان يحيل في
الجبل من قدرة الذرة اعدادا من الحمل موازية لاعداد اجزائه فيرتفع الجبل
بتلك الاعداد من الحمل وجوزه اي التوليد بعض المعتزلة ومنهم ابو هاشم في احد
قوليه في فعل الله تعالى لما يشهد به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الشجر
بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها ولا شك ان حركة الريح من فعل الله

تعالى

تعالى بالمباشرة فتكون حركة الاغصان والاوراق من فعله توليدا والجواب
ان الكل فعله تعالى مباشرة والترتب عادي ومنعه الباقون ومنهم ابو هاشم
في القول الاخر والاحتياج فعله الى السبب كاحتياج العباد الى اسباب المتولدات
وهو على الله محال وتسميه اي السبب المولد الى ما توليده في الابتداء فقط اي
في ابتداء حدوثه دون حال دوامه كالمجاورة المولدة للتاليف فانها تولده
حال الحدوث لا حال البقاء والى ما توليده فيه وفي الدوام اذا لم يمنعه مانع
كالاعتماد اللازم السفلي فانه عند انتفاء المانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه
ودوامه واختلفوا في الموت الحاصل عقب الجرح هل هو متولد من الالام المتولدة
من الجرح فنفاه قوم واثبته اخرون والنافي له مبطل لاصله في التوليد لان
ترتيب الموت على الالام يقتضي تولده منها كما في سائر المتولدات والمثبت له
مبطل للاجماع على المستقل بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه وللكتاب قال تعالى
ربي الذي يحيي ويميت واختلفوا ايضا في الطعوم والالوان التي تحدث
بالطبخ والضرب كلون الدبس وطعم الحاصلين بضربه بالمسواط عند طبخه فانه
قوم وقالوا مثل هذا الطعم واللون من فعل العبد لحصوله به ومنعه اخرون والا
لحدثت بالضرب في كل جسم لان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الافراد
المتجانسة وفيه بعد تسليم تماثل الجواهر انه لم لا يستند حدوث الطعم واللون
المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض الى اختلاف اعراض فيها هي شرط
لحدوث ذلك اللون والطعم فيه فلا يحدث شيء منهما في جسم اخر لم يوجد فيه
شرطه وان يتعلق به ذلك الفعل واختلفوا ايضا في الالم الحاصل عقب الاعتماد على
عضو بضرب او قطع اهو متولد من الوهاء والوهاء متولد من الاعتماد وهذا هو المعتمد
من قولي ابي هاشم وكانه اخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال وانما ان

متولدا من الوبا لا من الاعتماد اذ هو اى الالم بقدره اى الوبا قلة وكثرة لا بقدر
الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد لعضو الرقيق الزجواضعاف ما يولم
العضو القوى المكتنز وما هو الا لاختلاف ما يوجبه ذلك الاعتماد فيهما من الوبا
فان التفرق الحاصل منه فى الزجو اكثر واقوى من الحاصل فى المكتنز فلا يكون الالم
متولدا من الاعتماد بل من الوبا لان خاصية التوليد اختلاف المتولد بحسب
اختلاف اسبابها والجواب ان اختلاف الوبا من الاعتماد الواحد كاختلاف
الالم من الاعتماد الواحد فى ان كلا منهما اختلاف فى امر متولد من شئ واحد
فلم لا يستند الالم على تقدير تولده من الاعتماد الى اختلاف القابل كما استند اليه
اختلاف الوبا على ما اعترفتم به ام لا يكون متولدا من الوبا بل من الاعتماد وهذا
مذهب جمهور المعتزلة وابطلوا تولد الالم من الوبا كما فى الابرة وزبانة العقرب
فان الامرين الحاصلين منهما تيفاوتان جدا وليس يوجد هذا التفاوت فى الوبا
الحاصل فى الموضعين بل ربما كان ما يحصل من الوبا بزبانة العقرب اقل مما يحصل
برأس الابرة بكثير مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه واختلفوا
ايضا فى امكانه اى امكان احداث الالم من الله تعالى بالوبا وهذا مبنى على الفرع الثانى
فمن لم يجوز ان يكون فعله تعالى متولدا احكم بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون
بسبب الوبا وتوليده اياه ومن جوز التوليد فى افعاله جوز كون الالم الصادر عنه
متولدا من الوبا وحينئذ فهو جزئى من جزئيات الفرع الثانى فلا حاجة الى افراده
ثم انهم اى المعتزلة اولوا الطبع والختم والاكنة المذكورة فى قوله تعالى بل طبع الله
عليها بكفرهم ختم الله على قلوبهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه بالتسمية اى سماها
مطبوعا عليها ومختوما عليها ومجعولا عليها اكنة ووصفها بذلك كما قال تعالى وجعلوا
الملائكة الذين عباد الرحمن اناثا اى سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة اذ لا قدرة

لهم على الجعل الحقيقى وهذا تاويل لاوائل المعتزلة او بسمته اى وسمها بسمة وعلامة
تعرفها الملائكة فتميزبها الكافر من المؤمن وذلك لان الختم والطبع فى اللغة هو
الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله تعالى فى قلوب الفجار سمة تميزبها عن قلوب الابرار
وتعيين تلك السمة للملائكة فيه موون من اتسم بها وفى ذلك مصلحة دينية لانه
اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة تتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سببا
لانزجاره عنه وهذا التاويل للجبائى وابنه ومن تابعهما او منع الله اللطف المقرب
الى الطاعة المبعد عن المعصية منهم لعلمه انه لا ينفعهم فلما لم يوفقهم لذلك اللطف
فكانهم ختم على قلوبهم لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان الختم و
الطبع والاكنة موانع من الدخول وهذا التاويل للكعبى او منع الله الاخلاص الموجب
لقبول العمل منهم فكانوا ممن منع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا
اخلاص كلا فعل وهذا التاويل لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة ومذهب
اهل الحق ان الختم واخواته عبارت عن خلق الضلال فى القلوب وذلك لان
هذه الامور فى اللغة موانع فى الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق
الضلال فى القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو
الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان وهذه التاويلات
مع ابتنائها على اصلهم الفاسد من ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز
استناده الى الله سبحانه وسياتى فساده يدفعها ذكر الله تعالى اياها فى معرض
امتناع الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
لاجل الختم وذلك لان قوله ختم الله استيناف لبيان السبب فتكون هى المانعة
من الايمان وشئ مما ذكرتم لا يصلح لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم
والطبع وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة فمنع اللطف

لقبول

والاخلاص لايقتضي امتناع الايمان فلا يصح الحمل عليها واولا ايضا التوفيق
والهداية بالدعوة الى الايمان والطاعة وايضا سبل المراشد وتيسير مقاصدها
والزجر عن طرق الغواية قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمله
على خلق الهدى ومنعه اى يمنع هذا التاويل الاجماع على الاختلاف اى اختلاف
الناس فيهما اى في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدى دون بعض والدعوة
عامة لجميع الامة لا اختلاف فلا يصح تاويلهما بهما ومنعه ايضا الدعاء بهما نحو اهدنا الصراط
المستقيم اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون لما ليس بحاصل والدعوة
حاصلة فلا يتصور طلبها ومنعه ايضا المدح بهما فان كون الشخص موفقا ومهديا
من صفات المدح يمدح بهما في المتعارف دون كونه مدعوا اذ لا يمدح به اصلا
فلا يصح حملها على الدعوة واما الشيخ الاشعري واكثر الائمة من اصحابه فقد حملوا
التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لان الموافقة
في الطاعة وخلق القدرة الحادثة على الطاعة تحصيل تهيئ الموافقة وقال امام
الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير لها وحملوا الهداية على
معناها الحقيقي اعني خلق الاهتداء وهو الايمان قالوا اى المعتزلة والمقتول
ماتت لا باجله بل موته تولد من فعل القاتل ولو لم يقتل عاش الى اجله الذي قدره
الله له فالقاتل غيره بالتقديم الاجل الذي قدره الله له والا بان كان ماتا باجله
لم يذم القاتل بغير حق عقلا ولا شرعا لانه حينئذ لم يكتسب بفعله امرا لا مباشرة
ولا توليدا لكنه مذموم فيهما قطعا فالموت مقدور للعبد لتولده من فعله ودفعه
ضده وهو الحيوة فانها ليست مقدورة للعبد اصلا وزعم الكعبي ان المقتول
ليس بميت لان المقتولية من فعل العبد والموت لا يكون الا بفعل الله يجعل المقتولية
بطلان الحيوة ويخص بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى افان مات

اوقتل



او قتل لكن لا اخفاء فان المعنى مات حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة موت
وقيل انما قال بعض المعتزلة المقتول يموت باجله ان لم يخالف القتل العادة كما
في قتل جماعة قليلة بخلاف ما اذا خالف العادة كفى اى كما في القتل الكثير الواقع
في المعارك وعند اهل الحق المقتول مات باجله الذي قدره الله له وعلم انه يموت
فيه وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغير هذا المقدر بتقديم ولا تاخير قال تعالى فاذا جاء
اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ولو لم يقتل لجاز ان يموت في
ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل
وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك وفسروا اى المعتزلة الرزق
تارة بالحلال فاورد عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فلو يهيم رزق
ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة وفسروه اخرى بما لا منع من الانتفاع به فمن
اى فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف الاجماع
واما عندنا فالكل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما وجعلوا
اى المعتزلة الغلاء والرخص فعلا مباشرا للعبد اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على
البيع والشراء بثمن مخصوص وقيل متولد من فعل الله تعالى وهو تقليل الاجناس
وتكثير الرغبات باسباب هي من فعله تعالى وعندنا المسعر هو الله تعالى كما
ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا
اسعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله خذ هذا وهو تعالى مريد للكائنات
باسرها لانه خالقها بلا اكراه وخالق الشئ بلا اكراه مريد له بالضرورة وقال المعتزلة
هو مريد للمامور به كاره للمعاصي واستدلوا على ذلك بوجوه الاول انه
لو كان مريد الكفر الكافر وقد امره بالايمان لعد سفيها واجيب بانه ليس الامر
بخلاف المراد سفيها بل واقع من العقلاء كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فانه يامره

ولا يريد منه الفعل اما ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال
امتثل امر سيده واما انه لا يريد الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان
اطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريده الامر والمعتذر عن ضرب عبده بعصيانه
فانه يامره بفعل متهيد العذره ويريد عصيانه فيه ليظهر صدقه فقد امر بخلاف
ما يريد ولا سفه والملجا اليه اي الى الامر فانه قد يامر ولا يريد فعل المامور به بل
يريد خلافه ولا يعد سفيها الثاني لو كان الكفر مراده تعالى لكان الاتيان به موافقة
مراده فيكون طاعة مثابا به وهو باطل بالضرورة واجيب بانه لا يلزم كون الكفر
طاعة لانها اي الطاعة موافقة الامر والارادة غير الامر الثالث لو كان الكفر مراده
تعالى لكان واقعا بقضائه والرضا والقضا واجب اجماعا فالرضا بالكفر واجب
وهو باطل لان الرضا بالكفر كفر واجيب بانه لا يلزم الرضا به اي بالكفر لانه اي الكفر
بقضائه تعالى لا فضائه حتى يلزم من الرضا بالقضا الرضا بالكفر الرابع لو اراد الله
الكفر وخلاف مراده ممتنع عندكم كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق واجيب
بانه لا يلزم تكليف ما لا يطاق لوجود القدرة على الايمان وان لم يكن مقدورا
بالفعل للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى
لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا وقال الحكماء هو مريد
للخير اي عالم بالنظام الاكمل الذي ينبغي ان يكون عليه الوجود واما الشر فهو
انما حصل بالعرض ولا يمكن تنزيه العالم عن الشرور وليس من الحكمة ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل ثم لا قبيح من الله تعالى بالاجماع فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح
منه والمعتزلة من جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وهواي القبيح الصادر منا ما نهى
عنه شر عا لبجراي لان العبد مجبور في افعاله لانه ان لم يتمكن من الترك فهو بجبر وان
تمكن ولم يتوقف على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب

كان

كان اتفاقيا وان توقف على مرجح لم يكن من العبد والا نقلنا الكلام وتسلسل
ويجب الفعل عند المرجح والا جاز معه الفعل والترك فاحتاج الى مرجح اخر وتسلسل
فيكون الفعل اضطراريا وعلى التقادير الثلثة فلا اختيار للعبد فيكون في افعاله
فيكون مجبورا فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب
اما عندنا فاذ لا مدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية
والتخلف اي تخلف القبح عن الكذب في كذب منجي نبي من ظالم ومنجي متوعد
بالقتل ظلما ولو كان قبح الكذب لذاته وصفة لازمة لها لما تخلف وقال المعتزلة
حسن الفعل وقبحه لذات الفعل لا لصفة فيه تقتضيهما وهذا مذهب الاوائل منهم او
لصفة ثم اختلفوا فذهب من بعد الاوائل من المتقدمين الى ان تلك الصفة
حقيقية تقتضيهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح تقتضي
قبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه حسنه انتفاء الصفة
المقبحة وقال الجبائي ليس حسن الافعال وقبحها الصفات حقيقية فيه بل لوجوه
اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا
وظلما وقد تدرك اي تلك الصفة ضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار او تدرك نظرا كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع او لا تدرك
اصلا ولكن اذا ورد الشرع به علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم اخر يوم من رمضان
حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع
فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما
كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ولا
نزاع في كون الحسن بمعنى صفة الكمال كالعلم وفي كون القبح بمعنى صفة النقص كالجهل
عقليين وكذا لا نزاع في كون الحسن بمعنى الملائمة للغرض كحسن قتل زيد بالنسبة

الى اعدائه وفى كون القبح بمعنى المنافرة للغرض كقبح قتل زيد بالنسبة الى اوليائه
عقليين او بنظره ولا نزاع فى كون الحسن بمعنى صفة الكمال كالعلم وفى كون
القبح بمعنى صفة النقص كالجهل عقليين وكذا النزاع فى كون الحسن بمعنى الملائمة
للغرض كحسن قتل زيد بالنسبة الى اعدائه وفى كون القبح بمعنى المنافرة للغرض
كقبح قتل زيد بالنسبة الى اوليائه عقليين ثم للمعتزلة فى المسئلة طريقان حقيقى
وهو ان الناس طرا يجزمون ضرورة بقبح الظلم وحسن العدل وليس ذلك
بالشرع او يقول به غير المتدينين اصلا كالبراهمة ولا بالعرف لاختلاف
الامم وهذا لا يختلف بذلك بل الامم مطبوعون عليه وكذا من راى شخصا قد اشرف
على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه وان لم يرج منه جزاء ولا شكورا
كما اذا كان المنقذ طفلا او مجنونا ومائتة من يراه فدل على حسن الانقاذ وقبح تركه
لذاتيهما بالضرورة والزامى وهو انه لو حسن منه تعالى فعل كل شئ مما قضاه
مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهى الذى لا يتصور فى افعاله تعالى الحسن منه
الكذب وخلق المعجز على يد الكاذب وفيهما ابطال الشرايع لانه قد يكون فى تصديقه
للنبى كاذبا فلا تثبت الاحكام الشرعية وتنتفى فائدة البعثة وهو باطل اجماعا واجب
بان يدعى فيه الضرورة منها اى من حسن العدل والانقاذ وقبح الظلم وترك
الانقاذ وكذا ما اجمع عليه من امتناع الكذب وخلق المعجز على يد الكاذب فليدرك
آخرا وهو ان جزم الناس بقبح الظلم وحسن العدل بمعنى الملائمة والمنافرة او
صفة الكمال والنقص مسلم وبالمتنازع فيه ممنوع وان الانقاذ حسن وقبح ضده
لرقة الجنسية وهما عقليان وان امتناع الكذب منه تعالى عندنا لا لقبح عقلى بل
لتواتر الاخبار عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام بصدقه تعالى وان دلالة المعجزة
على صدق مدعى النبوة عادية فلا تتوقف على امتناع الكذب كسائر العلوم التى

ليست



ليست نقايضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهر المعجزة على يده مع ان كذبه ممكنة
فى نفسه فلا يلزم الالتباس بل النزاع فى الحسن بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب
اجلا او القبح بمعنى تعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فان المعتزلة هما عقليان و
عندنا شرعيان فلا حكم من الاحكام الخمسة وما ينتهى اليها قبل الشرع عندنا وانما المعتزلة
قالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية خمسة
اقسام لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على
مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا فمباح ولهم فيما لا حكم فيه بعينه ثلثة اقوال
الاول الحظر لانه تصرف فى ملك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم
كما فى الشاهد والجواب الفرق بتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة
التصرف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع والثانى الاباحة اذ هو تصرف
لا يضر المالك كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره واذ خلقه
اى الله العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به من الثمار المطعوته وغيرها
فالحكمة تقتضى اباحته اى اباحة الانتفاع به والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك
تحريمه بالعقل وما هو الا كمن يعترف عرفة من بحر لا يزف ليدفع به عطشه الهالك
ترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاكة كلا والجواب
عن الاول ان الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فى الاصل بالمعنى المتنازع فيه ممنوع
بل انما الحكم فيه بمعنى الملائمة وموافقة الغرض وعن الثانى بانه ربما خلق ليصبر عنه ويمنع
هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذه منفعة جليلة او خلق لغرض اخر لا لغلبه
والثالث الموقف بمعنى لا حكم ومرجعه الاباحة اذ لا منع منه فهو مباح وربما يقال
هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم او بمعنى
ان هناك خطرا او اباحة لكنا لا نعلم ذلك وهذا اشمل من التفسير الاول الشامل

على نوع تكلف فى معنى التوقف لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة او قد تبين
بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه ولا يجب على الله شئ اذ لا حكم
حاكم عليه واوجب المعتزلة اللطف وهو ما يقرب الى الطاعة كبعثة الانبياء
فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية ويلزمهم
ما لا يتناهى من النقوض فانا نعلم انه لو كان فى كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم
يامر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف المجتهدين متقين لكان
لطفا وهم لا يوجبونه على الله تعالى بل نجزم بعدمه واوجبوا ايضا الثواب على الطاعة
لانه مستحق للعبد فالاخلال به قبيح مع انها اى الطاعة لا تكافئ النعم السابقة لكثرتها
وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن يقابل نعم
الملك عليه بما لا يحصر بحركة انملة تكليف بحكم العقل بوجوب الثواب عليه واوجبوا
ايضا العقاب على المعصية زجرا عنها فى ان فى تركه التسوية بين المطيع والعاصى
وهو قبيح وفيه ايضا اذن للعصيان فى المعصية واغرا لهم بها مع انه اى العقاب
حتمه والاسقاط افضل منه فكيف يدرك امتناعه بالعقل وترك العقاب لا يستلزم
التسوية فان المطيع يثاب دون العاصى وحديث الاذن والاغراء مع رجحان
ظن العقاب بمجرد ويجوز بمرجوح ضعيف جدا واوجبوا ايضا الاصلح للعبد فى
الدنيا ويكذبه الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والاخرة فان الاصلح له ان
لا يخلق واوجبوا ايضا العوض على الايلام بشرط ان لا يكون الايلام قد وقع
جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالحد فانه لا يجب على الله عوضه وبشرط
ان لا يكون الايلام صادرا من المكلف اذ لو كان صادرا منه اخذ للمجنى عليه
مما يستحقه الجانى من الحسنات ان كان له ذلك وان عدم فالصرف اى
فيجب صرف الموام عن ايلامه او تعويض من عنده بما لا ينقص عن ايلامه ودل

يجب

يجب ان يكون العوض المعرف عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال سرمدى
الاخرة كما قال العلاف والجبائى وكثير من متقدميهم لوجوب دوامه كالثواب فان
انقطاعه يوجب الما فيستحق بهذا الالم عوضا اخر ويتسلسل ورد بجواز عدم شعوره
بالانقطاع ويجوز ان يكون فى الدنيا كما قال ابو هاشم واتباعه لعدم وجوب دوامه
قال بدوام العوض كما يدوم الثواب او يجوز انقطاعه وحصل الاختلاف الاول قال
يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب او لا فمن قال بالاحباط تمسك بانه لولا
لكان الفاسق والكافر فى كل وقت من اوقات الاخرة فى نعيم العوض وعقاب
الفسق والكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار
باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط
على الاوقات كيلا يتالم بانقطاع التخفيف وهل يجوز ايصال يصلح عوضا للايلام
ابتداء ام لا يجوز وعلى الجواز فهل يجوز ان يوم ابتداء للعوض اى ليعوض بعد الايلام
ام لا يجوز لان تاخير العوض مع امكان الابتداء به على طريق التفضل مخالف
للحكمة وعلى المنع فهل يوم العوض زائد على الايلام لطفا له وعبرة لغيره يعنى ان الملجئين
من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الايلام بمجرد التعويض و
اعتبر اخرون ان يكون مع التعويض شئ اخر وهو ان يكون لطفا زاجرا له ولغيره
وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بان العوض من الله تعالى يجب ان يكون زائدا بحيث
يرضى كل عاقل تحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض من الله تعالى واختلفوا فى البهائم
هل تعوض بما يلحقها من الالام والمشاق مدة حيوتها وتمتاز بها عن امثالها التى
لا تقاسى مثلها او لا تعوض وعلى التعويض هل عوضها فى الدنيا او فى الاخرة واذا
كان فى الاخرة فهل هو فى الجنة او فى غيرها وعلى كونه فى الجنة هل يخلق فيها عقل تعقل
انه جزاء وانه دائم غير منقطع وقيل اى قال بعض المعتزلة لا الم لها ولا للصبيان

