شرح المواقف

شرح المواقف

فهرس شرح المواقف

الكتاب مرتب على ست مواقف	الموقف الاول فى المقدمات وفيه مراصد	المرصد الاول فيما يجب تقديمه فى كل علم وفيه مقاصد
المقصد الاول تعريفه ٦	المقصد الثانى موضوعه ٧	المقصد الثالث فائدته ٩
المقصد الرابع مرتبته ٩	المقصد الخامس مسائله ٩	المقصد السادس تسميته ١٠
المرصد الثانى فى تعريف مطلق العلم وفيه مذاهب ١١	المرصد الثالث فى اقسام العلم وفيه مقاصد ١٤	المقصد الاول فى التصور والتصديق ١٤
المقصد الثانى فى العلم الحادث ١٤	المقصد الثالث ان كلا من التصور والتصديق ١٥	المقصد الرابع فى مذاهب ضعيفه ١٥
المرصد الرابع فى اثبات العلم الضرورى ١٩	المرصد الخامس فى النظر وفيه مقاصد	المقصد الاول فى تعريفه ٢٩
المقصد الثانى فى تقسيمه ٣١	المقصد الثالث النظر يفيد العلم ٣١	المقصد الرابع فى كيفية افادة النظر العلم ٣٧
المقصد الخامس شرط النظر ٣٧	المقصد السادس النظر فى معرفة الله ٣٨	المقصد السابع قد يختلف فى اول واجب ٤٢
المقصد الثامن فى النظر الفاسد ٤٣	المقصد التاسع شرط افاده النظر ٤٤	المقصد العاشر قد يختلف ٤٥
المرصد السادس فى الطريق ٤٥	وفيه مقاصد الاول فى تحديده وتقسيمه ٤٥	المقصد الثانى فى المعرف ٤٥
المقصد الثالث فى الاسترلال ٤٧	المقصد الرابع القياس ٤٧	المقصد الخامس ههنا طريقان ضعيفان ٤٨
المقصد السادس فى المقدمات ٥٣	المقصد السابع الدليل وتقسيمه ٥٣	المقصد الثامن الدلائل النقلية ٥٣
الموقف الثانى فى الامور العامة	وفيه مقدمة و مراصد	المقدمة فى قسمة المعلوم ٥٤
المرصد الاول فى الوجود والعدم وفيه مقاصد	المقصد الاول فى تعريفه ٥٦	المقصد الثانى ان الوجود مشترك ٦٠
المقصد الثالث ان الوجود نفس الماهية ٦٢	المقصد الرابع فى الوجود الذهنى ٦٧	المقصد الخامس المعدومات ٦٩
المقصد السادس المعدوم شئ ام لا ٦٩	المقصد السابع فى الحال ٧٣	المرصد الثانى فى الماهية وفيه مقاصد
المقصد الاول فى تمييز الماهية ٧٥	المقصد الثانى فى اعتبارات الماهيه ٧٥	المقصد الثالث الماهية المجردة موجود ٧٦
المقصد الرابع الماهية اما بسيط ٧٦	المقصد الخامس تقسم اجزاء الماهيه ٧٦	المقصد السادس الماهيات هل هى مجعولة ام لا ٧٧
المقصد السابع المركب اما ذات ٧٩	المقصد الثامن فى احكام بكون الماهية مركبة ٧٩	المقصد العاشر قال الحكماء ظهرت وجوب حاجة بعض الابجزاء مقدم ٨٠
المقصد التاسع لابد من من حاجة الاجزاء ٧٩	المقصد الحادى عشر الماهية تقبل الشركة ٨٢	المقصد الثانى عشر قال الحكماء التعين ان على الماهية ٨٤
المرصد الثالث فى الوجوب والامكان والامتناع	وفيه مقاصد الاول تصورانها ٨٥	المقصد الثانى فى امور اعتبارية ٨٥
المقصد الثالث فى البحث الواجب لذاته ٨٨	المقصد الرابع فى البحث الممكن ٨٩	المقصد الخامس فى البحث القديم ٩٥
المقصد السادس فى ابحاث الحدوث ٩٨	المرصد الرابع فى الوحدة والكثرة	وفيه مقاصد الاول الوحدة والوجود ١٠٠
المقصد الثانى اختلف فى وجودهما ١٠١	المقصد الثالث بين الوحدة والكثرة مقابلة ١٠١	المقصد الرابع مراتب الاعداد انواع ١٠٣
المقصد الخامس فى اقسام الواحد ١٠٣	المقصد السادس الوحدة تتنوع ١٠٤	المقصد السابع الاثنان هما الغيران ١٠٤
المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان ١٠٦	المقصد التاسع الاثنان ثلثة اقسام ١٠٦	المقصد العاشر المتماثلان لا يجتمعان ١٠٨
المقصد الحادى عشر قال الحكماء المتقابلان اخران لا يجتمعان ١٠٩	المرصد الخامس فى العلة والمعلول وفيه مقاصد	الاول تصور احتياج الشئ الى غيره ضرورى ١١١
المقصد الثانى الواجب الشخص لا يعلل بعلتين ١١٣	المقصد الثالث تحرير الخلاف استناد اثار متعددة الى واحد ١١٤	المقصد الرابع قال الحكماء البسيط لا يكون قابلا ولا فاعلا ١١٦
المقصد الخامس قال الحكماء القوة الجسمانية لا تفيد اثرا غير متناه ١١٦	المقصد السادس الدور ممتنع ١١٨	المقصد السابع العلة مع المعلول ١١٩
المقصد الثامن التسلسل محال ١١٩	المقصد التاسع الفرق بين جزء العلة وشرطها ١٢٢	المقصد العاشر فى العلة والمعلول على مبنى الاحوال ١٢٢
الموقف الثالث فى الاعراض وفيه مقدمة	ومراصد المقدمة فى تقسيم الصفات ١٢٦	المرصد الاول فى الجواهر الكلية وفيه مقاصد
المقصد الاول فى تعريف العرض ١٢٧	المقصد الثانى فى اقسامه عند المتكلمين ١٢٧	المقصد الثالث فى اقسامه عند الحكماء ١٢٨

المقصد الرابع فى اثبات العرض ١٣٤	المقصد الخامس فى ان العرض لاينتقل ١٣٠	المقصد السادس لايجوز قيام العرض بالعرض ١٣١
المقصد السابع ذهب الاشعرى العرض لايبقى ١٣٢	المقصد الثامن العرض لايقوم بمحلين ١٣٤	المرصد الثانى فى الكم وفيه مقاصد
المقصد الاول الكم له خواص ثلاث ١٣٥	المقصد الثانى فى اقسامه ١٣٦	المقصد الثالث الابعاد الثلاثة الجسمية ١٣٨
المقصد الرابع الكم اما بالذات ١٣٨	المقصد الخامس المتكلمون انكروا العدد ١٣٨	المقصد السادس المتكلمون انكروا المقدار ١٣٩
المقصد السابع المتكلمون انكروا الزمان ١٤٠	المقصد الثامن فى حقيقة الزمان ١٤٤	المقصد التاسع فى المكان ١٤٧
المرصد الثالث فى الكيفيات وفيه مقدمة	وفصول اربعة المقدمة فى تعريفه واقسامه ١٥٠	الفصل الاول فى الكيفيات المحسوسة وانواعها
النوع الاول الملموسات وفى هذا النوع مقاصد	المقصد الاول فى الحرارة وفيها مباحث احدها فى حقيقتها ١٥٧	ثانيها كما يقال الجار والمجرور
ثالثها الاشبه ان الحرارة الغريزية فى ابدان الحيوانات	رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه	وخامسها البرودة قيل هى عدم الحرارة
المقصد الثانى فى الرطوبة واليبوسة وفيها مباحث ١٥٩	المقصد الثالث فى الاعتماد وفيه مباحث ١٦١	المقصد الرابع الصلابة
المقصد الخامس الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء	النوع الثانى المبصرات مباحثها قسمان الاول	فى الالوان وفيه مقاصد ١٦٨
المقصد الاول قال بعض لاوجود للالوان ١٦٨	المقصد الثانى قال ابن سينا الضوء شرط وجود اللون ١٧٠	المقصد الثالث الظلمة عدم الضوء ١٧٠
القسم الثانى فى الاضواء وفيه مقاصد	المقصد الاول زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام ١٧١	المقصد الثانى فى مراتبه ١٧٢
المقصد الثالث هل تكيف الهواء بالضوء ١٧٢	المقصد الرابع ان ثمة شيئا غير الضوء ١٧٣	النوع الثالث المسموعات ومباحثه قسمان القسم الاول
فى الصوت وفيه مقاصد الاول ان الصوت ١٧٣	المقصد الثانى الكلام الصوت كيفية ١٧٣	المقصد الثالث الصوت موجود ١٧٤
المقصد الرابع الهواء اذا صادم ١٧٥	القسم الثانى فى الحروف وفيه مقاصد الاول عرفه ابن سينا ١٧٥	المقصد الثانى الحروف ينقسم من وجوه ١٧٥
المقصد الثالث فى انه هل يمكن الابتداء بالساكن ١٧٦	المقصد الرابع هل يمكن الجمع بين الساكنين ١٧٧	النوع الرابع المذوقات وفيها مقصدان

المقصد الاول اصولها تسعة ١٧٧	المقصد الثانى هن الطعوم البسيطة ١٧٩	النوع الخامس فى المشمومات ١٧٩
الفصل الثانى فى الكيفيات النفسانية	وهى انواع خمسة النوع الاول الحياة	وفيها مقاصد الاول تعريفها ١٨٠
المقصد الثانى الحيوة عند الحكماء مشروطة بالبنية	المقصد الثالث الموت عدم الحيوة	النوع الثانى العلم وفيه مقاصد ١٨١
المقصد الاول العلم لابد له من اضافة ١٨١	المقصد الثانى العلم الواحد هل يتعلق بمعلومين ١٨٣	المقصد الثالث الجهل المركب ١٨٥
المقصد الرابع الجهل يقال للمركب وللبسيط ١٨٥	المقصد الخامس الادراك الحواس الخمس ١٨٥	المقصد السادس الصور العلمية يمتاز بها ١٨٦
المقصد السابع العلم ينقسم الى التفصيلى والاجمالى ١٨٦	المقصد الثامن الشئ قد يعلم بالفعل ١٨٩	المقصد التاسع العلم اما فعلى ١٨٩
المقصد العاشر مراتب العقل اربع ١٨٩	المقصد الحادى عشر مناط التكليف ١٩٠	المقصد الثانى عشر كل علمين تعلقا بمعلومين ١٩١
المقصد الثالث عشر هل ينقلب العلم الضرورى	المقصد الرابع عشر العلم الضرورى	المقصد الخامس عشر اثبت ابو هاشم علما لامعلوم له ١٩٣
المقصد السادس عشر محل العلم غير متعين ١٩٣	النوع الثالث الارادة وفيها مقاصد سبعة	المقصد الاول فى تعريفها ١٩٣
المقصد الثانى الارادة القديمة ١٩٤	المقصد الثالث الارادة عندنا غير مشروطة ١٩٤	المقصد الرابع الارادة مغايرة للشهوة ١٩٥
المقصد الخامس الارادة غير النمنى ١٩٥	المقصد السادس قال الاشعرى ارادة الشئ كراهة ضده ١٩٥	المقصد السابع الارادة يفيد ١٩٥
النوع الرابع القدرة وفيه مقاصد ثلثة عشر	المقصد الاول فى تعريف القدرة ١٩٦	المقصد الثانى هل تحور مقدور بين قادرين ١٩٧
المقصد الثالث القدرة صفة وجودية ١٩٧	المقصد الرابع اختلف فى طريق اثباتها ١٩٧	المقصد الخامس القدرة مع الفعل ١٩٧
المقصد السادس الممنوع عن الفعل ٢٠٠	المقصد السابع قال الشيخ بناء على كون الخ ٢٠١	المقصد الثامن العجز عرض ٢٠١
المقصد التاسع المقدور هل هو متبع للعلم او الارادة ٢٠٢	المقصد العاشر هل النوم ضد للقدرة ٢٠٢	المقصد الحادى عشر القدرة مغايرة للمزاج ٢٠٤
المقصد الثانى عشر قال الامام الرازى لفظ القوة	المقصد الثالث عشر الخلق ملكة تصدر عنها ٢٠٦	النوع الخامس بقية الكيفيات النفسانية وفيه مقصدان

المقصد الاول اللذة والالم بديهيان ٢٠٧
مقصدان الاول انهما عارضتان لكم ٢١٠
المرصد الرابع في السبب وفيه مقدمة وفصلان
مقاصد الاول المتكلمون اعترفوا بالاين ٢١٣
المقصد الرابع فيما يختلف في كونه متحركا ٢١٥
المقصد السابع اختلافات المعتزلة ٢١٧
المقصد الثاني ان الحركة يقال لمعنيين ٢٢٢
المقصد الخامس الحركة تقتضي امورا ستة ٢٢٧
المقصد الثامن تضاد الحركات ليس تضاد ما فيه ٢٢٩
المقصد الحادي عشر الحركة اما سريعة ٢٣٢
المرصد الخامس في الاضافة وفيه مقاصد الاول الاضافة ٢٣٤
المقصد الرابع في تقسيمات الاضافة ٢٣٥
المقدمة اما تعريفه اي تعريف الجوهر ٢٣٧
المقصد الثاني ليس الجسم مجموع ٢٤٠
المقصد الخامس حجة الحكماء اربعة انواع
النوع الثالث ما ينعلق بالسرعة والبطوء ٢٤٥

المقصد الثاني الحركة الطبيعية ٢٠٩
المقصد الثاني قال المهندسون الخط ٢١١
المقدمة اثبت الحكماء المقولات النسبية ٢١٣
المقصد الثاني انواع الكون اربعة ٢١٤
المقصد الخامس يجوز وجود جوهر فرد ٢١٦
الفصل الثاني في مباحث الاين على راي الحكماء ٢١٧
المقصد الثالث فيما يقع فيه الحركة ٢٢٢
المقصد التاسع الحركة ليست كما بالذات ٢٣١
المقصد الثاني عشر قال الحكماء علة البطوء اما الطبيعة ٢٣٣
المقصد الثاني للمضاف خواص ٢٣٦
المقصد الخامس ومن اقسام المضاف ٢٣٦
المرصد الاول في الجسم وفيه فصول الاول في حصة ذا الجزاء في حده ٢٣٨
المقصد الثالث الجسم البسيط يقبل القسمة ٢٤١
النوع الاول ما ينعلق بالمحاذاة ٢٤٤
النوع الرابع ما ينعلق بالاشكال الهندسية ٢٤٦

الفصل الثالث في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه
الفصل الرابع في الكيفيات الاستعدادية ٢١٢
الفصل الاول مباحث المتكلمين في الالوان وفيه
المقصد الثالث الكون وجوده ضروري ٢١٥
المقصد السادس من لم يجعل المهيه كونا ٢١٧
وفيه مقاصد الاول قال الحكماء ٢١٩
المقصد الرابع العلة للحركة الطبيعية لبعض الجسمية ٢٢٦
المقصد السابع الحركات متضادة وغير متضادة ٢٢٩
المقصد العاشر ما وصف بالحركة اما ان يكون الحركة ٢٣١
المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء والجبائي ٢٣٣
المقصد الثالث الاضافة لا ينعقل بوجودها ٢٣٥
الموقف الرابع في الجواهر وفيه مقدمة ومراصد
وفيه مقاصد الاول ٢٣٨
المقصد الرابع في حجة المتكلمين ٢٤١
النوع الثاني ما ينعلق بالمماسة ٢٤٤
المقصد السادس في حركة ٢٤٧

المقصد السابع في دليلهم على البسيط ٢٤٧
المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب
المقصد الثالث في فلك الثوابت ٢٦٤
المقصد السادس في افلاك الخمسة الباقية ٢٦٧
المقصد الثالث في كسوف الشمس ٢٦٩
القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد
المقصد الثالث الماء كرة ٢٧٢
المقصد السادس الارض ساكنة ٢٧٣
المقصد التاسع في الارض تلال ووهاد ٢٧٥
المقصد الثاني عشر ان العناصر هي الاركان ٢٧٦
الفصل الاول في المزاج وفيه مقصدان ٢٧٧
الفصل الثاني فيما لا ينفصل ويسمى المعادن
الفصل الثاني في اقسامه واحكام كل قسم منها وفيه مقدمة وخمسة اقسام
المقصد الثاني في المحدد ٢٥٧
المقصد الخامس في فلك القمر ٢٦٥
المقصد الثاني في خسوف القمر ٢٦٩
المقصد الخامس في المجرة ٢٧٠
المقصد الثاني زعموا ان الارض كرة ٢٧٢
المقصد الخامس ليس للارض قدر محسوس ٢٧٣
المقصد الثامن سبب الصبح ٢٧٥
المقصد الحادي عشر والثاني عشر في العناصر وقبول كون بعضها من بعض ٢٧٥
القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وفيه فصول
المقصد الثاني في اقسام المزاج ٢٧٩
القسم الثاني غير المنطرقة ٢٨١
المقدمة في تعريف النفس ٢٨١
النوع الاول القوى المدركة الظاهرة ٢٨٧
النوع الثالث القوى الفاعلة ٢٩٤
القسم الثالث في النفس الانسانية ٢٩٤
المقصد الاول في ان الاجسام محدثة ٢٩٧

المقصد الثامن في التعريفات لهم ٢٥٠
القسم الاول في الافلاك وفيه مقاصد الاول ان الافلاك تسعة ٢٥٦
المقصد الرابع في فلك الشمس ٢٦٥
القسم الثاني في الكواكب وفيه مقاصد الاول في
المقصد الرابع في محو القمر ٢٧٠
الاول المتاخرون على انها اربعة ٢٧٠
المقصد الرابع الارض في وسط الكل ٢٧٢
المقصد السابع ما يوازي من الارض معدل النهار يسمى خط الاستواء ٢٧٤
المقصد العاشر سبب تكون الجبال ٢٧٥
المقصد الثالث عشر طبقات العناصر ٢٧٦
المقصد الاول قالوا الصور الجسمية ٢٧٧
وينقسم الى قسمين
القسم الاول المنطرقة
نفس وفيه مقدمة
وثلثة اقسام
القسم الاول في النفس النباتية ٢٨٣
القسم الثاني في النفس الحيوانية وهي ثلثة انواع
النوع الثاني القوى المدركة الباطنة ٢٩٢
المرصد الثاني في عوارض الاجسام وفيه مقاصد

المقصد الثاني في صحة فناء العالم ٣٠١
المقصد الثالث الاجسام باقية ٣٠١
المقصد الرابع الجواهر لا تمتنع عليها التداخل ٣٠٢
المقصد الخامس وحدة الجوهر وحده حيزه ٣٠٢
المقصد السادس الجسم هل يخلو عن العرض وضده ٣٠٢
المقصد السابع الابعاد متناهية ٣٠٤
المقصد الثامن جوز المتكلمون وجود عالم آخر ٣٠٧
المرصد الثالث في مباحث النفس وفيه مقاصد
المقصد الاول في نفوس الفلكية ٣٠٧
المقصد الثاني في ان النفس الانسانية مجرده ٣٠٨
المقصد الثالث في ان النفس حادثة ٣٠٩
المقصد الرابع تعلق النفس بالبدن ٣١١
المرصد الرابع في العقل وفيه مقاصد
المقصد الاول في اثباته ٣١٢
المقصد الثاني في ترتيب الموجودات ٣١٢
المقصد الثالث في احكام العقول ٣١٢
الموقف الخامس في الهيات وفيه مراصد سبع
المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد
المقصد الاول في اثبات الصانع ٣١٤
المقصد الثاني ان ذاته تخالف لسائر الذوات ٣١٧
المقصد الثالث ان وجوده نفس ماهيته ٣١٨
المرصد الثاني في تنزيهه وفيه مقاصد
المقصد الاول انه تعالى ليس في جهة ٣١٨
المقصد الثاني انه تعالى ليس بجسم ٣٢٠
المقصد الثالث انه ليس جوهرا ولا عرضا ٣٢٠
المقصد الرابع انه ليس في زمان ٣٢٠
المقصد الخامس في انه لا يتحد بغيره ٣٢٠
المقصد السادس يمتنع ان تقوم به ذاته حادثة ٣٢١
المقصد السابع لا يتصف بشئ من الاعراض المحسوسة ٣٢٣
المرصد الثالث في توحيده ٣٢٣
المقصد الاول في اثبات الصفات ٣٢٤
المقصد الثاني في قدرته ٣٢٥
المقصد الثالث في علمه ٣٢٩
المقصد الرابع في انه حي ٣٣٣
المقصد الخامس في انه مريد ٣٣٣
المقصد السادس انه سميع بصير ٣٣٤
المقصد السابع في انه متكلم ٣٣٥
المقصد الثامن في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل
المقدمة في ان الله صفة وجودية غير ما ذكر ام لا ٣٣٨
المرصد الخامس فيما يجوز عليه وفيه مقصدان
المقصد الاول في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع
المقام الاول في صحة الرؤية ٣٤٠
المقام الثاني في وقوع الرؤية ٣٤٥
المرصد السادس في افعاله وفيه مقاصد
المقصد الاول افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى ٣٤٩
المقصد الثاني في التوليد وفروعه ٣٥٣
المقصد الثالث في البحث عن اعراض الاجسام ٣٥٥
المقصد الرابع انه يجوز ان يخلق الله تعالى بجميع الكائنات ٣٥٧
المقصد الخامس في الحسن والقبح ٣٥٩
المقصد السادس اعلم ان الامة ٣٦٣
المقصد السابع في تكليف ما لا يطاق جايز عندنا ٣٦٥
المقصد الثامن في افعال الله ليست معللة بالاغراض ٣٦٥
المرصد السابع في اسماء الله وفيه مقاصد
المقصد الاول الاسم غير التسمية ٣٦٧
المقصد الثاني في اقسام الاسم ٣٦٧
المقصد الثالث تسمية بالاسماء توقيفية ٣٦٧
الموقف السادس في السمعيات وفيه مراصد
المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد الاول معنى النبي ٣٧٠
المقصد الثاني في حقيقة المعجزة ٣٧٢
المقصد الثالث في امكان البعثة ٣٧٤
المقصد الرابع في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم ٣٧٩
المقصد الخامس في عصمة الانبياء عليهم السلام ٣٨٦
المقصد السادس في حقيقة العصمة ٣٩٢
المقصد السابع في عصمة الملائكة ٣٩٣
المقصد الثامن في تفضيل الانبياء على الملائكة ٣٩٤
المقصد التاسع في كرامات الاولياء ٣٩٥
المرصد الثاني في المعاد وفيه مقاصد
المقصد الاول في اعادة المعدوم ٣٩٥
المقصد الثاني في حشر الاجساد ٣٩٦
المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء والمنكرين بحشر الاجساد ٣٩٧
المقصد الرابع الجنة والنار مخلوقتان الان ٣٩٩
المقصد الخامس في فروع للمعتزلة ٣٩٩
المقصد السادس في تقرير مذهب اصحابنا ٤٠٠
المقصد السابع الاحباط ٤٠١
المقصد الثامن ان الله يعفو عن الكبائر ٤٠٢
المقصد التاسع في شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ٤٠٣
المقصد العاشر في التوبة ٤٠٢
المقصد الحادي عشر في اجبار الموتى في قبورهم ٤٠٤
المقصد الثاني عشر ان جميع ما جاء به الشرع حق ٤٠٥
المرصد الثالث في الايمان والاحكام وفيه مقاصد
المقصد الاول في حقيقة الايمان ٤٠٥
المقصد الثاني في ان الايمان هل يزيد وينقص ٤٠٨
المقصد الثالث في الكفر ٤٠٨
المقصد الرابع في تركب الكبيرة من اهل الصلوة مومن ٤٠٩
المقصد الخامس في لحق من اهل الصلوة هل يكفر ٤١١
المرصد الرابع في الامامة وفيه مقاصد
المقصد الاول في وجوب نصب الامام ٤١٣
المقصد الثاني في شروط الامامة ٤١٤
المقصد الثالث فيما ثبت به الامامة ٤١٥
المقصد الرابع في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ٤١٦
المقصد الخامس في افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ٤٢٠
المقصد السادس في امامة المفضول مع وجود الفاضل ٤٢١
المقصد السابع وجب تعظيم الصحابة كلهم ٤٢٢
تذييل في فرق الاسلامية ٤٢٤

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 646

RAĞIP P
Ka. N.
791
٧٥٩ ط ٧١
٧٩٢ ك

هذا كتاب
شرح المواقف

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال تلالأت على صفحات الموجودات انوار جبروته وسلطانه وتهللت على وجنات الكائنات اثار ملكوته واحسانه وتحيرت العقول والافهام في كبريا ذاته وتولهت الاذهان والاوهام في بيداء عظمة صفاته يا من دل بذاته على ذاته وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته صل على بتيك المصطفى ورسولك المجتبى محمد المبعوث بالهدى الى الكافة الورى وعلى اله البررة الاتقياء واصحابه الخيرة الاصفياء ما تعاقبت الظلم والضياء وبعد فان انفع المطالب حالا ومالا وارفع المارب منقبة وكمالا واجل المناصب مرتبة وجلالا وافضل الرغائب انبهة وجمالا هو المعارف الالهية والمعالم اليقينية اذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى والكرامة الكبرى في الاخرة والاولى وعلم الكلام في عقائد الاسلام من بينها اعلاها شانا واقواها برهانا واوثقها بنيانا واوضحها تبيانا فانه ماخذها واساسها واليه يستند اقتباسها واقتناصها بل هو كما وصف به رئيسها ورائسها ومما صنفت فيه من الكتب المنقحة المعتبرة والفت فيه من الزبر المهذبة المحررة كتاب المواقف الذي احتوى من اصوله وقواعده على اهمها واولاها ومن شعبه وفرائده على الطفها واسناها ومن دلائله العقلية على اعمدها واجداها ومن شواهده النقلية على اقيدها واجلاها وكيف لا وقد انطوى على خلاصة ابكار الافكار وزبدة نهاية العقول والانظار ومحصل ما لخصه لسان الخفين وملخص ما حرره بنان الدقيق في ضمن عبارات رايقة معجزة واشارات شايقة موجزة فصار بذلك في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار واستمال اليه بصاير اولى الابصار من اذكياء الامصار والاقطار فاشتهروا بكنوز عباراته

السبحات جمع سبحة وهي العظمة قيل النور الذي هو اذا ذاته الملائكة سبحات وجهه مقدمات وجهه

يعني سبحات وجهه نور وجهه وقيل جلال وجهه

الفوق بين الكل بارد الفعل حاصل من مجموعين الاول انه فعل فيها انه سبحانه يحول الحجب بينه وبين الاجسام ارادة ما ثم الازاد ما ثم الخطاب فانه لا يرى الا ما رفع عنه الحجاب وهو صفة الكمال ومعنى رفع الحجاب ان يخلق الله في العبد ادراكا يرى به ما كان موجودا ولم يكن يراه لفقد ادراكه فهذا معنى رفع الحجاب عن صفة الكمال

الجامعة ولم يجدوا عليها دليلا واستهموا بر موز اشاراته اللايقة ولم يهتدوا اليها سبيلا فاجمع الى نفر من اجلة الاحباب المطلعين الى اسرار الكتاب واقترحوا علي ان اكشف لهم عن محذرات الاستار وابرز لهم عن نقاب الحجاب هاتيك الاسرار ليجتلوها باعينهم منتزحات بزينتها متبخترات بمحاسن فطرتها فاسعفتهم الى ذلك متمسكا بحبل التوفيق ومستهديا الى سواء الطريق وشرحته بحمد الله سبحانه شرحا يذلل من شوارده صعابها ويميط من خمر اللثام نقابها يهتدي به البادي الى لب الالباب ويطلع الناشي على العجب العجاب وضمنته جميع ما يحتاج اليه من بيان ما فيه وما له وما عليه مراعيا في ذلك شرائط الانصاف مجانبا عن طريقة الاعتساف ولما تيسر لي اتمامه وختم بالخير اختتامه جئيرته بدعاء من ايد الله بالسلطنة العظمى والخلافة الكبرى وزاده بسطة في الفضل والندى وشيد ملكه بجنود لا قبل لها واندد بمعقبات من السموات العلى يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بامر ربه الاعلى ودب فضل الله دونه من يشاء ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين ويبطل به الباطل ويشفي غيظ صدور المومنين ويجعل له لسان صدق في الاخرين ويرفع مكانه يوم الدين في اعلى عليين وما هو الا حضرة المولى السلطان الاعظم والخاقان الاعلم الاكرم مالك رقاب الامم من طوائف العرب والعجم المختص من لدن حكيم عليم بفضل جسيم وخلق عظيم ولطف عميم شمل الورى الطافه وعمهم اعطافه وصانهم اكنافه من كل ما لا يرتضي مكارمه لا يحصى ومآثره لا يستقصى شعر مولى عطاياه سمت فوق المدى وتباعدت عن رتبة الادراك الدر والدري خافا جوده فتحصنا في البحر والافلاك من التجا الى جنابه يجد له مكانا عليا ومن لاذ عن بابه لم يجد له نصيرا ولا وليا اذا هم لمنقبة اقصى واذ عن له مكرمة اسرع اليها ومضى شعر عزماته مثل السيوف صواريما لو لم يكن للصاريات فلول وناشر العدل والاحسان على الانام وباسط الامن والامان في الايام هو الذي نصب رايات العلم والكمال بعد انتكاسها وغمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها فعادت رياض العلوم الى رواياها مخضرة الاطراف واضحت حدائقها الى بهائها مزهرة الجوانب والاكناف ملجا سلاطين العالم بالاستحقاق ومفخر اساطين بني ادم في الاقاق السلطان المؤيد المنصور المظفر جلال الحق والدولة والدين اسكندر خلد الله ملكه وسلطانه وافاض على العالمين بره واحسانه شعر وهذا دعاء لا يرد فانه صلاح لاصناف البرية شامل بسم الله الرحمن الرحيم وبها انا افيض في المقصود متوكلا على الملك المعبود واقول ضمن المصنف

الاسفندجوبن لرد ايزدن

الى هنا

نحمده الله بغفرانه خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة
الاستهلال فبسمل اولا ثيمنا ثم قال الحمد لله العلى شانه امره وحاله في ذاته وصفاته
وافعاله فانه تع جامع لجهات علو الشان لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة
من نقصان الجلى برهانه حجته القاطعة التي نصبها دالة على وجوده ذاته والصفاته
بكمالاته وهي اياته المنبثة في الافاق والانفس تجتليها بصائر اولى الابصار
ويشاهد بها اسرار ايضيق عن تصويرها نطاق الاظهار القوى سلطانه
ونفاذ حكمه اذ لا يستعصى على ارادته شئ من الاشياء ولا يجرى في ملكوته بحانه
وتع الا ما يشاء الكامل حوله وقوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا وافناء
اعادة وابداء الشامل طوله فضله وتواله فان رحمته وسعت كل شئ علما وحكما
ثم انه قرر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله الذى خلق سبع سموات هي افلاك
الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الاخيرين يسميان كرسيا وعرشا ومن
الارض مثلهن اى مثل السموات في العدد كما ورد في الاثر من ان الارض ايضا
سبع طبقات وفي كل طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقد
ياقل تارة بالاقاليم السبعة واخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عدت
سبعا بكمال قدرته متعلق بخلق وجعل امره اى حكمه او تدبيره يتنزل بينهن
من السماء السابعة الى الارض السفلى بتبالغ حكمته التي هي اتقانه واحكامه
في علمه وفعله وكرم بني ادم نوع الانسان على غيره بالعقل الغريزي بالقوة المستعد
لادراك المعقولات التي جبلت على فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا والعلم
الضروري الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة والهمهم جعلهم اهلا وفي نسخة
الاصل واهله بتاديل الانسان للنظر والاستدلال بالعلوم الضرورية والارتقاء
في مدارج الكمال وذلك بان يرتقي اولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات
ويسمى عقلا مستفادا ثم بتكرر مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى يحصل ملكة استحضارها
متى اريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متاخرا عن
المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه في البقاء وقد يقال العقل
المستفاد هو ان يصير النفس الناطقة بحيث يشاهد معقولاتها باسرها دفعة
واحدة فلا تغيب عنها شئ منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في
الكمالات العلمية ومستقره الدار الاخرة واما في دار الدنيا فقد يرتجى لمحات منه
للنفوس المجردة عن العلايق البشرية ثم امرهم عطف على كرم مع ما عطف
عليه وكلمة ثم معناها الاصلي الذي هو المهلة والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل
بالتفكر في مخلوقاته واحوالها والتدبر لمصنوعاته واطوارها وفي قول ابراهيم
اى التفكر والتدبر فيها مع ما في حيزه نوع تفصيل لما اجمله من مباحث الالهيات

الكلام مباحث الالهيات والاستدلال عليها من الممكنات
ومباحث النبوات وما يتبعها من مباحث الامامة والفرض
من الالهيات اثبات الواجب وبيان صفاته فاشار الى
الاول بقوله العلى شانه لان العلى مبالغة في العالي والعظيم في
العالم فيكون موجودا اذ الشئ اما موجود او معدوم والموجود
اعلى رتبة
اقول في تقسيم الشئ الى الموجود والمعدوم
بما لا يخفى فليتامل تحرير

قبل قوله فبسمل بالفاء قصد به تفصيل الخطبة التي اجملوه لان دخل له في براعة
الاستهلال وقيل اراد ان هذا البيت مشتمل
هو جميع فيه رعاية لبراعة الاستهلال ويمكن
ان يقال ان التسمية رعاية لبراعة الاستهلال
اذ ذكر اسم الذات ثم عقبه بالرحمن الرحيم
اشارة الى معظم مقاصد الفن

اى اراد بني ادم نوع الانسان لان
هذا الاسم يشمل ادم عليه السلام
ايضا فاطلق الخاص واراد العام

والمطلق لفظ
الانسان باعتبار
ما قرر في
الحدود

فيه رعاية براعة الاستهلال
الاستعداد وهو مخصوص بالعقل
الهيولاني وليس بمشترك بينه
وبين العقل بالملكة على ما
توهم بعضهم

تنبيه على ان العقل بالملكة
ليس بمستفاد

التدبر في الامر النظر فيما يؤل اليه
الامر اى احكم اخره والمراد عليه الاتي بنظام
الموجودات على الترتيب الخاص المقتضي
لحدوث الكائنات على ما وصفه بيانا ان الظاهر
مصادر وان الامر ليس بحرف ولا بعض
على طريق الاتفاق من غير قصد واختيار
بل الكل تابع لما دبره وعلم كما قال عليه السلام
اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب
فقال يا رب وما اكتب قال القدر ما كان وما هو
كائن الى يوم القيمة

وبعد مرتبة المستفاد مرتبتان الاولى عين
اليقين وهي ان يصير النفس بحيث تشاهد
المعقولات في المعارف القدسية اتم كما هي فيه
اتم مرتبة حق اليقين وهي ان يصير
النفس بحيث تستغني بالمعارف الحاصلة
عقيبها وملاقية ذاتها للتطهير وجانبا من
العلايق البشرية من المشاهدة الاكثرة

لا يقال لا يجوز ان يكون مدرك النفس نظريا
واحدا او ضروريا النفس مشاهدة له بحيث لا يغيب
عنها فلا وجه لاستعداد العقل المستفادي
دار الدنيا لانا نقول وجه الاستعداد منع
المعقولات كما لا يخفى فليتامل

انما سمي بهذا التسمية على انها مستفاد من الغير
والا فالتسمية بالعقل بالفعل ظاهرة الحصول
المشاهدة بالفعل

والاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلى شانه وما تعقبه الى العلم بوجود صانع
لان المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع قديم لان اول لوجوده اذ لو كان
ايضا حادثا لاحتاج الى صانع اخر فتسلسل او دار فيقوم قائم بنفسه مقيم لغيره
فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا حكيما لظهور اتقانه في اثاره الصادرة عنه
واحد في صفات الالوهية لا شريك له فيها والا لاختل النظام المشاهد
في العالم احد في ذاته لا تركيب فيه والا لكان ممكنا وحادثا فرد لا شفع له
من صاحبة او ولد لعدم مجانسته غيره صمد سيد يقصد اليه في الحوائج
من صمده يصمده صمدا اى قصده منزه عن الاشباه المشاركة له في صفاته
والامثال الموافق اياه في حقيقة ذاته متصف بصفات الجلال اى العظمة
يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمته مبرا عن شوائب النقص
جامع لجهات الكمال اى في الذات والصفات والافعال غني في جميع
ذلك عما سواه فلا يحتاج الى شئ من الاشياء فيما ذكرناه عالم بجميع المعلومات
لما سياتي من ان المقتضي لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهوم
ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على سواء فوجب عموم علمه اياها فلا يغرب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اى لا يبعد ولا يغيب عنه اقل
قليل هو مثل في القلة فليف بالزائد المشتمل عليه قادر على جميع الممكنات
لان مقتضي القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها
فوجب شمول قدرته اياه على سبيل الاختراع والانشاء اى بلا احتذاء
مثال يقال اخترعه اى ابتدعه واصل الخرع هو الشق وانشاء يفعل كذا
اى ابتدأ يفعل مريد لجميع الكائنات خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريده بل
يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافي للالوهية تفرد بمتقنات الافعال
بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال واحسن الاسماء وانما اختار صيغة
الفعل اعني تفرد على متفرد تنبيها على انه استيناف بدل على اتصاف ذاته
بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير الى قوله صنع الله الذي اتقن كل
شئ بدل على علمه وقدرته وارادته كما ان اسماءه الحسنى تنبئ عن اتصافه المسمى
بالكمالات والنبرا عن النقايص ازلي هو اعم من القديم لان اعدام الحوادث
ازلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم لتقارنه لفظ
ابدي فانهما يذكران معا غالبا توحد بالقدم والبقاء ربط بالازلي على طريقة
الاستيناف بصيغة الفعل توحده بالقدم وذلك لانها في كون صفاته
الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة وربط بالابدي توحده بالبقاء
فانه الباقي بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته وقضى اى حكم على اعداه