وانما قال ذلك هربا من التزام دخولها البخنة وخلق العقل فيها وهو مكابرة واذا
لم يجب عليه تعالى شئ فيجوز تكليف مالا يطاق ويجوز التكليف بما علم الله عدم
اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا ولم يقع التكليف بالممتنع لذاته للجمع
الضدين وقيل وقع فان الله تعالى امر ابا جهل بان يصدقه في جميع ما يخبر عنه انه
ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره بان يصدقه في ان لا يصدقه وذلك جمع
بين النقيضين والجواب ليس المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه
مقدور للعبد بحسب ذاته وان امتنع لسابق علم واخبار وعلى عدم وقوع التكليف
بالممتنع لذاته فهل يجوز عقلا ام لا قيل لا يجوز اذ لا يعقل دقوعه فلا يطلب ولا
يناقض عدم تعقل وقوعه تصوره منفيا بمعنى انه ليس لنا شئ موهوم او محقق هو
اجتماع الضدين او تصوره بالتشبيه بمعنى انه يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد
والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين فيجوز التكليف به عند المعتزلة
بناء على كفاية هذا التصور لامكان التكليف والنزاع مبنيا وبين المعتزلة فيما لا تتعلق به
قدرتنا عادة فلا يرد ايمان ابي لهب لانه متعقلها عادة ثم لا غاية ولا غرض لفعله
تعالى خلافا للمعتزلة والا بان كان فعله معللا بالغرض فمستكمل اي فهو مستكمل بتحصيل
ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو صلح له من عدمه فان قيل
قد يكون الغرض نفع الغير قلنا يلزم الاستكمال ولو كان الغرض نفع الغير
لان نفع الغير والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء
الالزام الاستفادة ما هو اولى به والا لم يصلح ان يكون غرضا له واذ غرض
الفعل امر خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبواسطته فللفعل مدخل في وجوده وفعل
الباري لا خارج من الافعال عنه لانه فاعل لجميع الاشياء ابتداء وحينئذ المعتزلة
على وجوب الغرض في افعاله تعالى بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه تعالى يجب

واجيب

واجيب بانه ان سمي الخلو عن الغرض عبثا التزمناه اذ هو عين دعوانا قالوا اي المعتزلة
وهي اي الغاية في التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم اي المنفعة الدائمة المقرونة
بالتعظيم اذ التفضل به بدون استحقاق سابق قبيح الا يرى ان السلطان
اذا مر ببال واعطاه من المال ما لا يدخل الحصر لم يستقبح منه ومع ذلك اذا نزل
له وقام بين يديه معظما له نسب الى ركاكة العقل فالله سبحانه لما اراد ان يعطي عباده
منافع دائمة مقرونة بتعظيم ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم بلا استحقاق
كلفهم بما يستحقونه به واجاب لا نسلم ان التفضل بالثواب قبيح بل لا قبح هناك
اصلا وان سلم قبحه فمن اي فاما قبيح ممن ينتفع ويتضرر لا من الله تعالى فانه يجوز
وان سلم قبحه من الله تعالى ايضا فنقول يمكن التعريض للثواب باسهل من هذه
التكاليف الشاقة اذ ليس الثواب على قدر المشقة فان في التلفظ بكلمة الشهادة
من الثواب ما ليس في العبادات الشاقة وما يروى من ان افضل العبادات
احمزها اي اشقها فذلك عند التساوي في المصالح طاعة في ان يكون الاخف
الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة ثم الاسم غير التسمية لانها
وضع الاسم للشئ ولا شك ان وضع الاسم غير الاسم وغير المسمى عند قوم ونفسه
عند آخرين وهم ابن فورك وغيره لكن اراد والاسم مدلول اللفظ والمسمى
المدلول المطابقي حيث قالوا كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال
على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف
بكونه عالما وخالقا والشيخ اراد بالاسم مدلوله والمسمى ما هو اعم من المطابقي
والتضمني فلذلك قال الاسم نفسه اي نفس المسمى كالله فانه علم للذات
من غير اعتبار معنى فيه او غيره كالرزاق مما يدل على نسبة الى غيره ولا شك
ان تلك النسبة غيره او لا نفسه ولا غيره كالعليم مما يدل صفة حقيقية قائمة

بذاته وهي عنده لا عين ولا غير وقد يوخذ الاسم من الذات بان يكون المسمى به ذات
الشئ من حيث هو ففرع اى خذه من الذات فرع تعقلها فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته
جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها
لم يجوز له اسما ماخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة التفهيم
واذا لم يكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في
تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يتعقل ذات ما بوجه من وجوه
ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك
الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم وقد يوخذ من الجزء كالجزء للانسان
فيمتنع عليه تعالى لان الوجوب الذاتي ينافي التركيب ومن الوصف حقيقيا كالعالم
او اضافيا كالماجد بمعنى العالي او سلبيا كالقدوس اى المبراعن المعايب وقد
يوخذ من الفعل كالخالق وقد يتركب ثنائيا كالجبار فان معناه منيع لا ينال فهو
مركب من صفة اضافية مع سلبية وكالقهار فان معناه غالب لا يغلب فهو مركب
من صفة فعلية مع سلبية وقد يتركب اكثر من ذلك كالعظيم فانه الذي انتفت
عنه صفات النقص وحصل له جميع الكمال فيشتمل الصفات الحقيقية والفعلية و
الاضافية والسلبية والتسمية توقيفية فلا يجوز اطلاق اسم تعالى الا باذن من
الشيخ ومتابعيه وهو المختار وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل
على اتصافه بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه ما يدل على اتصافه بها سواء
ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي
ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف
اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف
لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والخلاف في غير اسمائه الاعلام الموضوعة

في اللغات

في اللغات ولما مضى الكلام على الالهيات شرع في السمعيات فقال اذ ثبت
النبوات النبي لغة الطريق والمنبئ والمرتفع وعرفا من قال له الله ارسلتك
الى الناس جميعا او الى قوم كذا ونحوه مثل بعثتك وانبئهم وابلغهم عني سمي بذلك
لانه وسيلة الى الله تعالى ومخبر عنه ومرتفع شانه وقال الحكماء النبي شخص مطلع
على الغيب الكائن والماضي والاتي بسبب اتصاله بالمجردات المنتقشة بصو
ما يحدث في هذا العالم تطيعه هيولى العناصر لقوة في نفسه فتظهر منه الخوارق
ويرى الملائكة مصورة ويسمع كلامهم وحيا ومثله تنقاد لهم المختلفة فتقيم التعاون
الضروري لنوع الانسان وينتظم المعاش والمعاد فيجب ذلك عقلا في العناية
الالهية المقتضية للابلغ وجوه الانتظام والمعجزة ما قصد به اظهار صدق المدعي
انه رسول الله تعالى وشرطه اى المعجزة ان يكون فعلا لله لان التصديق منه
لا يحصل بما ليس من قبله او قائما مقامه من الترك نحو ما اذا قال معجزتي ان اضع
يدي على راسي وانتم لا تقدرون عليه ففعل وعجزوا فانه معجز ولا فعل لله ثمة فان
عدم خلق القدرة ليس فعلا ومن جعل الترك وجوديا بناء على انه الكف وان يكون
خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه ولو كان ذلك الخارق مقدورا للنبي لان
قدرته غير عادة معجز وان تتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز وان
يكون ظاهرا مع دعوى النبوة ليعلم انه تصديق للنبي وان يكون موافقا لها
اى للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا اخرم يدل على صدقه
لعدم تنزله منزلة تصديق لله اياه وان يكون غير مكذب لها فلو قال معجزتي
ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه
لان المكذب هو نفس الخارق ولا باس بمن يحيي فيكذب لان المعجز احياؤه
وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك لا احياء

مخارقتي لتصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء
على صدقه ولو مات عقيبه وقال القاضي اذا خرميتا عقب التكذيب بطل الاعجاز
لانه كان احيى للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق عدم الفرق لوجود
الاختيار في الصور بنبق وان يكون مقارنا للدعوى او متاخرا عنها كان
يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر لان المتقدم يقتضي التصديق قبل الدعوى
ولا يعقل والمتقدم من الخارق على الدعوى كرات ككلام عيسى عليه السلام في المهد
وقال القاضي كان نبيا في صباه لو جعلني نبيا وقد يوجد الله تعالى الشرائط النبوة
من كمال العقل وغيره في الطفل فلا يكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته
ودعواه اياها ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذا الكلام الى اوانه ولم يظهر الدعوى
بعد ان تكلم بها الى ان تكاملت فيه شرائطها وبلغ اربعين سنة ومن البين
ان ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوى وكلام مما لا يقول به عاقل واما قوله
وجعلني نبيا فهو كقول النبي عليه السلام كنت نبيا وادم بين الماء والطين في انه
غير عن المتحقق في المستقبل بلفظ الماضي وهو اي المعجز فعل الفاعل المختار وقال
الفلاسفة المعجز اما ترك كللقوت اي كالترك للقوت المعتاد برهة من الزمان
خلاف العادة لانجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها
في اصل فطرتها واما لتصفيتها بضرب من المجاهدة وقطع العلايق الى عالم القدس
فتنكف عن التحليل اي تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدل كفى اي كما في المرض
فان النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرض من الامراض الحادة وتحليلها المواد الرديئة
تنكف عن التحليل لمواد المحمودة فيمسك عن القوة مالو امسك في ايام صحته شطره
هلك او قول كالاخبار عن الغيب بان يقع له في اليقظة كالرؤيا او فعل لا تفي به منة
اي قوة بان تتصرف نفسه بقوتها في مادة العناصر سيما فيما اي في مادة عنصر يتاب

اي شرائط



مزاجه

مزاجه كفى اي كما تتصرف في اجزاء بدنه وتثبت نبوة محمد عليه الصلوة والسلام
الدعوى منه لها وظهور المعجزة على يده على وفقها واظهرها اي معجزته القرآن ودليل
كونه معجزة انه تواترا نه تحدى به ولم يعارض والا نقل لانه مما تتوفر الدواعي
على نقله سيما والخصوم اكثر من حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل
دعواه واعترض بان ظهور المعجز لا يدل على الصدق في دعوى النبوة لاحتمالات
الاول كونه من فعله لا من فعل الله ابتداء بالمخالفة نفسه لسائر النفوس في الماهية كما ذهب
اليه جماعة او لمزاج خاص في بدنه ولكونه ساحرا او لطلسم اختص بمعرفته او لخاصية
بعض المركبات كالمغناطيس الثاني استناده الى بعض الملائكة او الشياطين او
الاتصالات الكوكبية وهو احاط من ضناعة النجامة بما لم يحط به غيره فاتخذ ما علم
وقوعه من الغرايب معجز النفسه الثالث يكون كرامة لا معجزة الرابع ان
لا يقصد به اذ لا غرض واجبا في افعاله تعالى الخامس انه لا يلزم من تصديق الله
اياه صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم ذلك عقلا اذ لا يقبح منه
شيء عندكم السادس لعل التحدي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة او لعله تركها
مواضعة في اعلا كلمة ليتناول من دونه خطا السابع لعلهم استهانوا به اولا وخافوا
اخر الشدة شوكته او شغلهم بما يحتاجون اليه في تقويم معيشتهم الثامن لعله عورض
ولم يظهر لمانع او ظهر ثم اخفاه اصحابه عند استيلائهم وطمسوا اثاره ومع قيام هذه
الاحتمالات لا يبقى لها دلالة على الصدق والجواب ان الاحتمالات العقلية ضرورية
الانتفاء فانها لا تنافي العلم العادي كما في المحسوسات وله معجزات اخر غير القرآن
كانشقاق القمر وكلام الجمادات والحيوانات العجم وحركة الجمادات واشباع الخلق
الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه بالغيب وكل واحدة منها
وان لم تتواتر فقد تواتر القدر المشترك بينها وانه اي اظهار المعجز على يد مدعي