باحسن ما قيل في الفرق بين الواحد والاحد ان الواحد اذا اطلق من غير
تقدم موصوف اريد به المتوحد في ذاته واذا اجرى على موصوف اريد به
المتوحد في صفته

الاولى ان يقول بما يخالف لانه
بلا تاويل لان المخلوقات
صفاته وقيل لان الخلق
صفاته وقيل لان الخلق
الصانع

ذرة في ذاته وهو ان لا يقبل القسمة وقيل المعدوم الذي لا يتجزى
يفتقر الى محل وقيل الصغير الذي لا يدرك الا بالمجهر

في شئ من صفات الالوهية

اى في صفاته النفسية لان مماثلة
في جميع الصفات المنفي عند اهل
الحق كما سيجئ

جملة الذر يصح منه الفعل والترك الخ

لان الوجوب والامتناع
يخلان المقدورية كما سيجئ

لان الانسان كان اصله ازلي
منسوب الى الكل نزل فخلق
لم ولا بد لكل مخلوق من ايجاد

بالعدم والفناء هو العدم الطارى على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا لملك
توطئة لما يذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصنع الافعال
لما سبقها اياها يحيى ويميت من الابادة بمعنى الاهلاك ويبدى ويعيد
وينقص من خلقه ويزيد كل ذلك على وفق مشيته لا يجب عليه شئ من الافعال
كما يزعمه اهل الاعتزال اذ لا حاكم فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا او كون
العقل حاكما باطل كما ستعرفه له الخلق والامر له الايجاد والحكم يفعل ما يشاء بقدرته
ويحكم ما يريد بحكمته لا مانع لمشيته ولا راد لحكمه لا يعلل افعاله بالاغراض والعلل لان
ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم
نقصانه فى فاعليته وليس يلزم من ذلك عبثا فى افعاله تعالى لانها مشتملة على حكم
ومصالح لا يحصى الا انها ليست علة لافعاله ولا اغراضا له منها قدر الارزاق
والاجال فى الازل ليشار به الى القضاء الذى يتبعه القدر والرزق عندنا
ما ينتفع به حلالا كان او حراما والاجل يطلق على جميع مدة الشئ كالعمر وعلى آخره الذى
ينقرض فيه كوقت الموت وقوله ثم انه يبعث اليهم الانبياء والرسل اشارة
الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخى فى الرتبة فان البعثة مشتملة على حكام
كثيرة اشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذى ذكره فيما سيق ولا يجوز حملها على
المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المصنف والرسول نبى
معه كتاب والنبى غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من
قبله كيوشع مثلا مصدقا لهم الانبياء والرسل بالمعجزات القاهرة والآيات
الباهرة فان ما يصدق الله به انبياءه فى دعوى النبوة يسمى معجزة وللاتيان
الناس عن الاتيان بمثله وآية ايضا لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم
والباهرة الغالبة من بهره القمر اضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب ليدعوهم
بتسكين الواو الى تنزيهه عن النقايص وتوحيده عن الشركاء وخص
بالذكر مع اندراجه فى التنزيه لمزيد اهتمام بشانه وياموهم بمعرفته
وجوده وتعظيمه باثبات الكمالات الوصفية الذاتية وتمجيده باثبات الكمالات
الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم فى قوتهم النظرية وتبليغوا احكامه المتعلقة بافعالهم
اليهم تكميلا لهم فى قوتهم العملية مبشرين ومنذرين بوعده بنعيمه المقيم ووعيده
بنار الجحيم فاقام بهم على المكلفين الحجة واوضح المحجة فانقطعت بذلك اعذارهم
بالكلية قال الله تعالى ليلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وانما من شاء
على شاهق جبل ولم يبلغه دعوة نبى اصلا فانه معذور عند الاشاعرة فى
ترك الاعمال والايمان ايضا ثم ختمهم باجلهم قدرا ورتبة وشرفا وانتهم بدرا
شرعا يهتدى به فى ظلمات الهوى واشرفهم نسبا فان الله تعالى اصطفا من

اشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور وازكاهم مغرسا مكان غرس
واطيبهم منبتا موضع نبات واكرمهم محتدا مكان اقامة من جند بالمكان يجتدا اذا
اقام به والمراد بهذه الثلثة مكة شرفها الله تعالى فان الاماكن لها مدخل فى زكاء الاخلاق
وطهارتها وطيب الاوصاف ورسامتها وحسن الافعال وكرامتها وهى ابعد
البلاد عن المشركين الذين هم نجس فقد طردوا عنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام
بعد عامهم هذا واطيبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله ما اطيبك من بلد
واحبك الى واكرمها عند الله تعالى لقوله عليه السلام انك لخير ارض الله واحب
ارض الله واقومهم دينا واعدلهم ملة الدين والملة يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار
فان الشريعة من حيث انها يطاع بها تسمى دينا ومن حيث يجتمع عليها
تسمى ملة وانما كان شرعه اقوم واعدل لخلوه عن الاصار والتكاليف الشاقة
التى كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة وحرمة البيعة مع
الحائض فى بيت واحد وتعين القود وعن التخفيف المفوت للحابس
الاداب الذى كان فى دين النصارى من مخاطرة النجاسات ومباضعة الحيض
وتعين العفو فى القصاص الى غير ذلك واوسطهم امة الاوسط كالوسط
بمعنى الافضل وكذلك جعلناكم امة وسطا اصوبهم قبلة فان الكعبة
اول بيت وضع للناس مباركا واسدها استقبل اليه واشدهم عصمة فان
الانبياء معصومون وكان عليه السلام اشدهم واقويهم فى العصمة لان الله تعالى
اعانه على قرينه من الجن فلم يأمره الا بالخير واكثرهم حكمة علمية وعملية كما يشهد به سيرته
لمن تتبعها واعزهم نصرة فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال الله تعالى وينصرك الله
نصرا عزيزا اى بالغا فى العز والغلبة سيد البشر كما اشتهر فى الخبر المبعوث الى
الاسود والاحمر اى العرب والعجم وقيل الانس والجن والشفيع المشفع المقبول
الشفاعة يقال شفعته فقبلت شفاعته يوم المحشر بكسر الشين من حشر يحشر وبضمها
حبيب الله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ابى القاسم محمد بن عبد الله
بن عبد المطلب بن هاشم كنى عليه الصلوة والسلام بابى القاسم اما لان القاسم
اكبر اولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم فى دينهم ودنياهم وذكر الاب ج
مبالغة فى مباشرة القسمة وانزل معه عطف على جثتهم واشارة الى اظهر
معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقى على وجه كل زمان والدائر على كل لسان
بكل مكان كتابا عربيا مبينا اى ظاهرا اعجازه او مظهرا للاحكام من ابان بمعنى
ظهر او اظهر فاكمل لعباده دينهم واتم عليهم نعمته ورضى لهم الاسلام دينا خوا
من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية كتابا بدل عن كتابا عربيا كريما مرضيا
جامعا للمنافع لا تستقصى وقرانا ومقروءا قد جمالان كلامه تعالى من صفاته الحقيقة

التي لامجال للحدوث فيها ذا غايات بهي اواخر السور ومواقف بهي فواصل الآيات
محفوظا في القلوب ويروى في الصدور مقروا بالالسن مكتوبا في المصاحف وصف
القران بالقدم ثم صرح بما يدل على انه بهذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف
حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها اعني المحفوظ المقروء
المكتوب قديم ومايتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء
والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في الات القراءة
واما ما اشتهر من الشيخ ابي الحسن الاشعري من ان القديم معنى قائم بذاته تعالى وغير
عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشاؤه اشتراك
لفظ المعنى بين مايقابل اللفظ وبين مايقوم بغيره وستزداد ذلك وضوحا
بعد ان شاء الله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يجد اليه الباطل
سبيلا من جهة من الجهات الا انه خص باتيين الجهتين لان من ياتي شيئا ياتيه
غالبا من قدامه او من خلفه ولا يتطرق اليه نسخ اي لاينتهي حكمه بعد زمانه عليه الصلوة والسلام
وذلك لانقطاع الوحي وتقرير احكامه الى يوم القيمة ولا تحريف في اصله بان يتبدل
كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التوراة او وصفه بان يغير مثلا اعرابه او تبدل
كما غيرت النصارى تشديد ما انزل اليهم في الانجيل من قوله ولد الله عيسى من جارية
عذراء اي جعله متولدا منها وانما لم يتطرق الى القران تحريف اصلا لقوله وانا له لحافظون
ولما توقفا اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا
انها الحقت باصول دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا للائمة المهتدين
عن مطاعنهم كيلا يفضي بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم وفق اصحابه لنصب
اكرمهم واتقاهم يعني ابا بكر رضي الله عنه اذ قد نزل فيه وسيجنبها الاتقى الذي
وقد علم ان اكرمهم عند الله اتقاهم واشار الى ان انعقاد امامته كان بالبيعة
والاجماع واحقهم بخلافته واولاهم فانه عليه السلام جعله خليفة له في امامة الصلوة
حال حيوته فابرم قواعد الدين واحكمها ومهد بسطها ووطاها من ذلك تصلبه
في دفع مانعي الزكوة معللين بان صلوته عليه الصلوة والسلام كانت سكنا لهم
دون صلوته ورفع مبانيه وتشييد بقال شيد البناء طوله واقام الاود ورتق
الفتق الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق وثلم الشعث يقال ثلم الله
شعثه اي اصلح وجمع مايفرق من امورهم وسد الثلمة الخلل وقام قيام الايد
بامرديهم ودنياهم الايد بوزن السيد هو القوى وجلب المصالح جذبها ودرأ
المفاسد رفعها لاولاهم واخراهم وكفاه في دفع المفاسد ان قتل مسيلمة
الكذاب في خلافته وتبع من بعده من الخلفاء الراشدين سيرته واقتفى اثره
اثره وهو بتحريك الثاء مابقي من رسم الشيء والترم وتيرته طريقته فجبروا

وليس المراد من المعنى الواقع في عبارة الشيخ
ما يقابل اللفظ بل المراد ما هو قائم بالغير
فيتناول اللفظ ايضا فعلى هذا يكون اللفظ
قديما ايضا منه

اقول ان المصنف والشارح اختارا
في مسئلة الكلام مذهب محمد السمناني
كما سيجيء في محله ان شاء الله تعالى فاشار
الشارح رحمه الله اليه بقوله فقد قيل انه غلط من
الناقل منه

فقهروا اعناة الجبابرة هما جمع العاتي وهو متجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذي يقتل
على الغضب وكسروا اعناق الاكاسرة جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب
خسرو وهو لقب ملوك الفرس حتى اضاؤا بدينه الافاق واشرقت الافاق
بذلك كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف بالعلوم والاعتقادات
الحقة ومحاسن الافعال المرضية ومكارم الاخلاق الزكية وطهروا الظواهر من
الفسوق من الخروج عن الطاعة والبطالة بكسر الباء وهي الكسالة الموجبة
الى اهمال المهمات والبواطن من الزيغ وهو الميل الى العقايد الزايغة الباطلة والحيرة
والحيرة وهي التردد بين الحق والباطل والضلالة وهي سلوك مالا يوصل
الى المطلوب صلى الله عليه وسلم صلوة تكافي تماثل سابق بلائه سابق مشقته
وعنائه من ازهاق الباطل واقتنائه وتضاهي اي تشابه حسن عنائه تفعه و
كفايته في اظهار الحق واعلائه ماطلع نجم وهوى وعلى اله نجوم الهدى ومصابيح الدجى
يهتدى بهم من مسالك الافكار ومنازل الاعمال وعلى جميع اصحابه ممن هاجر
اليه من اوطانه او نصره واوى في مكانه وسلم عليه وعلى اله واصحابه تسليما دائما
كثيرا وبعد شرع في حمد الباعث على تاليف الكتاب فان كمال كل نوع يعني ان
كماله بعد تحصيله وتكمله نوعا بمنوعه المسمى كمالا اول على الاطلاق انما هو بحصوله صفاته
الخاصة به وصدور اثاره المقصودة منه وتسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واشار الى انه
قسمان احدهما صفات تختصه قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا والثاني
اثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فتختص به ايضا كالكتابة الصادرة عنه
وكالمضاء للسيف وبحسب زيادة ذلك المذكور اعني الكمال الثاني وتقصانه
يتفاضل بعض افراده اي افراد ذلك النوع بعضا الى ان يعد احد منهم بالف نظر
ولم ار امثال الرجال تفاوت الى المجد حتى عد الف بواحد بل يعد احدهم سماء
والاخر عرضا الناس ارض بكل ارض وانت من فوقهم سماء واما تفاضل الانواع
فيما بينها فبحسب تفاضل منوعاتها المستتبعة لخواصها واثارها المقصودة منها
كما اشار اليه بقوله والانسان مشارك لسائر الاجسام في الحصول في الحيز
في المكان والفضاء الخالي عن المتحيز وللنباتات في الاغتذاء والنشو والنماء
وللحيوانات العجم في حيوته بانفاسه وحركته بالارادة واحاسته وهذه الامور
المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث انه انسان انما هي كمالات
للجسم مطلقا او للجسم النامي او للحيوان وانما يتميز الانسان عن هذه الامور
المشاركة اياه فيما ذكر بما اعطي من القوة النطقية التي هي كمال الاول المنوع
اياه وما يتبعها من الكمالات الثانية التي بها تتفاضل افراده بعضها عن بعض
من العقل اي استعداده لادراك المعقولات والعلوم الضرورية الحاصلة له

حمل الشارح الاشهر قوله بحصول صفاته الخ
على الكمال الاول المنوع وقوله وصدور اثاره
المقصودة منه على الكمال الثاني وله وجه
لكن يقتضي نظر الشارح الشريف وجه دقيق
كما لا يخفى فتامل منه

هذا بناء على ما اشتهر فيما بينهم من ان الذاتي
لا يكون مقولا بالتشكيك واما على ما ذكره
الشارح الشريف في كتبه من جوازه
فيجوز ان يكون التفاضل بين افراد
النوع الواحد بالاختلاف في الفعل
الاول كما لا يخفى فتامل منه

بل صح

فان قيل العقل الهيولاني لا يختلف في
افراد الانسان ليكون كمال واحد منهم
مستعدا للعلوم فليكن كمال الجميع
بينهم سيا تفضيله بعضهم على بعض فلنا
سلمنا ان اصل الاستعداد مشترك بين
الجميع لكنه يختلف في الافراد بحسب القرب
والبعد والاختلاف في الفضيلة انما هو
بحسب اختلافه قربا وبعدا منه

فقهروا

باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبيه لما بينها من المشاركات
والمباينات واهليته للنظر والاستدلال وترقيه بذلك في درجات الكمال
وعلمه مما امكن واستحال فاذا الكمالات الاشرف الاعلى انما هو بتعقل المعقولات
الاولى والكتاب المجولات منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة
للاعمال الصالحة كمالا له معتدا به ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ لا
كمال له كمعرفته تعالى والعلوم منتشعبة متكثرة والاحاطة بجملتها متعسره او متعذره
فلذلك فلتتسع الاحاطة بل تعذرها افترق اهل العلم زحافرقا وتقطعوا اى
تقسموا امرهم بينهم زبرا هو بفتح الباء جمع زبره وهى القطعة من الحديد ونحوها ومنه
جمع زبور بمعنى الكتاب اى اتخذوا امر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعا مختلفة
او كتبا متفاوتة دابرا احرهم فيه بين منقول متخالف الاصناف ومعقول متباين
الاطراف وفروع متدانية الجنوب واصول متشابكة العروق وتفاوت
عطف على افترق حالهم فى اقتناء العلوم وتفاضل رجالهم فى الترقى الى اعلى مراتبها
الى ان قال ابن عباس رضى الله عنهما فى درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين
من تلك الدرجة خمسمائة عام والمراد تصوير الكثرة لا الحصر فى بضع العدة وقال البعض الكابر
الائمة واحبار الامة الحبر بالكسر وبالفتح العالم الذى يحبر الكلام ويزينه فى بيان معنى
الخبر المشهور والحديث المأثور المروى من اثرت الحديث اذا ذكرته عن غيرك
اختلاف امتى رحمة عطف بيان للخبر وقوله يعنى اى يريد الرسول صلى الله عليه وسلم
باختلاف امته اختلافهم فى العلوم معول ذلك البعض وما بعده تفضيل
لذلك الاختلاف اعنى قوله فهمة واحد فى الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال
وهمة اخرى فى الكلام لحفظ العقائد فينتظم بهما امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع
كما اختلف بهم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفة او صناعة
فينتظم فى المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة
كما لا يخفى لكنه مذكور ههنا تبعا وتنظيرا واذا كان الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة
بجملة العلوم فالواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة فيه الاهم
بهذا كما ذكروا ان ارفع العلوم رتبة ومنقبة واعلاها فضيلة ودرجة وانفعها
فائدة واجدرها عائدة واحراها اى اجدرها بعقد الهمة بها والقاء الشراشر
عليها يقال القى شراشره اى نفسه بالكلية حرصا ومحبة وهى فى الاصل بمعنى
الانثقال جمع شرشرة واذاب النفس اتعابها فيها وتعويدها بها وصرف الزمان
اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده فى الالوهية وتنزيهه عن
مشابهة الاجسام وترك الاعراض اذ لا يتوهم مشابهته اياها واتصافه بالصفات
الجلال والاكرام اى بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين من عباده والتوفيق

السلبية والثبوتية او القهر واللطف واثبات النبوة التى هى اساس الاسلام
بل لا مرتبة اشرف منها بعد الالوهية وعليه مبنى الشرايع والاحكام اى وعلى علم
الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته
لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله وبه يترقى فى الايمان بالبوم
الاخر الى درجة الايقان وذلك الايقان هو السبب للهدى والنجاح فى
الدنيا والفوز والفلاح فى العقبى فوجب ان يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء فانه
فى زماننا هذا قد اتخذ ظهريا اى امرا منسيا قد القى وراء الظهر وصار طلبه عند الاكثرين
شيئا فريا بديعا عجيبا وقيل مصنوعا مختلقا لم يبق منه من علم الكلام بين الناس
الا قليل ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل هما فعلان والمعنى ان منتهى
ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به نادرا هو النقل من شخص معين او مجهول من غير
التفات الى دراية واستبصار فى رواية فوجب علينا ان نرغب طلبة
زماننا فى طلب التدقيق ونسلك بهم فى هذا العلم مسالك التحقيق وانى
قد طالعت ما وقع الى من الكتب المصنفة فى هذا الفن فلم ار فيها ما فيه شفاء
لعليل باعراض الاهواء فى الارا[illegible] اى رى اوراء لغليل لحراره العطش
بفقد المطالب الاعتقادية والشوق اليها وفى الصحاح ان الرواء بالمد وفتح الراء
هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان وبضمها المنظر الحسن سيما حذف منه كلمة
لا لكثرة الاستعمال والجملة الحالية اعنى قوله والهمم قاصرة ما قوله بالعطف نظرا الى
الحال من طرف الزمان فصح وقوعها صلة لما وهذا من قبيل الميل الى المعنى والاعراض
عما يقتضيه اللفظ بظاهره اى السعى حصول الشفاء والارواء عن تلك الكتب فى كل
زمان لا مثل انتفاءه فى زمان قصور الهمم فان هذا الانتفاء اقوى والرغبات فى
تعلمه فاترة والداعى اليه قليله والصوارف عنه متكاثرة ثم انه بين ما اجمله من حال
تلك الكتب بقوله فمختصرها قاصرة عن افاده المرام باختصارها المخل ومطولها
مع الاسآمة بما فيها من الاسهاب المملّ مدهشة للافهام فى الوصول الى حقايق
المسائل ثم زاد فى ذلك البيان بذكر احوال المصنفين فى تصانيفهم الكلامية فقال
منهم من كشف عن مقاصده اى مقاصد علم الكلام القناع بازالة اشارة عنها
ولكنه قنع من دلائله بالاقناع بما يفيد الظن ويقنع ومنهم من سلك المسلك السديد
فى الدلائل لكن بلحظ المقاصد بنظر اليها بموءينه من مكان بعيد فلم يكشفها ولم يجزها
ومنهم من عرضه نقل المذاهب التى ذهبت اليها طوائف من الناس واستقروا
عليها والاقوال التى صدرت عن قبله والتصرف بالرفع عطف على نقل فى وجوه
الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولا يبالى الى م المال اى الى اى شئ مرجع نقله وتصرفه
وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة او يزداد بها حيرة ومنهم من يلفق بجمع ويضم مغالط

البلغة

ووفق الله تعالى وسدد في اتمام ما قصدت ثم بين محيته على وفق ارادته
بقوله جاء كلاما لا اعوج فيه ولا ارتياب ولا الجلجة اى لا تردد ولا اضطراب شبيه
صدوره اوائله وروادفه اواخره متعانقا سوابقه ولواحقه وقوله بكرا بدل
من كلاما من ابكار الجنان لم يطمثها لم يمسها من قبل انس ولا جان وكنت برهة
من الزمان مدة طويلة منه اجيل رايى اديره واردد قداحى كما يفعله الياسر حال
تفكره فى الميسر واوامر نفسى من المواءمة وهى المشاورة كان كلا من المشاورين
يامر صاحبه بما يراه واشاور ردوى النهى جمع نهية وهى العقل لانه ينهى عن الفحشاء
من اصدقائى مع تعدد خاطبها من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها
سلطان الهند محمد شاه جونه وكثرة الراغبين فيها وقوله فى كفو متعلق باجيل
وما عطف عليه ازفها اليه يقال زففت العروس الى زوجها ازف بالضم
زفا وزفافا يعرف قدرها ويغلى مهرها يكثره موفق من عند الله له مواقف جمع
موقف من الوقوف بمعنى اللبث يعز الدين فيها بالسيف والسنان
وهو متطلع ناظر مستشرف الى مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى
وفيه اشارة الى اسم الكتاب ينصره فيها بالحجة والبرهان ولا بد لذلك الاعزاز
من هذه النصرة فان السيف القاضب القاطع اذا لم يمض الحجة حده كما قيل
محراق لاعب وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب حتى وقع غاية
لاجالة الراى وما عطف عليها الاختيار على من لا يوازن من وازنت بين
الشيئين اذا وزنت احدهما بالاخر لتعرف ايهما ارجح ولا يوازى لا يحاذى
لا يقابل بأجد وهو غنى من ان يباهى غيره ويفاخره واجل من ان يباهى ويفاخر
والمعنى انه اجل من متعلق المباهاة اى مما يمكن ان يتعلق به فلا يتصور ان يفاخره
احد اصلا وهو اعظم من عليه ملك البلاد وساس اى حفظ وضبط العباد نا
تميز عن النسبة فى اعظم واعلاهم منزلا ومكانا واندادهم راحة وبنانا يقال فلان
ندى الكف اذا كان سخيا واشجعهم جاشا هو بالهمزة دواع القلب اذا اضطرب
وفلان رابط الجاش اى مربط نفسه من الفرار بشجاعته وجنانا واقواهم دينا
وايمانا واروعهم سيفا وسنانا ارعته فارتاع اى افزعته ففزع وبسطهم ملكا
وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واغزرهم انصارا واعوانا واجمعهم للفضائل
النفسية التى اصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة واولاهم بالرياسة الانسية
من شيد رفع واحكم قواعد الدين بعد ان كادت ينهدم فاستبقى حشاشة
الكرم بقيته روحه حين ارادت ان تنعدم ورفع رايات المعالى او ان زمان
ناهزت قاربت الانتكاس الانقلاب على رؤسها وجدد مكارم الشريعة
اى الفضائل التى دعى اليها فى الشرع ولو ابدل لفظة المكارم بالمعالم لكان افيد

شبهها يغلط فيها لترويج رائه ولا يدرى ان النقاد من ورائه فيزيفها ويفضحها
ومنهم من ينظر فى مقدمة مقدمة ويختار منها من المقدمات التى ينظر فيها
ما يؤدى اليه بادى رايه اى اوله بلا امعان تامل ويبنى عليها مطالبه ويحاكم
يرجح ويحمل بعضها بعض تلك المقدمات على بعض بالابطال ويتطرق الى
المقاصد بسببه الاخلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط فى العباره والتكرار
فى المعنى ليظن انه بحر زخار كثير الماء مواج من زخر البحر امتد وارتفع ومنهم من يجانب
من جنح
ليل كمن يجمع الخطب بالليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع
وجالب رجل وخيل الرجل جمع راجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعنى
كجالب العسكر بامره ضعيفه وقويه ثم اشار الى وجه الشبه فى كلا التشبيهين
بقوله يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلا ولا يستعمل عقلا ليعرف اغث
ما اخذه ام سمين وسخيف اى رقيق ركيك ما الفاه ما وجده ام متين اى
قوى فصار جميع ما ذكره باعثا على تاليف الكتاب كما اشار اليه بقوله فحدانى
اى ساقنى وبعثنى الحدب العطف والشفقة على اهل الطلب لهذا العلم
ومن له فى تحقيق الحق فيه ارب حاجة الى ان كتبت هذا اشار بها الى كتابه
كتابا مقتصدا متوسطا لا مطولا مملا بتطويله ولا مختصرا مخلا بايجازه او دعته
اوردت فيه لب الالباب خلاصة العقول وميزت فيه القشر من اللباب
ولم الو ولم اترك جهدا سعيا وطاقة فى تحرير المطالب الكلامية وتقرير المسائل
الاعتقادية وتركت الحجج تتبختر اى تتمايل فى مشيها كالمتدلل بحاله انتضاحا مفعول
والشبه تتضاول تتصاغر وتتحافر افتضاحا كالذى ظهرت مقابحه وانكشفت
سوائه وتهيت فى النقد والتزييف للدلائل والهدم والترصيف اى الاحكام للمقاصد
على نكت هى ينابيع التحقيق وفقر تهتدى الى مكان التدقيق النكتة واحدة
من الكلام منتجة مشتملة على لطيفة مؤثرة فى القلوب والينبوع عين الماء والفقرة
بالسكون فقارة الظهر وتطلق على اجود بيت فى القصيدة تشبيها لها على حدة
الاسجاع ايضا وانا انظر من الموارد مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء
الى المصادر مواضع الرجوع من صدر اذا رجع وانا بل فى المخارج قبل ان اضع
قدمى فى المداخل ثم ارجع القهقرى اى الرجوع الى خلف اتامل فيما قد مت بين يدى
من قصور فازيله واعده وارجع البصر كرة بعد اخرى بل ارى من قطور اى شق
فاسده واصلحه حافظا حال من فاعل كتبت ومافى حيزه من اودعته وما عطف
عليه اى فعلت كل ذلك حافظا للاوضاع التى ينبغى ان يحافظ عليها راعزا
مشيرا بايجاز العبارة مشبعا موضحا باطنابها فى مقام الرمز والاشباع ولقد
بالغ فى تحرير كتابه ونصح طالبيه حتى جاء متعلق لتلك الافعال المذكورة كما اردت

وقد اذنت اعلمت بالانذار اس بالانحاء فحرز حمالك الاكاسرة بالارث
والاستحقاق جمال الدنيا والدين ابو اسحق لازالت الافلاك متابعة لهواه
والاقدار مسخرة لرضاه هذا دعاء فلا شاع في عباراتهم لكن الاحتراز عن مثل هذا اولى
اذ فيه مبالغة غير مرضية والى الله تبتهل اتضرع باطلق لسان وارق جنان
اي برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص
المستدعي للاجابة ان يديم ايام دولته ويمتعه بما خوله انعطاءه وملكه دهرا طويلا
ويوفقه لان يكتسب به بما خوله الا بقين ذكرا جميلا في هذه الدار واجرا جزيلا
في دار القرار انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير **الكتاب حرتب على ست**
مواقف وذلك لان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه في علم الكلام وهو
الموقف الاول في المقدمات او لا يجب وح اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد
من الاقسام الثلثة التي للموجود وهو الموقف الثاني في الامور العامة او عما
يختص فاما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث في الاعراض
او بالذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار
ارساله للرسل وبعثه للانبياء وهو الموقف السادس في السمعيات اولا باعتباره
وهو الموقف الخامس في الالهيات والوجه في التقديم والتاخير ان المقدمات يجب
تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادي لما عداها والسمعيات متوقفة على
الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات واما تقديم العرض على الجواهر فلانه قد يستدل
باحوال الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث
الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر
الافراد التي لا تتناهي ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان العرض متوقف عليه
الموقف الاول في المقدمات وفيه مراصد ست **المرصد الاول** فيما يجب
تقديمه في كل علم والمرصد الباقية ففيما يجب تقديمه في هذا العلم كما ستعرفه
ولم يرد بوجوب التقديم انه لابد منه عقلا بل اريد الوجوب العرفي الذي مرجعه
اعتبار الاولى والاحق في طريق التعليم وفيه مقاصد ستة **المقصد الاول**
تعريفه اي تعريف العلم الذي يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه ليكون
طالبه على بصيرة في طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حد المفهوم اسما او رسما
له فقد احاط بجميعها احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه
بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيده
بصيرة فيه فان من ركب متن غيا هي العماية بمعنى الباطل او شك ان تخبط
خبط عشواء وهي الناقة التي لا تبصر قدامها فهي تخبط بيديها كل شيء ويقال
فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة والكلام علم بامور يقتدر

قوله واختار اثبات العقائد الخ يعني اختار في التعريف
ذكر الاثبات على التحصيل على وجه لا يفهم منه كونه
لتكثير الانتفاع وان كان صحيحا في نفسه فالباء في
قوله ولا يجوز حمل الاثبات هنا على التحصيل كما
زعمه بعض الاعاجم والغرض به وارتكب في
الجواب تكلفا بعيدا فتامل منه

معه اي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائميا عاديا قدرة تامة على اثبات
العقائد الدينية على الغير والزامه اياها بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها
فالاول اشارة الى المقتضي والثاني الى انتفاء المانع وههنا ابحاث الاول
انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المقلد في
العقائد ودلائلها على ما صرح به والثاني اينه بصيغة الاقتدار على القدرة
التامة وباطلاق العينة على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم
بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة
على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد
منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ اي وضع
يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك ولئن سلم فلا اختصاص له باثبات
هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع
لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع العقائد
بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي اصلا الثالث انه اختار يقتدر على
يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله
تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات العقايد على تحصيلها
اشعارا بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع بعد
وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والا كان
اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقايد خارجا عن علم الكلام ثمرة له دلائك في بطلان
الرابع ان المتبادر من الباء في قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم
فوجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس
المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تتصدى للاثبات
بناء على قصته المخطي ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها
اذا ثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد الخامس
هو ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا لمعلومه وان امكن تطبيقه عليه
بنوع تكلف فيقال علم اي معلوم يقتدر معه اي مع العلم به الخ والمراد بالعقائد
ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان
احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى قادر سميع بصير وهذا تسمى
اعتقادية واصلية وعقايد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل
كقولنا الوتر واجب والزكوة فريضة وهذا تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرة
وقد دون علم الفقه لها وانها لانكاد تنحصر في عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية
فلا بد ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اعني ان يكون

قال في حواشيه لشرح المطالع لعموم مبادي الامور الخاصة الخ

عنده ما يكفيه في استعلامها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تزايد فيها انفسها فلا يتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما يتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم صوابا كانت او خطأ فان الخصم كالمعتزلة مثلا وان خطأناه في اعتقاده وما يتمسك به في اثباته لا نخرجه عن علماء الكلام ولا نخرج علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقائد الباطلة من علم الكلام **المقصد الثاني** موضوعه اي موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما يجب تقديم موضوعه اي التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب عن غيره امتيازا ذهنيا اي بالموضع يتمايز العلوم في انفسها بيان ذلك ان كمال النفس الانسانية في قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق واحوالها متكثرة متنوعة فكان معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان يجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الاوائل فقسموا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحدا ما مطلقا او من جهة واحدة او باشياء متناسبة تناسبا معتدا به سواء كان في ذاتي او عرضي علم واحد او دونه على حدة وسموا ذلك الشيء او تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال متشاركة في موضوع علما منفردا امتيازا في نفسه عن طائفة اخرى متشاركة في موضوع اخر فجاءت علومهم متمايزة في انفسها لموضوعاتها وسلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة في علومهم وهو امر استحساني اذ لا مانع عقليا من ان يعد كل مسئلة علما برأسه ويفرد بالتعليم ولا من ان يعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه اخر او لا علما واحدا ويفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلوم بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم واما ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفا للمعلوم منه وهو اي موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وذلك لان مسائل هذا العلم اما اعتقاد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلأ وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدوم المحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل للموضوع عاما هو المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو

فليست معدومة لعدم تمايزها ولا احوالا لامتناعها فهي اذا موجودة ولا يظهر ان لها دخلا في التعدد وكان قوله متعددا حالا من الصفات اقحمها ههنا اشارة الى جميع مقدمات الدليل كما قررناه كذا ذكر بعض الافاضل والا يخفى ما فيه لانه على القول بالحال لا يجب التعدد في الصفات فتامل يعقوب باشا رحمه الله

فيه بحث وهو انه قد صرح في حاشية شرح المطالع بان ذلك على تقدير ان لا يكون خصوص بعض الانواع داخلا في عروض ذلك الاعم وههنا ليس كذلك كما لا يخفى فلا يتم الجواب فليتامل في هذا المقام فانه محل كلام

○ هذا اختيار للشق الاول من الترديد وجواب شارح المقاصد ايضا هذا وليس في كلامه ما يصرح باختيار احد الشقين الباقيين على ما بينهم وبنى عليه ما بنى وان استشعر به حديث الاختصاص فليتامل منه

○ وقد يجاب بان المراد ما صدق عليه المعلوم اعني الموجود الخارجي ولا نسلم عدم التقيد بالوجود

من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه ما لم يقيد بما يجعله ما وبالة كما حقق في موضعه لانا نقول قد تحقق ههنا ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه نعم يتجه ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كانت بحث المتكلم عن قدرته تعالى لانها عقيدة دينية وقيل هو اي موضوع الكلام ذات الله تعالى والقائل بذلك هو القاضي الارموي اذ يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعني عن صفاته الثبوتية والسلبية وعن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم اي احداثه واما في الاخرة كالحشر للاجساد وعن احكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الامام في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه ام لا والثواب والعقاب في الاخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا ولا بد من هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب او عدمه والا لكانت من قبيل الافعال دون الاحكام وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن غير ما عن غير ما ذكرت من الاعراض الذاتية لذاته تعالى كالجواهر والاعراض اي احوالها لا من حيث هي مستندة اليه تعالى حتى يمكن ان تدرج في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجواهر ان لا بد اخلان والاعراض لا تنتقل لا يقال ذلك البحث انما يورد في هذا العلم على سبيل المبدئية لا على انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال موضوعه لانا نقول ليس ذلك البحث من الامور البينة بذاتها حتى يكون من المبادي المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان فلا بد من بيانه في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسائله فوجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك لما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض مسائل علم مبدلمسائل اخرى منه اذا لم يتوقف الاولى على الاخرى فيكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة اخرى كما سيأتي او في علم اخر اي وان بين في علم اخر كان ثمة علم اعلى منه من علم الكلام بين فيه مبادية شرعي اذ لا يجوز ان يبين مبادية في علم اعلى غير شرعي والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعي وانه اي ثبوت علم شرعي اعلى من الكلام باطل اتفاقا ولقائل ان يقول ان مبادي العلم الاعلى قد يبين وان كان على قلة في العلم الادنى فالازم على ذلك التقدير ثبوت علي شرعي بين فيه مبادي الكلام او احتياجه في مباديه الى علم غير شرعي فان سلم بطلان الثاني

فقد لزم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعي بين فيه ما نحن بصدده
الثاني ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده وذلك لان المطلوب المبين في العلم
اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون في وجوده
عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه واعترض عليه بان اثبات العرض
الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا فلا محذور اصلا واجيب بان
الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها
واما الوجود الخاص لواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا وربما يقال لما
امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحق ان يحمل
معها في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد فيلزم اذا كان موضوع الكلام
ذاته تعالى اما كون اثبات الصانع بينا بذاته فلا يحتاج الى بيان اصلا او كونه مبينا
في علم اعلى سواء كان شرعيا او لا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى الذي
هو اعم موضوعا دون الادنى لان الاخص يثبت في الاعم بالاقامة اليه والى غيره
دون العكس والقسمان يعني كون اثباته تعالى بينا بذاته تعالى وكونه مبينا في علم اعلى
من الكلام باطلان اما بطلان الاول فمما لا ينبغي ان يشك فيه واما بطلان الثاني
فقد خالف فيه الاروي حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلم الانية في الكلام مثبتا
في العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره
وهي مردودة بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا كيف يجوز كونه
اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الخالص علما شرعيا مع كونه اعلى منه
مما يستنكر ايضا فان قلت المعلوم الذي جعلته موضوع الكلام ما ذا حال انيته
قلت هي بينة بذاتها غير محتاجة الى بيان كائنية الموجود الذي هو موضوع الالهي
ولا نعني بانيتهما سوى حملهما على غيرهما ايجابا فتدبر وقيل هو اي موضوع الكلام
الموجود بما هو موجود اي من حيث هو هو غير معتد بشيء والقائل بعض طائفة منهم
حجة الاسلام ويمتاز الكلام عن الالهي المشارك له في ان موضوعه ايضا هو
الوجود مطلقا باعتبار وهو ان البحث ههنا اي في الكلام على قانون الاسلام
بخلاف البحث في الالهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه وفيه
ايضا كالقول الاول نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن
احوال العدم والحال وعن احوال امور لا باعتبار انها موجودة في الخارج
اي يبحث فيه عن احوال امور لا تتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور
في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر
الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالته كذا وينقسم الى كذا فان بين كلها
مسائل كلامية كما ستعرضه لا لغير فيها وجود موضوعاتها في الخارج واما الوجود

ولا يكون الجواب عنه بان يقال ان هذه المباحث ليست من المسائل التي يكون الموضوع فيها موجودا في الخارج لان الدليل من الموجودات الخارجية ظاهر ان قولهما يمكن التوصل والافضاء عينا الى ان هذا موجود في النفس بوجوده العيني لا يصور شعور وجوده الشيعي الباحث عنه في المسائل التي يكون موضوعها امرا ممكنا لا يكون موجودا في الخارج ولا في الذهن فيها ليس كذلك لما مر

في الذهن فهم اي المتكلمون لا يقولون به حتى يقال النظر والدليل وكذا المعدوم
الخارجي والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود
ولا شك ان احوالها انما يعرضها من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال
الثاني قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية اذا المسائل
الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو
هذه المسائل الحقة فقد ورد عليه ما اشار اليه بقوله وبهذا القدر اي كون
المسائل حقة على قانون الاسلام لا يتميز العلم اي علم الكلام عما ليس علم الكلام
كيف وكل من صاحبي المسائل الحقة والباطلة يدعي ذلك اي كون مسائله حقة
على قانون الاسلام مع ان هذا الزعم منه باطل لان المخطئ من ارباب علم الكلام ومسائله
من مسائل الكلام كما اشير اليه وان كفر ذلك المخطئ كالمجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما
دون القائلين باتصافه بصفات الاجسام المتسترين بالملكفة او بدع كالمعتزلة وقد
يجاب عنه بان المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل ماخوذة من
الكتاب والسنة والاجماع وما ينسب اليها فيتناول الكل ولقائل ان يقول ان لم يجعل
حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز
الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعل قيدا له اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض
المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر في حيثية المعلوم **المقصد الثالث** فائدته وانما
وجب تقديم فائدة العلم الذي يراد ان يشرع فيه دفعا للعبث فان الطالب
ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك لظهوره
ولم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته امكنه الشروع فيه الا انه لا يتيسر
عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه فبعد سعيه في تحصيله عبثا
عرفا ويرد او عطف على دفعا رغبته فيه اذا كان ذلك العلم مهما للطالب بسبب
فائدته التي عرفها فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة وهي
اي فائدة علم الكلام امور الاول بالنظر الى الشخص في قوته النظرية وهو الترقي
من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا
العلم درجات خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمكانهم
كانه قال وخصوصا هو لا الاعلام منكم الثاني بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد
المسترشدين بايضاح المحجة لهم الى عقائد الدين والزام المعاندين باقامة الحجة
عليهم فان هذا الالزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره الى الاذعان والاسترشاد
فيكون نافعا له وتكميلا اياه الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد
الدين وهي عقائده عن ان يزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروعه وهو ان بنى عليه
العلوم الشرعية اي بنى عليه ما عداه منها فانه اساسها واليه يؤول احتداد فتياسها

فانه مالم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير
وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقع على علم الكلام مقتبسة منه فالاخذ فيها بدونه
كبنان بدون اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستظهرين
لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم يكن فيما بينهم بهذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا
كما في علم الفقه بعينه الخامس بالنظر الى الشخص في قوته العلمية وهو صحة النية باخلاصها
في الاعمال وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بها اي بهذه الصحة
في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله اي
والفائدة التي يفيدها ماذكر من الامور الخمسة وتنتهي اليها هي الفوز بسعادة الدارين
فان بهذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات المقصد الرابع
حرتبته اي شرفه وانما وجب تقديم حرتبة العلم الذي يطلب ان يشرع فيه ليعرف
قدره ورتبته فيما بين العلوم فيوفي حقه من الجد والاعتناء في اكتسابه واقتنائه
اذا عرفت هذا فنقول قد علمت ان موضوعه اي موضوع الكلام وهو المعلوم
اعم الامور واعلاها فيتناول اشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته وصفاته
وافعاله ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف كان العلم به اشرف مع ان موضوعه
مقيد بحيثية تنبئ عن شرفه ايضا وغايته اعني تلك السعادات المرتبة على الامور
الخمسة اشرف الغايات واجدها نفعا ودلائله يقينية بحكم بها اي بصحة مقدماتها
وحقيقة الصور العارضة لها صريح العقل بلا شائبة من الوهم وقد تايدت تلك
الدلائل بالنقل وهي اي شهادة العقل لها بصحتها مع تاييدها بالنقل هي الغاية في
الوثاقة اذ لا تبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل قطعا
بخلاف دلائل العلم الالهي فان مخالفة النقل اياها شاهد عليها بان احكام
عقولهم بها ماخوذة من اوهامهم لامن صرايحها فلا وثوق بها اصلا وهذه الامور
المذكورة في شرف علم الكلام اعني معلومه وغايته وحجته هي جهات شرف
العلم لا تعدوها اي لا يتجاوز جهات الشرف هذه التي ذكرناها واما كون مسائل
العلم اقوم فراجع الى فضيلة الدلائل وثاقتها فهو فالكلام اذن اشرف العلوم
بحسب جميع جهات الشرف المقصد الخامس مسائله بدون كلمة في وهو
المناسب لما تقدم وما تاخر والموجود في كثير من النسخ في مسائله وانما وجب
تقديم الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب
على ما يتوجه اليه من المطالب تنبها موجبا لمزيد استبصاره في طلبها وانما قال الخ
اي المقاصد لان كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقية
ومبادا اما تصورية او تصديقية هي وسائل الى تلك المقاصد وبما عدت
جزءا منه لشدة الحاجة اليها واما عد موضوعه جزءا ثالثا منه ففيه ان

قيل عليه قد مر ان مسائل المنطقي
من الكلام فكيف تكون دلائلها
يقينية واجيب بالتخصيص
فليتامل منه

المبادي التصديقية ثلثة اقسام
قضايا متعارفة واصول موضوعة ومصادرات

المشهور انها القضايا التي تتالف منها قياسات العلم وهي اما بينة بنفسها ويسمى علوما متعارفة واما غير بينة بنفسها فاما مسلم بحسب الظن
ويسمى اصولا موضوعة واما مقبولة في وقت مع استنكار الى ان يرهن ويسمى مصادرات فالاصول اخص من المبادي التصديقية فقط
يكون التصديق بانيته جزءا على حقه وقد ناقش في تالف قياسات العلم من ذلك التصديق صريحا وايضا جعله من الاصول يقيد كونه غير بين
مع ان في موضوعات العلوم ما هو بين القبول كما نحن بصدده سيد قوله زاده

الموضوع نفسه من المبادي التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه
الخارجة عنه اتفاقا وانيته اعني وجوده من المبادي التصديقية المسماة عندهم اصولا
موضوعة كما صرح به ابن السينا في برهان الشفاء وهي اي مسائل الكلام كل حكم نظري
جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود في القضية المطلوبة في العلم واما اطرافه من
المبادي التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة
قد يكون ضرورية فيورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها او لبيان
ليتها وانما حمل كل حكم نظري على المسائل نظرا الى مآل معناه كانه قال وهي الاحكام
النظرية المعلوم هو اي ذلك الحكم النظري من العقائد الدينية او يتوقف عليه
اثبات شئ منها سواء كان توقفا قريبا او بعيدا وهو اي الكلام العلم الاعلى
اليه ينتهي العلوم الشرعية كلها وفيه يثبت موضوعاتها او حيثياتها فليست له
مبادئ تبين في علم اخر سواء كان علما شرعيا او غير شرعي وذلك ان علماء الاسلام
قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله
وما يتفرع عليها من مباحث النبوية والمعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها
ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم اخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه
يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي يتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها
باعتبار موادا دلتها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة
في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس لمبادئ تبين في علم اخر
بل مبادية اما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية او مبينة فيه فهي قسمان
المبادي المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومبادئ لمسائل اخرى منه لا يتوقف
تلك المبادي عليها اي على المسائل الاخر لئلا يلزم الدور ومما قررناه تبين لك
ان احوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية وتجويزان
تكون مبادي اعلى العلوم الشرعية مبنية في علم غير شرعي ويحتاج بذلك البحث مما
يحتاج عليه الا فلسفي او متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة وشبيه ذلك
باحتياج اصول الفقه الى العربية مما لا يقوم به محصل فان وجدت في الكتب الكلامية
مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولا دفع الشبه عنها قطعا فذلك
من خلط مسائل علم اخر تكثيرا للفائدة في الكتاب فمنه اي الكلام يستمد العلوم
الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق لفقد
حكم فيها باسرها وليس ينفذ فيه حكم شئ منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض
اخر فيكون كذلك البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق
الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا يناسب اسمه خادم العلوم

المبادي

المقصد الثاني في تسميته وانما وجب تقديمها الان في بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيله مريد اطلاع على حاله ويقضي بالطالب مع ما سبق الى كمال شبيها في شانه انما سمي الكلام الكلام انما بازاء المنطق للفلاسفة يعني ان لهم علما فيما في علومهم يسمونه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومهما سميناه في مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثمة يسمى خادم العلوم والمهاد ربما تسمى رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومها بطريق الاحسان والمرحمة فلا تستغني الارئيسا لها اولان ابوابه عنونت اولا اي في كتب المتقدمين بالكلام في كذا فبعد تغيير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله اولان مسئلة الكلام يعني قدم القران وحدوثه اشهر اجزائه وسبب ايضا التدوينه حتى كرر فيه اي في حكم الكلام انه قديم او حادث التناجر اي التقاتل والسفك اذ قد روي ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القران فغلب عليه تسمية الشئ باسم اشهر اجزائه اولانه بورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم على قياس ما قيل في المنطق من انه يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات **المرصد الثاني** في تعريف مطلق العلم من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولابد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى ضروري ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التي اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامسا اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث اخرى تتوقف عليها العقايد وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علم كيلا يحتاج فيه الى علم اخر فالمباحث المذكورة في هذا المرصد الخمسة مسائل كلامية وفي ابكار الافكار تصريح بذلك حيث جعل مشتملا على ثماني قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول الاولى في العلم واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة الى المطالب النظرية وفيه اي في العلم المطلق ثلثة مذاهب المذهب الاول انه ضروري تصورا ماهيته بالكنه والخفاء الامام الرازي لوجهين الوجه الاول ان علم كل احد بوجوده اي بانه موجود ضروري اي حاصل له بلا كسب ونظر وهذا علم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو ظل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق سابقا عليه والسابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري هو المطلوب والجواب عنه ان الضروري

فان قلت الضرورة والمكتسب من صفات العلم خاصة فما معنى كون الحصول ضروريا

قلت المراد ان تصور وجوده او تصديقه بانه موجود ضروري وهو غير تصور العلم

حصول علم جزئي متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل احد بلا نظر وهو اي حصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير مستلزم له اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا يتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستانف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق اصلا فضلا عن ان يكون تصوره ضروريا ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا للمائحة وكان شئ من افراده متصورا بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان لا يقال نحن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود ويعلم ايضا كذلك انه عالم بذلك والعلم احد تصورك بهذا التصديق وهو بديهي ايضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي اولى ان يكون بديهيا قلت في جواب هذا التقرير لا يلزم من بداهة التصديق بداهة التصور ولا بداهة شئ منهما فان التصديق البديهي ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فجاز ان يكون تصورانه باسرها مكتسبة فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شئ من تصوراته اصلا قلت في رد هذا الجواب ان المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا شئ من اطرافه اذ لا يخلو عنه البله والصبيان الذين لا يتاتى منهم اكتساب لا في حكم ولا في تصور والنزاع في التتمة بان التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات اطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغني عن الاستدلال وان كانت تصوراته نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى يكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته لا يجدي طائلا في هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله لا يقال يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه كالحكم على جسم معين مشاهد من بعيد بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته بل هو ان او حجر بل ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل بل نحكم بان الواجب لذاته نفس او لا وان لم نعلم حقيقتها بكنهها بل باعتبار امر عام عارض لها لكونه صانعا للعالم وكونها مادبرة للبدن مثلا فالازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا فلا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجهية ان العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو باطل قطعا او بغيره وهو باطل ايضا لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور او التوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر وهذا الوجه على تقدير صحته حجة على من يقول ان مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته لكن لا بالضرورة فانه اذا

فان قلت سيجئ في بحث العلم من الالهيات ان العلم بالعلم لا يتوقف الا على الالتفات ولهذا قلن ان العلم بالشئ عين العلم بالعلم وحينئذ فما جواب المصنف ويحتاج الى جواب الشارح قلت المذكور ثمة سابقا ان من علم شيئا يمكنه ان يعلم انه عالم به لان العلم لا يتوقف الا على الالتفات الى انه شبهة الخصم في ثبوت علم الله تعالى فلا علينا ان لا نسلمه والجواب المذكور في الالهيات وان كان ماذكر الا ان الظاهر ان من علم شيئا والتفت علم بعلمه والتفاته انه يعلمه واليه اشار في مباحث العلم من مواقف الاعراض فجواب الشارح الفاضل ظاهر فتامل

يعقوب باشا عفا الله عنه

قالوا لابد لكل من التصديق من تصور المحكوم عليه وبه واما تصور النسبة الحكمية فهو من توفيق المتاخرين منه

فان قال الفاضل التفتازاني

لا نسلم ان تصور العلم بالعلم حاصل لكل احد بلا نظر وهو اي حصول

لا يقال ان الظاهر من هذا الكلام انه على تقدير تسليم جميعها ممنوع

لا مساعد لدعاه

لان معرفة الشئ بحقيقته سواء كان بديهيا او

كسبيا لا يستلزم فهم

معرفة جميع اخواته

كيفما لان تصور

الذهن من خاصة الشئ الى حقيقته ولابد من الدليل على

امتناعه فتامل

الحاجة او من احد

فتامل

الذي يراد اثبات

بداهة تصوره لانا نقول

بداهة تصوره جزء معين

تفصيلا اعني العلم المأخوذ

بداهة تصوره لانا نقول

لا يقال ان الظاهر ان مرصد الثاني

العلم وبيان انقسامه ليس من

لانها ليست من القضايا المكتسبة التي

يتوقف عليها اثبات العقايد وليس

الى هذا العدم تعرض المصنف لوجه

ايراد المرصد الثاني دونها

لانه يمكن ان يقال ان المرصد

الاولين كانا مما لا يتوقف

عليه نفس اثبات العقايد

لكن ما يتوقف عليه

عليه ذلك الاثبات

وان المرصد الثلاثة

ان تهاكا يعلم الا بها

فيكفيان بما يتوقف

عليه اثبات العقايد

ويكون من مسائله

فليتامل

فان قلت العلم الحاصل بعد الالتفات الى العلم لا يكفي في صحة الاشتقاق

قال الامام في المحصل بعد العلم لانا نعلم ان العلم

بالعلم قد يستحيل ان يكون غيرا كما في العلم

عنه صاحب التنقيح بان المطلوب من

هو العلم بالعلم وما عدا العلم بالعلم

لا بالعلم بالعلم وليس الحال

عن غيره وغيره كاشفا عن العلم

لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان
يكون ضروريا لجواز ان يكون بصوره ممتنعا والجواب ان غير العلم انما يعلم
بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون
اشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق والذي يحاول ان نعلمه اي يطلب
ان يحصله على ذلك التقدير يغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور اذ اللازم ان
يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير وعلى
حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي ايضا فيتوقف تصور حقيقته على
حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته
فلا دور وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن
وبين تصوره وذلك لان منشاهما عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الاولى
يخيل انه اذا حصل بالضروره علم جزئي قائم بالنفس كان ماهية العلم حاصلة
بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس ايضا وبهذا معنى كون تلك الماهية متصورة
وفي الشبهة الثانية تخيل ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم
جزئي متعلق بالغير ولا شك انه متوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة
بالذهن وبهذا معنى تصورهما فقد توقف كل منهما على الآخر واذا ظهر الفرق بينهما
بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين احدهما ان يرتسم فيها بنفسها
في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس
حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان يتصورها والثاني
ان يرتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس
تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتغايرهما
اضمحلت الشبهتان بالكلية المذهب الثاني وبه قال امام الحرمين والغزالي
ليس ضروريا بل هو نظري ولكن يعسر تحديده وربما نصر اما الدليل الثاني وانما قال
ربما لان النصرة به تخييلية الا يرى انه ان لم دل على امتناع التحديد دون عسره وان
لم يتم لم يدل على شئ قالا فطريق معرفته القسمة والمثال اما القسمة فهي ان تميزه عما
يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا 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 وقد تميز عن الظن بالجازم
وعن الجهل المركب بالمطابق وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول
بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك
الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين وهذا القول بعيد
فانها اي القسمة والمثال ان افادا تميز الماهية العلم عما عداها صلحا معرفا

اي فيكون تصورها بحيث
موقوفا على حصول العلم الجزئي
المتعلق بغيره ويكون ويكون
ذلك الحصول ايضا موقوفا
على هيئته وهو الدور

فان قلت تصورها فرد من افرادها
وجزئي من جزئياتها فيفي بتصور
ماهية العلم حصولها في ضمن فرد
من افرادها الا ترى ان قولك
قوله او حصولها قلت نعم
ان النفس لا توصف بالعلم
باعتبار ارتسام ماهيته فيها
مثالا وانما توصف به
باعتبار ارتسام نفسه فيها
بنفسه ولو توقف
هذا الارتسام على المثال
وهنا حق لا شبهة فيه
فليتامل

وحدالهما اذلا نعنى بهنا بتحديدهما سوى تعريفهما والالم يحصل بهما معرفة لماهية العلم لان محصل المعرفة بشئ لابد ان يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه واعلم ان الغزالى صرح فى المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر فى اكثر الاشياء بل فى اكثر المدركات الحسية فكيف لايعسر فى الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشياء والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال يعسر التحديد الحقيقى دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق لابعد فيه لكنه جار فى غير العلم كما اعترف به المذهب الثالث انه نظرى لايعسر تحديده وذكر له تعريفان الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشئ على ماهو به وهواى هذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق الواقع فزيد لدفعه عن ضرورة او دليل فاندفع دخول التقليد لكن بقى الاعتقاد المطابق اعنى الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظنى فاخلافيه الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا فلا يدخل الظن فيه ويرد عليهم اى على الصحب اى على اصحاب هذا التعريف خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شئا اتفاقا بخلاف المعدومات الممكنة التى اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لايتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر لبداهة العقل فان كل عاقل يجد فى نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ولا يتصور ذلك الامع كون اجتماعهما مستحيلا معلوما بوجه ما ومناقض لكلامه ايضا لان هذا اى انكاره تعلق العلم بالمستحيل حكم على المستحيل بانه لايعلم فيستدعى هذا الحكم العلم به لامتناع الحكم على ما ليس بمعلوم اصلا نعم يعتذر لهم بان المستحيل يسمى شيئا لغة فلا يحكم العلم عن تعريفهم وكونه ليس بشئ بمعنى انه غير ثابت فى نفسه لايمنع ذلك اى كونه شيئا لغة الثانى للقاضى ابى بكر الباقلانى انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عن حد علم الله سبحانه وتعالى مع كونه معرفا بان يتعلق علما اذلا يسمى علمه تعالى معرفة اجماعا ولا اصطلاحا ولا لغة وايضا ففيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته لان المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة وايضا فعلى ما هو به قيد زائد لاحاجة اليه اذ المعرفة لاتكون الا كذلك لان ادراك الشئ لاعلى ما هو به جهالة لا معرفة الثالث للشيخ ابى الحسن الاشعرى فقال تارة بالقياس الى المحل هو الذى يوجب كون من قام به عالما او هو الذى يوجب لمن قام به اسم العالم ومؤدى العبارتين واحد وفيه دور ظاهر لاخذ العالم فى تعريف العلم وقال اخرى بالقياس الى متعلق

فيه ان الفرق بين المذهب الثانى والثالث يحقق الفعل بعسر التحديد فى الاول وبعدمه فى الثالث فعلى حمل التحديد على الحقيقى لايبقى فرق لان مقصود صاحب الثالث تجويز الرسم وما ذكر فيه من التعريفات رسوم لاحدود كما لايخفى واما القول بان الفرق هو تعين الرسم للاول بطريق القسمة والمثال فى الثانى وعدم التعيين فى الثالث فبعيد فى نفسه حصوصا عن عبارة الشارح كما لايخفى فليتامل

ليس بلازم ويحتمل ان يكون الغزالى من اهل المذهب الثالث والفارق هو المرد واعتراض الشارح عليه كما لايخفى فليتامل

واعلم ان رده على بعض المعتزلة فى تعريفه هذا بانه يعلم المستحيل والا لصح الحكم عليه لفرضه الاعتقاد فيه شاذ اذ لاتعنى العلم على ما اعتقده ذلك البعض والا فيجوز ان لايشاركنا فى المعنى

٢ انما قيد الجنس والفصل بالذاتيين لان القوم كانوا يسمون ما به الاشتراك جنسا كالمتحيز للجواهر وما به الامتياز فصلا كالناطق والضاحك وانما توجيه من طرف الغزالى والامام

٣ اى الحد الجامع للجنس والفصل الذاتيين

ما يفيد الامتياز والتفهيم حقيقته وان ذلك ليس بمعسر

رد على هذا التعريف انه لايطلق عليه الاعتقاد لانه

لايقال حصول مطلق الادراك لايخلو عن ضرورة او نظر فليتامل

لان قول المقلد ليس عن ضرورة ولا دليل فى نفسه

فى القوم من قول المقلد ليس عن دليل

هو الدليل فى نفس الامر والمراد بالدليل ما يعم

مطلق الادراك لايخلو عن ضرورة او نظر فليتامل

فهو الفرد المطلق سواء كان صحيحا او فاسدا

لانه لايكون هذا مناقضا للمدعى

عليه المستحيل ولا يستلزم هذا الا تصور

مفهوم المستحيل ولا يلزم من تصور

مفهوم الشئ تصور

هو عليه

الوجود من ان

المتعلق به جهل او علم وان اراد تعلق العلم التصورى كما يظهر من كلامه وكلام الشارح فسلم لكن لاجهة لتخصيص الاعتراض بمتعلق العلم بالمستحيل اذ مطلق

شقه

يرد على هذا التعريف انه ان اريد بالمعرفة المعرفة اصطلاحا لايصح تعريفه به لانها تستعمل فيه فى ادراك الجزئيات والعلم يستعمل فى ادراك الكليات وان اريد المعرفة لغة فيلزم تعريف الشئ بنفسه لان المعرفة فى اللغة عين العلم تامل بعضهم

الجواب ان المعرفة فى اللغة بمعنى الادراك مطلقا كالعلم ولا اشكال فى تعريف العلم الاصطلاحى بالمعرفة اللغوية كما لايخفى فليتامل

قيل سوال الدور اللازم من اخذ المشتق فى تعريف المشتق منه غير وارد فيه وفى امثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه الموقوف عليه وجوابه بظهر بالتامل فليتامل

العلم ادراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور لاخذ المعلوم في الحد وفيه ان
الادراك مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي هو اللحوق والوصول والمجاز لا
يستعمل في الحد فان اجيب باشتهاره في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك
تعريف الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم
وفيه الزيادة المذكورة يعني ان قوله على ما هو به زايد فان المعلوم لا يكون
الا كذلك الرابع لابن فورك ما يصح ممن قام به اتقان الفعل اي احكامه
وتخليته عن وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعا وان
اراد ماله مدخل فيها فيدخل القدرة في الحد ويخرج عنه علمنا اذ لا مدخل
له في صحة الاتقان على رأينا فان افعالنا ليست بايجادنا وقد اورد عليه
بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده علم احدنا بنفسه وبالبارئ تعالى والمستحيل
فان ما يتعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا مما يصح اتقانه به وانما يرد عليه هذا
لو اراد به اتقان متعلقه واما لو اراد ما يصح به الاتقان في الجملة وان لم يكن
مصحا بحسب شخصه فلا ورود لهذا عليه ولهم عبارات قريبة من هذه العبارات
المذكورة نحو تبين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان
التبين مشعر بالظهور بعد الخفاء يخرج عنه علمه تعالى او اثباته اي اثبات
المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم منا بوجوده تعالى
مثبتا له وهو صحيح وايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى تسكين الشيء عن الحركة
وللمحال ههنا الارادة شيء منهما وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه
او التقليد مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا الخامس للامام الرازي انه اعتقاد جازم
مطابق لموجب اما ضرورة او دليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا
ولا اعتبار عليه غير انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه في الاعتقاد ولا يخفى
وروده ايضا على التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة مع انه علم
يقال مثلا في الاعراض علمت معنى المثلث وفي الجواهر علمت حقيقة الاولوية
او اراد ان الاول من المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة
السادس للحكماء انه حصول صورة الشيء كليا كان او جزئيا موجودا او
معدوما في العقل اي عنده ليتناول ادراك الجزئيات ويقال بعبارة اخرى
الاختصاص بالكليات وهو بمثل ماهية المدرك بفتح الراء في نفس المدرك
بكسرها وهو اي كون العلم حصول الصورة او بمثل الماهية مبني على الوجود
الذهني وسيبحث عنه اي عن الوجود الذهني وكون العلم عندهم عبارة
عنه وهذا اي ما ذكروه في تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب والتقليد
بل الشك والوهم ايضا وسميتها علما اي جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه

ولقائل ان يقول امتناع اطلاقه عليه شرعا لا يستلزم
كون اسمائه توقيفية وذلك لا يستلزم
امتناع اطلاقه عليه مطلقا وهو المراد ههنا
كذا في شرح الابهري

قوله ويخرج عنه علمنا الخ منع خروج علمنا بان صحة الاتقان
لا يستلزمه فان علمنا الحاصل لنا يصح به اتقان افعالنا
لو كان افعالنا بايجادنا وعدم كونها بايجادنا لا ينافي
صحة الاتقان فافهم

تخالف استعمال اللغة والعرف والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا
انه عالم في شيء من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم
ان يكون اجهل الناس بما في الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على
الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا
مشاحة اي لا مضايقة ولا منازعة في الاصطلاح بل لكل احد ان يصطلح
على ما يشاء الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور اولى واحب
السابع وهو المختار من تعريفاته لبراءته عما ذكر من الخلل في غيره ومنادلة للتصور مع
التصديق اليقيني انه صفة اي امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وموصوفها
تمييزا اخرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغيرها
كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع
يضحي عنه ممتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده مميز عن الابيض واما الادراكات
فانها يوجب لمحالها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم ويوجب لها ايضا تميزا
عما عداها ان بجعلها بحيث يلاحظ مدركا نها وتميزها عما سواها بين المعاني اي ما ليس
من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراك هذه الحواس فانها يوجب
تميزا في الامور العينية كما سيصرح به لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التميز نقيض
ذلك التميز وبهذا القيد يخرج الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل فيها
يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان مطابق في المستقبل صاحبه
على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب او السلب الى نقيضه وكذا خرج
التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقه بشيء
يوجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها ممن للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق
نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التميز المتفرع على الصفة
انما هو لها للصفة ولا شك ان تميزه انما هو لشيء يتعلق به تلك الصفة وذلك الشيء
هو الذي لا يحتمل النقيض وبهذا الحد تناول التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور ايضا
اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتهما ولا تمانع بين التصور
فان مفهومي الانسان واللا انسان لا يتمانعان الا اذا اعتبر شيوعهما في وجود
هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس
على التقييد لا يتمانعان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعني
التصديقين اللذين اشير بهذين القولين اليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما
واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء اخذت تلك الاطراف بمعنى السلب او
او العدول مجاز على التاويل لا يقال فعلى هذا جميع التصورات علوم مع ان بعضها غير
مطابق لانا نقول لا يوصف التصور لعدم المطابقة اصلا فاذا رأينا من بعيد

الظاهر ان علم الله تعالى خارج عن هذا التعريف
لانه سيصرح بان المراد من الايجاب
الايجاب العادي ولا وجه له في علم الله تعالى
كما لا يخفى فليتامل

اي من التناقض اذا اعتبر شيوعهما في شيء او لوحظ النسبة التي فيها ايجابا وارتفاعها وقوعا سلبا

شجا هو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة
الانسان وعلم تصوري به والخطأ انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشيخ
المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجود كان او معدوما
ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك التصورات
فلا اشكال واورد على الحد المختار العلوم العادية وهي العلوم المستندة الى العادة
كعلمنا مثلا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا فانها يحتمل
النقيض فيخرج عن الجمع كونها من افراد المحدود وانما نت محتملة لجواز خرق العادة
فيقول مثلا في المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافرادي في
الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متجانسة في الاجسام كما ذهب
اليه بعضهم توجب ذلك الاحتمال واذا قيل انها متخالفة الماهية وما ترك منه
الحجر لا يجوز ان يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل لذلك
المكان المخصوص مثلا حجر مع جواز ان يكون المختار قد اعدمه واوجد بدله ذهبا
والجواب ان يقال احتمال العاديات للنقيض بمعنى لو فرض تقيضها واقعا
بدلها لم يلزم منه اي من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية
ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم شيء من طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق التمييز
الواقع فيه اي في العلم العادي للنقيض وذلك لان الاحتمال الاول راجع
الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذواتها كما بيناه والاحتمال الثاني
هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن او في
المال كما في الجهل المركب والتقليد ومنشاؤه ضعف ذلك التمييز اما لعلم الجزم او
لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال الثاني المغاير للاول
هو المراد من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذي ورد عليه النقض فيه وانه ممنوع بثبوته
في العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى الحس وبثبوت الاحتمال الاول لا بعد
في شيء منهما والمعاني خصصت بالامور العقلية كلية كانت او جزئية اذا المراد بها
ما تقابل العينية الخارجية فيخرج عن حد العلم ادراك الحواس الظاهرة لانه يفيد
تميزا في الامور العينية ومن يرى كالشيخ الاشعري انه اي ادراك الحواس
الظاهرة من قبيل العلم كما سيأتي يطرح هذا القيد فيقول صفة يوجب تميزا لا يحتمل
النقيض ومنهم من يزيد قيدا في الحد المختار ويقول بين المعاني الكلية وبهذا الزيادة
مع الغنى عنها تخل بالطرد اي طرد الحد في جميع افراد المحدود وجوابه انه فهما وشموله
اياها هو محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاح اذ يخرج بها عن الحد العلم بالجزئيات
كالعلم بالامنا ولذاتنا وهذا المختار انما هو حد للعلم عند من يقول العلم صفة ذات
تعلق بالمعلوم ومن قال انه نفس التعلق المخصوص بين العلم والمعلوم كما سيأتي حده

بانه تميز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض واعلم ان احسن ما قيل في الكشف
عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول
الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي
والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام والمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت
به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل
المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه
انكشاف تام وانشراح بحل به العقدة **المرصد الثالث** في اقسام العلم
وفيه مقاصد **المقصد الاول** انه اي العلم بمعنى الادراك مطلقا ليتناول
الظنيات ايضا او بمعنى المفسر بالجد المختار ان خلا عن الحكم اي ايقاع
النسبة او انتزاعها فتصور سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا كالمفرد
او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة
خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم فان هذه كلها علوم حاليه
عن الحكم المذكور والا اي وان لم يخل عن الحكم فتصديق والمتبادر من هذه
العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما يقتضيه عبارة المتاخرين
لا نفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصور النسبة
وطرفيها كما اختاره الامام الرازي ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما شهد
رجوعك الى الوجدان فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اي ادراكا
بان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون
لكل من قسمي العلم طريق موصل بحصته وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التي يعبر بها
عنه من الاسناد والايجاب والسلب والانتزاع فالصواب ان
يقسم العلم الى تصور فاذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتبرة
فللعلم هو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظري منه ولعارضه المسمى
بالحكم والتصديق طريق خاص اخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من
الحكم وغيره ولا وجه له فعلا كان الحكم ادراكا وهما اي التصور والتصديق نوعان
متمايزان بالذات اي بالماهية فانك اذا تصورت نسبة امر الى اخر وشككت
فيها فقد علمت ذينك الامرين والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من
العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة بينهما فقد علمت تلك
النسبة نوعا اخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا وباعتبار اللازم
المشهور وهو احتمال الصدق والكذب في التصديق وعدمه في التصور **المقصد**
الثاني العلم الحادث قيد بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف
بضروري ولا كسب ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي

العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد مع انه لا يحصل الا معه ولم يقل
ما يوجبه النظر الصحيح كما قاله بعضهم اذ ليس ايجاب النظر للعلم مذهبا بل حصوله
عقيبه بطريق العباده عندنا ولم يقل ايضا ما يحصل عقيبه اذ يدخل في الحد بعض
الضروريات اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يجد
به من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر
لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة
وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يهيأ بها مزاج ولا معنى لكون العلم
كسبيا مقدورا سوى ان طريقه مقدور له فهو اى النظري عند الكسبي وتغرقا
متلازمان فان لكل علم مقدور لنا لتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح
فهو مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق
اخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اى النظري لازم
اى الكسبي عادة بالافتراق من الفريقين **المقصد الثالث** ان كلا من التصور والتصديق
بعضه ضروري بالوجدان فان كل عاقل نجد من نفسه ان بعض تصوراته وكذا بعض
تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه اذ لولاه اى لولا ان بعضا من كل منهما
لزم الدور او التسلسل اذ حينئذ يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا
فاذا حاولنا تحصيل شيء منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور او تصديق آخر
هو ايضا نظري مستند الى غيره من التصورات او التصديقات فاما ان يدور او يتسلسل
في مرتبة من المراتب لو ميز الى ما لا يتناهى وهما ممتنعان لان الاكتساب لانهما باطلان
ممتنعان كما سيأتي فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وح يلزم ان لا يكون شيء من
التصورات والتصديقات حاصلا لان اصلا وهو باطل قطعا لا يقال فرض
ان الكل نظري وهذا اى الذي ذكرته من لزوم الدور او التسلسل وكونهما ممتنعين من الاكتساب
ومفضيين الى ان يكون شيء من الادراكات حاصلا لنا ايضا نظري على ذلك التقدير
وح يمتنع اثباته لان اثباته انما يكون بنظري آخر فيلزم الدور او التسلسل لما ذكرتم بعينه
والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل مكتسبا ليس بتام لجمع مقدماته لان كونه تاما
لذلك يستلزم المحال المذكور لانا نقول ما ذكرناه في دليلنا من التصورات والتصديقات
نظري وغير معلوم على ذلك التقدير لا في نفس الامر بل هو معلوم لنا في الامر فيبطل ذلك التقدير
لاستلزامه خلاف الواقع اعني كون تلك القضايا معلومة في نفس الامر والحق ان هذا الوجه
الذي ذكرناه حجة قائمة على من اعترف بالمعلومات اى اعترف بان القضايا المذكورة
في الدليل معلومة في نفس الامر وزعم انها كسبية على ذلك التقدير فلا يكون معلوما
عليه فكيف يجوز التمسك بها في ابطاله اذ ح يجاب بان الاستدلال انما توقف
على معلومية صدقها وهي واقعة في الواقع فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم

ابو بكر في تفسيره هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك
عنه سبيلا كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات واورد عليه جواز زواله
اى زوال العلم الضروري بعد حصوله باضداده كالنوم والغفلة واورد ايضا انه قد
يفقد العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يفقد قبل الحس اى الاحساس والوجدان
وساير ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما
لنفس المخلوق لا دائما ولا بعد حصوله ولا يرد على تعريضه ما اورد عليه اذ عبارته مشعرة
بالقدرة اى باعتبار مفهوم القدرة في التعريف منفية فانك اذا قلت فلان يجد الى
كذا سبيلا يفهم منه انه يقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه سبيلا يفهم منه انه لا يقدر عليه
فمراد القاضي ان الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من نفي القدرة
باضداده وفقده قيل ما يقتضيه لا ينافي حواده اذ ليس شيء منهما انفكاكا مقدورا بل غير
مقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في
التعريف والسؤال باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده
بكون الانفكاك عنه غير مقدور او اراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون اخرج كلامه
تفسير الاولى فان قيل فكذا النظري بعد حصوله اى هو ايضا غير مقدور انفكاكه
اذ القدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضروري والفاء في قوله
فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول قلنا لا يلزم من
عدم القدرة على الانفكاك عن النظري بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك عنه
مطلقا والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما
يوجد في الضروري واما النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله بان نترك النظر فيه
ونقول نحن في تلخيص تعريف القاضي هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق واذا
لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس
الظاهرة فانها لا يحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل يتوقف على امور غير
مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات
فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان
بلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة
والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه
خالية عنها مثل علمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والبديهي
ما يثبته مجرد العقل اى يثبته بمجرد الالتفات اليه من غير استعانة بحس او غيره تصورا
كان او تصديقا فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفه والكسبي يقابل الضروري
فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح
فهذه عبارة القاضي قال الآمدي معنى تضمنه له انها بحال لو قدر انتفاء الآفات وانعدام

يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الامر وهو المطلوب لا على من يجد
مطلقا اي يجد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الامر ايضا فان
هذه الحجة لما تقوم عليه قطعا لان كل ما يورد في اثبات معلومية صدق مقدماتها يجب
عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع وقد يقال ايراد ان ما ذكرنا
في امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعرف بان لنا معلومات تصورية
وتصديقية بقينية الا انها باسرها كسبية وذلك لانا اذا اثبتنا ان الكل من كل
منها ليس كسبيا لزم ان يكون بعض من منها ضروريا واما من يجد المعلومات
ولا يعترف لشيء منها فله ان يقول امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورية
البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره في الاستدلال الثاني على ان تصور
العلم ضروري وبعضه نظري بالضرورة الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد
من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العالم حادث
الى نظر وكسب **المقصد الرابع** في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة وهي
اي تلك المذاهب بتاويل الطرائق اربع المذهب الاول ان الكل ضروري
وبه قال ناس من اصحابنا وذلك لعدم حصول شيء منه لقدرتنا اذ لا تاثير لها عند
وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه اي توقف بعض من الكل او توقف العلم على
النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية بلا مخالفة معنوية لانا نسلم ان ليس لقدرتنا
تاثير في حصول شيء منه لكنا نعني بالكسبي المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة
كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لا ما يوثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي
في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها لزوما ضروريا
فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك
كانت باسرها ضرورية وقال ناقله واراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغني
عن النظر وقد يسمى كل اليقيني ضروريا موافقة لقول ابي الحسن الاشعري وفرقة
يمنع ذلك اي توقفه على النظر وهؤلاء ان ارادوا بعدم توقفه عليه انه اي العلم
لا يتوقف على النظر وجوبا اذ ليس بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك بل يتوقف
عليه عادة او ارادوا به ان العلم الحاصل بعده اي بعد النظر غير واقع به اي بالنظر
او غير واقع بقدرتنا على وجه التاثير بل يخلقه الله تعالى فينا عقيب النظر بطريق جرى
العادة فهو مذهب ابي الحسن من الاشاعرة واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازي
في المحصل من القول بوجوب العلم من النظر على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى
القاضي وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة
او مولدا وان ارادوا بعدم توقفه عليه انه لا يتوقف عليه اصلا اي لا تاثيرا ولا وجوبا
ولا عادة فهو مكابرة ومخالفة لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف

على نظر فيها المذهب الثاني في هذه المسئلة ان التصور لا يكتسب بالنظر بل
كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصلا بلا كسب ونظر بخلاف التصديق فانه منقسم
الى ضروري ومكتسب وبه قال الامام الرازي واختاره في كتبه لوجهين الاول ان
المطلوب التصور اما مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصول بناء على ان تحصيل
الحاصل الحاصل محال بالضرورة او لا يكون مشعورا به اصلا فلا يطلب ايضا
لان المغفول عنه بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه النفس بالطلب
نحوه بالضرورة ايضا واجيب عن هذا الوجه بان الحصر اي الحصر المطلوب التصور
فيما هو مشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا ممنوع لجواز ان يكون معلوما
ومشعورا به من وجه دون وجه ولم تبين باذكره ان هذا القسم يمتنع طلبه فعاد
الامام وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب
شيء منهما لما مر من امتناع تحصيل الحاصل توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية
والجواب عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلثة ان يقال لانسلم ان الوجه
المجهول مجهول مطلقا اي من جميع الوجوه فان المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته بكنهه
ولا شيء عليه من ذاتياته او عرضياته وهذا الوجه المجهول ليس كذلك بل قد يتصور
شيء يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان الوجه المجهول فرضا هو الذات والحقيقة
التي مطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له الصادقة
عليه سواء كان ذاتيا له او عرضيا كما تعلم الروح مثلا بانها شيء به الحيوة والحس
والحركة وان لها حقيقة مخصوصة هذه الامور المذكورة صفاته فيطلب تلك
الحقيقة المخصوصة بعينها ليتصور بكنهها او بوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه
ومنهم من اثبت في جواب هذه الشبهة وراء الوجهين اي الوجه المعلوم والوجه
المجهول امرا ثالثا هو الملتبس يقومان اي الوجهان به وبهذا القيد اعني قيام الوجهين
بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه جواز لجواز ان يكون احد الوجهين
جزءا واطلاق القيام عليه مستبعد جدا الا ان يراد به الحلول ولا حاجة في دفع
هذه الشبهة اليه اي الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه
مع ان اثباته يخالف الواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم لتصوره
فلا بد ان يكون ذات ذلك المفهوم اي نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا
ليمكن تحصيله وبهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اي ذات المطلوب وعينه ولا
بد هناك ايضا من ان يكون امرا ما صادق عليه معلوما لنا يصح به توجهنا اليه
وطلبنا اياه وهو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات اي بعض
اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول ولا خفاء في انه ليس
هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور ان يكون المطلوب امرا ثالثا

وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب
من وجه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا
التقدير الاخير يثبت امور ثلثة مفهوم الانسان الذى هو المطلوب ووجهه
المجهول الذى باعتباره صار مطلوبا ووجه المعلوم الذى به امكن طلبه قلت
مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذى طلب به مفهوم هو المجهول وهو
ذات المطلوب فليس لنا الا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلومة
واعلم ان صاحب نقد المحصل لما ثبت الامر الثالث الزاما للامام كما ذكر
فى مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم
من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه
والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا فى شئ واحد ظن ان العلم
الجملى نوع مغاير للعلم التفصيلى فانه قد اعترف هناك بان الشئ المعلوم
من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين فالزم ههنا بان المطلوب التصورى
ليس احد الوجهين بل الشئ الذى له ذانك الوجهان ويشهد بما ذكرناه ان هذا
المثبت قال فى نقد تنزيل الافكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة
ببعض عوارضها كتفى بالوجهين وقال بعض المتاخرين هو المولى شرف الدين
المراغى ان هذه الشبهة اذا اوردت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقسما
من منفصلة ذات جزئين ومن حمليتين هذا المطلوب التصورى اما مشعور به
واما غير مشعور به وكل مشعور به ممتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فالمط
التصورى يمتنع طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح اذا صدقت الحمليتان
معا لكن قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان
على الصدق اذ العكس المستوى لعكس نقيض كل منهما ينافى الاخر فان الاول
ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وهذا العكس
ينعكس بالمستوى الى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض
الثانى فينافيه وكذا الثانى ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه
فهو مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع
طلبه وهو اخص من نقيض الاول فينافيه ايضا واذا كان لازم كل منهما منافيا للاخر
لم يتصور اجتماعهما صدقا فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها عكس
النقيض تارة فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو
طريق القدماء تما لم يقم عليه برهان واجيب بتسليمه الموضوع فيهما بالتصور تارة
اخرى اى نحن نستدل بهذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل
مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وح ينعكس الحملية الاولى

بعكس

حاصل الجواب انا لم نسلم ورود الوجه المجهول والوجه المعلوم الخ

بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس
هذا العكس المستوى الى قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه
وهذا لا ينافى الجملة الثانية لان موضوعها اعم من موضوعها الا ترى ان ما ليس
تصورا مشعورا به جاز ان لا يكون تصورا اصلا وان يكون تصورا غير مشعور به
وقس على ذلك حال الحملية الثانية فان العكس المستوى لعكس نقيضها هو قولنا بعض
ما ليس تصورا غير مشعور به لا يمتنع طلبه وموضوعه اعم من موضوع الحملية
الاولى فلا منافاة بينهما الوجه الثانى من ممتنكى الامام فى امتناع كسبية التصور
ان يقال الماهية اى المفهوم التصورى ان عرفت وحصلت بالكسب
والنظر فاما لنفسها او بجزئها او بالخارج عنها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه
والاقسام باطلة باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها لان معرفة
المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشئ على نفسه
محال بديهة واما الثانى فلان جميع الاجزاء لنفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع
اجزائها لانه تعريف الشئ بنفسه والبعض من اجزاء الماهية ان عرفها
وانها لا تعرف بالتخفيف من المعرفة الا بمعرفة جميع الاجزاء عرف ذلك
البعض نفسه وقد ابطل والخارج اى وعرف الجزء الخارج هو منه وسيبطل
وبهذان المحذوران انما يلزمان معا اذا كان ذلك البعض معرفا لكنه الماهية وبهو
حم فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلا بد ان يعرف جزء منها فذلك الجزء اما
نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج
عما يقابله من الاجزاء واما الثالث فلان الخارج لا تعرف الماهية الا اذا كان لها
لافرادها دون شئ مما عداها ليكون مميزا لها عن جميع ما سواها والعلم بذلك الاختصاص
الشمولى يتوقف على تصورها فانه دور لتوقف تصور الماهية ح على تعريف
الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها
وتصور ما عداها مفصلا وانه محال لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى تفصيلا واجاب
عنه بعض المتاخرين يعنى صاحب نقد المحصل بان جميع اجزاء الماهية ليس لنفسها
اذ كل واحد من اجزائها متقدم عليها بالذات فكذا الكل يكون مقدما عليها فلا يكون
نفسها لامتناع تقدم الشئ على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها فلن فى دفع هذا
الجواب بطريق المعارضة الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فاما معها اى فاما ان
تحصل الماهية مع الاجزاء واذ ليست تلك الاجزاء تمامها فلا بد هناك من امر آخر
مغاير فى ذاتها فلا يكون جميع الاجزاء جميعا بل خلف او دونها اى او يكون تحصل
بدون الاجزاء ومع قطع النظر عنها فلا يكون اجزاء لاستحالة تحصل الماهية بدون
اجزائها والاظهر فى العبارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون

فيه انه لا حاجة الى اعتبار الانعكاس بالمعنى بل لا بد ان يسقط من درجة النظر ويكتفى بان يقال لعكس نقيض كل منهما مناف لعكس نقيض الاخر لا يتدفع الجواب الثانى بتقييد الموضوع فيهما بالتصور فتامل

داخلا فيها يكون جميعا اوخارجا عنها فلا يكون اجزاء وقلنا في دفعه بطريق المناقضة لايلزم
من تقدم كل واحد من الاجزاء على الماهية تقدم الكل المجموعي عليها فان الكل المجموعي كل
واحد قد يتخالفان في الاحكام فان كل انسان يسعه هذه الدار التي لاتسع كله وكل
العسكر يهدم العدو الذي لايهزمه كل واحد منهم بل يقول كل واحد جزء من العسكر
المجموعي الذي ليس جزأ لنفسه ثم انه ايد هذه المناقضة بقوله والا اي وان لم
يصح ماذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شئ تقدم الكل عليه لتقدم
الكل اي كل الاجزاء على نفسه لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية
بعينه ويمكن ان يجعل هذا نقضا اجماليا كما لايخفى فان اراد بهذا المجيب بجميع الاجزاء
جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه ماقدمناه وان
اراد به الاجزاء المادية فقط لم يكن ماارداه اعني الاجزاء المادية وحدها جميعا حقيقة
بل بعضا داخلا في القسم الثاني ولا كافية في معرفة كنه الماهية فلا يكون التعريف
بها حدا تاما والكلام فيه وقال غيره وهو القاضي الارموي بجميع تصورات الاجزاء
يحصل تصور واحد بجميع الاجزاء ومحصله على مالخصه في بعض كتبه ان جميع الاجزاء
وان كان نفس الماهية بالذات الا انهما يتغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق
بكل جزء تصور على حده فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق
تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو
المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك
تقدم الشئ على نفسه ولاشك ان المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا
كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معا مرتبة تحصل لنا حين
تصورا خر مغاير لذلك المجموع المركب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان
يكذبه فلذلك قال والحق ان الاجزاء اذا استحضرت في الذهن مرتبة مفيدا بعضها
بعض حتى حصلت صورها فيه مجتمعة فهي فتلك الاجزاء المستحضرة المرتبة الملتئمة
يعني ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه لا ان ثمة امرا مجموعيا
من التصورات توجب ذلك المجموع حصول شئ اخر في الذهن هو الماهية اي تصور
وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت
صورتان وتقيدت احداهما بالاخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها المجموع
الجزئين قصدا ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه حاصل
بالاكتساب من تصوري الجزئين ومتحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار
على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها فالمعرف للماهية مجموع امور
كل واحد منها متقدم على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها
الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب الذي هو جميع تلك

الامور وترتيبها وما احسن ما قيل حدست تصورات مجموع مجموع تصورات واحد وهذا
الجزء وتعريفه للماهية في الذهن كالاجزاء الخارجية وتقويمها للماهية في الخارج
متقومة بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من جزء من الاجزاء الخارجية الا وله مدخل في
التقوم والكل اي مجموع الاجزاء لا مجتمعا هو الماهية بعينها الا انها تترتب عليه
اي على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها
فيه ليس جزءا منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن عين
الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية
مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية
مقوم لها متقدم عليها في الذهن ولما كان جواب القاضي محتملا لهذا المعنى
ايضا لم يرد عليه جزما بل اشار بقوله والحق الى اشعاره بما ليس حقا وسترا
اي الامام الرازي يطرد هذه المغلطة الداسة في نفي التركيب الخارجي عن بعض
الاشياء بتغيير ما يقول في نفي التركيب عن الوجود مثلا ان كانت اجزاؤه
وجودات ساوى الجزء كله في تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان
لم يحصل عند اجتماعها امر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل
فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لاجزاءه وانت خبير
بان هذا الوتم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا
خارجيا او ذهنيا فالاول ان لايقيد التركيب بالخارجي الا انه قيده به
اشعارا بان هذه المغلطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجي
مطلقا مع شهادة البداهة بتركب بعض الاشياء في الخارج هذا اي هذا
كما ذكرناه او يختار انه اي تعريف الماهية ببعض الاجزاء وقد يكون ذلك
البعض غنيا من التعريف بان يكون تصوره ضروريا او يكون معرفا بغيره
ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه
فما ذكر من ان معرف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها باطل قطعا
لايقال لابد ان تعرف شيئا من اجزائها وذلك اما نفسه او غيره فيلزم
احد المحذورين كما مر لانا نقول معرف الماهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه ما
بمنزلة عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شئ من اجزائها الا ترى
ان الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة لحصول شئ من اجزائها
فيه ومن التزم ما ذكرنا موه اختيار تعريف غيره الذي هو خارج عنه فان
قلت اذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد
الاشكال بجذافيره الى تعريفه به قلت فيعود ايضا الجواب برمته او نختار
انه اي تعريف الماهية بالخارج عنها وجب في تعريفها اياها الاختصاص

فانها

وفي الجواب تامل قلت بل

وهو انه يكفي الفرق بين الجزء
الصوري وما يختص به فان
اجزاء الصور وما حله علة
ناقصة لحصول الماهية
واستلزامه لها من
حيث كونه مبهما
نافي الاجزاء وقيدها
نحن فيه الجزء المعرف
علة مستقلة لكل
الماهية في الذهن
لابكون الاجزاء حاصلا
معا وقبله ما يكون
علة مستقلة لكل
يجب ان يكون علة مستقلة
للجزء او مشتملا على
علة مستقلة كما
من قلت موضع حق

الاول الاشكال في الجواب المخصوص من الخارج

الامور

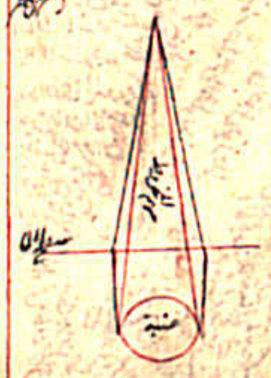
فان الخارج اذا كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل
الذهن من تصوره الى تصورها صلح ان يكون معرفا لها بلازم مخصوص
لا العلم به فانه ليس بشرط فى ذلك الانتقال المترتب على الاختصاص والعلاقة
وهو المنشأ لما ذكروه من المنع وان سلم وجوب العلم بالاختصاص فى تعريف
الخارج فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما لا على تصورها
الحاصل بتعريف الخارج اياها فلا دور ويتوقف على تصور ما عداها باعتبار
شامل له اى اجمالا لا على تصور ما عداها مفصلة وانه اى تصور ما عداها باعتبار
شامل ممكن كاختصاص اى كعلمنا باختصاص الجسم الحيز دون ما عداه من
الاحياز التى لا ينحصر ولا نحيط بها علمنا الا اجمالا باعتبار شامل لها فان قيل
الامور الداخلة اى الامور التى كل واحد منها داخل فى الماهية وانما فسرنا بذلك
ليتناول الحد التام والناقص معا لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور
يتناولها ايضا والخارجة ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية
فالماهية معلومة معها فلا تعرف الماهية بها لامتناع تحصيل الحاصل والا
امتنع التعريف بها اما اذا لم يكن حصولها ضروريا بل كسبيا فلا حيا جاج الى معرف اخر ونقل الكلام
اليه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهى الى ما حصوله ضرورى واما اذا لم يكن
مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر قلت فى الجواب
عن هذه الشبهة المستلزم للعلم بالماهية حضورها معا مترتبة فانه اى
ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب بالكسب وتفصيله ان الامور الداخلة
او الخارجة حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا منتهيا الى الضرورة لكنها متفرقة
مخلوطة بامور اخر فاذا جمع الاجزاء باسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور
بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذى هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا
اذا جمع بعض متعدد من اجزائها ورتب بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع
هو تصور الماهية بوجه اكمل بما كان قبل ذلك فيقس على هذا الامور الخارجة
المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتاتى فى التعريف بالمعانى البسيطة قلت
من جوز ذلك فله ان يقول ان المعانى البسيطة الحاصلة فد لا يكون ملحوظة
قصدا فاذا استحضرت ولوحظت قصدا افادت العلم بالماهية وان كان
ذلك نادرا واجدا المذهب الثالث فى هذه المسئلة ان ما اعتقد لازم للمكلف مما
مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوة
ضرورى قبل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه ويبطل ان معرفة واجبة اجماعا اما
شرعا كما ذهب اليه الاشاعرة او عقلا كما ذهبت اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية

لكانت غير مقدور عليها ولا شئ من غير المقدور كذلك اى بواجب فلو كانت
المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف احتج لهذا المذهب بانه اى ذلك
اللازم المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله على نظر
كان العبد مكلفا بتحصيله بنظره ليثبت به الشرايع والاحكام التكليفية وانه
اى التكليف بتحصيله تكليف للغافل لان من لا يعلم هذه الامور المذكورة من
نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات لا يعلم التكليف قطعا لا بهذه الامور
ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز
اجماعا والجواب ان الغافل الذى لا يجوز تكليفه اجماعا من لا يفهم الخطاب اصلا
كالصبى والمجنون او يفهم ذلك ولكن لم يعلم انه مكلف كالذى لم تبلغه دعوة نبينا
قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه عليه فلا تكليف على
الاول اتفاقا وعلى الثانى عندنا لان من لا يعلم انه مكلف مع انه خوطب بكونه مكلفا
حال ما كان فانهما فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع
من تكليف والا لم يكن الكفار مكلفين اذ ليسوا مصدقين بالتكليف فلان
عطف على ما تقدم بحسب المعنى كانه قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا
فى تحققه لكون الكفار مكلفين ولان العلم بوقوع المكلفين موقوف على وقوعه
فان العلم بوقوع شئ اظل لو قوعه فى نفسه فلو توقف وقوعه على العلم والتصديق
به لزم الدور المذهب الرابع فى هذه المسئلة ان الكل نظرى سواء كان تصورا او
تصديقا مما يلزم اعتقاده او لا يلزم وهو مذهب بعض الجهمية التابعين لجهم
بن صفوان الترمذى رئيس الجبرية ويبطله ما مر من شهادة الوجدان بكون البعض
ضروريا ومن لزوم الدور او ليس على تقدير كون الكل نظريا واحتجوا على ذلك بهم
بان الضرورى يمتنع خلو النفس عنه وما من علم تصورى او تصديقى الا والنفس
خالية عنه فى مبدأ الفطرة ثم يحصل لها علوما بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط
كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظرى
والجواب ان الضرورى المقابل للنظرى قد يخلو عنه النفس اما عند من يوقفه المعتزلة
والفلاسفة على شرط كالتوجه والاحساس وغيرهما او استعداد به تقبل النفس
ذلك العلم الضرورى فلفقده اى فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط المتعلق
واما عندنا يعنى القائلين باستناد الاشياء كلها الى اختياره تعالى ابتداء فاذ
قد لا يخلقه الله تعالى فى العبد حينا ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك
العلم او نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور له
اذ لم يتعلق به قدرة العبد ابدا لا بواسطة **المرصد الرابع** اثبات العلوم الضرورية
اى بيان شونها وتحققها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك اذ الها المنشئ قال

ان الضرورى لا يتوقف على شرط ولا على استعداد به تقبل النفس ذلك العلم الضرورى
ان الضرورى لا يتوقف على شرط ولا على استعداد به تقبل النفس ذلك العلم الضرورى
ان الضرورى لا يتوقف على شرط ولا على استعداد به تقبل النفس ذلك العلم الضرورى

العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي اليها وهي المبادي الاول ولولاها
لم تحصل على علم اصلا وانها تنقسم الى الوجدانيات وهي التي نجدها بالمانفهو
او بالاتها الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا وجوعنا
وشبعنا وانها قليلة النفع في العلوم لانها غير مشتركة اي غير معلوم الاشتراك بيننا
فلا يقوم حجة على الغير فان ذلك الغير ربما لم يجد في باطنه ما وجدناه والى الحسيات
اراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات والمتواترات واحكام الوهم في
المحسوسات والمشاهدات والبديهيات اي الاوليات وما في حكمها من القضايا
النظرية القياس فهذان القسمان اعني الحسيات والبديهيات بها العمدة في العلوم وبهما
يقوم حجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات والحدسيات فاذا
ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او
مشاهدة والناس فيها فرق اربع حسب الاحتمالات العقلية باعتبار قبولها معا
ورديها معا وقبول احديهما دون الاخر الفرقة الاولى المعترفون بهما وهم الاكثرون
الظاهرون على الحق القوم والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب
اليقينية والفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط اي دون البديهيات وهذا القدح
ينسب الى افلاطون وارسطو وبطلميوس وجاليوس صرح بهن النسبة الامام
الرازي ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار المصالي تاويله على تقدير صحة
النسبة اليهم بقوله ولعلهم اردوا بقولهم ان الحسيات غير يقينية ان جزم العقل
بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لابد له مع الاحساس من امور تنضم اليه اي الى الحس
فيضطره اي بالجي تلك الامور العقل الى الجزم بما جزم به من الحسيات لا يعلم ما هي اي
ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف تحصل
فلا يكون الحساب بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه والا
اي وان لم يريدوا بالقدح في الحسيات ما ذكره من التاويل فاليها اي الى الحسيات
تنتهي علومهم فيكون القدح الحقيقي فيها قدحا في علومهم التي يفتخرون بها وذلك لا يتصور
ممن له ادنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها لان العلم
الهي المنسوب الى افلاطون مبني على الاستدلال باحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس واكثر
اصول الطبيعي المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسما والعالم وبالكون والفساد وبالآثار
العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب
الى بطلميوس مبني على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب الى
الى جاليوس ماخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بان الاوليات انما يحصل للصبيان
باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح في الحسيات يؤول الى القدح
في البديهيات قالوا الوجه الحكم بالحس فاما في الكليات اي في القضايا الكلية او في الجزئيات

اي في الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية وكلاهما باطلان اما الاول وهو بطلان
اعتبار حكمه في الكليات فظاهر لان الحس لا يدرك الا الان والنار وذلك النار لا جميع النيران
الموجودة في الحال ولو فرض ادراكه اياها باسرها فليس لها تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة
فلا يعطي حكما كليا على جميع افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم في قولنا حارس
على كل نار موجودة في الخارج في احد الازمنة الثلثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة
الوجود في الخارج ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس بها اي بالافراد المتوهمة البتة فكيف يعطي
حكما متنا ولا اياها والحاصل ان الحسي لا يعطي حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار
حكمه في الكليات قطعا واما الثاني وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات فلان حكم الحس
في الجزئيات قد يغلط كثيرا واذا كان كذلك فحكمه في اي جزئي كان في معرض الغلط
فلا يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا بغلطه كثيرا لوجوه الاول انا نرى الصغير كبيرا
كالنار البعيدة في الظلمة هذا اذا لم يكن بعيدة جدا والسبب فيه ان ما حولها من
الهواء مستضيء بضوئها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة
نفوذا تاما فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بها المشابه بضوئه
اياها فيدركهما معا جملة واحدة ويحيهما نارا واذا كانت قريبة نفذ الشعاع
وامتازت النار عن الهواء المضيء بمجاورتها فادركها على ما هي عليه من الصغر
واذا كانت بعيدة واذا كانت بعيده جدا كانت كالمرئيات البعيدة التي
ستعرف حالها وكالعنبة في المار ترى كالاجاصة وسببه ان رؤية الاشياء
على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير راسه عند الحدقة وقاعدته
على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغرا وكبرا بحسب صغر زاوية راس المخروط وكبرها
ثم ان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي ينفذ الى المرئي على الاستقامة
الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرقة فان
فرض فيه تفاوت بان يكون مثلا ما يلي الرائي رقيقا كالهواء وما يلي المرئي غليظا
كالماء في مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها
الى ذلك الغليظ ثم يصل الى طرفي المرئي فيكون زاوية راس المخروط ههنا اكبر منها في
الاولى مع كون المرئي شيئا واحدا فترى في الصورة اكبر منه في الاولى كما يظهر من هذا الشكل
فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفي العنبة اذا كانت في الهواء والاسودان هما
الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الاولين اصغر من التي بين
الاخرين فلذلك ترى في الماء اكبر منها في الهواء والخاتم المقوب من العين يرى كالحلقة الكبيرة
وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وتر الزاويتين مستقيم الاضلاع
فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول وبالعكس اي
ويرى الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي



في شرح حكمة الاشراق الابصار بعد حصول المقابلة واستفاد المانع خلق فالح الصور لا بخروج الشعاع ولا بالانطباع يعقوب باشا

اقول هذا مذهب صاحب حكمة الاشراق نقل عن ارسطو وجمع من محققي اليونان وهو الحق عند المصنف ايضا وقد مر في اول المقالة الثانية ما يدل عليه ويرد على ما ذهب اليه المشاؤون من ان الابصار بخروج الشعاع الباصر الى المبصر وانطباع صورة المبصر في الرطوبة الجليدية وقد مر هناك ما يرد عليهم ايضا

اقول هذا خطاء فاحش يعرفه من له ادنى ممارسة بالهندسة

فكلما كان البعد كانت الزاوية اضيق الى ان يتقارب الخطوط الشعاعية جدا
كان بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرى كانه نقطة وبعد ذلك يتمحى
اثره فلا يرى اصلا ويرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين
وذلك لان النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين بتلافيان قبل وصولها
الى العينين ثم يتباعدان وينفصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان
اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرى من محاذاة واحدة
هي ملتقاهما فترى واحدا واذا انحرفتا وانحرفت احديهما امتدت تلك الخطوط الى
المرئي من محاذاتين فترى لذلك اثنين او نظرنا الى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من الافق
فانا نراه على التقدير قصرين اما التقدير الاول فلما مر واما على الثاني فلان الشعاع البصري
ينفذ في الهواء الى قمر السماء وينعكس من سطح الماء اليه ايضا فترى مرة في السماء بالشعاع
النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس وكالاحول الاعلى الذي يقصد الحول تكلفا فانه
يرى الواحد اثنين بسبب وقوع انحراف في العصبتين او في احديهما واما الاحول
الفطري فلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب وبالعكس
اي ويرى الكثير واحدا كالرحى اذا خرج من مركزه الى محيطها خطوط كثيرة متقاربة
بالوان مختلفة فانها اذا دارت سريعة جدا رؤيت تلك الالوان الكثيرة كاللون
الواحد الممتزج المولف منها والسبب في ذلك ان ما ادركه الحس الظاهر ينادي اولا
الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون
اخر كان اثر اللون الاول باقيا في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني ووصول
اثره اليه فيمتزج الاثران هناك فيراهما النفس لامتزاج اثريهما ممتزجين ولا تقدر على
تمييز احدهما عن الاخر وايضا لما وقع الشعاع البصري على تلك الالوان بسرعة في
زمان قليل جدا لم يتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فكذلك راتها ممتزجة وترى
المعدوم موجودا كالسراب قيل هذا من اشتباه الشيء بمثله وان السراب ليس معدوما
مطلقا بل هو شيء يرى آتي للبصر بسبب ترخرخ الشعاع البصري المنعكس من ارض
سبخة كما ينعكس من الماء فتحسب لذلك ماء وما يريه صاحب خفة اليد من تبعيد
مما لا وجود له في الخارج اصلا وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه
اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبيهه واما بسبب اقامة البدل مقام المبدل
منه بسرعة على وجه لا يقف الا من يعرف تلك الاعمال فهو كالخط المتولد من القطرة
فان القطرة اذا نزلت سريعة يرى هناك خطا مستقيما ولا وجود له قطعا والدائرة
لادارة الشعلة بسرعة فانها اذا ادرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من
ولا وجود لها بل لا شبهة والسبب في هذين ان البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة في موضع
واداها الى الحس المشترك ثم ادركها في موضع اخر قبل ان يزول اثرها عن الحس المشترك اتصل

٥ قوله في اثبات المطلوب عليه الا ان ذلك غير لازم

صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الاول فيرى كامر ممتدا ما على الاستقامة
او الاستدارة وايضا لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا
كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك
خطا مستقيما او دائرة وترى المتحرك ساكنا وبالعكس اي وترى الساكن متحركا
كالظل يرى ساكنا سببه ان البصر اذا ادرك الشيء في موضع محاذيا لشيء بعد
ادركه في موضع اخر محاذيا بالغير ذلك الشيء حكمت النفس بالحركة فاذا كانت تلك الفترة
في غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذيتين وحكمت بالسكون وهو
متحرك ابدا لان الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد ان يتحرك
الظل انتقاصا او ازديادا فان قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو
عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده
وانتقاصه مع انه لا يخلو عن احدهما قطعا وكراكب السفينة المتحركة يرى الشط
وبرى الشط الساكن متحركا وذلك لانه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة
الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط
مع تخيله السكون في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا وترى المتحرك الى
جهة متحركا الى خلافها كالقمر تراه سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه فان القمر يتحرك
بحركة الكل من المشرق الى المغرب ابدا فاذا كان بيننا وبينه غيم غير سائر اياه و
نظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا في جزء من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا حركة
الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا اسرع في الاتي
من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه غربيا من القمر
ونفذ الشعاع في جزء اخر قد حاذاه بالحركة فقع بين الحركتين قطعة من الغيم فيتخيل ان القمر تحرك
الى المشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة واذا تحركنا الى جهة رأيناه اي
القمر متحركا اليها اذا كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة
اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتخيل ان القمر تحرك
الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم وان تحرك القمر الى خلافها كما اذا كانت تحركنا
نحو المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب وترى السحر المستقيم على الشط منشقا في الماء
وذلك لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما ينعكس اليه على هيئة
اوتار الالة الحدباء المسماة في الفارسية بجنك فاذا كان الشجر على الطرف الاخر من الماء
ينعكس الشعاع الى راس الشجر في موضع اقرب الى الرائي والى ما تحت راسه من موضع البعد
منه وبكذا واذا كان الشجر على طرف الرائي كان الامر في الانعكاس على عكس ما ذكر
الا ترى انك اذا استترت سطح الماء من جانبك نستر عنك راس الشجر في الصورة
الاولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس الى راس الشجر

اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه ويكون ما هو اقرب منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس على قاعدة الشجرة فبهذا ان النفس لا يدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المرئيات لنفوذ الشعاع على الاستقامة فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فتحسب لذلك ان راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فتراه كانه منعكس تحت سطح الماء وترى الوجه طويلا او عريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المراة اذا فرض المراة كنصف قالب الاسطوانة مستديرة فاذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طوله قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة عن طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة الى عرضه انما تنعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنحني اصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موربا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا واحد طرفيه اطول من الاخر لان الانعكاس ح من خط بعضه مستقيم وبعضه منحن بل تقول اذا كانت المراة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى ناتئا وبالجملة الاختلافات المتنوعة في اشكال المرايا تستتبع اختلافات الوجه في الرؤية الوجه الثاني وهو الدال على غلط الحس في احكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض ان الحس لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاستمرار اي بكون شئ واحد موجودا مستمرا عند توارد بها اي توارد الامثال كما يقوله اهل السنة في الالوان من انها للا يبقى اثنين بل يجدثها الله تعالى حالا فحالا مع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر وكما يقوله النظام في الاجسام من انها ايضا غير باقية بل متجددة انا فانا مع ان الحس يحكم بخلافه وكذا الحال في البيضات المتماثلة اذا وردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفوارة فقام الاحتمال اي احتمال غلط الحس في الكل اي في جميع احكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لا يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره فيحصل الرائي ان هناك امرا واحدا مستمرا الوجه الثالث وهو الدال على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم او عرض النايم يرى في نومه ما يجزم به في النوم جزمه بما يراه في يقظته ثم تبين في اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا ولذا البرسم اي صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها في الخارج ويثابد بها ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها فيجازف في غير هما تمثل

اي مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز ان يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما راه في اليقظة وان يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا فيه والسبب في غلطهما ان النفس لسبب الاستراحة او الاشتغال بدفع المرض تعطل عن ضبط القوة المتخيلة فتسلط على القوى وتركب صورا خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحة فتظن النفس وتشاهد بها وتعتقدها انها وردت عليه من الخارج لاعتيادها بذلك لا يقال ذلك اي غلط النائم والمبرسم بسبب لا يوجد ذلك السبب في حالة اليقظة والصحة قطعا فلا يقع فيهما الغلط اصلا لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد لجواز ان يكون للغلط سبب اخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سببا له في النوم والمرض بل لا بد من حصر الاسباب المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه وبيان انتفائها باسرها وبيان وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من هذه الثلثة التي لا بد منها في نفي الغلط عن احكام الحس مما لو ثبت فيا للنظر الدقيق اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه اصلا وانه اي ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق ينفي البداهة اي الضرورية عما يتوقف على ثبوتها اعني صحة الاحكام الحسية التي ادعيتم انها ضرورية وايضا لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا والعجب ممن سمع هذا الذي ذكرناه من ان انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الامور الثلاثة الى اخر ما قررناه ثم اشتغل في الامثلة المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة وانتفائها في غيرها واعجب منه اي من العجيب الذي اشرنا اليه منع كون الحس حاكما بناء على ان الحكم تاليف بين المدركات بالحس او بغيره على وجه بعرض للمؤلف لذاته اما الصدق او الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شان الحس التاليف الحكمي بل شانه الاحساس فقط فليس شئ من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا قارن المحسوس حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما بل العقل حاكم بواسطة الحس وانما كان اعجب لانه يؤل الى نزاع لفظي اذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطته وهذا المنع مما لا يجدي نفعا اصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل او اعتنا ذلك عليه كانت الشبهة التي ذكرها دالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل بها اذ لا شهادة لمتهم فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق من البديهيات ايضا فيصير تلك الشبه منقوضة بها وهذه فائدة جليلة مبنية على ان الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقض بان الذهنية