النبوة تصديق له فيما ادعاه عادة عند الاشاعرة لا عقلا فان اظهار المعجز
على يد الكاذب ممكن عقلا لكن انتفاؤه معلوم كسائر العاديات لان من قال لاثنين
ثم شق الجبل ووافقه على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف
عنكم فكلما هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة
قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عقليا لشمول قدرته تعالى
للممكنات باسرها وقد ضربوا لهذا امثلا قالوا اذا ادعى الرجل مستهد الجم الغفير
اني رسول هذا الملك ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من
الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاد فعل كان نازلا منزلة
التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد في صدقه بقرينة الحال ثم انا نوعي ان ظهور
المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية لا انا
نقيسه بالشاهد حتى تجيء عليه ان الشاهد تعلل افعاله باغراض لانه يراعي المصالح ويذر
الفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس واما ذكر المثال
فللتفهيم وزيادة التقرير ونؤكده اي يؤكد صدقه عليه الصلوة والسلام في دعواه النبوة
احواله من اخلاقه العظيمة واحكامه والقامه حيث يحكم الابطال واخباره الانبياء عنه
قال البراهمة والصابئة والتناسخية العقل كاف عن البعثة فلا فائدة فيها او ان قبح
عقلا ترك وما حسن فعل والا يحكم العقل في الفعل بحسن ولا قبح اتبع الحاجة فيفعل
عند الحاجة لان الحاجة ناجزة فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فواتها ولا يعارضها
مجرد احتمال المضرة بتقدير قبحه ويترك عند عدمها للاحتياط في دفع المضرة المتوهمة
والجواب لا نسلم حكم العقل بالحسن والقبح وان سلم حكم العقل بهما فالشرع يفصل ما يعطيه
العقل اجمالا وما يقصر عنه واذ العقول متفاوتة متخالفة ممنوعة اي مبتلا بالشهوة
والغضب فلا بد من شرع عام ينقاد له الكل وقيل في الشرايع ما لا يوافق الحكمة كاباحة



ذبح الحيوان وايجاب تحمل الجوع والعطش ومنع الملاذ التي بها صلاح البدن
في ايام معينة وتكليف الافعال الشاقة كطي الفيافي وكزيارة بعض المواضع والوقوف
ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تماثلها الى ما لا يحصى فلنا ممنوع بل
تقصر عنه العقل ولا حكم له وقيل تجويز خرق العادة سفسطة اذ لو جاز لجاز ان
ينقلب الجبل ذهبا والبحر دهنا والمدعي للنبوة شخصا اخر غير من عليه ظهرت
المعجزة الى غير ذلك من المحالات ومنع كونه فان المراد بخوارق العادات
امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى انها لم تجز العادة بوقوعها كانقلاب
العصا حية فامكانها ضروري والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل
والبحر وهذا الشخص وامثال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي وايضا ما ذكروه مشترك
الالزام فان ابداع المعجزة ليس ابعد من ابتداء خلق الارض والسماء وما بينهما
وقال السمنية العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لا يشاهده الا بالتواتر لكن التواتر لا يفيد
العلم اذ يجوز الكذب على كل واحد من اهل التواتر فكذا الكل يجوز عليه الكذب اذ
ليس كذب الكل الا كذب كل واحد او حكم كل طبقة من طبقات اعداد الرواة
كما اي حكم ما قبلها بواحد قطعا فان من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة الاربعين
والتسعين له ولم يحصره في عدد فلنفرض طبقة لا تفيده كاثنين ثم تزيد عليها
واحدا واحدا فلا تفيده سمي من هذه المراتب بالغا ما بلغ لمساواة كل منها لما قبله
في عدم الافادة قلنا يفيده ضرورة للعلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص
الماضية ولا سبيل اليه الا التواتر وقال اليهود نبوته تقتضي نسخ دين من قبله للنسخ
جائز لانه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح وحينئذ لو كان في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلم فواتها بنسخه فهو جهل وان كان
وان كان يعلم فواتها فراي رعايتها اولا ثم اهلها بلا سبب ثانيا فهو بداء اي ندم

عما كان يفعل والجواب انه لا يلزم جهل ولا بداء اذ لعله اى النسخ لمصلحة بدت ولم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاص فى وقت دون وقت فربما كانت المصلحة فى وقت ثبوت الحكم وفى اخر ارتفاعه وهذا الجواب انما نحتاج اليه ان وجبت رعاية المصلحة فى الاحكام والا فعندنا لا تجب فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة ولان موسى عليه السلام نفاه اى نفى نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا اذ لو اثبته تواترا عنه قطعا لكونه من الامور العظيمة التى تتوفر الدواعى على نقلها واشاعتها لا سيما من الاعداء ومن يدعى نسخ دينه والا بان سكت عن النفى والاثبات لم تيكر رديته بل كان ثبت مرة واحدة لان مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة وانه معلوم الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ بالتفاق والجواب لعله اثبته ولكنه لم يتواتر اما لقلة الدواعى منهم الى نقله لما فيه من الحجة عليهم لا لهم او لقلة الناقلة فى بعض الطبقات المعتبرة لكثرتها فى التواتر لان اليهود جرت لهم وقايع ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله والانبياء معصومون عن الكفر والضلال والخطا فى الفتوى والحكم اجماعا وجوز الفضيلية عليهم المعصية وانها كفر عندهم فلزمهم تجويز الكفر وجوز الرافضة اظهاره اى اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء بالنفس فى التهلكة وردبانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وعدده وكثرة المخالفين وجوز الحشوية صدور الكبائر عنهم عمدا وجوز قوم صدور ما عنهم سهوا وصدور الصغائر عمدا وجوز اصحابنا صدور الصغائر عنهم سهوا الا صغائر الخسة ويفهمون عليها فيتنبهون عنها هذا كله بعد الوحى وقبل الوحى يمنع الكبائر والاصرار على الصغائر الا نادرا ويمنع المعتزلة ان يصدر عنهم ما ينفر الطباع عن متابعتهم ويمنع الرافضة صدور الذنب

عنهم

عنهم مطلقا صغيرة كان او كبيرة عمدا او سهوا او خطا فى التاويل قبل الوحى وبعده لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء فى زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا انهم لو اذنبوا حرم اتباعهم فيه ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب مع اتباعهم فى اقوالهم وافعالهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله وردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته فى متاع الدنيا كيف تسمع فى الدين ووجب زجرهم لعموم الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الزجر ايذاء وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله تعالى والذين يؤذون رسوله وضوعف عذابهم اذ الاعلى رتبة عقلا ونقلا اشد العذاب لمقابلته اعظم النعم بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر فيلزم ان يكونوا اسوء حالا من عصاة الامة ولم ينالوا عهده لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين والمذنب ظالم لنفسه واى عهد اعظم من النبوة وكانوا من حزب الشيطان لان الله تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان والمطيعون حزب الله تعالى اتفاقا فلو كان المذنبون كذلك بطل التقسيم فيلزم ان يكون الانبياء المذنبون الخاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان الزهاد من احاد الامة داخلون فى المفلحين فيكون واحد من احاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك مما لا شك فى بطلانه ولم يكونوا مخلصين لان المذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوى المخلصين لقوله تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى فى حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار واما القصص الواردة فى القران او الاحاديث او الاثار الموهمة لصدور الذنب عنهم فى زمان النبوة فما نقل منها احاد مردود لان نسبة الخطا الى الرواة اهون من نسبته المعاصى الى الانبياء وما ثبت منها تواترا حملناه على

انه كان قبل الوحي ومن قبيل ترك الاولى او هي صغاير صدرت عنهم سهوا او لها
محامل اخر فتاول بها وتصرف عن ظاهرها وانما ای العصمة عند الحكما ملكة تمنع
الفجور وهي ای هذه الملكة انما تحصل بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
وتتاكد هذه الملكة فيهم بتتابع الوحي اليهم بالاوامر والنواهي والاعتراض على ما يصدر
عنهم من الصغاير بالسهو ومن ترك الاولى وقيل امتناع الذنب من النبي لخاصيته
في نفسه او بدنه ويكذبه ان النبي يتعلق به المدح والتكليف بترك الذنب ولو
كان ممتنعا لما كان كذلك ويكذبه ايضا قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي
فانه يدل على مماثلتهم لسايرالناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير
واما عندنا فالعصمة ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وعصمة الملائكة لنا فيها وجهان الاول
قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس
لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية اذ فيه غيبة لمن يجعله الله تعالى خليفة بذكر
مثالبه وفيه ايضا عجب وتزكية للنفس بذكر مناقبها وفيه ايضا اسائة الظن بنبيهم اذ نسبتهم الفساد
والسفك اليه رجم بالظن اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته اغواء بني آدم ان يطلع غيرهم
على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه
ايضا انكار على الله تعالى فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي والثاني ان ابليس عاص
بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو منهم للاستثناء في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون الا ابليس وتناول الامر اياه في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس
الامر لما استحق الذم ولما قيل له ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والجواب عن الاول
ان قولهم اتجعل استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم لا انكار على الله في خلقهم والغيبة
اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه والله سبحانه عالم بجميع الاشياء
ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك وكذلك التزكية ولا رجم بالظن وقد علموا بكتب

تعليم الله او يكون فيه حكمة لا نعرفها او بغيره كفرهم ذلك من اللوح وعن الثاني
ان ابليس كان من الجن وصح الاستثناء وتناوله الامر تغليبا وكون طائفة من
الملائكة مسمين بالجن خلاف الظاهر مع ان ذكرهم انه من الجن في معرض التعليل
لاستكباره وعصيانه اياه والمشبهة لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
يسبحون الليل والنهار لا يفترون يخافون ربهم من فوقهم ای فلا يعصونه ويفعلون
ما يؤمرون وفضلهم ای الانبياء على الملائكة العلوية السماوية قيد به لانه لا نزاع في
انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية اكثر اصحابنا وكل الشيعة واكثر اهل الملل
لا سجد والادم فقد بالسجود وامر الاولى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه
على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لا تقبله
العقول واذا كان ادم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قايل بالفصل
واعترض بان السجود يقع على انحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم له او يجوز ان يكون سجودهم
لله وآدم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لادم جاز ان يكون عرفهم في السجود كونه
قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية
يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم كالتمييز
المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات والجواب
عن قوله تعالى ارايتك هذا الذي كرمت علي ينفي الاحتمالات ويدل على انه استحق
تكرمة وتفضيل اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه الكريم سوى الامر بالسجود ولعلم
آدم الاسماء كلها الى قوله تعالى قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على
ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها مع قل اهل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون فانه يدل على ان العالم افضل من غيره واذ عباد تهم ای البشر اشق