سواء كانت ظاهرة او باطنة

هذا تصحيح قوله فتحسب الشعاع لاجواب الفعلي فتدبر

اسطوانة معوجة مستديرة بالفارسية ستون

لا نفس الاسطوانة

البرسام مرض دماغي وسببه تورم يحصل للحجاب الذي بين الكبد والمعدة وهو حجاب يسمى دياذغما ويحول معارضا بين الكبد والمعدة يتصل بالحجاب المعترض الذي بين القلب والمعدة فيظهر في الدماغ اعراض البرسام فهو نوع منه

واحد من جملة

اي

ذكر الامام الرازي هذا السؤال والجواب

تعريض لصاحب النقد وهو غير الطوسي

كما ادعيتم بقبوله تجردا لحكم الحس

اشارة الى الجواب عن قوله واعجب

تنفي احتمال الغلط فيما جزمت بها بنفسها قلنا فكذلك البديهة تنفي احتمال
الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا ايضا واما بيان الاسباب
واما بيان الاسباب في الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة
الحال في هذه المغالط وازالة ما عسى يشوش النفس من الدغدغة وزيادة
اطمينانها في سائر المحسوسات لا اثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به بقوله
المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصحيح
يقتضيه ثم قال واما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا
قلنا نعم لو ثبت صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما
ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فلم يبق علينا
ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء
مندفع عند بديهة العقل من غير تامل في الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان
امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق
او الجليل فظهر انه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه الوجه الرابع وهو الدال
على غلط الحس في الجزئيات التي نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة
انا نرى الثلج في غاية البياض مع انه ليس ببابيض اصلا فاما اذا تاملناه علمنا
انه مركب من اجزاء شفافة لا لون لها وهي الاجزاء المائية الرشية وقولهم
سببه انا نراه ابيض مداخلة الهواء المضي بالاشعة الفائضة من الاجرام
النيرة للاجزاء الشفافة المصغرة جدا وتعاكس الاضواء من سطوحها الصغار
بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض الا ترى ان الشمس اذا
اشرقت على الماء وانعكس شعاعها منه الى الجدار يرى الجدار كانه ابيض فاذا
كثر الانعكاس بين الاجزاء الرشية جدا يخيل ما على سطوحها من الضوء بياضا في الغاية
من النمط الاول اي من قبيل بيان اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه على
ما قرره واظهر منه اي من الثلج في الدلالة على غلط الحس الزجاج المدقوق دقا ناعما
فانه يرى ابيض ولا بياض هناك وانما كان اظهر لانه لم يحدث له مزاج يحدث ذلك
المزاج البياض المشروط به عندهم فان اجزاءه صلبة يابسة ومتفقة في الصور
والكيفيات لا تفاعل بينها لعدم الاتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف
يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل واما الثلج ففيه
اجزاء مائية وهوائية فجاز ان يتوهم فيما بينها تفاعل واظهر منهما في الدلالة على غلط
الحس موضع الشق من الزجاج المخبن الشفاف فانه يرى ابيض ولا بياض هناك
قطعا اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المحتقن في ذلك الشق وشيء منهما غير ملون
اي ليس شيء منهما بملون وانما كان اظهر منهما اذ ليس ههنا اجزاء متصغرة يتوهم

اشارة الى الجواب عن قوله والعجب

الرشي المطر القليل

تفاعلها والجواب عن شبه هذه الفرقة ان مقتضى ما ذكرتم من الشبه
الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات ان لا يجزم العقل
بحكم كلي او جزئي بمجرده اي بمجرد الحس والاحساس به اما في الكلي فلعدم تعلق الحس
بجميع الافراد واما في الجزئي فلانه قد تعلط فيه ونحن نقول به فان جزم العقل ليس
يحصل في الكل في الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع
ذلك من امور اخر يوجب الجزم كما مر فاذا لم يوجد تلك الامور في بعض الصور لم
يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطا هناك قائما لان لا يوثق بجزمه اي بجزم العقل
بما جزم به من الاحكام الكلية او الجزئية على المحسوسات لحصول تلك الامور مع الاحساس
في هذه الصور وكيف لا يوثق لجزمه ههنا مع ان بديهة شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه
كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة وكونه محتملا هو مرفوع عطفا على ان لا يوثق اي للعلم
الوثوق بجزمه ولا كون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على بجزمه اي لا يوثق
بكون الجزم محتملا للحصول في بعض المحسوسات بان ينضم فيه الى الحس امور توجب الجزم بالعدم
قطعا اذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك
الاحتمال الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط اي لا في الحسيات فانهم معترفون
بها قالوا هي اضعف من الحسيات لانها فرعها وذلك لان الانسان في مبدأ الفطر
حال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها
ومباينات وانتزع منها صورا كلية يحكم على بعضها ببعض ايجابا او سلبا اما
ببديهة عقله كما في البديهيات او بمعاونة شيء آخر كما في سائر الضروريات والنظريات
فلو لا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات ولذلك قيل
من فقد حسا فقد علما متعلقا بذلك الحس ابتداء او بواسطة كالاعمى فانه لا
يعرف حقايق الالوان ولا يحكم باختلافها بالماهية لعدم احساسه بجزئياتها
والعنين فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمجانستها لسائر اللذات
واعترض بانه ليس يلزم من كون الاحساس شرطا في حصول حكم عقلي ان
يكون الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال
وليس ما قوي منه فلا يلزم مما قدحنا في البديهيات التي هي فرع القدح في الحسيات
التي هي اصل لها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها
انها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح في لازمها
القدح فيها او من حقيتها حقية لازمها ولهم في ذلك اعني القدح في البديهيات
شبه الاولى اجلى البديهيات واقواها في الجزم قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون
اعني التردد بين النفي والاثبات فانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وانه غير قابل
اما الاول وهو كونه اجلى البديهيات واقواها فلان المعترفين بها اي بالبديهيات

انما علل به لعدم امكان تعلق الحس بجميع الافراد والا فامكان علم تصدير تعلق الحس بالجميع ثابت ايضا لا يخفى فالاولى ان يقال لعدم تعلق الحس بجميع الافراد من غير توسط التعليل ليس على ما ينبغي

المتوهم الشارح الاول

اشار بهذا الى دفع اعتراض الشارح الاول حيث قال ان المحسوسات ان كانت قطعية كانت المعقولات ايضا كذلك ولا يلزم من القطعي قطعي فلا يكون المعقولات قطعية وان كانت غير قطعية كان العلم بعدم كونها قطعية غير محسوس فيحتمل ان لا يكون كذلك محسوسا لا يكون معقولا احتمال فيه

يتمثلون لها بهذا الترديد بين النفي والاثبات وثلثة اخرى يتوقف تلك
الثلثة عليه الاول من تلك الثلثة المتوقفة عليه قولنا الكل اعظم من الجزء
والا اى وان لم يكن الكل اعظم فالجزء الاخر معتبر فى الكل وليس بمعتبر فيه لحصول الاكتفا
بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفي والاثبات والثانى من
تلك الثلثة قولنا الاشياء المساوية فى الكمية مثلا لشئ واحد متساوية
فى الكمية والا اى وان لم يكن متساوية فى الكمية فحقيقتها الكمية واحدة فلم يكن
لذلك الشئ وليست بواحدة لاختلافها وعدم تساويها فيجتمع ايضا
النفي والاثبات قيل وباتين المقدمتين تخرج اكثر مباحث الكم المتصل المنفصل
وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا لكونه فى الحقيقة راجعا الى البحث عن الكم
المتصل الثالث من تلك الثلثة قولنا الجسم الواحد لايكون فى آن واحد
فى مكانين والا اى وان لم يكن كما ذكرنا بل كان فى مكانين لم يتميز ذلك الجسم
الواحد عن جسمين كذلك اى كائنين فى آن واحد فى مكانين فالجسم الاخر
معتبر وجوده وليس بمعتبر اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود
ومعدوم معا وقيل الاولى ان يقال لو كان جسم واحد فى آن واحد فى مكانين
لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا ولما امكن ان
يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة حقيقة هذه القضايا الثلث وان لم يخطر ببالة
تلك الحجج الدقيقة التى اوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية
غير بديهية اشار الى الجواب بقوله وهذه الاستدلالات التى ذكرناها
ملحوظة للعقلاء وان عجز البعض عن تلخيصها فى التعبير عنها الا ترى الى قولهم
لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الاخر البتة ولو كان الشئ الواحد مساويا
لمختلفين لكان مخالفا لنفسه فانه اشارة الى ما قررناه وان لم يكن عبارته ملخصة
كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج
كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تختم كسب وتعمل فكر بقى ههنا شئ وهو
ان هذه الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة يجب ان تكون
من الدعوى فقد لاح ان اجلى البديهيات ما ذكرناه وكذلك سماه الحكماء بادئ الاوائل
واما الثانى اعنى كونه غير يقينى فلوجوه اربعة الاول انه اى هذا التصديق الذى هو
قولنا الشئ اما ان يكون او لايكون يتوقف على تصور المعدوم الذى هو مفهوم قولنا
لايكون ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يعتبر فيها وانه لايتصور اصلا
بل تصورة ممتنع قطعا فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره ايضا فلا يكون حاصلا
فضلا عن ان يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره ممتنع اذ كل متصور متميز فان ادراك
الشئ ملزوم للامتياز عن غيره عند المدرك او هو نفس ذلك الامتياز كما سبق فى

التمثل الاتيان بالمثال

الاولى ان يراد من الاعظم فى تعريف الكل
معنى الازيد ليستاول بالسلب المقطع هـ

اى الزمان فهو كم كما ان الجسم كم وقد
فهوكم بالعرض هـ

يتجه عليه ان الواحد اذا جاز كونه فى مكانين
آن واحد يكون ذلك الكائنين بوجود واحد
فى آن واحد فى مكانين وبسبب الوجود الواحد فى
مكانين ليس بمتميز عن جسمه الذى فى احد
المكانين ليس بلازم من جسمه الذى فى الاخر
عدم تمايز الواحد عن الاثنين او صيرورة
الواحد اثنين وكانه نقل الكلام الى هذا قال وقبل الاولى
بعضهم ما نا
من خطه

بحثى

تحقيق العلم وكل متميز عن غيره ثابت فى نفسه لان المتميز هو الذى ثبت له
التميز واليقين الذى هو مفهوم ثبوتى وثبوته للشئ فرع ثبوت ذلك الشئ فى
نفسه فيكون المعدوم ثابتا فى نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا هف
اى محال باطل لا يقال تصور المعدوم يقتضى تميزه فى الذهن وايضا ان كان
المعدوم متصورا فذاك وان لم يكن متصورا فالحكم عليه بانه غير متصور كما ذكرتم
يستدعى تصوره اذ لو لم يكن متصورا اصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعا لانا نقول
فى جواب الاول الكلام فى المعدوم مطلقا اى المعدوم فى الخارج والذهن معا
فان قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود
الخارجى والذهنى وبين ما يقابله ويمتنع ان يكون له اى للمعدوم مطلقا ثبوت
بوجه من الوجوه سواء كان فى الخارج او فى الذهن لان الثابت بوجه ما لا يكون
معدوما مطلقا ونقول فى جواب الثانى الاخر معارضة للحجة الدالة على ان المعدوم
المطلق غير متصور لاحل لتلك الحجة فانها اى معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا تحقق لتعارض
الحجج القواطع لانها قطعيا وهو اى تعارض القواطع المركبة من المقدمات البديهية احد
مجتحنى القوادح فى البديهيات كما سياتى وقد يجاب بان تحقق التعارض انما يلزم اذا
سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذى ستذكره فى الجواب عنه الوجه الثانى من تلك
الوجوه الاربعة انه اى قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون يقتضى تميز المعدوم عن الموجود
اذ لو لا تميزه عنه لما امكن الحكم بالانفصال بينهما ولو كان المعدوم متميزا الكان له حقيقة
وماهية بها يمتاز عن الموجود وكان للعقل سلبها اى سلب تلك الحقيقة ورفعها
فان كل ما له حقيقة يصير العقل اليها يمكنه رفعها والا لم يكن لذلك الشئ مقابل فلو لم يكن
للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لنا حقيقة مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله والا
اى وان لم يكن للعقل سلبها انتفى الوجود واذا كان للعقل سلبها وسلبها عام
خاص لكونه مضافا الى حقيقة العدم فقسم من العدم المطلق وهو هذا العدم
الخاص قسيم له لانه رفعه الذى يقابله هف لان قسم الشئ اخص منه وقسيمه
مباين له فيستحيل صدقهما على شئ واحد الوجه الثالث من تلك الاربعة ان قولنا
الشئ اما ان يكون او لا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول المردد فيه
فى قولنا هذا ثبوت الشئ وعدمه اما فى نفسه فنكون كقولنا السواد اما موجود
او لا اى ليس بموجود واما لغيره فيكون كقولنا الجسم اما اسود او لا ولا يتصور
ههنا معنى سوى هذين المعنيين وكلاهما باطلان فالاول وهو ان يكون الترديد
بين وجود الشئ وعدمه فى نفسه كما فى قولنا السواد اما موجود او لا باطل لانه لا معقول
شئ من طرفيه اى لا يتصور من شئ منهما معنى صحيح اما الثبوت وهو قولنا السواد
موجود فلان وجود الشئ اما نفسه فلا يفيد حمله عليه بل يكون ح قولنا السواد موجود

هذا الجواب للشارح العلامة

والجواب انه لا استحالة فى كون المعنى
من حيث الذات والمفهوم وثابتا
من حيث الحصول فى العقل ولا فى
كونه قسما من العدم من حيث كونه
عدما مضافا وقسيما له من حيث المفهوم
فيقال ان امتياز احد الشيئين بالقضية
ان يكون له حقيقة وهوية فان الاحتجاج
عن الهوية بالهوية ترجيح
حقيقة وهوية الكلام اى
كما ذكرنا فى الكلام
ذلك لكن لا نسلم
كون الشئ قسما لا
وقسما منه بل قسم
الشئ

عاريا عن الفائدة كقولك السواد سواد او الموجود موجود لكن التفاوت ظاهر
فيبطل كون وجود الشئ نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت
حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك واما غيره وهو الضابط
لوجهين اشار الى اولهما بقوله وهو اى ذلك الشئ كالسواد مثلا في نفسه
معدوم على تقدير مغايرة الوجود اياه والا اى وان لم يكن معدوما في نفسه على
ذلك التقدير بل كان موجودا عاد الكلام الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان
يكون نفس الشئ وهو باطل لما مر او غيره فالشئ معدوم في نفسه اذ لو كان موجود
عاد الكلام الى الوجود الثالث فاما ان يثبت المدعى او يتسلسل الوجودات
الى غير النهاية والتسلسل باطل فتبين المدعى وايضا لو لم يكن الشئ معدوما في نفسه
على ذلك التقدير لوجد ذلك الشئ مرتين ولو كان موجودا بوجودين هذا خلف
فاذن يثبت ان الشئ معدوم في نفسه والوجود موجود والا اى وان لم يكن
الوجود موجودا اجتمع النقيضان على تقدير كونه معدوما او وجد الواسطة
بين الموجود والمعدوم اذا لم يكن موجودا ولا معدوما وفيهما اى في اجتماع النقيضين
ووجود الواسطة المطلوب وهو بطلان قولنا السواد اما موجود او معدوم
اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيها
فيلزم مما ذكرنا من كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا
قيام الموجود بالمعدوم الذي هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود
فيلزم جواز مثله في الحركات والالوان بل لا يقال هذه امور موجودة بشهادة الحس
وقائمة بالمعدومات ويحصل المراد وهو بطلان حكم البديهة لانها يحكم بان هذه
الحركات والالوان لا يجوز قيامها الا بالامور الموجودة واشار الى ثانيهما بقوله
وايضا فانه اى حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة حكم بوحدة الاثنين وهما
السواد الموجود وانه باطل لا يقال ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد
عين الوجود حتى تلزم ما ذكرتم بل المراد ان السواد موصوف بالوجود وانما نقل
لانا نقل الكلام الى الموصوفية فان مفهوم الموصوفية بالوجود انما نقيض السواد فلا يعيد
الحمل وقد ابطلناه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين
الا ان يراد به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود وح يعود التقسيم الى الموصوفية
الثانية ويلزم التسلسل وهو باطل فوجب دفع الموصوفية من البين ويلزم الحكم
بوحدة الاثنين فان قيل لا نسلم التسلسل في الامور الذهنية لان البرهان انما قام
على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية ومن المفهومات الاعتبارية الذهنية
قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فيقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن
لاستحالة قيام النسبة بغير المتسبين واذا لم يقم بالذهن لم يكن اجزاء ذهنيين بل

في لزوم التسلسل بحث لانه لم لا يجوز ان يوجد
بوجود آخر غيره ولا يكون محمولا عليه انما
المحال هو الوجود المطلق وهذا الموجود
الوجود الخاص وما قيل يقال زيد موجود
بوجوده الخاص وما قيل يقال زيد موجود بوجود زيد
فباطل بما يقال زيد موجود بحقيقته ونفسه
وهو بنا انما الفاسد في الاضافة فليتأمل منه

لقائل ان يقول بما يقال التسلسل في الامور
الاعتبارية جائز حتى فيما اذا كان منشأ
ذلك التسلسل مجرد اعتبار العقل لانطع
بانقطاع الاعتبار اذ لا سبيل الى العقل
ان يعتبر الى ما لا نهاية له فلا تسلسل في الحقيقة في مثل هذا الموضع اما لو كانت صحة حكم مثلا متوقفا على تعقلات لا تنتهي كما في قولنا السواد موجود كان الحكم
بلا شبهة سوا كانت تلك الامور المعقولة اعتبارية او خارجية لتوقفها على تعقلات لا نهاية لها وانما قال ان قولنا السواد موجود من هذا القبيل
لاحتياجنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع الترديد المذكور في الموصوفية بانها صحيح الكون محل الشئ نفسه او غيره فيكون حكما بوحدة الاثنين
فتفتقر الى موصوفية ثانية وثالثة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلا منه

خارجيا

خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودا خارجيا بل يوجد في
الذهن قائمة بالمتسببين مع ان حكم الذهن بان السواد موصوف بالوجود
في الخارج اما مطابق للخارج فيكون هناك موصوفية خارجية ويعود الالزام
الذي ذكرناه اولا يكون مطابقا له فلا عبرة به لكونه حكما باطلا وقد يجاب بان
حكم الذهن يجب ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا للخارج فانه
اخص منها وايضا اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوف
في الخارج الفرق الظاهر بين ان يكون قولنا في الخارج ظرفا لنفس الموصوف وبين
ان يكون ظرفا للوجود واما النفي وهو قولنا السواد ليس بموجود فلان وجوده اما نفسه
فنفيه عنه اى سلب الوجود عن السواد حينئذ تناقض لانه سلب عن نفسه او غيره وهو
باطل لوجهين الاول قوله فيتوقف نفيه عنه على تصوره اى يتوقف نفي الوجود عن السواد
على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفي وهو اى تصور السواد يستدعي تميزه وثبوته لما عرفت
في الوجه الاول من الوجوه الاربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه
وهو محال وليس ثبوت السواد في الذهن حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي
عنه ولا محذور فيه لما مر من ان الكلام في نفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو اعم
من الخارجي والذهني فلو كان السواد ثابتا في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقا وجوابه
ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه فلم
نحكم على السواد الثابت في الذهن انه معدوم مطلقا بل رددناه بينه وبين الوجود
في الجملة فلا محذور اصلا وقد يتوهم ان الضمائر في تصوره وتميزه وثبوته راجعة الى نفي
الوجود على السواد وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين
بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل والوجه الثاني من ذينك الوجهين قوله
وايضا فانه اى نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته يقتضي خلو الماهية عن الوجود
وسنبطله في مسئلة ان المعدوم ليس بشئ اذ نستدل هناك على امتناع
خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم بالعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود
لا ينافي الترديد بينه وبين العدم قال في المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد موجود
السواد معدوم معنى محصل فلا يكون ايضا للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق
به فضلا عن ان يكون ذلك التصديق بديهيا والذي وهو ان يكون الترديد في
قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون بين ثبوت الشئ لغيره وسلبه عنه كما في قولنا الجسم
اما اسود او لا بط ايضا لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل على وجه يكون معناه صحيحا لانه
حكم بوحدة الاثنين وذلك مما لا يتصور صحته قطعا ولان المحمول اذا كان مغايرا
للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول
فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح لان الموصوفية ليست عدمية

ان كل معقول تعبر عنه بالوجود فهو شئ ثابت م

اذا كان المراد ان الموضوع نفس المحمول لان كان المراد

لا على السواد المحكوم عليه م

ولقائل ان يقول لا نسلم ان المحل ههنا يقتضي الموصوفية والا انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان الى ما لا يحصى لها
لكن لا نسلم ان اللا موصوفية اذا كانت عدمية لا يكون الموصوفية عدمية لانها من الامور الاعتبارية فيجوز ان لا يكون المتسببان
ولا النقيضان موجودين في الخارج كالامتناع والا امتناع سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الموصوفية اذا كانت متفارعة لا تحتاج الى
بينهما موصوفيتها قوى لتسلسل وانما يلزم ذلك لو كانت محمولة عليه وهو ممنوع كذا في شرح الاهري والتريف
والثالث وانما الثاني فيجيء في الملتقى فلذلك تركه الشارح المريف كما لا يخفى فليتأمل

بالمحمول فيرد ايضا عليه ما اشير اليه بقوله لان الموصوفية ليست عدمية

منه اشارة الى دفع ما قيل ان الخارج الاهري
حيث قال ويقابل ان يقول انا
يلزم النقض لو اخذ زمان الخارج
والسلب وهو معدوم فليتأمل منه

لانه نقيض اللاموصوفية وتذكير الضمير بالنظر الى الخبر وهى اى اللاموصوفية عدمية
تصدقها على المعدوم فان المعدوم مثلا لاينصف بالالوان والحركات فالموصوفية
ثبوتية والا ارتفع النقيضان اعنى الموصوفية واللاموصوفية اذ لا ثبوت لشئ
منهما ولا وجودية والا اى وان كانت الموصوفية وجودية فاما نفسها اى نفس
الموصوف والصفة فلا يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان وكذا الحال اذا كانا
الموصوفية جزءا لهما يعنى به ما كان خارجا عنهما قائما بهما فلهما صح موصوفية بها اى بتلك
الموصوفية القائمة بهما فننقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها يكون ايضا حقيقة
قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة فيتسلسل الموصوفيات الى ما لا يتناهى وهو
باطل واذا لم يكن الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول
اعتبارا صحيحا فلا يكون حينئذ للجزء الثبوتى من قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون معنى صحيح
وهو باطل قطعا فاذن الحق منه هو السلب ابدا وانتم لا تقولون به اى بتعين الحقيقة في
الجزء السلبى الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلى البديهيات ليس بتقيض
ان يقال الواسطة المسماة بالحال ثابتة بينهما اى بين الموجود والمعدوم لما سيجئ بيانه
في الموقف الثانى واذا بلغتها قوم بلغوا في الكثرة الى حد يقوم الحجة بقولهم ونقلها الاكثرون
وادعوا ان البديهة شاهدة بالانحصار في الموجود والمعدوم فاحد الفريقين اشتبه
عليه البديهى وغيره فان الانحصار فيهما ان كان بديهيا فقد اشتبه على الفرقة الاولى
البديهى لغيره والا فقد اشتبه على الاكثرين ما ليس بديهيا بالبديهى وحيث جاز الاشتباه
فيه فلا ثقة به بل ولا ثقة من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فينتفى بهذه الوجوه
الاربعة ان قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون ليس بتقيض فلا يكون غيره ايضا بتقيض
وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه واشار الى
الوجوه الثلثة فقال والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم وذلك المعدوم
وقع هناك محمولا لافراده به مفهومه اى مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ذات ما ثبت
له العدم على انه تركيب تقييدى لا ان اى ليس مفهوم المعدوم ان ثمة ذاتا ثبت
له العدم في نفس الامر والا اقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس الامر متصفة
بالعدم فيها وانه باطل وهو اى مفهوم المعدوم هو المتميز لكونه متصورا ولكونه
محكوما بالانفصال بينه وبين الموجود وهو الثابت لكونه متميزا وهذا الذى ذكره
جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال اردتم بما ذكرتم في الوجه الاول
من ان اجلى البديهيات يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو مم وان اردتم به توقفه
على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ويلزم حينئذ ان يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا
في الذهن ولا استحالة فيه انما المستحيل ان يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم
المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكر في الوجه الثانى من اجلى البديهيات يقتضى

او غيرهما

والاجاز تركب النقيضين من امرين وجوديين

تميز المعدوم عن الموجود انه يقتضى تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم ان يكون
ذاته ثابتا بوجه ما منعناه وان اردتم به انه يقتضى تميز مفهوم المعدوم المطلق كما
هو الظاهر من عبارتكم سلمناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهناك عدم
خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس في ذلك كون قسم من الشئ قسيما
انما يلزم هذا في رفع حقيقة العدم ولا استحالة فيه ايضا اذ يكون عدم العدم المطلق
من حيث انه رفع للعدم المطلق قسيما له ومن حيث انه عدم خاص قسما منه والحمل
اى حمل الموجود على السواد انما يصح للتغاير مفهوما فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود
والاتحاد هوية اى ذاتا صدقا عليه فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما في قولنا السواد
سواد ولا الحكم بالاتحاد الاشيئين فهذا جواب عن الدليل الثانى في الشق الاول الذى
هو طرف الثبوت من الترديد الاول من الوجه الثالث اعنى قوله وايضا فانه حكم بوحدة
الاشيئين وترك جواب الدليل الاول في هذا الشق اعنى قوله فهو في نفسه معدوم اغماضا
على ما سيجئ من ان الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وانه ليس يلزم من كون
الوجود معدوما اجتماع النقيضين وقد ذكر في طرف النفى من هذا الترديد ايضا دليلين فقد علم
جواب اولهما مما قررناه لك ههنا ك او مما قرر في جواب الوجهين الاولين من الاربعة وجواب
الثانى مما اسلفناه من ان عدم خلو الماهية عن الوجود لا ينافى صدق ترديدها بينه وبين
العدم وبهذا اعنى قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول في الشق الاول من الترديد
الثانى من الوجه الثالث كما ان قوله والموصوفية تجوز عن الدليل الثانى في هذا الشق ايضا
وحاصله ان يقال الموصوفية ونحوها من الامور الاعتبارية كالامكان والحدوث والقدم
لا وجود لها ولا نقيضها في الخارج كالامتناع ونقيضه اعنى اللاامتناع اذ لا وجود لها في الخارج
بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجى محالا انما المحال ارتفاعهما
في الصدق لان تناقضهما انما هو باعتبار الوجود في الخارج وستعاد ات فيما يرد
عليك من المباحث الاتية زيادة تحقيق يتعلق به اى بذلك التحقيق الذى
يزيدك الى الجواب التفصيلى فيما اجبنا عنه اجمالا وفيما تركنا جوابه ايضا شبهة
الثانية للقادحين في البديهيات فقد انا نجزم بالعاديات التى جربت الى الغاية
نجزم بها بالاوليات التى هى البديهيات سواء لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وطمأنينة
العقل مع ان العاديات لا اعتماد عليها فكذا البديهيات فمنها اى من العاديات
المجزوم بها ان هذا الشيخ الذى رأيناه الان على هيئة الشيخوخة لم يتولد دفعة على هذه
الهيئة بلا اب وام بل تولد منهما ملتبسا بالتدريج وكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرعا
من ترعرع الصبى اى تحرك ونشأ الى ان شاخ بعد الشباب والكهولة ومنها
ان اواني البيت لم تنقلب بعد خروجى عنه اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية
والهندسة ولا احجاره اى ولم ينقلب احجار البيت جواهر نفيسة ولا ما يجر

وما سيجئ من ان الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة بل بين الحيثية الاولى الانفكاك
الاسلفته بتفصيل كلام المحصل فتأمل كما لا يخفى على فطن عالم

تسلق الجدار اذا تسوره وعلا

الذى رأينا من قبل ذهنا وعلا وان ليس تحت رجلى الان ياقوته من الف
من ومنها ان المجيب ان المجيب عن خطابى بما يطابقه حى فاهم لما خوطب به عالم
بما يطابقه من الجواب قادر على التعبير عنه ثم اذا املنا فى هذه القضايا التى ذكرناها
لم نجد لم مما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال اى احتمال الخطأ قائما فى الكل اى كل هذه
القضايا باتفاق الفضلا اما عند المتكلمين فلاستنادا لكل اى كل الاشياء عندهم
الى القادر المختار فلعله اوجب اى اثبت واوجد باختياره شيأ من ذلك اى مما
ذكر من الشيخ المتولد فعه ونظائره من الامور المستبعده جدا ممكنه فى حد ذواتها
قطعا وعموم القدرة بجميع الممكنات مستقرة كانت او مستبعدة واما عند الحكما فاستحالة
الحوادث الارضية عندهم الى الاوضاع الفلكية الحادثة من حركاتها فلعله حدث شكل
اى وضع غريب فلكى لم يقع فيما مضى من الزمان مثله او وقع لكنه لا يتكرر ذلك الشكل
بتعاقب الامثال الا فى الالوف من السنين كثيرة جدا بحيث لا يفى بضبطها التواريخ
فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب وايضا انما فصل هذه القضية
عن القضايا السابقة لان المتكلم قائل بوقوع ما هو قادح فيها اعنى تبديل صورة الملك
فانا اجزم بان ابنى هذا ليس جبريل وكذا الدابة التى نراها ليست جبريل وانتم يا اهل
الملة تجوزونه اى تجوزون ما ذكر من كون ابنى او الدابة جبريل اذ نقلتم انه كان
يظهر جبريل تارة فى صورة دحية الكلبى وكان له اخرى دون كدوى الذباب وجواب
ان الامكان اى امكان نقايض ما جزمنا به من العاديات لاننا فى الجزم بالوقوع
اى بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك
اصلا كما فى بعض المحسوسات فانا نجزم بان هذا الجسم شاغل لهذا الحيز فى هذا الان جزما لا
يتطرق اليه شبهة مع ان نقيضه ممكن فى ذاته فقد ظهر ان الجزم فى العاديات واقع
موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح فى الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه
الذاتى فليس بقادح فيها كما فى المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك فى تعريف العلم بشبهة
الثالثة لمنكرى البديهيات فقط ان يقال للامزجة والعادات تاثير فى الاعتقادات
فقوى القلب بحسب المزاج يستحسن الاباطيل ولا تستقبحه بل ربما يلتذ به وضعيف القلب
يستقبحه جدا ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع باكلها ومن
مارس مذهبا من المذاهب حقا كان او باطلا واعتاد به برهة من الزمان وشاد
عليه فانه يجد اعتياده به من غير ان يلوح له ما يظهر به حقيقته يجزم بصحته وان كان
باطلا وبطلان ما يخالفه وان كان حقا فيجاز ان يكون الجزم من بديهة العقل فى الكل
اى كل ما حكمت به المزاج او عادة عامين بجميع الافراد الانسان المتفقان
فى البديهيات فلا يكون يقينية كالقضايا الصادرة من الامزجة والعادات
المخصوصة لا يقال نحن نفرض انفسنا خالية عن جميع الامزجة والعادات

ومع

ومع ذلك نجد من انفسنا الجزم بهذه الامور البديهية فالحاكم فيها صريح العقل
بلا تاثير من مزاج او عادة لانا نقول لانم امكان فرض الخلو عن جميع الامزجة والعادات
اذ قد لا يشعر بعض من الهيات المزاجية او العادية فكيف يفرض الخلو عن ذلك
البعض مع عدم الشعور به ولئن سلم امكان فرض الخلو عن الجميع فلا يلزم من
فرض الخلو الخلو فى نفس الامر الا ترى ان البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد فرضه خلوه عنه
ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا يزول بتهذيب النفس عنها مدة
العمر فضلا عن مجرد فرض لزوالها والخلو عنها والجواب انه اى ما ذكرتم من تاثير المزاج
والعادات فى الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك فى قضايا لا يدل على جواز
كون الكل اى جميع القضايا البديهية كذلك اى حاصلة بتاثير المزاج او العادة
فان الجزم بكون الكل اعظم اى ازيد من الجزء ليس مما للامزجة او للعادات فيه مدخل
قطعا الشبهة الرابعة للفرقة المنكرة الاحكام البديهية فقط قولهم مزاولة العلوم
العقلية دلت على انه قد يتعارض دليلان قاطعان بحسب الظاهر بحيث يعجز عن
القدح فيهما وما هو اى العجز عن القدح فيهما الا للجزم لمقدماتهما مع ان احديهما اى
تلك المقدمات وهى الامور المعتبرة فى صحة الدليلين خطاء قطعا والا اى
وان لم يكن احديهما خطا بل كانت باسرها صوابا اجتمع النقيضان فى الواقع
بصحة الدليلين ح واذا كان احديهما خطاء مع جزم بداهة العقل بصحتها
فقد ارتفع الوثوق عن احكامها فان قيل لانم العجز عن القدح وانما فان ذلك
العجز لا يدوم ويحق الحق ويبطل الباطل من ذينك الدليلين المتعارضين
عن كثب اى قرب قلنا فحين العجز ولو انا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه اى الجزم
فى آن بما لا يجوز الجزم به كاف فى دفع الثقة عن احكام البديهية والجواب
بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهة ان البديهى
ما جزم له بتصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما فيتوقف البديهى على تجريد
اى تجريد الطرفين عما لا مدخل له فى ذلك الحكم وتعقلهما على وجه هو مناط الحكم
فيما بينهما فلعل فيه اى فى تجريد الطرفين وتعقلهما على ذلك الوجه خللا لو جود
خفاء فيهما اما لكونهما نظريين او لغير ذلك فيتطرق الخطاء الى البديهى المدعى فلا
فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التى جربنا طرافها على ما هو حقها الشبهة الخامسة
لهم انا نجزم بصحة دليل اونة اى ازمنة متطاولة ونجزم لاجله بما يلزم من
النتيجة ثم يظهر لنا خطاوه ظهورا لا يبقى معه فيه شبهة ولذلك تنقل المذاهب
المتنافية وادلتها المتخالفة اذ ربما لاح حقيقة ما حكم منها ببطلانه وبالعكس فجاز
مثله فى الكل اى كل ما جزم من البديهيات فيرتفع الامان عنها الشبهة السادسة
لهم ان فى كل مذهب من المذاهب المشهورة قضايا يدعى صاحبه فيها البداهة وخالفه

بالحاء المهملة والشعور بالنقيض بالقضايا كذا ان يكون
الاجمال والابهام فى ذلك الحكم بحيث لا يتصور
فيه تفاصيل

لعل المراد ان كل واحد من بعض البديهيات
يتاثر بالمزاج والعادة مع الطراد
بالبديهى هو الاولى فتامل

التقييد بالبديهة مشعر بان بعض البديهيات
لا تاثر للمزاج والعادة

يعنى ما توقف عليه جزما الحكم الاول
فيكون المقدمة هى القضية
الثانية سواء كانت بديهية
او نظرية

ينكرونها اى البداهة فى تلك القضايا وهو اى ما ذكر من ادعاء البداهة فيها وانكارها
يوجب الاشتباه فى البديهيات باسرها ورفع الامان عنها وذلك لاشتباه البديهى
بغيره على احدى الطائفتين ههنا فلنعد عدة منها اى من تلك القضايا التى وقع
النزاع فى بداهتها الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح قالوا
بحكم بذلك بداهة العقل وانكره الاشاعرة والحكماء واتفقوا على انها ليست من
القضايا الاولية بل من المشهورات التى قد يكون كاذبة وقد يكون صادقة الثانية
لهم ايضا فانهم قالوا العبد موجد بالاستقلال لافعاله الاختيارية متمكن من فعلها
وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهى وهما اى الاشاعرة
والحكماء ممنوعاه اى كذبا هذا الحكم وعارضاه اى قابلا ادعاء الضرورة فيه بضرورة اخرى
فى انه لابد له اى للفعل الصادر عن العبد من مرجح يرجح احد طرفيه الجائزين على الاخر
فان حركته يمنة ويسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلابد بالضرورة فى صدور
احديهما عنه من مرجح يرجحها على الاخر فهو اى فذلك المرجح من خارج اى لايكون صادرا
عن العبد والا تسلسل ما صدر عنه من افعاله الى ما لا يتناهى بل ذلك المرجح امر واجب
هو ارادته تعالى بغير واسطة واما بوسائط فان استناد الجائز الى الواجب اما ضرورى
ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار الثالثة للحكماء والمعتزلة
ايضا قالوا يمتنع بالبديهة رؤية اعمى الصين فى ظلمة الليل بقعة اندلس ويمتنع ايضا
بالبديهة رؤية ما لا يكون مقابلا للرائى او فى حكمه كما فى رؤية الاشياء فى المرآة فانها
فى حكم المقابل وجوزه اى ما ذكر من الرؤيتين الاشعرية فقد كذبوهم فى دعوى
الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا الرابعة للكل اى لجمهور الناس
حتى العوام فانهم قالوا الاعراض كالالوان وغيرها باقية مستمرة الوجود فى ازمنة
متطاولة يشهد به بديهة العقل وانكره اى بقاء الاعراض الاشعرية وكثير من
المعتزلة وزعموا انها متجددة انا فانا اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال
الخامسة للمجسمة قالوا الكل موجود اما مقارن للعالم او مباين له فان البديهة
يشهد بان ما لا يختص بجهة ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود
وانكره الموجودون عن اخرهم اى اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن
ان يكون العلم به بديهيا وقالوا انه حكم وهمى السادسة للمتكلمين القائلين بالخلاء
قالوا يجب بالبديهة انتهاء الاجسام اى انتهاء كل واحد منها الى ملاء او خلاء وينكره
الحكماء النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة السابعة
للحكماء القائلة بقدم الزمان قالوا لا نعقل تقدم عدم الزمان عليه الا زمانا
فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما والقائلون
بحدوث فيما سوى الواجب تعالى يكذبونهم فى هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم

قيل يجوز ان يكون ذلك المرجح ارادة العبد فان قيل فح يلزم النسل فى الارادات لان العبد اذا كان مختارا بالارادة الاولى بالاختيار فيكون مسبوقا بارادة اخرى وهلم جرا اجيب بان القادر المختار اذا اراد شيئا عند المتكلمين يلزم فى ارادته ايضا ان يكون بمرجح فلنسل فما يجاب عنه هنا يجاب ههنا فليتامل

معتمد مصححه

وبعض اجزاء الزمان على بعضها الثامنة للحكماء قالوا لا حدوث لشئ الا عن شئ
الا عن شئ اخر وهو مادة له وادعى بعضهم العلم الضرورى باستحالة حدوث الشئ
لا من شئ والمسلمون ينكرونه ويجوزون حدوث الاشياء التى لا تعلق لها
بمادة اصلا التاسعة لهم ايضا قالوا الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا بمرجح
ويجوزه المسلمون من القادر المختار فانه يجوز ان يترجح احد طرفى مقدوره
على الاخر بلا مرجح يدعوه اليه العاشرة للمتكلمين قالوا الانسان محل للالم ولذته
اى يدركهما بذاته وقال الحكماء بل محلهما ومدركهما هو الجسم والقوى الحالة
فيه وهو اى ذلك الجسم الذى حل فيه تلك القوى آلة له اى للانسان و
ليس هو ذات الانسان قال فى النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم
الضرورية علم الانسان بنفسه والمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة
على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها
الجسمانية التى هى من توابع ذاته التى هى النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة
الحادية عشرة للاشعرية قالوا يمتنع بالبديهة الفعل عن نائم او معدوم وجوزه
المعتزلة توليدا وجوابهما اى جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب
الشبهة الرابعة فيقال فى جواب الخامسة لانم ان مقدمات الدليل الذى تجزم بصحته
آونة بديهية ولئن سلم ذلك فالبديهى قد يتطرق اليه الاشتباه بخلل فى تجريد طرفيه
وتعقلهما على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهيات كما عرفت
وفى جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا فى تلك القضايا انها
ضرورية ولذلك اوردها الامام الرازى فى شبهة السوفسطائية فلا يلزم
ادعاء البداهة بمعنى الاولية فيها سلمناه لكن الاول قد يقع خلل فى تصور طرفيه
كما مر فلا يعم الاشتباه فى الاوليات وقد اجيب عنها اى عن الشبهة الاخيرة اعنى
السادسة بان الجازم بها اى بتلك القضايا التى ادعت اصحاب المذاهب
بداهتها بديهة الوهم لا بديهة العقل وهى اى بديهة الوهم كاذبة لا اعتماد على احكامها
اذ يحكم بما ينتج نقائضها اى نقائض الاحكام الصادرة عنها فانها تحكم بان الميت
جماد وان الجماد لا يخاف عنه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من ان الميت يخاف
عنه بخلاف بديهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال اراد ان بديهة الوهم يحكم
بما ينتج نقايض هذه القضايا التى جذمت بها قلنا فيتوقف الجزم بها بالبديهة
ويصححها على هذا الدليل يظهر به كذب بديهة الوهم اذ به يمتاز بديهة العقل عنها فيدور
اى يلزم الدور لان هذا دليل يتوقف على صحة البديهيات التى استعملت فيه
وايضا اذا توقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على انها ليست جازمة بما ينتج
نقيضها اذ لو جزمت به ايضا لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التى لا

قيل وحمل كلام المصنف على التسامح ويجوز ان يحمل على وجه خال عن التعسف وهو ان الانسان عند المتكلمين عبارة عن البدن وقواها الحالة وليس عندهم نفس مجردة فاما عند الحكماء وفالاف عبارة عن نفس ناطقة غير البدن والجسم ولاشك ان محل الالم مثلا هو الجسم فلذا قال المتكلم ان للانسان محل الالم وقال الحكماء ليس محل الالم مثلا هو الانسان بل بدنه وهو الجسم وفيه ما فيه فليتامل

معتمد مصححه

هذا القول الشارح الابهرى

ويدّعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم هذا من الاشكالات
المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى فيقبل
الانقسام فيلزم الجزء وهو باطل او لا يتناهى وهو ايضا باطل لاداله
منبهة ولو كان شئ ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات
القادحة في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها
معارضة مثلها في القوة تقاومها ويردعليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وهو من
عمّا ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا لنفسه ومنهم فرقة ثالثة تسمّى
بالعنادية وهم قائلون بان حقايق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس
فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا في حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة
حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس
الامر شئ يحق واجبح اعلى ذلك بان الصفراوي يجد السكر في فيه مرا فدل على ان
المعاني تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده فظهر ان السوفسطائية قوم
لهم نحلة ومذهب وينتسبون الى هذه الطرايق النكث وقيل ليس يمكن ان
يكون في العالم قوم عقلاء يتحاولون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع
غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا
معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحبة وفيلسوف معناه محب العلم
ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة والمناظرة معهم
اي مع السوفسطائية قد منعها المحققون من العلماء لانها لا افادة المجهول محتاج
الى النظر بالمعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة محتاجة الى النظر والتعليم
لا يعترف بمعلوم حتى تثبت به مجهول فانتفى القيدان المعتبران في المناظرة فلا تتفاوت
به اي بجواب ما ذكروه من الشبه الزام لمذهبهم ومحصل لغرضهم كما قرره في قولهم
ان اجبتم عنها الجهل الطريق معهم في الزامهم ودفع انكارهم ان يعد عليهم امورا لابد
لهم من الاعتراف بثبوتها والجزم فيها حتى يظهر عنادهم في انكار الاشياء كلها
مثل انك هل تميز بين الالم واللذة او بين دخول النار والماء او بين مذهبك وما
بيناقضه فان ابوا الا الاصرار على الانكار اوجعوا ضربا واصلوا نارا او يعترفوا
اي الى ان يعترفوا بالالم وهو من الحياة وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات
قال ناقد المحصل والحق ان تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل
لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها يفيدهم التثبت
فيما يرد ومونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذا لاح لهم في بادي رايهم **المرصد الخامس**
في النظر اذ به يحصل المطلوب الذي هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو
معرفة الله تعالى وفيه **مقاصد** **المقصد الاول في تعريفه** قال القاضي الباقلاني

ذا من معقول العنادية

لانه بلزمهم انهم قالوا لا طريق الى التحصيل العلم
لكيف يتحقق الاعتقاد والا ان يعقلوا
بذا جهل لا عما وايضا لما كان ثبوت الا
ما بعد الاعتقاد وقد ثبت الاعتقاد وما لم
يعتقد ذلك الاعتقاد فلم جزما فليس
فلا يثبت شئ عندهم اصلا وفي
الزمن ان يحصى فليتأمل

اي من كون الحياة والبديهيات
غير حاصلة بالضرورة بل متوقفة
الى الاكتساب اذ عندنا لا
يتصور كون الضروري
مجهولا يستفاد من غيره

انا كان الادراة امثل والثقة
من العنادية والعنادية يعتقد
انك نقض في كلامهم دون كلامها

وثوق بها فلا يحصل الجزم الموثوق به في بديهي ما لم يتعين انه لا ينتج نقيضه
اي ما لم يتيقن ان ذلك البديهي ليس في مخزومات البديهة ما ينتج نقيضه
وذلك مما لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان مع الشخص البليغ وانه لا يدل على
عدم الوجود دلالة قطعية وقد اجيب عن الشبه الست كلها بان المقدمات المذكورة فيها
ليست قضايا حسية وهي اما بديهيات او نظريات مستندة الى البديهيات فلو كانت
قادحة في البديهيات لكانت قادحة في انفسها وردّ بانا لم نقصد بايراد الشبهة
ابطال البديهيات باليقيني بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال المقصود
حاصل ثم انهم اي المنكرين للبديهيات فقط بعد تقدير الشبه قالوا الخصوم لهم ان
اجبتم عنها عن الشبه فقد التزمتم ان البديهيات لا تصفو عن الشوائب والتحصيل
الوثوق بصحتها الا بالجواب عنها عن هذه الشبه وانه اي الجواب عنها انما يحصل بالنظر
الدقيق فلا يبقى البديهيات ضرورية لتوقفها على ذلك النظر الدقيق وهو اي عدم
بقائها ضرورية موثوقا بها هو المراد من ايراد تلك الشبه وايضا يلزم
الدور لتوقف البديهيات ح على النظريات المتوقعة عليها هذا اذا كان الجواب
بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات بديهية توقف الشئ اعني البديهي على نفسه
وان لم يجيبوا عنها اي الشبه تمت ونفت الجزم بالبديهيات واجيب عن
ذلك بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن ان يذب عنها
وليس يتطرق الينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم انها فاسدة قطعا وان
لم يتعين عندنا وجه فسادها او نشتغل بالجواب لا ظهار فساد الشبه للاحتجاج
العقل في جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر
عنه **الفرقة الرابعة** المنكرون لهما اي للحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية
قالوا دليل الفريقين يبطلهما اي الحسيات والبديهيات والنظر فيهما فيبطل بطلانا
اصلة المنحصر فيهما ولا طريق الى العلم غيرهما اي غير الضرورة والنظر وامثلهم اي افضل
السوفسطائية اللاادرية القائلون بالتوقف فانهم قالوا اظهر بكلام الفريقين
تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فلا بد من حاكم اخر وليس ذلك الحاكم هو
النظر لانه فرعهما فلو صححاهما به لزم الدور وليس لنا شئ يحكم به سوى الضرورة
والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم قطعتم تشهتكم
ببطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم
بكلامكم كلامكم قالوا كلامنا لا يفيدنا قطعا بذلك البطلان والوجوب فنقض
في نفسه كما تتوهمتم بل يفيدنا شكا فانا شاك في بطلان تلك الامور ووجوب
التوقف وشاك ايضا انا شاك وهلم جرا فلا ينتهي الحال الى قطع بشئ اصلا
فتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة اخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون

لشبهكم نخ

ذا الجواب مذكور في شرح المقاصد

النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن وأورد عليه اسئلة اربعة السؤال
الاول ان الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق جهل فلزم
مما ذكره في تعريف للنظر ان يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع كذا قال الامدي وزاد عليه
المصنف قال ولا يطلبه عاقل فاذا المطلوب بالفكر من الظن ما يعلم مطابقته للواقع
فيكون علما لا ظنا وح يكون قوله او غلبة ظن مستدركا ويمكن ان يقال قد يكتفي
بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك قلنا بل يطلب الظن من حيث هو
ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها فان المقصود الاصلي قد يترتب على
الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات العملية ولا يلزم من طلب الاعم الذي هو
الظن مطلقا طلب الاخص الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤال
الثاني غلبة الظن غير اصل الظن بلا شبهة فيخرج عنه اي عن تعريف القاضي ما يطلب
اصل الظن فلا يكون تعريفه جامعا قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الراجح
ماخوذ في حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح فكانه قيل او غلبة الاعتقاد الذي في
الظن وفائدة العدول الى هذه العبارة هي التنبيه على ان الغلبة اي الرجحان ماخوذة
في ماهيته وقد اجاب عنه الامدي بان له اي للنظر خاصتين افاده اصل الظن
وافادة غلبته بان يزداد رجحانه وقوته متعارفا بالى الجزم وقد اكتفى في تعريفه
بذكر احدهما يعني احدى الخاصتين ولا يجب ذكر الكل اي كل خاصة في تعريفه وفيه
نظر اذ يوجب جوابه هذا جواز القناعة بقوله يطلب علم فان افادة العلم خاصة
ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز ان يقتصر على احدى الخواص لان ذكر الكل غير
واجب وفائدة ظاهر خروج ما يطلب به لظن مطلقا ولان هذه الخاصة التي اكتفى
بها مع ذكر العلم غير شاملة لافراده اذ قد خرج ما يطلب به الظن المخالي عن
الغلبة المقررة بما ذكره واما الاكتفاء بذكر احدى الخاصتين او الخواص فانما
يصح في الخواص الشاملة السؤال الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث
هي هي وهذا الذي ذكره القاضي في تحديد النظر تحديد بالاقسام فان ما يطلب به
العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر قلنا بهذا تعريف رسمي
والانقسام اليهما اي الى هذين القسمين خاصة له اي للنظر مميزة اياه عما عداه
وقد تقرر بهذا السؤال الثالث في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على التردد
بعبارة اخرى فيقال لفظة او للتردد وهو اي التردد للابهام فينافي التحديد
الذي يقصد به البيان والجواب منع كونه اي كون او في الحد والذي ذكرت فيها
للتردد بل هو للتقسيم اي اياما كان من القسمين المذكورين في هذا الحد فهو من
المحدود وحاصله اي المراد بان قسما من المحدود حده هذا وهو انه الفكر الذي
يطلب به علم وقسما اخر منه حده ذاك وهو انه الفكر الذي يطلب به غلبة

المحدود والتقسيم الحد والفرق ان الحد اذا اشتمل على امر شامل لهذا التقسيم المحدود كان يقال الجسم مركب
من جوهرين او اكثر بخلاف ان قال مركب من جوهرين او ماله طول وعرض وعمق فان التقسيم الحد وما تحته فيه
من الاول لان الطلب يشملهما فتامل

فهو في الحقيقة حد ان بقسميه المتخالفين في الحقيقة المخصوصة المتشاركين في ماهية
مطلق النظر ولم يرد بان الحد اما هذا واما ذاك على سبيل الشك والتشكيك
لينافي التحديد السؤال الرابع لفظ الفكر في هذا الحد زائد لا حاجة اليه اذ يفي
الحد معنى عنه فانه يكفي ان يقال النظر هو الذي يطلب به علم او ظن والجواب
ان المراد بالفكر ههنا هو الحركات التخيلية اي الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون
منافيا لما قيل حتى ان حركة الذهن اذا كانت في المعقولات تسمى فكرا واذا كانت
في المحسوسات تسمى تخيلا كيف كانت اي سواء طلب بها علم او لم يطلب قال امام
الحرمين في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فسمي نظرا او قد لا يكون فلا يسمى
كاكثر حديث النفس فهو بالمعنى الذي ذكرناه جنس للنظر لا مرادف له على ما
هو المتعارف والباقي من الحد فصل له يميزه عن سائر الحركات التخيلية ولا
يقال ان الفصل كاف في التمييز والجنس مستغن عنه في الحد كيف والجنس هو
الذي يدل على اصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها الا ترى انك اذا قلت
النظر هو الذي يطلب به علم او ظن لم يفهم منه ان اصل ماهية النظر ما ذا هو
بل ربما اوهم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب قال الامدي لم يذكره
جوابا من التعريف بل قال النظر هو الفكر بيانا للاتحاد مدلوليهما وما بعده هو الحد
لهما وفيه تحمل لا يخفى لان بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد
بعبارة ظاهره في خلافه بعيد جدا وانما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف
لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر
فهذا الحد الذي ذكره القاضي تعريف الشامل بجميع اقسامه من الصحيح والفاسد
والقطعي والظني والموصل الى التصور سواء كان في مفردا ومركب والموصل الى التصديق
على اختلاف اقسامه وله اي وللنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى انه اي
النظر اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول وهم ارباب التعاليم
القائلون بالتعلم والتعليم للمجهول من المعلومات قالوا النظر هو ترتيب امور معلومة
او مظنونة للتادي الى احراز مجهول او مظنون عليه اشكالا ان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف
بالفصل والخاصة وحدهما اي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة
وحدها فان هذا التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده وكونه اي كون التعريف
بالفصل وحده او بالخاصة وحدها نظرا قليلا خداجا ناقصا كما قاله ابن سينا
لا يشفي غليلا لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده
التامة والناقصة قبل استعمالها اوكثر وقد اجيب ايضا بانه لابد مع الفصل
والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهوميهما اعم من المحدود فلا يتصور
الانتقال منهما اليه الا مع امر زائد يكون بينهما ترتيب وايضا بانهما مشتقان ومعنى المشتق

قد منع بعد تسليم الاحتياج الى نفس القرينة وجوب الترتيب بل هو من المواضع التي يوجد فيها الترتيب والتاليف بدون الترتيب

شئ له مشتق منه فهناك تركيب قطعا وكلاهما مردود اما الاول فلان اعتبار
القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدا الا ان يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل
والخارج واما الثانى فلعدم انحصار التعريف بالمفرد فى المشتقات والحق ان
التعريف بالمعانى المفردة جائز عقلا فيكون هناك حركة واحدة من المطلوب
الى المبدأ الذى هو معنى بسيط يستلزم الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى الاخرى
الا انه لا ينضبط انضباط التعريف بالمعانى المركبة ولم يكن ايضا للصناعة والاحتياج
فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه وبهذا تحقيق
ما نقله من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الا انه تحصيل
امر او ترتيب امور وتانيهما انه اى الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل
بجميع اقسامه لا للصحيح منه فقط والا وجب تقييد الظن المذكور فى الحد
بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته ووجب ايضا ان يوضع فى
الحد مكان قوله للتادى قولنا بحيث يودى ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب
صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فمقدماته قد لا تكون معلومة
ولا مظنونة ايضا بل مجهولة جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا ولا يمكن ان
يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم ان يكون قوله او مظنونة مستدركا نعم قد يقال
كما ان الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديق
فتحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقينى كما مر والظن على ما يتناول
سائر التصديقات ونقول نحن فى تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع
اقسامه فى التصورات والتصديقات بلا اشكال هو ملاحظة العقل ما هو حاصل
عنده لتحصيل غيره هذا واما من يراه اى النظر مجرد التوجه الى المطلوب الادراكى
بناء على ان المبدأ عام الفيض فمتى توجهنا الى ذلك المطلوب افاضه علينا من
غير ان يكون لنا فى ذلك استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من جعله عديما فيقال
هو تحريد الذهن عن الغفلات المانعة من حصول المطلوب ومنهم من جعله وجوديا
فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهوه بتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات
وقد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلثة مواجهة البصر وتقليل الحدقة
نحوه طلبا لرؤيته وازالة الغاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة
يتوقف على امور ثلثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريد
العقل عن الغفلات التى هى بمنزلة الغاوة واعلم ان الظاهر مذهب اصحاب
التعاليم وهو ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات وح نقول لا شبهة فى ان كل
مجهول لا يمكن اكتسابه من اى معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه
ولا شك ايضا فى انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اى وجه كانت بل لا بد

وفيه ان هذا صادق على طلب
المعلوم بلا ترتيب وهو
للقصد الى التحصيل حتى
مع انها لم تحصل
فليتامل

ايضا صادق على ملاحظة
المشكوك والموهوم
عند العقل لتحصيل غيره مع انها
ليست بنظر اصلا
فليتامل

هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب
ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصورى او تصديقى وجاولنا
تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن فى المعلومات المخزونة عنده منتقلا
من معلوم الى اخر حتى نجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهى المسماة
بمبادية ثم لا بد ايضا ان يتحرك فى تلك المبادى لترتيبها ترتيبا خاصا يودى
الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به
بذلك الوجه الناقص ومنتهاها اخر ما يحصل من تلك المبادى ومبدأ الثانية
اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة
النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هى مجموع هاتين الحركتين اللتين بهما تحصل
الحركة فى الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذى ذكروه فى تعريفه فهو لازم
للحركة الثانية وقلما يوجد 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 فتامل واعلم ايضا ان الامام
الرازى عرف النظر بترتيب التصديقات بتوصل بها الى التصديقات اخر بناء
على ما اختاره من امتناع اكتساب التصورات المقصد الثانى انه اى النظر ينقسم
الى صحيح وهو الذى يودى الى المطلوب وفاسد يقابله اى لا يودى الى المطلوب
فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازا لكنه اراد ان يبين
السبب فى اتصافه بهما فقال ولما كان المختار عند المتاخرين مذهب اهل التعليم
وهو انه ترتيب المعلوم بحيث يودى الى هيئة مخصوصة للتادى الى المجهول ولا شك
ان هذا الترتيب يتعلق بشيئين احدهما تلك العلوم التى يقع فيها الترتيب وهى بمنزلة المادة
له والثانى تلك الهيئة المترتبة عليه وهى بمنزلة الصورة له فاذا اتصف كل واحدة منهما
بما هو صحتها فى نفسها اتصف الترتيب قطعا بصحته فى نفسه اعنى تاديته الى المطلوب
والا فلا وبهذا معنى قوله فلكل ترتيب مادة وصورة اى لا بد له من امرين يجريان منه مجرى
المادة والصورة من المركب منهما فيكون جواب لما مع الفاء وهو قليل فى الاستعمال
صحته اى صحة النظر بمعنى تاديته الى المطلوب بصحة المادة اى بسبب صحتها اما
فى التصورات فمثل ان يكون المذكور فى موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا عاما
وفى موضع الفصل فصلا لا خاصة وفى موضع الخاصة شاملة بينة واما فى التصديقات
فمثل ان يكون القضايا المذكورة فى الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعا
او ظنا او تسليما وبسبب صحة الصورة الحاصلة من رعاية الشرائط المعتبرة فى
ترتيب المعرفات والادلة معا اى بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين وفساده
بفسادهما معا او فساد احديهما فقط ومنهم من قسمه اى النظر الى الجلى والخفى

فيه انه على هذا ينتقض تعريف القاضى
اللزوم بحسب الوجود مسلم لكنه لا يلزم
ان يكون عرف الفكر به مقبولا
انه لا زمه كما لا يخفى فليتامل

وهذا بعيد لان النظر اعم يطلب به البيان ولا يجامعه فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حققه وقال وتحقيقه ان الدليل قد يعرض له الكيفيتان يعني الجلاء والخفاء بوجهين احدهما بحسب الصورة وهي الهيئة العارضة للمقدمات فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء في استلزام المطلوب فان الشكل الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط وغيره محتاج الى وسط اقل او اكثر وثانيهما بحسب المادة فالمطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة واكثر وذلك بان لا يكون المطلوب مستندا ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهي اليها بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة وقلتها واقل هو ذلك بان يسند الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة او اليها ابتداء مع تفاوتها اي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين كما مر تقريره واعلم خبرا بان الاختلاف بحسب المادة يجري في المعرف ايضا فان اجزاءه قد يكون ضرورية متفاوتة في الجلاء والخفاء وقد يكون نظرية منتهية الى ضروريات بواسطة او وسائط بخلاف الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر فان اريد بجلاء النظر وخفائه وذلك الذي ذكرناه فهو لا يعرض للنظر حقيقة بل للدليل او للمعرف والتجوز لا يمنعه بل يجوز ان يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من ان هذا نظر جلي وذلك نظر خفي وان اريد بجلاء النظر وخفائه غيره اي غير ما ذكرنا فلا يثبت له اي لا دليل له يدل على ثبوته **المقصد الثالث** النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور واما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل ولا بد قبل الشروع في الاستدلال من تحرير محل النزاع ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فقال الامام الرازي قد يفيد اي النظر العلم فيكون المدعى موجبة جزئية قال في الملخص الفكر المفيد للعلم موجود وهو اي هذا المدعى الجزئي وان سهل بيانه فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤثر يفيدنا العلم بهذا محتمل الى مؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة قل جدواه لان المقصود الاصلي من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة عنا مفيدة للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعى الذي اثبتناه جزئيا لم يتسر لنا ذلك المقصود اذ الجزئي لا يثبت ولا يعلم حاله الا بالكلي الذي يندرج فيه الجزئي بقينا وقال الآمدي كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته معا في القطعيات احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما لا يعقبه ضد للعلم اي مناف له كالموت والنوم والغفلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة مفيد له اي للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة في التصور ليست واقعة في القطعيات

فلا يندرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا باس بذلك فان المقصد الاصلي هو الانظار التصديقية لان حالها في الافادة معا علم يقينا وفي نهاية العقول ان من عرف حقيقة النظر الذي يدعى انه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلوم صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم ببديهة العقل ان من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما ثم قال المنكرون لكون النظر مفيدا للعلم هذا اي كون النظر الصحيح مفيدا له ان كان معلوما كان ضروريا مستغنيا عن الاحتجاج عليه او نظريا محتاجا اليه وهما باطلان اما الاول يعني كونه ضروريا فلان الضروري لا يختلف فيه العقلاء اصلا خصوصا اذا كان الضروري اوليا وهذا اي كون النظر الصحيح مفيدا للعلم مختلف فيه بين العقلاء ولانا نجد بينه اي بين الحكم بان النظر الصحيح يفيد العلم وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا معلوما ببديهة العقل ونجزم بانه اي كون النظر مفيدا للعلم دون ذلك القول في القوة ولا يتصور ذلك اي كونه دونه في القوة الا باحتماله للنقيض ولو بالبعد وجه وانه اي احتماله للنقيض ينفي بديهته قطعا فلا يكون بديهيا واما الثاني يعني كونه نظريا فلانه اثبات النظر بالنظر اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء بنفسه وانه تناقض لاستلزامه كون الشيء معلوما ومجهولا ما ليس معلوما فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه يجوز ان يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلوميته صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به فاختار في جواب هذه الشبهة طائفة منهم الامام الرازي انه ضروري كما حققناه من كلامه في النهاية قولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نم بل قد يختلف فيه مع كونه ضروريا قوم قليل وكيف يقال لا يجوز اختلافهم فيه وقد انكر قوم من العقلاء البديهيات راسا كما عرفت وذلك الاختلاف الواقع منهم ههنا انما يكون لخفاء في تصور الطرفين في هذا الحكم البديهي ولعروض في تجريدهما عن العوارض اللواحق

يتحصلا في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم فلما لم يجردوهما كما هو حقهما انكروا
الحكم بينهما وذلك لا يقدح في كونه بديهيا كما مر في جواب الشبهة الرابعة لمنكري
البديهيات بالكلية قولكم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين
وكونه اذنى منه في القوة انما هو لاحتماله للبعض ولو بابعد وجه قلنا مم بل ذلك التفاوت
انما للالف والالتباس بذلك القول لورود على الذهن كثيرا بخلافنا فانا نحن فيه
اولتفاوت في تجريد الطرفين ولاشك ان التفاوت الناشي من هذين لا يقدح
في البداهة وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظري ولا يناقض في اثبات النظر
بالنظر وانكر عليه الامام الرازي في النهاية فقال اثبات الشئ بنفسه يقتضي ان يعلم
به قبل نفسه فيمكن اثباته به وذلك يستلزم ان يعلم حين ما لا يعلم وتلخيصه انه
من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصلا حال الطلب ومن حيث انه
الطلب يجب ان يكون حاصلا في تلك الحال وهو تناقض قال فبطل ما توهموه
من ان نفي الشئ بنفسه تناقض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشئ
اذ لا تناقض فيه اصلا فظهر ان اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من
وجه كما ان نفي كل النظر بالنظر متناقض من وجه اخر فلا مخلص الا دعوى الضرورة
كما لخصناها والجواب انه اي امام الحرمين انما يمنع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا
للشئ بنفسه لا انه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا حتى يتجه عليه ذلك الانكار
وتحقيقه اي تحقيق ما ذكرناه من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشئ بنفسه
وان اوهمه العبارة انا نثبت القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح في القطعيات
لا يعقبه ما ينافي العلم فانه يفيده او المهملة القائلة النظر قد يفيد العلم على خلاف
التحريرين بمشخصة اي قضية شخصية حكم فيها على جزئي معين من افراد النظر
فنقول النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا اما مع
حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا
معنى قولنا كل نظر قطعي المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى فاذا معنى للعلم
بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة واما
الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات
لا يعقبه مناف للعلم مشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل
على مقتضي العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه اما الصغرى فلان النظر
الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة اعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المط
وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع واما الكبرى فلامتناع تخلف الشئ عن المقتضي مع
ارتفاع المانع وبالجملة فهنا قضيتان بديهيتان اذا نظر فيهما افادنا العلم
بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين

مطلب

وهو كونه معلوما حين وجب ان لا يكون معلوما

اثبات النقيض والاثبات وهو اجتماع النقيض لا للعلمية وعدمها في الوجه الاول

ان قلت معنى قولنا النظر يفيد العلم انه يستلزم العلم بالنتيجة فمن اين لكم استلزام النظر الصحيح للنتيجة كيف لم لزوم النتيجة قلت المذكور واستلزام النظر للعلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام المقدمات للنتيجة والفرق ظاهر

والكبرى قيل هذا بناء على التعليل في الصغرى والعبارة في العبارة الثانية والصغرى كذلك الا ان يحمل على التنبيه ويحمل ان يقال ان البديهي فيكون نظرا على ما صرح به في شرح المقاصد

يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط
من غير ان يعلم انه من افراد النظر او لا فلا يلزم حينئذ الا توقف العلم بالقضية
الكلية على العلم بالقضية الشخصية وقد يكون القضية المشخصة ضرورية معلومة
بالضرورة كما ذكرناه من ان الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئي دون الكلية
والمهملة بل يكونان نظريين وذلك جائز لاختلاف العنوان في المشخصة والكلية
والمهملة فيجوز اختلافهما في الضرورية والنظرية فان الحكم البديهي مشروط بتصور
الطرفين بلا شبهة وتصور الشئ يكونه نظرا اما كما في القضية الكلية والمهملة غير
تصوره باعتبار ذاته المخصوصة كما في القضية المشخصة فجاز ان يكون تصوره
من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا في الحكم بينهما فيكون مشخصة
ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا يكون
الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة
فيه فان قلت لا شك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها
فاذا اثبت الكلية بالحكم على جزئي معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه
قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع
الكلية فالاول ضروري اثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر
المهملة في تحقيق الجواب استطرادا لان لزوم اثبات الشئ بنفسه انما يظهر في
اثبات الكلية بالنظر واما اثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التس ولذلك
قال في المحصل الحكم بان النظر قد يفيد العلم نظري والسر غير لازم لجواز الانتهاء
الى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيدا للعلم بديهيا كقولنا النتيجة في القياس
الضروري الاستلزام والمقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة لما هو حق
فيكون حقة وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت
ان اثبات الحكم الكلي بحكم جزئي معين لا يستلزم اثبات الشئ بنفسه كما
ادعاه الامام الرازي فكن على بصيرة ثم عورض هذه الشبهة فقيل قولكم لا شئ من
النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا لم تختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لا يمنع اذ لا
يتصور انكار اكثر العقلاء بحكم بديهي بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كما مر
وان كان نظريا يلزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به انه ساقض صريح لان المدعى
سالبة كلية قد اثبت بموجبة جزئية منافضة اياها وهذه المعارضة انما تتم اذا
ادعى الخصم النص بهذه السالبة الكلية اذ يلزم حينئذ التناقض على تقدير كونها
نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله
ان يختار ان النظر الخاص يفيد الظن لعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم
فلا تناقض والمنكرون طوائف سيان كلامه مشعر بان ما تقدم شبهة للمنكر كل

يعني لم يختلف معنا اكثر العقلاء وانما خالفنا اقلهم فلا يضرنا

بغير

باسرهم وما سيأتي من الشبه مخصوص لقوم قوم والصواب ان اشتراك
شبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وان ما سبق شبهة للمنكرين بالكلية
اعني السمنية الاترى الى قوله فقيل قولكم لا شيء من النظر بمفيد والى ان هذه الشبهة
في قوة اولى الشبه المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيد اللعلم وكون الاعتقاد
الحاصل عقيبه علما موداهما واحد ومدار الشبهتين على ان العلم بهما ليس ضروريا
ولا نظريا لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة
يشتمل على تدقيق وتحقيق افردها عن الشبهة الاخرى الطائفة الاولى من انكر افادته
للعلم مطلقا اي زعم انه لا يفيده اصلا لا في الالهيات ولا في غيرها وهم السمنية
المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان القائلون بالتناسخ وبانه لا
طريق الى العلم سوى الحس والهم شبهة الاولى العلم بان الاعتقاد الحاصل
بعد النظر علم وحق ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه لامتناع الخطأ في الضروريات
والتالي باطل اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما و
حقا ولذلك ينقل المذاهب ودلائلها الماره من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس
وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة
مع وقوع الغلط فيها وان كان نظريا احتاج الى نظر اخر لان المستفاد من النظر
الاول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث واما قولك بهذا الاعتقاد
علم وحق وهو قضية اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر اخر يفيده وليس
اذ تنقل الكلام الى الاعتقاد الحاصل من النظر الاخير ونقول العلم بكونه علما وحقا
نظري ايضا فلا بد من نظر ثالث يفيده وهكذا الى ما لا نهاية فان قلت اللازم
من هذه الشبهة ان لا يحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل
بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا ان لا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه علما
وحقا قلت قد عرفت انا ندعي كون ذلك الاعتقاد علما وحقا وان كونه
كذلك معلوم فيكفي للخصم نفي المعلومية قلنا نختار انه ضروري وان كان حصوله
عقيب النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما يحصل عقيبه كالعلم بان لنا
لذة من ذلك النظر او الما وغما او فرحا قولك قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده
بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا النظر الذي يظهر خطاؤه اي خطاء الاعتقاد الحاصل
منه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما وقع فيه اي في النظر الصحيح وكون الاعتقاد
الحاصل بعده علما وحقا لا في مطلق النظر صحيحا كان او فاسدا ويمكن ان يجاب ايضا
باختيار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر جزئي تتبع الكلية الموجبة او المهملة
ويكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا كما مر من اختيار انه نظري قال
ولا تسلسل لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما يفيد الاعتقاد المطلوب فيه

فيه بحث لان اعتقاد المقلد ضروري
لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع
الغلط فيه والجواب حمل الضرورة على
الضرورة العامة فتبصر

يفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة الى نظر اخر
فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري الشبهة الثانية
المقدمتان لا يجتمعان في الذهن معا لانا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع
منا في تلك الحال التوجه الى حكم اخر بالوجدان وح لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ
المقدمة الواحدة لا ينتج اتفاقا وهذه منقوضة بافادة النظر للظن اذا كانت
متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضروري قد يظهر خطاؤه
وتجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن اخر فكنا لانسلم انه لا يجتمع
مقدمتان في الذهن بل قد يجتمعان وذلك كطرفي الشرطية فانهما تقتضيان بحسب
اجتماعهما في الذهن ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم اي اللزوم
في المتصلات والعناد في المنفصلات ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان
بالقوة لا حكم بالفعل في شيء منهما بخلاف مقدمتي النظر ونحن نعلم بالضرورة ان
الحكم في احديهما لا يجامع الحكم في الاخرى دفعة ثم اجاب عن الشبهة بان لا
يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه حصول احديهما عقيب الاخرى
بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما اعني الحركة المعدة لحصول النتيجة والتوجه
الى مقدمة غير العلم بهما بل هو اي التوجه اليهما هو النظر فيهما وملاحظتهما قصدا
ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين اي التوجهين الى المقدمتين وملاحظتهما القصديين
عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين
معا دفعة بالقصد ممتنع واما حضورهما عند النفس بان تلاحظ احديهما قصدا
وتتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فممتنع ان معا وان لم يكونا
ملحوظين قصدا دفعة لطرفي الشرطية فليس ممتنعا وحضورهما على هذا الوجه
هو المحتاج اليه في الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا حدقت نظرك
الى زيد وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو القائم عنده ففي حال تحديقك الى
عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك اذا لاحظت ببصيرة
مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت
الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان
الشبهة الثالثة النظر لو افاد العلم وعلم ان ذلك المفاد علم فمع العلم بعد معارضة
المقاوم اذ معه اي مع المعارض وظهوره للناظر يحصل التوقف لان الجزم بمقتضاها
يوجب اعتقاد النقيضين وبمقتضى احديهما دون الاخر يوجب الترجيح بلا مرجح
فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر علم بل جوز كون
نقيضه حقا وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع المعارض اي لم ينكشف وجوده
بعد النظر وكثيرا ما ينكشف فهو نظري ويحتاج الى نظر اخر يفيده وهو اي ذلك النظر