من عبادة الملائكة لانها مع الشهوة والغضب العائقين عنها فهى افضل لقوله عليه
الصلوة والسلام افضل الاعمال احمزها اى اشقها فيكون صاحبها اكثر ثوابا وليس
للملائكة شهوة ولا غضب ولانه اى البشر ركب من طبيعة بهيمية وعقل ملكى فهو بين البهيمة
التى لا شهوة لها عقل وبين الملك الذى له عقل بلا شهوة فبطبيعته له حظ من البهيمية و
بعقله له حظ من الملكية ومن غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك
كالانعام بل هم اضل ثم اى فذلك يقتضى بطريق قياس احد الجانبين على الاخر ان
من غلب عقله طبيعته فهو خير من الملائكة والحكماء والمعتزلة وابو عبد الله الحليمى والقاضى ابو بكر
عكسوا فقالوا الملائكة افضل لانهم ارواح مجردة كمالاتها بالفعل علوية متعلقة بالافلاك
والكواكب مبراة عن الشهوة والغضب قوية على الافعال الشاقة كالزلازل فانها توجد
بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها نورانية لطيفة لاحجاب فيها عن تجلى
الانوار القدسية بخلاف النفوس الناطقة فى الكل ولولا قولكم فى ملك فانه كلام فى
معرض التواضع ونفى التعظيم والترفع والنزول عن درجة الملكية والجواب لانسلم انه فى
معرض التواضع بل ما نزل قوله تعالى والذين كذبوا بايانا يمسهم العذاب بما كانوا
يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزل قوله تعالى قل لا
اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك بيانا لانه ليس لاحد نزال
العذاب من خزائن الله ولا بعلم الغيب متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر
على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبريل قلب باجد جناحيه مدائن قوم لوط فقد
دلت الاية على ان الملك اقدر واقوى فاين حديث الافضلية التى هى الكثرة
الثواب ولقوله تعالى مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ فيهم منه انه
حرصهما على الاكل من الشجرة لما منعنا عنه بان المقصود بالمنع قصور كما عن درجة





الملائكة فكل منهما يحصل لكم ذلك الشرف فتقبلا منه واقعدا عليه والجواب انهما ايا
الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة منهما فمنهما مثل ذلك وخيل اليهما
انه الكمال الحقيقى والفضيلة المطلوبة ولقوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح فى تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال انا
اقدر على هذا ولا من هو فوقى فى القوة ولا يقال ولا من هو دونى والجواب
ان النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب
فاخرجوه عن كونه عبدا لله واوجبوا له الالوهية والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون
على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب وام فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصير
ذلك سببا لادعائهم الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية
فى شىء ولقوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس
القرب المكانى بل قرب الشرف والرتبة والجواب المعارضة بقوله تعالى
فى حق البشر فى مقعد صدق عند مليك مقتدر فظهر ان العندية تدل على
الفضيلة دون الافضلية ولان الملائكة معلمو الانبياء ورسل الله اليهم ولا شك
ان المعلم والرسول افضل من المتعلم والمرسل اليه والجواب عن الاول انهم مبلغون
والمعلم هو الله تعالى وعن الثانى انه لو كان قاعدة كلية لوجب ان يكون واحد من
احاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من المرسل اليه وهو باطل قطعا
ولاطراد تقديم ذكرهم اى الملائكة على الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد
والجواب ان ذلك بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة مقدمون فى الوجود فجعل الوجود
اللفظى مطابقا للوجود الحقيقى والكرامات للاولياء جائزة وواقعة فجوزنا بالاستناد
الممكنات الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع فى منها على قدرته ولا يجب غرض فى افعاله
ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعه محال لذاته ووقوعها لقصة

مريم حيث جلست بلا ذكر وجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب
من النخلة وقصة اصف حيث احضر عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين
وقصة اصحاب الكهف حيث ابقاهم الله تعالى ثلثمائة سنة وازيد نياما احيا
بلا فقد ولم يكونوا انبياء اجماعا وشيء من هذه الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص
لم يكن معجزا لفقد شرطه وهو مقارنة الدعوى والتحدي ومنعها الحليمي والاستاذ
ابو اسحق والمعتزلة غير ابي الحسين لانها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة حينئذ دالة
على النبوة وعند باب اثباتها والجواب انها تتميز عن المعجز بالتحدي مع ادعاء
النبوة ثم جوز اعادة المعدوم عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم
شيء فاذا عدم الموجود بقيته ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفي
بالكلية مع امكان الاعادة اذ لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا لاجل لوازمه والا
لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا تكليف
بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب واعترض
بان العود اخص من الوجود المطلق لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم واللازم
من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع
وجوده بعد عدمه اما لذاته او لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا واجيب بان الوجود امر
واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل بحسب الاضافة
الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فلا يرد ان العود اخص من مطلق الوجود والا
بان جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان ممتنعا في زمان اخر معللا بان الوجود في
الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة
جاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان
اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان فيجاز ان يكون ذلك الاخص





ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفيه مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء
الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان
اخر لان اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها بل الاعادة
هو تحليله من الابتداء كما ورد في الكتاب المجيد وله المثل الاعلى والمعدوم
استفاد بالوجود الاول الذي كان اتصف به ملكة الاتصاف بالوجود
فيقبل الوجود اسرع واشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك
الاهونية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها بالقياس
اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور فيها
تفاوت بالاهونية ومنعه الحكماء والتناسخية المنكرون للمعاد الجسماني وبعض
الكرامية وابو الحسين ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين
معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة المعدوم
هي اجزائه المتفرقة ضرورة اذ تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة اذ
لا بد لتخلل من طرفين متغايرين فيكون حينئذ الوجود بعد العدم غير الوجود قبله
حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه لان
كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون
الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم بينهما
سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان اخر ثم اتصف
في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين
زماني الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كما هاهنا اعتبارا لتغاير
في الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور العقلاء
غير مسموعة ولانه لو امكن الاعادة وفرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد

مثله مستانفا بلا شبهة فلنفرضه ايضا موجودا مع ذلك المعاد وحينئذ لا يمتاز
المعاد عن مثله المستانف معه ويلزم الاثنينية بدون الامتياز بين ذينك
الاثنين وهو ضروري البطلان ومنع عدم التمايز حينئذ بين المعاد والمستانف
المذكورين بل يتمايزان بالهوية كالمبتدا ومعاده اي مع المبتدا وذلك لانه وان
اتحدا في الحقيقة يتمايزان بالهوية ولا نسلم لا يكون معادا بعينه الا اذا اعيد
بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدا فيلزم ان يعاد بوقته الاول
وكل ما وقع في وقته الاول فمبتدا فيكون حينئذ مبتدا من حيث انه معاد هذا خلف
ومنع لزوم اعادة الوقت اذ اللازم في اعادة الشيء بعينه اعادة المشخصات
ولا شك ان الوقت ليس من المشخصات وان سلمت ذلك وزعمت ان الوقت
من المشخصات وان تغاير الوقتين يوجب التغاير بحسب الخارج لم يلزمني جواز
ذلك في غير الفاعل لتبدل الوقت وهذا الكلام الزم به ابن سينا تلميذه في هذه المسئلة
ثم نقول على تقدير تسليم ان الوقت من العوارض المشخصة فلا بد من اعادته كيف
زعمتم ان الواقع في وقته الاول يكون مطلقا مبتدا حتى يلزم كونه مبتدا ومعادا معا
والحال ان المبتدا ما لم يعد وقته وحشر الاجساد وتأتيه المليون للعلم باجزاء الاجساد
والقدرة على جمعها وتاليفها وخبر الصادق في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل
التاويل وتعاد الاجزاء الاصلية التي لا تتبدل من اول العمر الى اخره لا جميع الاجزاء
فلا يرد ما اورده المنكر بحشر الاجسام وهو انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار المأكول
جزءا من الاكل فبذلك الاجزاء اما ان عاد فيهما وهو محال او في احدهما فلا يكون الاخر
معادا بعينه وانما لا يرد عند ارادة الاجزاء الاصلية لانها تصير فضلاتي الاكل واستدل
على عدم جواز حشر الجسد بانه لو حشر فاما للغرض وهو عبث لا يتصور في افعاله
تعالى واما للغرض اما عائد الى الله وهو منزه عنه او الى العبد وهو اما الايلام وانه منتف

اجماعا

اجماعا من العقلاء وبديهة العقل ايضا وذلك لقبحه وعدم ملايمته للحكمة الالهية
والعناية الازلية واما الالتذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها
وانما هي دفع الالم بالاستقراء وهو لو ترك على حاله ولم يعدم يكن له الم فهذا الغرض
حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما الايلام او ليدفع ذلك الالم ثانيا
فيكتفي بعدمه فهو لا يصلح غرضا اذ لا معنى له كان يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذ
بعود الى عدم المرض واجيب بانا نختار انه يحشر للغرض اذ لا يجب الغرض عندنا
في افعاله تعالى وعلى تسليم وجوب الغرض لا يتعين الالتذاذ غرضا عند انتفاء كون
الايلام غرضا بجواز ان يكون فيه غرض اخر ولئن سلمنا انحصار الغرض فيهما نمنع
انه اي الالتذاذ ودفع الالم غايته ان في دفع الالم لذة واما انها ليست الا هو فلا نسلم
لا يجوز ان تكون امرا اخر يحصل معه تارة ودونه اخرى ولو سلم ان اللذة الدنيوية
دفع الالم ومنع ذلك في الاخروية او الاخروية مشابهة للدنيوية صورة لا حقيقة
فتكون الدنيوية دفع الالم وحقيقة تلك الاخروية امرا اخر وجوديا واعلم انه ثبت
اعدام الاجزاء البدنية ثم اعادتها بان يجتمع تفرقها ثم تاليفها واما الاستدلال على الاول
بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فضعيف لان التفريق اهلاك وقال الحكماء
المنكرون بحشر الاجساد في امر المعاد الروحاني الذي هو عندهم عين مفارقة
النفس بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها
او شقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها النفس الناطقة لا تفنى ولا
فهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان لها قوة قبول العدم وهي بسيطة
فللبسيط قوة وفعل وانه محال لان حصول امرين متنافيين لا يكون في محلين
متغايرين وهو ينافي البساطة وهي اي النفس اما جاهلة جهلا مركبا فتتألم بعد
المفارقة به اي بالجهل ابدا كالكافر عندنا وذلك لشعورها بنقصانها فنقصانا

لا تطمع لها في رقوله وانما تتالم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات
منغمسة في العلايق البدنية ولم تكن بعقلها تها صافية عن شوائب الظنون والاوهام
الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال كمالا
وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت
صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها
شعورا لا يبقى فيه التباس او عالمة لها هيئات ردية اكتسبتها بملابسة البدن
ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات فالى اى فتتامل تالما
عظيما وتشتاق مشتهياتها التي الفتها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له
رجا الوصول الى ان تزول تلك الهيات عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها
فيها وضعفه لانها انما حصلت لها لركون الى البدن ومحبتها له وذلك تمامنسي
بطول العهد به فتنقطع عقوبتها فتلتذ بكمالها كالمؤمن الفاسق على راينا او عالمة
بريئة من الهيئات الردية فتلتذ بكمالها باقيا سرمدا كالمؤمن المتقي عندنا
واما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام باموار الدنيا
فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين هذا
ما عليه جمهورهم وقيل اى قال قوم منهم وهم اهل التناسخ انما تبقى مجردة عن الابدان
النفوس الكاملة التي اخرجت قوتها الى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها
بالقوة فصارت ظاهرة عن جميع العلايق الجسمانية فتختص الى عالم القدس واما
النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فتتردد في الابدان فالانسانية
اى فتردد باقي الابدان الانسانية وتنقلها من بدن الى بدن اخر تبلغ النهاية فيما
هو كمالها من علومها واخلاقها فتبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان وتسمى
الى الابدان الحيوانية بان تتنقل الى بدن حيوان يناسبها في الاوصاف كبدن

الاسد

الاسد للشجاع والارنب للجبان مسخ وانتقالها الى الاجسام النباتية رسخ و
انتقالها الى الاجسام الجمادية كالمعادن والبسائط ايضا مسخ قالوا وهذه الثلاث
المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات
الضيقة في جهنم هذا في النفوس المتنازلة واما النفوس المتصاعدة من مرتبة الى
ما هو اكمل منها فانها قد تتخلص من الابدان كلها بصيرورتها كاملة في جميع صفاتها
كما مر وقد تتعلق ببعض الاجرام السماويات لبقاء حاجتها الى الاستكمال والجنة
والنار مخلوقتان الان عندنا وعند الجبائي وابي الحسين البصري وبشر بن المعتمر
لقصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا
كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا فاصل بينهما ولانها اعدت للمتقين واعدت للكافرين
بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما وانكره اكثر المعتزلة كعباد الصيمري وضرار بن عمرو
وابي هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما تخلقان يوم الجزاء فعباد الصيمري احال وجودهما
الان عقلا اذ لو وجدتا فاما في عالم الافلاك والعناصر او عالم اخر والاقسام الثلثة
باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا يخلطها شيء من الكائنات
الفاسدات وهما على الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يكون ويفسد واما الثاني فلانه
قول بالتناسخ لان النفوس تتعلق حينئذ بابدان موجودة في العناصر بعد فارقت
ابدانها فيها واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم اخر لكان
كريا ايضا فيفرض بينهما خلاء سواء تماسا او تباينا او تماسا وهو محال وابو هاشم احاله
بوجهين الاول قوله تعالى في وصف الجنة اكلها اى ماكولها دائم مع قوله تعالى
كل شيء اى موجود هالك الا وجهه فلو كانت مخلوقة وجب هلاك
اكلها لاندراجه حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائما وهو باطل بالاية الاولى فيتعين
انها ليست مخلوقة الان فكذا النار والثاني في قوله تعالى في وصف الجنة عرضها السموات

والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام
والجواب عن الاول انا نختار الشق الاول ونقول يجوز الخرق على الافلاك
وقد تكلمنا على ما خذه او نختار الثاني ونمنع لزوم التناسخ لانه انما يلزم لو عادت
النفوس في ابدان اخر غير ابدانها او نختار الثالث ونجوز عالم اخر وقد سبق الكلام
عليه على ان هذا الدليل لو تم لانتج استحالتها مطلقا لا في الحال فقط وعن الثاني
ان معنى اكلها دائم ما فسره بقوله اي بدلا يعني كلما فني منه شئ جئ ببدله فان دوام
الاكل بعينه غير متصور لانه اذا اكل فقد فني ودوامه بدلا يا في هلاكه وان معنى عرضها
السموات والارض عرضها كعرض السموات والارض للامتناع اي امتناع ان يكون
عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء ولا حال الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي
بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم والتصريح اي والتصريح به
في اية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فتحمل هذه على تلك كما يقال
ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله ثم اوجبت المعتزلة البصرية الثواب على الله تعالى
اذ هذه التكاليف الشاقة اما لا لغرض او لغرض عايد الى الله او الينا في الدنيا او في
الاخرة لتعذيبنا او لنفعنا لكنه يتعين ان يكون لنفعنا لانتفاء سائر الاقسام
اما الاول فلانه عبث قبيح يستحيل صدوره عنه تعالى واما الثاني فلانه تعالى منزه
عن الانتفاع والتضرر واما الثالث فلان الاتيان بالتكاليف مشقة بلا حظ
دنيوي فان العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها واما الرابع فلا يصح
جدا ومنع وجوب الغرض وقد مر مرارا كثيرة واوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب
صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله عنه لئلا يلزم الخلف في
وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب ان هذا الدليل لا يفيد الوجوب
وانما يفيد الوقوع اذ لا شبهة في عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا

ونقول صح

واستدلوا

واستدلوا ايضا على وجوب عقاب صاحب الكبيرة بان مرتكبها اذا علم انه
لا يعاقب عليها كان ذلك تقريرا له عليها واغراء والجواب انه لا تقرير ولا اغراء
اذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر ما لا يخفى
واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك قالوا اي المعتزلة والخوارج
وهو مع ذلك مخلد في النار نخالد فيها اي لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم والجواب ان المراد بالخلود هنا هو المكث الطويل واما قوله تعالى
وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين فالمراد بالفجار فيه
ما فسره بقوله اي الكاملون في الفجور وهم الكفار لقوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة
او تبقى على عمومها بايات تدل على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى
انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وبه اي باختصاص العذاب
موبدا او غير موبد بالكفار قال مقاتل بن سليمان من المفسرين والمرجئة على ظواهر
هذه الاية وما شاكلها لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة
على وعيد الفساق وقال اصحابنا الثواب فضل من الله تعالى وعد به فنفي به من غير
وجوب اذ الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه والعقاب عدل منه تعالى
او عد به والعفو فضل ونخلد الكافر اجماعا من المسلمين وانكره طائفة خارجة عن
الملة الاسلامية لوجوه الاول ان القوة الجسمانية متناهية في العدة والشدة والمدة
فلا بد من فنائها واذا فنيت قوة الحيوة وما يتبعها من الحس والحركة لم يبق احساس
فلا يتصور عذاب والجواب ان تناهي القوة الجسمانية ممنوع وقد مر فساد
ما يتمسك به في اثبات ذلك التناهي الثاني دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خرج
عن قضية العقل والجواب ان دوام الاحراق ولا بقاء في الحيوة اذ لا تشترط
فيها البنية ولا اعتدال المزاج اذ قد يخلق الله فيه اي في الحي قوة لا تخرب معها

نصاحب الكبيرة ولكن يخص عمومها صح

بنيته بالنار مع كونه متاذيا بها كالسمندر اى كما خلقها الله تعالى فى السمندر مع عدم
التاذى بها وهو حيوان ماواه النار الثالث يجب افناؤها للرطوبة بالتجربة قليلا قليلا
فينتهى الحال بالاخرة الى عدمها لكونها متناهية وحينئذ تتفتت الاجزاء التى كانت
متماسكة بتلك الرطوبة ولا تبقى الحيوة فلا يدوم العقاب والجواب ان فناء الرطوبة
بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى اياها بالقدرة فقد لا يفنيها او يفنيها
ولكن يبدل مكانها رطوبة اخرى فلا تتفتت الاجزاء بل تدوم الحيوة وكذا الخلد
فيها الكافر المبالغ فى اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم تبلغه دلائل الحق خلافا للجاحظ
وابعد الله بن الحسن العنبرى حيث قالا انه معذور وعذابه منقطع وكيف يكلف
بما ليس فى وسعه ويعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله والجواب ان هذا القول
مخالف للكتاب والسنة والاجماع بل لما علم من الدين ضرورة اذ نعلم قطعا ان
كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم فى النار لم يكونوا عن اخرهم معاندين
بل فيهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقى على الشك بعد فراغ الوسع لكن
ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام ولا يخلد غيره اى غير الكافر فالخلد
مرتب الكبيرة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة
قد عمل خيرا هو ايمانه فاما ان تكون رويته للخير قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو باطل
بالاجماع او بعد خروجه منها وفيه المطلوب وقال عليه السلام من قال لا اله الا الله
دخل الجنة واستدل المعتزلة والخوارج على ان مرتكب الكبيرة مخلد فى النار بانه
يستحق العقاب والعقاب مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفها دائمة لا تنقطع
ابدا والثواب منفعة خالصة عن الشوائب دائمة والجمع بينهما محال كالجمع بين
استحقاقيهما واذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق
الثواب فيكون مخلدا والجواب ان استحقاقه اى الفاسق للعقاب ومنافاته



اى العقاب للثواب ممنوعان فيبطل اى فاذا بطل منافاة العقاب للثواب بطل
الاحباط اى احباط الطاعات بالمعاصى مطلقا كجمهور اى كما هو مذهب جمهور
المعتزلة والخوارج ايضا فانهم قالوا بكبيرة واحدة تحيط جميع الطاعات
حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو ممن لم يعبده اصلا
وبطل ايضا احباط الطاعات او المعاصى السابقة بقدره اى بقدر المتاخر
منها كابى اى كما هو مذهب ابى على الجبائى فانه قال الطارى من الطاعة او المعصية
يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره وبطل ايضا الاحباط بالموازنة كابنه اى
كما هو مذهب ابن الجبائى وهو ابو هاشم فانه قال يوازن بين طاعاته ومعاصيه
فايهما رجح احبط الاخر وبحبط من الراجح ايضا ما يساوى مقدار المرجوح ويبقى
الزائد فصار حاصل مذهبه انه يبطل كل واحد من الاستحقاقين المتساويين بالاخر
وهو باطل والا اى وان لم يكن باطلا فان البطل كل منهما الاخر معا وجد امع العدم
لان وجود كل منهما يقارن عدم الاخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا
ولم يبطل كل منهما الاخر معا تقدم احدهما فابطل الاخر ثم كرا لاخر عليه فغلبه
وعاد المغلوب غالبا وانه باطل واتفقوا اى الجبائيان واتباعهما على انه لا يسقط
الثواب والعقاب اى لا تساوى الطاعات والزلات والا انتفيا اذ لا يجوز
بقاؤهما معا لما مر من التنافى بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا
يجوز اسقاط احدهما بالاخر لتساويهما فرضا واذا انتفيا معا فلا يكون ثمة ثواب
ولا عقاب وانه محال فالجبائى قال انه محال عقلا لانه ابطال كل منهما للاخر اما معا او على
التعاقب وكلاهما محال عرفت وقال ابنه ابو هاشم ليس بمحال عقلا لان العقل
لا يدل على امتناع التساوى اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل
بلوغ المعاصى اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل فى تساقطهما ايضا لان كل واحد