والاظهر في الجواب منع ان افادته مع العلم بعدم المعارض قوله اذ مع المعارض يحصل التوقف قلنا لا يلزم من انتفاء العلم بعدمه ثبوت ظن الوجوب فلا وجوب عند عدمه لا العلم بعدمه حتى يرد ما ذكر من انه ضروري او نظري كذا قيل ولا يخفى ان هذا الجواب ليس بتام على تقدير تقرير الشبهة بالنظر الى العلم بالعلمية كما قرر الشارح رحمه الله فليتامل ت فلا يخفى ايضا ان جوابه هذا مخالف لاعتراضه الذي يقفيناه في الحاشية الى بقوله فليتامل

الاخر ايضا محتمل لقيام المعارض فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الا بعد العلم بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظري محتاج الى نظر ثالث وتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بعدم المعارض يعني كما ان العلم بان النتيجة حقه اي بان الانتفاء الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضروره دون الكسب وظهور الخطا فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ممنوع بل هو اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف عليه ولم يرد بافاده النظر الصحيح القطعي للعلم بحقية النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستعاران من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه بطلان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة بنفسها لا العلم بان النتيجة حقة او بان المعارض معدوم بل اراد انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقية الجزم بانها حقة جزما بديهيا لا يتوقف الا على تصور طرفيه كذا اذا لوحظ المعارض من حيث انه معارض كذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بانه معدوم قطعا الا ترى الى قوله فعدم المعارض في نفس الامر ضروري اي يعلم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الامر الشبهة الرابعة النظر الا ان يستلزم العلم بالمنظور فيه اولا والاول ينافي كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اي للنظر لان عدم اللازم منافٍ لوجود الملزوم فلا يكون شرطا لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر كيلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سياتي والثاني وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه هو المطلوب قلنا يستلزمه بمعنى انه يستعقبه عادة كما هو مذهبنا او اعدادا او توليدا على مذهب الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذي قصد بها الحصول فيه لا بمعنى انه يعني النظر علة موجبة له اي للعلم بالمنظور فيه كما يجاب حركة اليد لحركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معاذ ذلك الاستلزام الذي هو بمعنى الاستعقاب لا ينافي كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اي للنظر الشبهة الخامسة المطلوب اما معلوم فلا يطلب بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل او لا فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب فلا يحصل العلم بان النظر يفيد العلم بالمطلوب قلنا هو معلوم تصورا فانا قد نتصور الشيء مع طرفيها غير معلوم تصديقا بثبوت النسبة او انتفائها فيتميز المطلوب عند حصوله من غير ان يتصور طرفيه فنعرف انه المطلوب وانما خص الجواب بالمطلوب التصديقي لان المتنازع فيه هو النظر الواقع في التصديقات كما اشرنا اليه ويشعر به بعض شبه السالفة والاتية الشبهة السادسة ان دلالة الدليل اي افادة النظر فيه العلم بالمدلول ان توقفت على العلم بدلالته عليه اي على ذلك المدلول لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف

على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوقة بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الاخر والا وان لم يتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة لزم كون الدليل دليلا وكون النظر فيه مفيد للعلم بالمدلول وان لم يعتبر فيه ولم يعلم وجه دلالته عليه وانه بطلان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان اجنبيا منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيد للعلم به قلنا لا يتوقف افادة النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل يتوقف على العلم بوجه دلالته عليه ووجه الدلالة في الدليل غير كونه دليلا موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول فانه اي وجه الدلالة الامر الذي بحسبه ولاجله ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر ام لا وكونه دالا بالفعل على المدلول امر اضافي مقيس الى المدلول يعرض له بعد النظر فيه وافادته اي افادة النظر للعلم بالمدلول مثلا وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث والامكان الثابت له في نفسه قيل ان يتعلق به نظر وهو الذي يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم للعلم بالصانع اما دلالته عليه بالفعل فمتوقفة على النظر وح فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو اجنبي عن المدلول الشبهة السابعة العلم بعده اي بعد النظر اما واجب لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيقبح التكليف به بذلك العلم لكونه غير مقدور حينئذ بل هو اضطراري كالعلم الضروري فيكون حكمه حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار وانه اي قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر خلاف الاجماع لكونه واقعا في معرفة الله سبحانه اولا يجب فيجوز انفكاكه عنه عن النظر فلا يكون افادته اياه مجزوما بها وهو المطلوب عندنا قلنا هو واجب الحصول بعده والتكليف انما هو بالنظر المقدور لا بالعلم النظري الواجب الحصول كما ذكره الامدي وسيرد عليك هذا المعنى ايضا في وجوب النظر ورد عليه بان الاجماع منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل الايجاب راجعا الى ايجاب النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من ان النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري الا في المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد ما ينافض الضروري اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما بخلاف النظري لان موجبه النظر فاذا اعقل عن النظر امكنه ان يعتقد ما ينافض ذلك النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به وايضا ان سلمنا ان التكليف متعلق بالقطري الذي هو غير مقدور فهذا الذي ذكرتموه من قبح التكليف لغير المقدور انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل في تحسين الافعال وتقبيحها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا الشبهة الثامنة

حل جواب المصنف عن هذا الاعتراض فليتامل

ت

فيه بحث ظاهر لان التصديق بالمدلول موقوف على الافادة فلا يتوقف على التصديق بالدلالة المتوقفة على تصور المدلول لان العلم بالاضافة مسبوق بتصور المضافين لا التصديق بهما فلا دور ولا يخفى ان منشأ الشبهة المذكورة عدم الفرق بين الادلة بالعقل ووجه الدلالة وعلى الاول لا شبهة في لزوم الدور بالطريق الذي ذكره الشارح كما لا يخفى ومنشأ اختياره ذلك الطريق قول المصنف في الجواب وكونه دالا بالفعل امر اضافي فليتامل

ت

الظاهر ان الشبهة الزامية وانهم لا يقولون بالتكليف بالمراد من الاجماع اجماع علماء الخصوم فلا يرد النقض بافادة الظن كما لا يخفى وما يقال من ان المعارف التكليف بها اما ضروري او عند الاكثر فلازم الحصول او نظري فلازم الحصول من النظر وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف كما لا يخفى فليتامل

هذا الرد وعد جواب الامام اولى مما ذكروه ان في شرح الابهري لكنه ليس في الشرح الشريف كما سيظهر من تحقيقه وتلخيصه عن قريب ان شاء الله تعالى فليتظر وليتامل

ت

لا يخفى ان الاولى ان يقول لا يجب عليك ان تعلم ان التكليف بغير المقدور ان كان في نفس الامر قبيحا فهو غير واقع لان الله تعالى لا يفعل الا ما هو حسن او واجب فيما هو معلوم لنا عدم وقوعه فلا يلزم من عدم علمنا بقبحه قبحه في نفس الامر فلا يلزم التكليف بالمحال في مطلق الضروريات لكونها غير مقدورة للمخلوق فتامل

ت

لو افاد النظر العلم فاما ان يكون ذلك العلم معه او بعده والاول باطل اذ لا يجتمعان
لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه وكذا الثاني باطل ايضا لجواز
طرو ضد العلم بعده اى بعد النظر بلا مهلة كنوم او موت او غفلة فلا يتصور ح
حصول العلم بعد قلنا يفيده بعده بشرط عدم طرو الضد كما او مانا عند تحرير المتن
حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم مفيد له الشبهة الرابعة
لو افاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا في الدليل وهو باطل لانا اذا نظرنا في
بدليل كالعالم على وجود الصانع مثلا فموجبه اى موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه
اما ثبوت الصانع في نفس الامر او العلم به وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ح من
عدم ذلك الدليل ان لا يثبت الصانع في الواقع لان انتفاء الموجب المفيد
يستلزم انتفاء الموجب المستفاد منه وهو ظاهر البطلان فانه تكتسب عليه
العدم او جد العالم او لم يوجد واما الثاني فلانه يلزم ح ان لا يبقى الدليل بتقدير عدم
النظر فيه وافادته للعلم دليلا اذ المفروض ان موجبه اللازم له هو العلم فاذا انتفى
اللازم انتفى الملزوم وهو ايضا باطل لان الادلة ادلة في انفسها سواء نظر فيها واستفيد
العلم منها او لا قلنا انه اى الدليل الذي نظر فيه واستدل به يوجب وجود الصانع
اى يستلزمه من غير ان يكون محصلا له في الواقع ولا يلزم من نفي الملزوم الذي لا مدخل له
في حصول لازمه نفي اللازم او يوجب العلم به اى هو بحيث متى علم ونظر فيه علم وجود
الصانع وهذه الحيثية لا تفارق الدليل على حال نظر فيه ام لا وذلك لان هذه الحيثية
هي الدلالة بالامكان وهي متفرعة على الوجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل
دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه الشبهة العاشرة الاعتقاد الجازم قد
يكون علما لكونه مطابقا لموجب وقد يكون جهلا لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة
او تقليد ولا يمكن التمييز بينهما لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد الى ما يجزم بانه موجب
سيما عند من يقول الجهل حاصل للعلم فاذا ما ذا يوهمنا ان يكون الحاصل عقيب
النظر جهلا مستندا الى شبهة لا علما مستندا الى موجب حقيقي قلنا هذا الذي ذكرتم
انما يلزم المعتزلة القائلين بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات
الصادقة القاطعة وبترتيبها المفضي الى المطلوب فانه يعلم بالبديهة ان اللازم عنه
علما بل يثبت ان تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الالهيات
اشكل ولا نزاع فيه الطائفة الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله
بلا معلم يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا وقد رد عليهم بوجهين الاول
صدق المعلم ولا بد منه ان علم بقوله اى اخباره بصدقه في اقواله لزم الدور
لان اخباره هذا انما يفيد انا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها
حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل فيه
كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب عن هذا الوجه بانه قد

متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان جدا
والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخلق بذاته تعالى وصفاته وافعاله وحجتهم
على ذلك بوجهين الاول ان الحقايق الالهية من ذاته تعالى وصفاته لا يتصور لا بالضرورة
هو ظاهر ولا بالنظر اما لانه لا شيء من التصورات بنظري كما ذهب اليه جمع واما لانه
اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركيب في الحقايق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد
العلم بالكنه والتصديق بها فرع التصور فامتنع التصديق ايضا قلنا لانسلم انها لا يتصور
بحقايقها قطعا لجواز ان يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقايق صفاته ابتداء
او يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه الى كنه حقايقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال
من اللازم الى كنه الملزوم امرا كليا وان سلم انها لا يتصور بالكنه اصلا فيكفي للتصديق
اليقيني تصورها بعارض ما وهو حاصل بلا شبهة ثم هذا الذي ذكرتموه يلزمكم في الظن
لانه ايضا تصديق متفرع على التصور فيجب ان لا يكون حاصلا في الالهيات فما هو
جوابكم فهو بعينه جوابنا الوجه الثاني اقرب الاشياء الى الانسان واولاها بان يكون
معلوما له بحقيقته واحواله هويته التي يشير اليها بقوله انا وانها غير معلومة لانسان
حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن
ومن حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا او جوهرا مجردا او جسمانيا منقسما او غير
منقسم الى غير ذلك من صفاتها اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها مع تلك الكثرة
الجزم بشيء من الاقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها في تلك الهوية كما ستقف
عليها على تلك الاقوال في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها
لما اختار العقلاء الناظرون فيها اقوالا متناقضة واذا كان اقرب الاشياء اليه كذلك
اى بحيث لا يفيد النظر فيه علما فما ظنك بما بعد عنه وافادة النظر فيها العلم وهذا من
قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهي كما يرى قلنا لانسلم ان هوية الانسان
غير معلومة له اصلا وكثرة الخلاف فيها لا يدل الا على العشر اى على عسر معرفتها واما الامتناع
اى امتناع معرفتها او عدمها فلا يدل عليه تلك الكثرة لجواز ان يكون معلوما لصحة
بعض الانظار وفسادها فلم يثبت بما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد
علما بل يثبت ان تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الالهيات
اشكل ولا نزاع فيه الطائفة الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله
بلا معلم يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا وقد رد عليهم بوجهين الاول
صدق المعلم ولا بد منه ان علم بقوله اى اخباره بصدقه في اقواله لزم الدور
لان اخباره هذا انما يفيد انا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها
حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل فيه
كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب عن هذا الوجه بانه قد

يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل
منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منها معا فلا دور ولا كفاية الوجه
الثاني لو لم يكف العقل في معرفته تعالى لاحتياج المعلم فيها الى معلم اخر وتسلسل
واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله لخاصية يقتضي كمال
عقله واستقلاله في معرفته دون عقل غيره او ينتهي الى الوحي اي ان سلم احتياجه
الى معلم اخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي والمعتمد
في الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة
لمعرفة الله على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما في الاقيسة الكاملة
حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له موثر فالعالم له موثر وما يقال
من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بمعلم مكابرة نعم
نعم اذا كان هناك معلم كان الاحسن وهذا المعتمد انما يصير حجة على من قال النظر
لا يفيد العلم في معرفة الله تعالى واما من قال انه يفيده فان مقدمات اثبات الصانع
وصفاته يستلزم العلم بنبيا بها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الاخرة
ولا يكمل به الايمان في الدنيا كما ماخوذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان الا برى الى قوله
صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان
كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل
قولهم لم يرد عليه ذلك المعتمد الذي ذكرناه وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم
من هذه الامة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم والايات الاخرة بالنظر
في معرفة الله سبحانه متكررة متكثرة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير ايجاب
التعلم فدلت دلالة ظاهرة على ان التعلم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الايات
طريق اخر للرد عليهم لهم اي للملاحدة وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء
في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر الا فيما فيها لما كان الامر
كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة قلنا
ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة
فيترتب عليها عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا فان المفيد للعلم عندنا
انما هو النظر الصحيح لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة المتمسك
صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الصعبة
التي يكفي فيها ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم وكيف لا يحتاجون
اليه في العلوم القطعية التي هي ابعد العلوم عن الحسن والطبع مع ان المطلوب فيها
اليقين قلنا الاحتياج الى المعلم بمعنى العادي غير حصول المعرفة بدونه مسلم
وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع فلا نسلم ولا يفيد كلامكم المقصد الاول

في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه والمذاهب التي يعتد بها
مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انه اي حصول العلم
عقيب النظر بالعادة انما ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده
الى الله سبحانه ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه تعالى قادر مختار فلا يجب عليه ايضا ولا علاقة
بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق
عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل
في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد
المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال
في سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله
باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان
العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى الموثر ولا موثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر
عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائم او اكثري فيكون عاديا الثاني مذهب المعتزلة انه
اي حصول العلم بعد النظر بالتوليد وذلك انهم لما اثبتوا البعض الحوادث موثرا
غير الله قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد ومعنى التوليد عندهم
ان توجب فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد والمفتاح فان حركة اليد اوجبت لفاعلها
حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد والنظر
فعل للعبد واقع بمباشرته اي بلا توسط فعل اخر منه يتولد منه فعل هو العلم بالمنظور
فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سياتي في ابطال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر
لا يولد العلم عندهم فقالوا الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر الزاما لهم حيث قالوا
النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر المبتدا كذلك اذ لا
فرق بينهما فما يعود الى استلزام العلم بالمنظور فيه واجابوا اي المعتزلة بانا انما
قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا يوجد في ابتداء النظر هي عدم مقدوريته
التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان
مولد العلم بالمنظور لكان ذلك العلم ايضا من افعاله ويلزم من هذا ارتفاع التكليف
بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية
التذكر بطل القياس الفقهي الذي ذكرتموه لان العلة غير مشتركة والا اي وان لم
يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتربنا
التوليد ثم اي في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر السابق للذهن بلا قصد
من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله والذي
يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد
بسبب ما هو من فعله والحاصل انه اي قياس الاصحاب قياس مركب يعني

تركب الاصل والخصم فيه بين منع وجود الجامع في الفرع ومنع وجود الحكم في الاصل
فانه يقول عدم التوليد في التذكر معلل عندي بعدم المقدورية فان صح هذا لم يوجد
العلم في الفرع الذي هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية في التذكر منعنا عدم
توليده وايضا جواب اخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا التذكر انما يكون
بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لما يلزم تحصيل الحاصل
عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال الثالث مذهب الحكماء انه بسبيل
الاعداد فان المبدأ الذي يستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم عالم الفيض
ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستند عينه اي ذلك الفيض
والاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد
الذهن اعدادا تاما والنتيجة يفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا اي لزوما عقليا
وههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي وهو انه يعني العلم الحاصل عقيب النظر
واجب لازم حصوله عقيبه عقلا غير متولد منه قيل اخذ الامام هذا المذهب
من القاضي الباقلاني والامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل
الوجوب من غير توليد وردا بان مرادهما الوجوب العادي دون العقلي اما وجوبه
عقلا فانا نعلم ضرورة وبديهة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع
في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث وهذا
الاستدلال جار في سائر الاشكال والاقيسة اذا اعتبرت ماخوذة مع ما يحتاج اليه
من بيانها تما واما انه غير متولد من النظر فلاستناد جميع الممكنات والحوادث
الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرة الله لا بقدرة العبد
وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا
وانه اي ومع القول بانه لا يجب على الله تعالى اذ لا وجوب عن الله كما يزعمه الحكماء القائلون
بانه موجب لا مختار ولا وجوب عليه ايضا كما يزعمه المعتزلة وانما يصح اذا حذف
قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله سبحانه وجوز ان يكون لبعض اثاره مدخل
في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل
واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب
بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان
يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة
فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح يقال النظر صادر بايجاد الله وموجب
للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه **المقصد الخامس**
شرط النظر اما مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا فبعد الحيوة اعلم ان الاول
وجودي وهو وجود العقل الذي هو مناط التكليف وسياتي تفسيره الثاني عدمي

وهو عدم ضده اي ضد النظر وهو ما ينافيه فمنه ما هو عام يضاد النظر وغيره
وهو كل ما هو ضد الادراك مطلقا من النوم والغفلة والغشية فانه يضاد
النظر لاستلزامه الادراك ومنه ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه وهو
العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب واما العلم به من وجه اخر فلا بد منه
ليمكن طلبه والجهل المركب به اعني الجزم به على خلاف ما هو عليه اذ صاحبه
لا يمكن من النظر فيه اما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله واما
صاحب الثاني فلانه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه عن الاقدام على النظر
اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف للشك الذي هو
شرط النظر عند ابي هاشم فان قلت اذا كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر
منافيا له فماذا يقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا اخر
اذ يلزم اجتماع المتنافيين قلت النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني يعني ان
المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة
الدليل الثاني عليه وهو اي هذا الوجه غير معلوم فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد
العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل
الثاني زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر
الذي يطلب به العلم بالمنظور فيه واما عدم الظن به على ما هو عليه او على خلافه فليس شرطا
واما الشرط للنظر الصحيح على الخصوص فاعلم ان الاول ان يكون النظر في الدليل وسترفيه
دون شبهة وهي التي تشبه الدليل وليست به الثاني ان يكون النظر في الدليل من جهة دلالته
على المدلول وهي امر ثابت للدليل ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول كالحدوث
او الامكان للعالم فان النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع ولا يوصل الى المطلوب لانه
بهذا الاعتبار اجنبي منقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صغره وكبره وطوله او قصره
المقصد السادس النظر في معرفة الله تعالى اي لاجل تحصيلها واجب اجماعا منا ومن المعتزلة
واما معرفته تعالى فواجبة اجماعا من الامة واختلف في طريق ثبوته اي ثبوت وجوب النظر في
المعرفة فهو يعني طريق الثبوت عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم
في اثبات وجوب النظر المودي الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات
والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى انظروا ماذا في السموات والارض
وقوله فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل
الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق
السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال عليه السلام
ويل لمن لاكها اي مضغها بين لحييه اي جانبي فمه ولم يتفكر فيها فقد اوعد على ترك
التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا الملك

واما ما يذكر الميت كما ذكره الشارح للايات لان هذا الاشتراط بعد الحيوة فلا حاجة الى ذكر الموت بل لا وجه له كما لا يخفى

لا يخفى ان صحة هذا المذهب وهو حصول العلم عقيب النظر وجوبا من غير توليد يتوقف على الوجوب وعدم التوليد وفي هذا البيان يتم الوجوب لا عدم التوليد اللهم الا ان يراد بعدم التوليد انه غير مقدور للعبد فتامل

من فعل العبد قال الشارح وهو غير مختار والا يخفى بعده عن تقرير المتن والشارح

لايخرج عن كونه ظنيا غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول
من قبيل الاحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد في اثبات وجوب النظر ان معرفة
الله واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد تمسك في قوله تع فاعلم انه لا اله الا
الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق
لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي
وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه وعليه اشكالان
الاول ان وجوب المعرفة متوقف على امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان
لو خلي ودواعي نفسه من مبدأ نشوه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلا
والضرورة لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا امكان
معرفة الله وقوع افادة النظر العلم مطلقا اي في الجملة وفي الالهيات خاصة وفيها
بلا معلم وقد حرر الاشكال عليه اي على كل واحد منهما في تقرير مذاهب السمنية والبراهمة
والملاحدة قلنا وقد حرر ايضا الجواب عنه اي عن ذلك الاشكال الثاني انا وان سلمنا
امكان معرفته تع لكن لا نم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله
واجره وهو غير ممكن اذ ايجاب المعرفة انما للعارف به تع وهو تحصيل الحاصل اي تكليف
بتحصيله وذلك ممتنع او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تع كيف يعلم
تكليفه اياه وهو الضابط قلنا المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف
باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما
من ان الغافل من لا يفهم الخطاب اولم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف
الثالث سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا لكن لا نم وقوعه قولكم اجمعت الامة على
ذلك قلنا لا يمكن الاجماع منهم على وجوبها عادة كعلي اي كالاجماع منهم على اكل طعام
واحد وعلى كلمة واحدة في ان واحدا قلنا يجوز الاجماع منهم فيما يوجد فيه احد جامع لهم
عليه كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله من توفر الدواعي الى النقل والشرعية
ومعرفة احكامها وقيام الدليل الظاهر على ذلك المجمع عليه وما ذكرتم من الاجماع على طعام
واحد او كلمة واحدة لا جامع لهم عليه بل شهوا تهم بحسب اغراضهم وحالاتهم متخالفة دائبة
الى عدم الاتفاق فيه الرابع الاجماع ان ثبت في نفسه امتنع نقله الينا فلا يصح ان
يتمسك به وانما امتنع نقله لانتشار المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها
فلا يعرفون باعيانهم فكيف يعرف اقوالهم وجواز خفاء واحد منهم اما لخموله او لوقوعه
في بلاد الكفار اسيرا وجواز كذبه في قوله ان الحكم عندي كذا بناء على احترازه من المخالفة
المفضية الى المفسدة ولا شك ان المعتبر اعتقاده لا مجرد قول يفوه به وجواز رجوعه
عما افتى به لتغير اجتهاده قبل فتوى الاخر بفتح الخاء او كسرها وايضا نقل الاجماع
بطريق التواتر يمتنع عادة وبطريق الاحاد لا يفيد في القطعيات قلنا ما ذكرتموه

منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوة
الخمس وصوم رمضان وغيرهما وتقديم الدليل القاطع على الظني الخامس ان سلم نقله
بعد تسليم امكانه وامكان نقله فليس بحجة لجواز الخطا على كل اي كل واحد من المجتهدين فلا
يجوز الخطا على الكل من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية ولان انضمام الخطا
الصادر عن احدهم على انفراده الى الخطاء الصادر من واحد اخر وهكذا الى ان تسلم
الخطأ باسرهم لا يوجب الصواب بل يوجب كون الكل على الخطا قلنا كون الاجماع
حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين فيكون التشكيك فيه بالاستدلال
في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها ولا يلزم من جواز الخطا على كل
واحد جواز الخطا على الكل المجموعي لتغايرهما وتغاير حكميهما فان كل واحد من
الانسان تسعه هذه الدار ولا تسع كلهم واما احتمال انضمام الخطا الى الخطا حتى
يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالادلة من عصمة الامة الباهرة
منع وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير
النبي والصحابة واهل سائر الاعصار الى عصرنا هذا العوام على ايمانهم وهم الاكثرون
في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم
بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي
لا يعين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم قلنا كما نا
يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير والاثر الاقدام
على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير غاية
اي غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير
والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة
اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك
والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك او ندعي انه اي العرفان التفصيلي واجب
لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من ذلك اي من فرض الكفاية
وفرض العين ايضا والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل
للعوام الذين قروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار
السابع سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة لكن لا نم انها لا تتم الا بالنظر
كما ادعيتم بل قد تحصل المعرفة بالالهام والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا اردوا
حصول شيء من المعرفة وغيرها صرفوا هممهم اليه وسلطوا اوهامهم عليه فينقطع
عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم او التعليم كما يقول به الملاحدة او التصفية
كما يقول به الصوفية فانهم قالوا برياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات
البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة

من حيث هي الكل لا كل واحد من الامة

والمعرفة الاجمالية للدلائل كافية في علم النظر فتح دوب النظر

سائر

قول الاعرابي امارة على انهم يعلمون الادلة اجمالا
لا دليل يوجب الجزم به فتنع الكثيرون
بعد كذا قيل ولا يخفى ما فيه قلنا ما

تفسير الالهام بالتوجه التام واسناده الى
الهند لا يخلو عن نكاية لان ما نقله عنهم
قريب من التصفية اذ صرف الهمة و
قطع العوائق بالكلية نوع من الرياضة
كما لا يخفى

الظاهر ان المراد
بالتصفية ههنا هي
التصفية المصطلحة
وهي التي تكون على
قانون الاسلام عالما
على الذكر والطاعة فيتم
الفرق بين التصفية
وبين التوجه التام
الذي نسبه الى حكماء
الهند كما لا يخفى
فتامل

معوض

على الذكر والطاعة بتفيد العقائد الحقة التي لا تحوم حولها شائبة ريبة واما اصحاب النظر
فيعرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من ادلة الخصم قلنا كل ذلك
يحتاج الى معونة النظر فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد
المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول
الامام بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا يحصل المعرفة الا بمجموعهما
والالهام على تقدير ثبوته لا يامن صاحبه انه من الله فيكون حقا او من غيره فيكون
باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تقديره وتحريره وكذا الحال في التصفية الاترى
ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى يؤديهم الى عقائد باطلة فلا بد من
الاستعانة بالنظر او قلنا المراد به مقدور لنا من طرف المعرفة الا النظر فان
التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا او قلنا نخصه اي وجوب
النظر في المعرفة بمن لا طريق له اليها الا النظر وذلك بان لا يكون متمكنا الا منه
كجمهور الناس اذ من عرف الله بغيره من الطرق النادرة التي توصل الى المعرفة
لم يجب النظر عليه الثاني سلمنا ان المعرفة لا يحصل الا بالنظر لكن لا يلزم من هذا
وجوب النظر اذ الدليل الذي بنيتموه عليه منقوض بعدم المعرفة وبالشك
فان تحصيل المعرفة كما توقف على النظر توقف ايضا على عدمها لامتناع
تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع انه ليس يلزم
من وجوب تحصيل المعرف وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقا
قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة يعني ما لا يتم الواجب الا به
مقدورة والوجوب ههنا اي وجوب المعرفة مقيد بعدم المعرفة عند الكل
فان العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة او الشك عند من يقول بان تحصيل
المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك واذا كان وجوب الواجب
مقيدا بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكوة والحج اذ ليس تحصيل
النصاب والاستطاعة واجبا فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيدا
بما ذكرتم لم يكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها
قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا
فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة الاترى ان وجوب الصلوة مقيد
بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن ثمة عرف الواجب المطلق
بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو وكذلك التاسع
لانا ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي
اما خطاب الله او مترتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق
بما يتوقف عليه ذلك الشيء قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يكن

قيل لا نعلم وجود من لا طريق له اليها
الا النظر لان جمهور الناس يمكن لهم
الالهام وغيره فليتامل ت

هذا الجواب ليس بمخالف لما تقدم من ان المعرفة

ان

ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب الملتزم اياها فايجابها
ايجاب بسببها المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو
ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب
الموجب للازهاق وهو ضرب السيف قطعا اي هو امر بذلك المقدور يقينا
اذ لا تكليف لغير المقدور شرعا وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب
اي مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة
اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على
السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه
يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور
فاذا كلف بالسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تعلق بالمسبب
من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم
اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته
فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا بالمقدمة وقد يجاب عنه بانه اي العبد لو كان مامورا
بالشيء مطلقا دون ما يتوقف ذلك الشيء عليه لزم تكليف الملجا لبقاء الوجوب
حال عدم الموقوف عليه والا لم يكن وجوبا مطلقا وهو ضعيف اذ الملجا الى
الشيء مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها فان عدم التكليف بها
لا يستلزم عدمها كان التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها
يجامع كلا من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم يكن المقدمة واجبة جاز
له تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان
بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها
واجبة والتحقيق ان الملجا هو ان يكلف بالشيء مع عدم التكليف بعدم مقدمته
معه لا مع عدم التكليف بمقدمته ولك ان تحمل عبارة الكتاب على هذا بان يقول
تقديرها اذ المحال ان يجب وجود الشيء مع عدم المقدمة ويجعل لفظ مع متعلقا
بالوجود المقدر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب بمساق الكلام
العاشر المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه
ليس واجبا احدها انه اي النظر في معرفة الله وصفاته وافعاله والعقائد الدينية و
المسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة
الاشتغال به اي بالنظر فما ذكروا لو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا بتوفر الدواعي
على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة
ردلما ورد في الحديث وهو انه قال صلى الله وسلم من احدث في ديننا ما ليس
فيه فهو رد اي مردود جدا قلنا ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يشتغلون

في السؤال والجواب كلام لا يدرك المقال
فليتامل ت

ذكر في الكشاف وتفسير القاضي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال في جواب الزبعرى بل انتم وما تعبدون حصب جهنم انتم لها واردون
الطيبي في حواشيه بان ما عامة فليتامل

علم تقدير صد فما يلزم من مخالفة فلا ينهى الرسول عليه السلام كما لا يخفى
وحمل جد الله على الوقوع قبل النهي لا يناسب تقرير الجواب كما لا يخفى على فطن

الرسول لابن الزبعرى وعلى للقدري مشهورة روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت
الملكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال صلى الله عليه وسلم ما اجهلك بلغة قومك
اما علمت ان ما لما لا يعقل وروى ايضا ان شخصا قال اني املك جواري وسكناتي
وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي رضي الله عنه املكها دون الله او مع الله
فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها
مع الله فقد اثبت له شريكا هذا كما مضى والنظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة
لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف
وقد مدحه تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا
باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثالثها اي ثالث وجوه المعارضة قوله عليه السلام
عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة
لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه قلنا ان صح الحديث اي لانم صحته اذ لم يوجد
في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري رحمه الله فانه روى ان عمرو بن عبيد
من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت
عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده
الا الكافر والمؤمن فيبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز
وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه ولا تعبد
له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر
احاد لا يعارض القواطع وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القطعيات
واما المعتزلة فهذه الطريقة التي هي معتمد الاصحاب في اثبات وجوب النظر
وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوب النظر يقيمون ايضا في اثباته الا انهم
يقولون المعرفة واجبة عقلا اي يستقل العقل في اثبات وجوبها بالفعل لا بالاذان
والايات لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف اي من اختلاف الناس في
اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا
الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته
فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف وغيره اي الخوف الحاصل من غير الاختلاف
كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون المنعم بها
قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له
من ذلك خوف وهو اي الخوف ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة
عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء بل
ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا

وانت خبير بان تقديم قوله والنظر غير الجدل الخ بفاء التعقيب فيما فوق الشرح فيه ما فيه

وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه
الطريقة ونحن نقول بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وبانتفاع
عنهما من الوجوب والحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور
بما جعلوا الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور
من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك
اختلافا بين الناس في ما ذكروا ان هذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم
ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نم انه اي
العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اي الخوف اذ قد يخطي فلا يقع العرفان على وجه الصواب
لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ اكثر لا يقال الناظر فيه اي في عرفانه تعالى احس حالا
قطعا من المعرض عنه بالكلية لانا نقول ذلك مم لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب
الذي هو اشد حظرا من الجهل البسيط والبلاهة ادنى الى الخلوص من فطانة
يتراءى الاتربي الى قوله عليه الصلوة والسلام اكثر اهل الجنة البله ثم لنا في انه يعني النظر
او العرفان لا يجب عقلا بل في انه لا يجب شيء عقلا بل سمعا قولان وكنا
معذبين حتى نبعث رسولا نفي الله سبحانه التعذيب مطلقا دنيويا
كان او اخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب
عندهم اذ لا يجوزون العفو قبل الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو
ينفي كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل بعثة الرسل
ومحصوله انه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء
كانوا يتركون الواجبات ح فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالاية لا يقال المراد
بالرسول في الاية الكريمة هو العقل لاشتراكهما في الهداية او المراد من الاية ما كنا معذبين
بترك الواجبات العقلية لانا نقول كل احد من حمل الرسول على العقل وتقييد
التعذيب بترك الواجب الشرعي خلاف الوضع والاصل وح لا يجوز صرف
الكلام اليه الا لدليل ولا دليل ههنا فلا يجوز ان يركب شيء منهما احتج المعتزلة
بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم في
مقام المناظرة اذ يقول المكلف حين يامره النبي بالنظر في معجزته وفي جميع ما
عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه لا انظر ما لم يجب
النظر علي فان ما ليس بواجب علي لا اقدم عليه ولا يجب النظر علي ما لم يثبت
الشرع عندي اذ المفروض ان لا وجوب الا به ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر
لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الاخر
وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى الافحام وانت خبير
بوجهين الاول النقض وهو انه اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك

بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم
فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر اتفاقا
لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة
الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا يتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر
فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الاخر لا يقال قد يكون
وجوب النظر فطريا كالقياس اي من القضايا التي قياساتها معها فيضع
النبي له للمكلف مقدمات يساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم
بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا
محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات او نظريا قريبا من الضروري
محتاجا الى ادنى التفات يحصل بذلك التنبيه لانا نقول كونه فطريا قياسيا
مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى
تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر للمكلف ان لا يستمع اليه الى النبي
وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بتركه اي بترك النظر او الاستماع اذ
لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو
المراد بالافحام الوجه الثاني في الحل وهو ان قولك لا يجب النظر على ما لم
الشرع عندي فلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الامر موقوفا
على العلم بالوجوب موقوف على الوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع
لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به اذ العلم بالوجوب موقوف
على الوجوب لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فانه اذا لم يثبت في
كان اعتقاد ثبوته جهلا لا علما فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب
لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الكافر بل يقول الوجوب في نفس الامر موقوف
على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر على المكلف ثبوته
اولم يعلم نظر فيه اولم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان
الغافل من لم يتصور التكليف لامن لم يصدق به كما مر وبهذا معنى ما قيل ان شرط التكليف
هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال
قولك لا يجب النظر على ما لم انظر بطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف
على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه **المقصد السابع** قد اختلف في اول واجب
على المكلف انه ما ذا فالاكثر ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري على انه معرفة الله اذ هو
اصل المعارف والعقائد الدينية وعليه تتفرع وجوب كل واجب من الواجبات
الشرعية وقيل هو النظر فيها في معرفة الله سبحانه لانه واجب اتفاقا كما مر وهو

لا يخفى ان وضع النبي المقدمات
ليس من اسباب الوجوب
العقلي فليتامل منه

قد يمنع ذلك بان النظر في وجوب النظر
في المعجزة من الواجب العقلي ايضا لدفع
الخوف كذا قيل ولا يخفى ما فيه على المتامل منه