من العملين يوثر في الاستحقاق الباقي من الاخر حتى لا يبقى من احد الاستحقاقين
بقية فليس الكاسر والمنكسر واحد وانما هو محال سمعا للاجماع على ان كل مكلف
اما من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود في احداهما ولا يتصور وقوع حد
الخلودين مع التساوي في الموجب والجواب انه قد يثاب وجهة وخصوص
العصب وهو تعالى عفو بالاجماع وعفوه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين
فللكبائر قبل التوبة خلافا للمعتزلة اذ غيرهم اي غير اهل الكبائر قبل التوبة وهو صاحب
الصغاير مطلقا وصاحب الكباير بعد التوبة لا يجب عقابه كصاحب الصغاير
قبل التوبة او يمتنع عقابه عندهم كصاحب الصغاير والكباير بعد التوبة لان قبول
التوبة وترك العقاب بعدها واجب على الله تعالى عندهم ولقوله تعالى ويغفر ما
دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان
لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران وما اثبت له وذلك
مما يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى ولقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا
فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه ولقوله تعالى ويعفو عن كثير ولقوله تعالى
ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقريب فيهما ما قدمناه انفا والشفاعة منه
عليه الصلوة والسلام لهم اي لاهل الكباير من امته في اسقاط العقاب عنهم للحديث
شفاعتي لاهل الكباير من امتي ولاستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي
ولذنبهم لدلالة ذكر الذنب وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعته له في اسقط
عقابه عنه قالوا اي المعتزلة الشفاعة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب للاخبار
نفس عن نفس شيئا ولا تنفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي وغيره والجواب
انه لا عموم له اعيانا لان النفي لقوم معينين وهم اليهود ولا يلزم ان لا تنفع الشفاعة
غيرهم ولا عموم له ازمانا ايضا لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم

نفعها في غير ذلك الوقت والتوبة في اللغة الرجوع وفي الشرع ندم لحديث الندم
توبة على معصية خرج الندم على المباح والطاعة فانه لا يسمى توبة من حيث هي معصية
خرج الندم على شرب الخمر من حيث انه موجب للصداع وخفة العقل والاخلال بالمال
والعرض فانه ليس بتوبة شرعا مع عزم ان لا يعود اليها تصريح بلازم فان الندم على
المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك اذا قدر عليها يشتمل توبة المجبوب
عن الزنا فان عزمه على ترك الزنا على تقدير قدرته عليه متصور ومنها اي التوبة
ابو هاشم في الزاني المجبوب اي الذي زنا ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه
على تقدير القدرة لانه لا تحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة
له على الفعل فيه ونقض دليل ابي هاشم بمرض مخيف فان التوبة فيه مقبولة اجماعا
مع انها ليست باختياره بل بالجاء الخوف اليه ولا يجب في صحة التوبة عن مظلمة
الخروج عن تلك المظلمة ولا ان لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه اي
ذنب كان ولا ان يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات
خلافا للمعتزلة اما الخروج عن المظلمة برد المال او الاستبراء عنه او الاعتذار الى
المغتاب واسترضائه ان بلغته الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل
في الندم على ذنب اخر واما ان لا يعاود واصلا الى ما تاب عنه فلان التوبة مامور
بها فتكون عبادة وليس من شرط العبادة الماتي بها في وقت عدم المعصية
في وقت اخر بل غايته اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة
اخرى عنه واما استدامته للندم في جميع الازمنة فلان النادم اذا لم يصدر عنه
ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الامر الثابت
حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النادم مؤمن بالاتفاق وكما في
التكليف بالاستدامة من الخروج المنفي عن الدين وللمعتزلة في التوبة الموقتة

مثل ان لا يذنب سنة والتوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر
خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب جميعا
او لا يجب عمومه لها فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم في وقت ولم
يندم على ذنب اخر او في وقت اخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه فلم يكن توبة وذهب
اخرون منهم الى انه لا يجب العموم كما في الواجبات فانه قد يأتي المأمور ببعضها دون
وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف
على غير مع العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا
والاشاعرة وافقوا هو بلا في صحة التوبتين الموقتة والمفصلة واوجبوا اي المعتزلة
على الله تعالى قبولها اي التوبة بناء على صلبهم الفاسد من ان التوبة حسنة ومن اتى
بالحسنة وجب مجازاته عليها والظاهر انها طاعة واجبة للامر بها قال تعالى توبوا الى
الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب وعذاب القبر للكافر والفاسق
حق لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال
فرعون اشد العذاب عطف عذاب يوم القيامة على عرضهم على النار صباحا
ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل انشار من القبور كما يدل عليه نظم الاية
بصريحه فهو عذاب القبر لان الاية وردت في حق الموتى ولقوله تعالى ربنا
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فهي الاماتة قبل القبر ثم الاحياء فيه ثم الاماتة فيه بعد
سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر واما قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى فلاهل اي فهو وصف لاهل الجنة وضمير فيها للجنة كما اشار اليه بقوله
اي فيها اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم
اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الاية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل
دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل

التعليق

التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه
لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها وكذا سائر السمعيات مما اخبر به الصادق
وهو ممكن كالصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض وشهادة
الاعضاء والايمان لغة هو التصديق مطلقا قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف
وما انت بمؤمن لنا اي مصدق لنا فيما حدثناك به وشرعا تصديق الرسول
فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا وليس العمل
الصالح نفس الايمان ولا جزؤه لاقترانه اي الايمان بالعمل الصالح نحو ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات فان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله وضده
اي ولاقتران الايمان بضد العمل الصالح نحو ان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
فاثبت الايمان مع وجود القتال ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده
ولا مع ضد جزئه ولنحو كتب في قلوبهم الايمان فانها تدل على ان القلب محل الايمان
فهو التصديق وقال الكرامية هو الكلمتان اي كلمتا الشهادة لانه تواتر عن الرسول
والصحابة والتابعين القناعة بهما وانهم كانوا لا يستفسرون من اتى بهما عن
تصديقه القلبي وعمله ويلزمهم كفر من صدق بقلبه وهم بالتكلم بهما ثم منعه عنهما مانع
من خرس ونحوه وهو خلاف الاجماع وقال المعتزلة وبعض الخوارج هو الاعمال
اي اعمال الجوارح وقال اكثر السلف هو مجموع الثلثة فهو عندهم تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان لقوله عليه الصلوة والسلام الايمان بضع و
سبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق
والجواب ان المراد شعبة اي شعب الايمان قطعا لان نفس الايمان فان اماطة
الاذى عن الطريق ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع
فلا بد في الحديث من تقدير مضاف واهل يزيد الايمان وينقص قيل اي قال

الرازى وكثير من المتكلمين الخلاف فى قبوله الزيادة والنقصان فرع ذلك اى
فرع تفسيره فان قلنا هو التصديق لم يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل
التفاوت لاجسب ذاته لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض واحتمال النقيض
ولو بابعد وجه ينافى اليقين فلا يجامعه ولاجسب متعلقه لان متعلقه جميع ما علم
بالضرورة مجئ الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا تتصور فيه تعدد والا لم يكن
جميعا وان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر واكن
نعم اى الايمان يقبل الزيادة والنقصان ولو كان بمعنى التصديق لتفاوته
اى التصديق قوة وضعفا قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا تكون الا لاحتمال
النقيض قلنا لانسلم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون
بالقوة والضعف بلا احتمال النقيض والتفاوته تفصيلا يعنى ان افراد ما جاء به
الرسول متعددة وداخلة فى التصديق الاجمالى فاذا علم واحد بخصوصه وصدق
به كان هذا التصديق مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزأ من الايمان وذلك
ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان وعليه النصوص القرآنية
واذا تليت عليهم ايآته زادتهم ايمانا والكفر خلافه فهو عدم تصديق الرسول
فى بعض ما علم مجيئه به ضرورة وقال الخوارج بناء على ان الايمان هو الطاعات
الكفر كل معصية وقال المعتزلة بناء على ذلك ايضا الكفر ما دل على الجهل بالله ورسوله
والا يدل على ذلك فيقتسم الى ما يخرج مرتكبه الى المنزلة بين المنزلتين اى الكفر
والايمان على معنى انه لا التصديق بل يحكم عليه بالفسق ويعبر عن المعاصى المخرجة
الى تلك المنزلة بالكبائر كالزنا والقتل العمد العدوان وشرب الخمر ونظائرها
واول من احدث هذا القول بهذا الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد
ويقتسم الاعيزه فكشف العورة ويسمى بالصغاير ولا يوصف صاحبها بالكفر

ولا بالفسق

ولا بالفسق بل بالايمان ثم الامامة قيل رياسة عامة فى امور الدين والدنيا
لشخص واحد من الاشخاص فقيد العموم احترز عن القاضى والرئيس وغيرهما
والقيد الاخير احترز عن كل امامة اذا غلوا الامام عند فسقه فان الكل
ليس شخصا واحدا ويرد على هذا التعريف النبوة فهى اى الامامة خلافة الرسول
عليه الصلوة والسلام فى اقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الامم وبهذا
القيد الاخير يخرج من ينصبه الامام فى ناحية كالقاضى ويخرج المجتهد اذ لا يجب
اتباعه على الامم بل على من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف ايضا ويجب
النصب للامام علينا سمعا عندنا لانه دفع ضرر مظنون فيجب اجماعا بيانه
انا نعلم علما يقاربه الضرورة ان المقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات
والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعائر الشرع فى الاعياد والجماعات انما
هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا بامام يكون
من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت
الاراء وما بينهم من الشحناء فلما يتقاد بعضهم لبعض فيفضى ذلك الى التنازع
والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا ونشاهد له التجربة والفتن القائمة عند
موت الولاة الى نصب خرجيث لو تمادى الامر تعطلت المعايش وصار كل
احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدى الى رفع الدين
وهلاك جميع المسلمين ففى نصب الامام دفع مضرة لا تتصور اعظم منها وتعترض
بان فى نصبه ايضا اضرارا من ثلثة اوجه الاول تولية الانسان على من
هو مثله يتحكم عليه فيما يهتدى اليه وفيما لا يهتدى اليه اضراريه لا محالة الثانى
ان بعضهم قد يستنكف عنه كما جرت به العادة فيفضى الى الفتنة الثالث
انه لا تجب عصمته كما سيأتى فيتصور منه الكفر والفسق فان لم يعزل ضر

الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر رضى الله
تعالى عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا فى الامامة بحضرة
الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية
ومنعه اى هذا الشرط الخوارج وبعض المعتزلة لقوله عليه الصلوة والسلام اسمع
والطاعة ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا يجب حمله
على ما جعله الامير على سرية او ناحية دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع ولا تشترط
الهاشمية خلافا للشيعة ولا العلم بجميع مسائل الدين خلافا للامامية ولا المعجزات
خلافا للغلاة حيث قالوا يشترط ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه فى دعوى الامامة
والعصمة وانما لا تشترط واحد من هذه الاوصاف الثلاثة لخلافة ابى بكر رضى الله
تعالى عنه ولا يجب له ما ذكر اتفاقا قبل كونه هاشميا مجتمع ولا العصمة لذلك اى
لخلافة ابى بكر ولم يكن معصوما اتفاقا وشرطها الامامية والاسماعيلية اذ الحاجة الى
الامام اما للتعليم اى لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة ولو جاز
جهله وعدم عصمته لم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز حينئذ خطاه فيما علم او جواز الخطأ
على غيره فى الاحكام كما ذهبت اليه الامامية فلو جاز الخطأ عليه ايضا لحصل الغرض
منه بل احتاج الى الغير وتسلسل ومنع كون الحاجة اليه لاحد هما بل لما تقدم من
دفع الضرر المظنون وللاينال عهدى الظالمين فى جواب ابراهيم حين طلب
الامامة لذريته وغير المعصوم ظالم فلا ينالها عهد الامامة تثبت بالنص ولو من الامام
السابق بالاجماع وتثبت ايضا بالبيعة اى بيعة اهل الحل والعقد ومنهما الشيعة
اى اكثرهم وقالوا لا طريق الا ثبوت الامامة الا النص لان اهل البيعة لا يملكون
التصرف بانفسهم فى امور المسلمين ومن لا كذلك كيف يملك شخصا يتصرف
فيهم والجواب ان يقال هى اى بيعتهم علامة لنيابة اهل البيعة عن الله ورسوله بنصبا

وأجيب بانها توجب العدالة لا العصمة وانها اى الامامة صح

دليلا

دليلا على حكمها بالنيابة كعلامات سائر الاحكام وتلخيصه ان البيعة ليست عندنا
مثبتة للامامة بل هى علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام
الشرعية فلا يرد ما ذكرتم من انهم لا تصرف لهم فى الغير كالشاهد والحاكم فانهما لا
تصرف لهما فى المدعى عليه ومع ذلك يجعلان المدعى مستحقا لذلك وماذاك
الا لان الحكم والشهادة علامتان على حكم الشارع بذلك الاستحقاق واعترض
بان القضا وكذا الحسبة امر جزئى ولا ينعقد بالبيعة فكيف تنعقد بها الامامة العظمى
العامة لكافة المسلمين واجيب بانا نمنع عدم انعقاد القضا بها فان فيه خلاف
سيما عند عدم الامام فانه لا بد من القول بانعقاده بها تحصيلا للمصالح المنوطة به
ودرءا للمفاسد المتوقعة ودفعا مع الاستعلاء واذا قدم الافضل فسه وقال
الجارودية من الزيدية بخروج كل فاطمى عالم بامور الدين شجاع باسيف داعيا
الى الحق فيتعدد الامام فى صقع واحد متضايق الاقطار وهو خلاف الاجماع
المنعقد من السلف قبل ظهورهم والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم ابو بكر خلافا للشيعة حيث زعموا انه على لعدم النص الجلى عليه والا تواتر ولم
ستره عادة اذ هو مما تتوفر الدواعى على نقله ومنع به على غيره عن الامامة كما منع
ابو بكر الانصار باحاد وهو قوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش فاطاعوه
وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلى متواتر فى على وهو بين قوم
لا يعصون خبر الواحد فى ترك الامامة وشانهم فى الصلابة فى الدين بالا يشهد لهم بذلهم
الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والاباء والاقارب
فى نصرة الدين ثم لا يحتج عليهم به بل ولا يقول احد منهم عند طول النزاع فى الامامة
ما بالكم تتنازعون فيها والنص قد عين فلانا لها ولو زاعم زاعم ان عليا فعل
ذلك فلم يقبلوه كان مباهتا منكرا للضرورة فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالى

بشانه والاجماع على غيره اى غير وهو ابو بكر اتفاقا واستدل للشيعة على وجود نص
جلى فى حق على وان لم يعلم بعينه بوجهين الاول ان عادة الرسول عليه الصلوة والسلام
تقضى باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم فى حال حياته كما كان يستخلف على المدينة
عند نهوضه للغزوات لا يخل بذلك البتة ولا يترك اهل البلد فوضى لا رئيس
لهم فكيف يجوز ان يخلى الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التى لا رجوع بعدها بالامام
يقتدون به ويرجعون اليه فى مصالحهم وايضا شفقته على الامة معلومة حتى علمهم
فى امر خسيس كقضاء الحاجة وقايق ادابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا
ومعادا ومن البين ان النص فى حق ابى بكر والعباس فتعين ان يكون فى حق
على والجواب ان قضاء عادة الرسول عليه الصلوة والسلام بالنص فيه اى
فى حق الامام كعلى اى كاستخلافه على المدينة لخروجه منها وللشفقة حتى علمهم آداب
الاستنجاء ممنوع بل لما علم ان الصحابة يقومون بذلك التعيين ولا يخلون به لم يفعل
ذلك لعدم الحاجة اليه لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلها الى ارائهم المجتهدين
الذين هم حماة الدين واعلام الشرع وللاجماع على حقية امامة احد الثلثة ابى بكر وعلى
والعباس ولم ينازعه اى لم ينازع على والعباس ابا بكر ولو لم يكن على لنازعه
كمعاوية اى كما نازع على معاوية ويقينه اى ينفى عدم منازعة على الابى بكر مع كون
ابى بكر غير محق العصمة التى تشترطونها لصحة الامامة والعادة فانها تقضى بالمنازعة
فى مثل ذلك واما الظواهر الدالة على امامة تفضيلا كما نحن فيه كقوله الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون المراد بالاول
هنا المتصرف والمتصرف فى الامة هو الامام وقد اجمع المفسرون على ان المراد
بالذين يقيمون الصلوة الخ قوله وهم راكعون على فانه كان فى الصلوة راكعا
فساله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الاية وآية المباهلة وهى قوله تعالى فقل تعالوا

اندع

ابنائنا وابنائكم ونسائنا ونسائكم وانفسنا وانفسكم فان قوله الفسنا لم يرد
به نفس النبى لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به على دلت عليه الاخبار الصحيحة
انه عليه الصلوة والسلام دعى عليا الى ذلك المقام وليس نفس على على نفس محمد
حقيقة فالمراد المساواة فى الفضل والكمال ترك العمل به فى فضيلة النبوة فقط
وبقى فيما عداها وخبر الغدير وهو انه عليه الصلوة والسلام احضر القوم بعد رجوعه
عن حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال
فصعد عليها وقال الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلى مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وخبر الطير
وهو قوله عليه الصلوة والسلام حين اهدى اليه طائر مشوى اللهم ائتنى باحب خلقك
اليك يأكل معى هذا الطير فاتى على واكل معه الطائر فهى معارضة بنحو قوله تعالى
وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين
من قبلكم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم فان الخطاب للصحابة واقل الجمع ثلثة
ووعد الله حق فوجب ان يوجد فى جماعة منهم خلافة تمكن بها الدين ولم يوجد
على هذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة فهى التى وعد الله بها وبقوله عليه الصلوة
والسلام الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وبقوله عليه الصلوة والسلام
اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر واقل مراتب الامر الجواز وبه اى
وبهذا النص ثبتت امامة ابى بكر وبالاجماع ايضا والامامة لعمر بنص ابى بكر وعثمان
وعلى بالبيعة والافضل اى الاكثر ثوابا عند الله على الترتيب وعند الشيعة على العكس
كفرة لقوله عليه الصلوة والسلام حربك يا على حربى وفى مخالفته خلاف وما خذ
عدم الكفر ان الطاعة واجبة وترك الواجب فسق والمسئلة اى مسئلة التفضيل
ظنية وذلك لان النصوص متعارضة وهم اى للشيعة فى سوق الامامة فى ولد

ای اولاد علی شعب فقال الجاحیة منهم الارواح تتناسخ وکان روح الله فی آدم
ثم فی شیث ثم الانبیاء والائمة حتی انتهت الی علی واولاده الثلثة الحسن والحسین
ومحمد بن الحنفیة ثم الی عبد الله بن معاویة ابن عبد الله بن جعفر ذی الجناحین وهو
حی بجبل اصبهان وقال المنصوریة منهم الامامة صارت لمحمد بن علی بن الحسین وعرج
الی السماء الی غیر ذلک من خرافاتهم وقیل ای قال الامامیة لایجوز امامة المفضول لانه
قبیح عقلا فان من الذم الشافعی حضور درس بعض احاد الفقهاء والعمل بفتواه
عد سفیها ناقصا بغیر قضیة العقل وقیل ای قال الاکثرون یجوز اذ لعلة ای المفضول
اصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر فی ولایة کل امر والقیام به معرفة مصالحه ومفاسده
وقوة القیام بلوازمه ورب مفضول فی علمه وعمله هو بالزعامة احرف وبشر البطاقوم
وقیل لایجوز امامة المفضول مالم تتر امامة الفاضل لفتنة ویجب تعظیم الکل ای کل الصحابة
والکف عنهم لان الله اثنی علیهم ورضی عنهم والرسول اجمعهم دل علیه الکتاب کقوله تعالی
والسابقون الاولون من المهاجرین والانصار وقوله یوم لایخزی الله النبی والذین
امنوا معه یسعی نورهم بین ایدیهم وقوله والذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم تراهم
رکعا سجدا یبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضی الله عن المؤمنین اذ
یبایعونک تحت الشجرة الی غیر ذلک من الایات الدالة علی عظم قدرهم وکرامتهم
عند الله تعالی والحدیث کقوله علیه الصلوة والسلام خیر القرون قرنی ثم الذین
یلونهم وقوله لاتسبوا اصحابی فلو ان احدکم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصیفه
وقوله اصحابی لاتتخذوهم غرضا بعدی فمن احبهم فبحبی احبهم ومن ابغضهم فببغضی ابغضهم
ومن اذاهم فقد اذانی ومن اذانی فقد اذی الله فیوشک ان یاخذه الله الی
غیر ذلک من الاحادیث المشهورة فی الکتب الصحاح ومآثرهم کبذلهم الاموال فی
وقعت بینهم کالجمل وصفین محامل مذکورة فی المطولات والکربای الفتن البشعة

وانفقت نصرة الله ورسوله
وتنکر وتمط عن التی سبقتها
الیهم المبطلون والفتن
التی صح

من المعتزلة

من المعتزلة مکابرة ومنهم من سکت عنها فان اراد الساکت انه امر لایعنیه
کما قال الشافعی وغیره من السلف تلک دماء طهر الله عنها ایدینا فلنطهر عنها
السنتنا فلا باس به والعمریة خطا والفریقین وفسقوهما والواصلیة خطا واحدا
لابعینه وفسقوه فشهادة الفریقین غیر مقبولة علی کلا المذهبین وقال الجمهور
المحطون انهم قتلة عثمان ومحاربوا علی لامامتهما الان بعضهم کالقاضی ابی بکر
ذهب الی ان هذه الخطة لاتبلغ حد التفسیق ومنهم من ذهب الی التفسیق کالشیعة
وکثیر من اصحابنا والامر بالمعروف الواجب والنهی عن المنکر الحرام من فروض
الکفایات وهو من الفروع عندنا وانما یجب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر
اذا ظن القبول وظن انه لایثیر الفتنة واذا کان بلا تجسس وتفتیش علی عورات
الناس لقوله تعالی ولاتجسسوا وقوله تعالی ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشة
واسوته بالرسول علیه الصلوة والسلام فان من لیسرته انه کان لایتجسس علی
المنکرات بل یستر بها وینکر اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدی واهتدی به
فهدی انه ولی الهدایة وکان الفراغ یوم الاثنین العشرین من رمضان المعظم
سنة اثنین وخمسین ومائة والف حرره العبد الداعی محمد عبد الباقی
المدعو بعبد الله زاده غفر الله له ولوالدیه واحسن الیهما والیه ١١٥٢ه

حبس وقف الله
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى الآء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدر بابرا
وقفي عبد