وقد يقال عدم التوقف مسلم لكن لا نسلم
لزوم الفساد لانه يقول ما سلمت ان
الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب
الا اذا لم انظر فاما اذا علم الوجوب لان
الواجب بدون العلم كلا يجب لا يتم
كذا قيل ويظهر دفعه من تقرير الشارح
كما لا يخفى فليتامل منه

قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة ولاستاذ ابي اسحق الاسفرائني وقيل هو اول
جزء من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب
ومتقدم على النظر المتقدم على المعرفة وقال القاضي واختاره ابن فورك وامام
الحرمين انه القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم
على اول اجزائه والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول اي اريد اول
الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا والا اي وان يراد
بل اريد اول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب
مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت ان وجوب المقدمة انما يتم في السبب
المستلزم دون غيره ثم ان المص الحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا والا فان شرطنا
كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد وهذا اوفق لسياق الكلام بشموله المذاهب
الثلثة المعتبرة الا انه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم
مقدوريته وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتياج الى قصد واختيار
اخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازي
ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول وهو المعرفة عند من يجعلها
مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب
الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد وقال ابو هاشم
هو اي اول الواجبات الشك لان القصد الى النظر بلا سابقة شك
يقتضي طلب تحصيل الحاصل او وجود النظر مع ما يمنعه الا ترى انك اذا
تصورت طرفي المطلوب فان جزمت به كان حاصلا وان جزمت بنقيضه
كان ما نعا وانت تعلم ان انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك
ظن بالمطلوب او بنقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم ورد قول ابي هاشم
بوجهين الاول ان الشك غير مقدور فلا يكون واجبا اجماعا وفيه نظر اذ لو
لم يكن الشك مقدورا لم يكن العلم ايضا مقدورا لان القدرة تستتبع الى
الضدين سواء عند ابي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده ايضا
مقدورا فلا يسلم كونه غير مقدور قال الامدي والحق ان ابتداء الشك غير
مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان دوامه مقدور اذ لو لم ينظر
النظر فيدوم الشك او الظن فيزول الشك وانت خبير بان ما قاله لا ينفع ابا هاشم
لان الذي يجب ان يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه
الثاني هو الصواب في الرد عليه ان وجوب المعرفة عنده معتمد بالشك
على ما يقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضي لوجوب المعرفة انما ينشأ عنده
من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية انا نرى النعم

ولك ان تقول الكلام في القصد الذي
هو من ضروريات الفعل الاختياري فيطلق
القصد مقارنا للنظر مستلزما له منه

وجوابه يظهر بالتامل الصادق
فليتامل منه

اشارة الى ان ما ذهب اليه البعض من ان
الواجب اولا هو اول جزء من النظر
ليس بمعتبر منه

اشارة الى ضعف ما ذهب اليه البعض من ان
اذا لم يكن معقولا بالذات مثل القصد
لا يحتاج الى القصد اخر فليتامل منه

اشارة الى ان كلام المص مخالف للكلام الامام
لا يخفى على المتدرب الحاذق
فليتامل منه

وقد يقال كون اول الشك مقدمة غير لازم
بل غير معقول اذ لا بد من مدة بعد اوله يقع
فيها طلب المبادي وترتيبها حتى يحصل تمام
النظر وجوابه ظاهر لا يخفى فليتامل منه

في تقرير الشارح الشريف دفع لهذا الكلام كما لا يخفى على المتامل الصادق منه

اذا الوجوب نظري كالقياس نظري هذا اذا كان معلوما على ضرورة او كان معلوما على نظر قريب فليتامل منه

اي متادين من المعتزلة وهذا الاتفاق ممنوع فليتامل منه

واذا كان وجوبها مقيدا بوجود الشك عنده فلا يكون ايجابها ايجابا له ولا مقتضيا
لايجابه كايجاب الزكوة لما كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب لم يكن ايجابا بالتحصيل النصاب
ولا مستلزما لايجاب تحصيله اتفاقا فرع ان قلنا الواجب الاول النظر فمن امكنه زمان يسع
للنظر التام والتوصل به الى معرفة الله تعالى ولم ينظر في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص
بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان اصلا بان مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات في صباه وكذا
امكنه من الزمان ما يسع لبعض النظر دون تمامه فان شرع فيه بلا تاخير واخرمته المنية قبل
انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا واما اذا لم يشرع فيه بل اخره بلا عذر وفات
ففيه احتمال والاظهر عصيانه لتقصيره بالتاخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب
كالمرأة تصبح طاهرة فتضطر ثم تحيض في ذلك اليوم فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها اتمام
الصوم وانما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زمانا يتاتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد
واما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع في النظر وقد يقال في هذا التخصيص اشعار الى انه المختار
عنده فان القصد الى النظر من تتمته كيف ولو جعل واجبا برأسه وجب ان يقصد الى تحصيله
ولزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد اخ **المقصد الثامن** من الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم
العلم بالمنظور فيه فقد اختلفوا في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الذي يطابق
المنظور فيه على مذاهب ثلثة احدها واختاره الامام الرازي انه يفيده مطلقا سواء كان فاسدا
من جهة مادته او من جهة صورته لان من اعتقد ان العالم عن العلة ضرورة وهو جهل وقد يقال
ان دليله هذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث اعني التفصيل كيف والقول
بان الفاسد من جهة الصورة يستلزمه ظاهر البطلان وثانيها وهو الصواب والمختار عند الجمهور
انه لا يفيده مطلقا سواء كان فاسدا مادة او صورة وقد احتج عليه بانه لو افاده فاما ان
لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل وليس الامر كذلك والجواب لو صح هذا لما
لم يكن النظر الصحيح معتدا او مستلزما للعلم والا اي فان لم يكن غير مفيد له بل كان مفيدا
لكان نظر المبطل في حجة المحق يفيده العلم قان قلت شرط افادة العلم اعتقاد
المقدمات المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فلذلك لم يفده العلم
قلنا هو مشترك اذ شرط افادته اي النظر الفاسد للجهل اعتقادها اي المقدمات
المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل وانبته اي المذهب الثاني
وهو عدم الافادة مطلقا المحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام الجهل
اي ليس له في نفس الامر ما لاجله يستلزمه وان كان قد يجلبه اتفاقا كما في المثال الذي اورده
الرازي بيانه ان النظر الصحيح انما هو في مقدمات لها في نفس الامر الى المطلوب بالنظر
نسبة مخصوصة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب عند انتفاء اضداد العلم قال الآمدي
ان الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما
وليس للفاسد ذلك فان الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الامر بحسب ذاتها نسبة

مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها يكون مستلزمة للمطلوب بل استلزامها اياه راجع
الى ان الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لاجلها وهو متخلف فيه لا بر انه اذا
ظهر خطاه في اعتقاد وجه الدلالة لم يبق الدلالة اصلا فالنظر الصحيح يتوقف على وجه
دلالة الدليل على المطلوب لرابطة بينهما في نفس الامر يجب ذاتهما فاستلزم به
وتضمنه بحيث لا ينفك عنه بخلاف النظر الفاسد مع الجهل اذ ليس لما وقع فيه
النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد
عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلاف اعني الجهل المركب بالمطلوب واجتنابه
اي بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بعد التحرير والتوضيح الذي قدمناه وقول
الامام الرازي في المثال الذي اورده من اعتقد هاتين المقدمتين اعتقد تلك النتيجة
الجلية قلنا ما ذكره حق ولكن ليس الشان من اتى بالنظر الفاسد فيه في ذلك المثال
اعتقده كذلك اي اعتقد مقدماته حقه صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يحصل له
الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب اعتقاده
ولقائل ان يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقه واذا لم يعتقد
كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم
فان قلت اذا لم يعتقد ها لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديق علما
له فيما ذكرته قلت انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن ايضا هناك نظر فاسد بحسب
مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس لها تصديق غير مطابق والتحقيق انه
لاستحالة في ان يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها
بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل
الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق الملزوم في الاول دون الثانية
وذلك لا مدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب ان يكون
في وجه الدلالة اعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بان
يكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الامر
ولا شك ان حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات
بلا فرق واما ما ذكره من التحرير فاما تاتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فقول مثلا
العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالة عليه بحسب نفس الامر لا جله كان مستلزما
وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيد اللعلم به قطعا بخلاف دوران افعال العباد
على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما في نفس
الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر فيه مفيد اللجهل لكن من اعتقد ان
هناك ارتباطا عقليا اداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب
مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما يكون مثار للاستلزام وثانيها ان الفساد

فان قيل لا يتصور من عدم اعتقاد حقية المقدمات الجهل بالمطلوب لان عدم الاعتقاد
اي اعتقاد كان ليس بجهل قلنا لا نسلم ذلك فان عدم الاعتقاد قد يكون جهلا

ان كان من المادة فقط استلزم مسلما من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجهل فالصواب ان الفساد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فكلا كيف وقد تبين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة والا وان لم يكن الفساد عن المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منهما فلا يستلزم النظر الجهل اذ الضروب الغير المنتجة وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة او كاذبة لا يستلزم اعتقادا اصلا لا خطا ولا صوابا **المقصد التاسع** فيما اختلف في كونه شرطا للنظر قال ابن سينا شرط افادة النظر للعلم النفطن لكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين فان من يعلم ان زيدا جسم وكل جسم مؤلف ولا يعلم ان التأليف يستلزم التركيب لا يعلم ان زيدا مركب وكل بغلة عاقر قد يرى بغلا منتفخ البطن فيظن انها حامل وما هو الا ظنه كونها حاملا الآلذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي الذي هو بوبده البغلة تحت ذلك الكلي هو كل بغلة اذ لولا هذا الذهول يجزم بكونها عاقرا ولم يظن انها حامل ومنعه الامام الرازي وقال ليس في ذلك النفطن شرطا لافادة النظر للعلم لان العلم ان هذا مندرج في ذلك وبان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى لتصديق اخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم به اي بان هذا مندرج في ذاك وبان هذه مرتبطة بتلك كانت هذه القضية التي وجب العلم بها مقدمة اخرى منضمة اليها اي الى المقدمات الاخر مرتبة معها ويجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة اخرى ويلزم النس فيمتنع حصول العلم بالمطلوب والجواب لانا نمنع ان ذلك الذي وجب العلم به مقدمة اخرى بل ذلك النفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة النسبة المقدمتين الى النتيجة فانه قال هكذا فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك الا بالنفطن للجهة التي لاجلها صار مودى الى المطلوب فاشار بالنفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا نس وقد رجح البعض يعني القاضي البيضاوي على راي ابن سينا وكون النفطن شرطا للانتاج باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء في الانتاج فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان انتاج احدهما لنتيجة بين جلي وانتاج الاخر خفي محتاج الى بيان وما ذاك الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع بنفطن لها بالبديهة وهيئة الثاني بعيدة منه فلا بنفطن لها الا بدليل او تنبيه وفيه نظر لان اختلاف اللوازم في الاشكال فقد يكون انتاجها البعض من تلك اللوازم اظهر من انتاجها البعض اخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما في المقدمات واما في النتائج فاذا فرض الاتحاد في المقدمات كما في الاول والرابع كان اللازم في احدهما عكس اللازم من الاخر واذا كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم

اولا اختلاف الملزومات او لا اختلافهما معا فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون بين امرين اخرين او بين احدهما واحر اخر بينا والحق انه ان اراد ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج اجتماع المقدمتين معا في الذهن مرتبين على ما ينبغي فمسلم 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 كما مر وان اراد امرا اخر وراءه اي وراء الاجتماع المذكور فممنوع اذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر اخر والمحال الوصل انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن ان يكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة الترتيب والهيئة او النسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى قصة جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها وما ذكره من المثال في البغلة انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظتهما على الترتيب اللائق فلا يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا واما من ذلك الظن **المقصد العاشر** قد اختلف في ان العلم بدلالة الدليل على المدلول هل تغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازي هنا دليل مستلزم لوجود العالم ومدلول لازم لوجود الصانع ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك انهما متغايرة فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ايضا ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل لان قولنا العالم يدل على الصانع لحدوثه او امكانه فالدليل هو العالم ووجه دلالته هو الحدوث او الامكان وهو مغاير له عارض وقال اخرون لا يجب ذلك اي كون وجه الدلالة مغايرا للدليل بل قد يدل الشئ على غيره نظرا الى ذاته والا اي وان لم يدل الشئ على غيره بذاته بل وجب ان يكون الحمل دليلا وجد دلالة يغايره ولزم النس لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة تغايره والحدوث الذي هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذي هو الدليل اذ لا واسطة بين العالم الذي هو ما سوى والصانع بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثمة امر ثالث غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع فليس ثمة امر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا الذي ذكره هو لا ريب قريب مما قال في صفة الشئ لا هو ولا غيره كما سيأتي بل لا شبهة ان يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل ويقف عليه اي على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال نا قد الحصل ان هذه المسئلة انما يجري فيما يجري فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود

قد يجاب عن البحث بان النتيجة ان زيدا جسم جماري وهو كاذب فتأمل كذا في الحواشي النجدية لا يقال ان ثبوت الجسم الجماري يستلزم ثبوت مطلق الجسم فيصدق في الجملة لان الصدق في الجملة على الوجه المذكور لا ينافي استلزامه الجهل بالنظر الى تمام النتيجة كما لا يخفى فتأمل

الظاهر ان المراد هو الاستلزام الكلي وعليه يدار البحث وانت خبير بان حاد المادة قد يكون بالكذب وقد يكون لعدم المناسبة على ما تقرر في الذهن والفاسد بالمعنى الثاني لا يستلزم الجهل بل قد يفيد العلم وهو ظاهر فكانه اراد بفساد المادة القسم الاول فقط كما قيل ولا يخفى ان ارادة القسم الاول فقط وعدم التعرض لحال القسم الثاني لا يناسب تفصيل المذهب الثالث فليتأمل

لا يخفى ان حق هذا المقصد ان يبنى على مباحث مشروطة المتفق عليها للمناسبة الظاهرة بينه وبين تلك المباحث بخلاف الاخرى لا يخلو من خفاء فليتأمل

واعلم ان الاندراج ولفظة معتبر تقيد لقيا ولام كونه مرتبا مع المقدمتين ومرتبطا بهما ارتباط احدهما بالاخرى بل هو نفس ترتيبها فلا تسلسل

لا يخفى ان الترتيب وخلافي الاستلزام فاختلاف لا يختص ان باختلاف الملزوم لازم اليه ففي نظر لان اختلاف النتائج قصد فليتأمل

كقولنا كل ب ج وكل ا ب فكل ا ج وذا لكل الترتيب الذي هو من الرابع بصورة الاول

ا

المراد بالمغايرة ههنا معناها اللغوي لا المصطلح عند المتكلمين كما توهم الامر بعدم تمامية الجواب فليتامل منه

اضافة الوجود فيه على نهج قولهم حصول الصورة وعلى هذا اضافة الافاضة والحدوث على تقدير وجوده والحمل الاتي وجود ما سوى الله بل في نفس ما سواه سبحانه كذا قيل والاحق انه لا حاجة الى هذا التكلف منه

ماسوى الله على وجوده فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده مغايرا لها اذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط واجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودها وهو امر اعتباري ليس بموجود في الخارج كالامكان والحدوث **المرصد السادس في الطريق** الذي يقع فيه النظر وهو الموصل الى المقصود بتوسط النظر **وفيه مقاصد الاول** في تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولية هواي الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب 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 اذ ليس في نفسه وسيلة له واراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير ماخوذة مع الترتيب وح يلزم تناول الحد اذ الم يوجد مع ترتيبها ولطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصوري والتصديقي وقيد الادراك اما تصورا او تصديقا فكذا المطلوب الادراكي الذي يطلب بالنظر فان كان المطلوب تصورا يسمى طريقة الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا وان كان المطلوب تصديقا يسمى طريقة دليلا وهواي الدليل بالمعنى المذكور يشتمل القطعي الموصل الى القطع الرطب الموصل الى الظن المطر والقطعي الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني امارة ويخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول كالحي على العلة كما يعضد الاخلاط ويسمى هذا برهانا انيا ويسمى علة وهو ما يستدل فيه من العلة الى المعلول اجمالا وبرهانا لميا **المقصد الثاني** المعرف يجب معرفته قبل معرفة المعرف لان معرفة صانع الى معرفته وسبب لها فلا بد ان يتقدمها فيكون غيره اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل ان يكون معلوما ويكون ايضا اجلى منه اذ لو ساواه في الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوما قبله فلا تعرف هذا تفريع على كونه اجلى ان لا يعرف الشيء بما لا تعرف الا به فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته بمرتبة واحدة وتسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة او اكثر وتسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج قوة الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة ولا بد اشارة الى شرط اخر للمعرف اي لا بد من كون ما به في العموم والخصوص ليحصل به التميز اذ لولاه اي لولا كونه مساويا بالدخل فيه غير المعرف على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه فلم يكن مانعا من دخول غير المعرف فيه ولا مطردا وهو ان يكون بحيث كلما صدق على شيء صدق عليه المعرف ايضا او خرج عنه بعض افراده على تقدير كونه اخص مطلقا او من وجه فلم يكن جامعا لجميع افراد المعرف ولا منعكسا

الى حين ارادة النظر فيه ذكر منه

قيل ان النظر الفاسد يكتسب المادة قد يستلزم المطلوب كقولك زيد حمار وكل حمار رجم فزيد رجم كما مر وجوابه ظاهر لا يخفى على من له ادنى تدبر كتدبر

ظاهره يشعر بسببية التناول الاول للتناول الثاني مع انهما متساويان معا عند اعتبار النظر في الدليل الذي هو في احواله منه

وهو ان يكون بحيث يصدق على كل ما يصدق عليه المعرف واعلم ان اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب اليه المتاخرون اذ يحصل التمييز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف عن جميع ما عداها ولا يلتبس شيء منها بالغير بها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز الموسوم عن كل ما يغايره ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره وصرحوا بان المساواة شرط لجوده الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخل عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وايد ذلك بان المعرف لا بد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد تمييز الشيء عن غيره اصلا لم يكن سببا للتصوره واما التمييز عن جميعها فليس شرطا له لان التصورات المكتسبة كما قد يكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي واما عرضي كذلك يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان او رسما ولا بد فيه في المعرف من تميز ما للمعرف فان كان المميز ذاتيا سمي المعرف حدا والا سمي رسما وعلى التقديرين فان ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام اما حد تام مركب من الفصل والجنس القريبين واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريبين والا فناقص اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الرسم والمركب اذا لم يكن بديهي التصور بتحديد باجزائه حدا تاما او ناقصا دون البسيط فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له فان تركب عنهما عن المركب والبسيط غيرهما ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور حدهما والا فلا تحدهما اذ لم يقعا جزء الشيء وكل منصور كسبي مركب او بسيط الخاصة شاملة لازمة بينة بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره يرسم والا اي وان لم يكن له خاصة كذلك فلا يرسم فان كان ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة مركبا امكن رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته والا فالناقص وههنا نوعان اخران من التعريف الاول التعريف بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولك لاسم كزيد والفعل كضرب او لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة التي بين ذلك المعرف وبين المثال فان كانت تلك المشابهة مفيدة للتميز في خاصة لذلك المعرف فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا في الاقسام الاربعة المذكورة للمعرف والا اي وان لم يكن تلك المشابهة مفيدة للتميز لم يصلح للتعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة ولما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة اكثر شائع في مخاطبات المتعلمين التعريف بها الثاني التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا

اي في نفس الامر وصحيح به ان الحد الحقيقي لا يكون الا بالذاتيات وهو انما يحصل وعده بالمتعذر معدا وبالمتعسر

فيه ان المركب من جميع الذاتيات والعرضيات يصدق عليه ان فيه تميزا ذاتيا وتميزا عرضيا فيكون حدا ورسما بقال يصدق عليه ان فيه تميزا ذاتيا وليس بحد بل رسم تام مركب تام بل اكمل من الحد التام كما قدر في موضعه واجيب بان المراد هو التميز الذاتي فقط فاذا اجتمعا واعتبر اجتماعهما يكون تميزا غير ذاتي وان لم يكن رسما في قوله والا سمي رسما غاية الامر ان يكون متروكا

يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع له لفظ المغفر من بين سائر اسماء المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فحاله التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي واقسامه الاربعة التي ذكرت وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم توجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل بالبنى يحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين احدهما ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اصطلاحا واريد تصوره بوجه الحمل فان فصل نفس مفهومه باخرائه كان ذلك حده الاسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك له رسما اسميا والثاني ما يقصد به تصور حقايق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا او رسما وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان المقصد الهامي ليس نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا كان مصدقا لا مصورا بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصوره بوجه الحمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لانم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى ان يقال للكاتب لا اسلم كتابتك نعم يصح ان يقال لانم ان هذا حد للانسان او ان الحيوان جنس له او الناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا في الحقايق الموجودة وكان خرط القتاد دونه وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا بالنسبة على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالواجبات والمستحيلات فان سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بها فقد اعترف ببطلان حده وفساد نقضه والا فلا ويقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده والا فلا اذ لا تعاند بين مفهومي هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدته اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لغة او اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال ثم انه يقدم في التعريف الاعم لكونه اظهر عند العقل فتقديمه اولى ولان الاخص قيد له فخصص اياه فكان تقديمه عليه اسب وما يقال من انه واجب في الحد التام فحصل بجزئه الصوري حتى اذا اخر الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل ويحترز فيه عن الفاظ الغريبة الوحشية التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسيرها فيطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى الاشخاص فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عندا ربابها غريبة عند غيرهم وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ظاهرة

وتقابل التعريف اللفظي

فيكون الثاني هذا

فيرد

فيرد والسامع في المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر ذهنه في المجاز الى غير ذلك وبالجملة فمن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود وذلك لانه يصده والافهام والتوضيح فلابد من ظهور الادلة **المقصد الثالث** الاستدلال اما بالكلي كالحيوان مثلا على الجزئي كالانسان فانه يستدل بحال الاول على حال الثاني وهو اي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي وهو القياس وعرف بانه قول اي مركب اما مسموع هو جنس للقياس المسموع ولا معقول هو جنس للقياس المسموع واما معقول هو جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله مؤلف لانك اذا قلت قول من قضايا واردت بها ما توافق الواحدة منى سلمت تلك القضايا سواء كانت مسلمة صادقة في نفس الامر او لازمة عنها ذلك القول لذاته لا لمقدمة اجنبية غير لازمة لشئ من المقدمتين كما في قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما اذا بين اللازم بعكس النقيض فقول اخر اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا والكشف عن هذه القيود على ما ينبغي محتاج الى مزيد اطناب مشهور في الكتب المبسوطة واما بالجزئي على الكلي اي بحال الجزئي على حال الكلي وهو الاستقراء من استقرب الشئ اذا تتبعته وهو اثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين كقولك العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون ثالم يستقرأ من جزئيات ذلك الكل على خلاف ما استقرى منها كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما شاهده من الحيوانات كذلك مع ان التمساح بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى واما بجزئي على جزئي اي بحال على حاله وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة امر لامر اخر في علة الحكم وهو الكلي الشامل لذينك الجزئيين قالوا لابد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس او باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل فان قلت ههنا قسم اخر غير الثلثة المذكورة وهو الاستدلال بكلي على كلي قلنا ان دخلا اي الكليان المذكوران تحت كلي ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم فيهما جزئيان له اي لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم لان المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي لا ما يمنع نفس تصور الشركة فيه اعني المسمى بالحقيقي وح كان الاستدلال باحدهما على الاخر داخلا في التمثيل لا قسما برأسه والا اي وان لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الاخر اصلا فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث مشترك هو علة الحكم فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الاخر اصلا فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث

الكلية الاستقرائية انما يفيد الظن قبل العلم بالتخلف في الصورة المذكورة واما بعده فهذه الكلية ان لم يستثنى منها تلك الصورة تكون جهلية وان استثنى تكون صادقة ويجعل ان تختار مع الاستثناء وافادتها الظن لاحتمال ثبوت حكم احد الجزئين للاخر ايضا كما هو ظن ت

لا يجب ان يكون الانتفاء علة لانتفاء المعلول بل يجوز ان يكون للمعلول علة اخرى كما هو المشهور ويجوز ان يكون للعلة علل متعددة يكفي انتفاء احدها في انتفاء المعلول ش

يقتضى الحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الاخر فانك اذا قلت كل
انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحد الكليين المتساويين على الاخر
لا بالكلى على الجزئى فمثل هذا خارج عما ذكروه من انواع الاستدلال مع انه من قبيل
القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم انا استدل بالكلى على الجزئى او باحد المتساويين
على الاخر فهو القياس قلت المقصود انا اثبتنا فى المثال المذكور لكل واحد واحد من افراد
الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق هو الامر
الذى يفيدنا الحكم بها اى بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل
ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك ان كل
واحد منها جزئى لمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال بالكلى على الجزئى وقد يجاب ايضا
بان كل واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للاخر اذ يقع كل منهما موضوعا للاخر
كليا وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده وعدم جزئياته فى مثل قولنا بعض الحيوان
اسود وكل اسود كذا وههنا بحث اخر وهو ان القياس الاستثنائى المتصل فى مثل
قولك كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكنها طالعة اولكن النهار موجود
لم يستدل فيه بالكلى على الجزئى اصلا وكذا الحال فى الاستثنائى المنفصل فى مثل قولك
اما ان يكون زيد فى البحر واما ان لا يغرق لكنه ليس فى البحر فلا يغرق اولكنه يغرق فيكون
فى البحر فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكر واما
بالاستلزام الذى لا اشتمال معه فاما صريحا كما فى الاستثنائيات المنفصلة او غير صريح
كما فى الاستثنائيات المتصلة واما الاقترانيات الشرطية فرجعته الى الاستثنائى ظاهر
قال المقصد الرابع القياس وهو العمدة لافادته اليقين فان الاستقراء لا يفيد
يقينا الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل لا يفيده الا اذا كانت العلة فيه قطعية
وح يرجع القياس بهذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام صوره خمس الاول ان يعلم حكم الكل
او سلبى الكل افراد شئ هو الاوسط ثم يعلم ثبوته اى ثبوت ذلك الشئ الذى هو الاوسط
للاخر هو الاصغر كله او بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم الايجابى او السلبى للاخر كذلك
اى الكل او بعضه قطعا حاصلا بالبديهة فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول او ايجاب
صغراه مع فعليتهما والى نتائجه الاربع اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا الثانى
ان يعلم حكم ايجابى او سلبى لكل افراد شئ هو الاكبر ومقابله اى ومقابل ذلك الحكم
للاخر هو الاصغر كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشئ عن الاخر كله او بعضه فظهر ان الشكل الثانى
يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمتنع اجتماعهما فى شئ
واحد فيكون ضروبه ايضا اربعة وانه لا ينتج الا سلبا كليا او جزئيا يحتاج فى العلم
بلزومه الى نوع تامل وهو ان ذلك الشئ لو كان ثابتا للاخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان
الثالثة ان يعلم ثبوت احدهما للاصغر والاكبر الثالث وهو الاوسط ولا بد ان يكون

ثبوتهما او ثبوت احدهما لذلك الثالث كليا فيعلم التقاؤهما فيه فى ذلك الثالث اما كله
او بعضه ولا يعلم التقاؤهما فيما عداه بل يجوز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه
كليا لا جرم كان اللازم جزئيا موجبا فى ضروب ثلثة واما الضابط فيما ينتج السلب فهو ان
يعلم ثبوت احد الامرين لشئ اما كليا او جزئيا ويعلم مع الاول سلب الاخر عن ذلك الشئ
كله او بعضه ويعلم مع الثانى سلب الاخر عن ذلك الشئ كليا فيعلم سلب الاخر عن صاحبه
فى ذلك الشئ ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلثة اخرى منتجة للسلب الجزئى ويظهر من ذلك كله
ان الشكل الثالث لا بد فيه من كلية احد المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وانه لا ينتج الا
جزئيا موجبا او سالبا وانما لم نتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج فى بيان استلزامه
للنتيجة الى مؤونة ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه فى تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غير الرابع
ان يثبت ملازمة اى لزوم بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم او من عدم
اللازم عدم الملزوم والا اى وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم او من عدم اللازم
عدم الملزوم فلا لزوم بينهما اذ قد وجد الملزوم ح بدون اللازم من غير عكس اى ليس
يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون
اللازم اعم فيوجد مع عدم الملزوم الخامس ان يثبت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت
ايهما عدم الاخر قطعا فان تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت صدق ايهما كان عدم صدق
الاخرى كذبه وان تنافيا كذبا فقط لزم من ثبوت كذب ايهما كان عدم كذب الاخر
اعنى صدقه ففى كل واحدة من هاتين المنافيين ينتجان واذا اجتمعا معا كان هناك
اربع نتائج وهذه الصور الخمس وما يتعلق بها تفاصيل جمة قد افرد لها فن على حدة الا ان
ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه المقصد الخامس ما مر بى الطرق القوية وههنا
طريقان ضعيفان يسلكهما بعض المتكلمين فى اثبات مطالبهم العقلية الاول
انهم اذا حاولوا نفى شئ غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه
اما الاول وهو انه لا دليل عليه فيثبت تارة بنقل ادلة المثبتين لذلك الشئ وبيان ضعفها
وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها واخرى بحصر وجوه الادلة ثم نفيها اى نفى
الوجوه كلها بالاستقراء اى تتبعناها فلم نجد ههنا شيئا منها وهو عائد الى الاول اذ مآله
الى عدم الوجدان مع مزيد مؤونة هو بيان حصر وجوه الادلة فالتمسك بالاول
اولى ليسقط بهذه المؤونة واما الثانى وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه
بوجهين اشار الى الاول بقوله فاذ لولاه اى لو لا وجوب نفى ما لا دليل عليه
انتفت الضروريات لجواز اجبال شامخة بحضرتنا لا نراها واللام فى قوله لعدم الدال
على وجودها متعلقة بالجواز والمعنى انه اذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه فح يجوز
ان يكون تلك الجبال بحضرتنا لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوته وانتفت النظريات
ايضا بجواز معارض للدليل لا نعلمه لعدم ما يدل لنا عليه او غلط فيه لا دليل عليه

فى هذا التقرير رد على الشارح المحقق حيث قال
وعبارة المصباح والاشعرى المنفصلة اذا كانت
حقيقية منع خلو طرفيها معا

اى على اليقين اعم من النظرى والضرورى
اذ كثيرا ما يقال ان العلم به ضرورى
مثلا اى لا يمكن ان يخطر بباله انه ما
لظهور دليله او لكونه ضروريا
مقابلا للنظرى فتنبه

قيل
اى فيما يمكن التمسك بهما فلا يرد
من انه لا يخفى انه اذا اريد بالاصل
على نفى شئ لم يشتهر مثبت ولم يدع
دليل على انتفائه يحتاج الى
حصر الادلة المحتملة ونفيها
كما ذكر فى طريق
المدعى الثانى من
قوله فاذ لولاه
انتفت الخ
فليتامل

والحاصل انا اذا استدللنا بدليل على حكم نظري فان جوزنا ثبوت مالا دليل عليه
جاز ان يكون لذلك معارض في نفس الامر لا دليل لنا على ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز
ان يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا اخبرنا ومع ذلك
التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجويز ثبوت مالا دليل عليه يوجب القدح في العلوم
الضرورية والنظرية فيكون باطلا واشار الى الثاني بقوله وايضا فان مالا دليل عليه من الاشياء
غير متناه يعني ان غير المتناهي من جملة الاشياء التي لا دليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت مالا دليل
عليه لزمنا تجويز اثبات مالا يتناهي واثباته قبيح والجواب ان قولكم في شيء معين اننا لا دليل عليه
امكان تريد وانه عدمه في نفس الامر او عدمه عندكم فان اردتم الاول قلنا عدم الدليل على ذلك
الشيء في نفس الامر مم فان تريدون به ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا نسلم
ذلك لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد ولئن سلم فعدم الدليل في نفس الامر
لا يدل على ذلك الشيء في نفسه فان الصانع تع لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا
وان اردتم الثاني فنقول عدم الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشيء
في نفس الامر والا لزم علم العوام وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا
على ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر اعني يلزم كونهم
عالمين بانتفاء هذه الامور التي ليست عندهم ادلتها ولزم كون الاجهل بالادلة
اكثر علما لان جهله بدليل اي شيء كان دليل له يوصله الى العدم بعدم ذلك الشيء فيساوي
الجاهل العالم فيما يعلمان عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد
الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان على ما كان اعتقاد العالم ثبوته جهلا فيكون
الاجهل بالدلائل اوفر علما بالاشياء مع انه اي العلم بالدلائل قد يحدث في الاستقبال
ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به في الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول وفي
نهاية العقول ان الدليل قد يحدث في الاستقبال كاخبار الشارع عما لا يعلم
الا باخباره من احوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم
الدليل في نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول في نفسه
والعلم بعدم الجبل الشاهق بحضرتنا ضروري لا يتوقف على هذه المقدمة القائلة
بان كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه والا كان العلم بعدم الجبل نظريا
لا ضروريا وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضروري كما
او نظري ضروري معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك
المقدمة الفاسدة ووجودها لا نهاية له ان امتنع القاطع دل على امتناعه
امتنع القياس عليه اعني قياس ما لا دليل عليه من الامور المتناهية
التي لم يدل قاطع على امتناعه لظهور الفارق ح والا وان لم يمتنع القاطع
منع الحكم الذي هو وجوب الانتفاء فيه اي فيما لا يتناهى وجوز ثبوته

المتبادر غير هذا النفي وهو ايضا صحيح
الا ان اثبات ان ما لا دليل عليه غير
متناه بالوجدان فلذا اولا بغير المتبادر

فيه ان المراد من قولهم كل ما لا دليل عليه
ان كل شيء علم ان لا دليل يوجب نفيه
لا ان كل شيء جهل بدليله يجب نفيه
وطريق العلم بعدم الدليل على امر
انتفاؤه بعد نقل ادلة المثبتين ودحضها
مع عدم الاطلاع على الوجدان
لدليل اخر وهو وجوه كما ادلة
ونفيها في صورة المتنازع
فيها بالاستقراء والاحضاء
في عدم تمشي ذلك في القطع
مسلما كان او كافرا
كذا قيل وجوابه
يظهر مما قال
الصادق

في نفي

في نفس الامر كثير الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها وايضا
ان صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب ان يكون عدم
الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدم دليل الطرفين اي الانتفاء والثبوت
الجزم بهما معا في شيء واحد لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا فانا اذا لم نجد مع
انسان ما يدل على ثبوت جزء منا بانه ليس حيوانا بلا شبهة بخلاف عدم دليل عدمها
فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بانه نبي فليس يلزم من كون عدم دليل
الوجود مستلزما للنفي كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم
بالنقيضين معا وايضا هنا اي من كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود اثبات
ما لا يتناهى وهو ممتنع ويلزم ثمة اي من كون عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء نفيه
اي نفي ما لا يتناهى ولا يمتنع هذا النفي فظهر الفرق واندفع الاشكال لانا نقول الجزم بعدم
نبوته اي نبوة من لا يجد دليلا على نبوته ليس لذلك المدرك الذي هو عدم الدليل
على نبوته بل للدليل القاطع الدال على ان لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم ولولا هذا القاطع
لما جوزنا بعدم نبوته واما الثاني اي الجواب عنه فالغرض مما ذكرنا ليس هو ان
الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضي
الى اثبات ما لا يتناهى بل الغرض انه لا فارق بينهما اي بين الاستدلال بعدم دليل
الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت في العقل فلو جاز الاول
جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من انه يلزم منه اثبات ما لا يتناهى وانما
يتمشى هذا الجواب لو ثبت الملازمة بين جواز الاول وجواز الثاني لكنها لم تثبت
ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة الطريق الثاني من ذينك الطريقين
الضعيفين قياس الغائب على الشاهد وانما يسلكونه اذا حاولوا اثبات
حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغائب
عليه تع لكونه غائبا عن الحواس ولا بد في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقا من
اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهو اعني هذا الاثبات بطريق اليقين بكل
جد الجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوصية
الفرع الذي هو المقيس مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة
ولهم فيه اي في اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة في كتب
اصول الفقه اشهرها امور احدها الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما
اي كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة
من ان الاضرار بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق قبيح في الشاهد ثم اذا ما تمنا وجدنا
ان الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا واذا زال عنه شيء من هذه القيود زال
قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فعلمنا ان قبح الظلم معلل بها

قيل عليه المفروض هو عدم دليل العدم
فمن اين يلزم ذلك الا امتناع فليتامل

لا يخفى انه غير جار فيمن قيل بتبايع
جزء ما اشتبه فيه كذا قيل قلت انما
جار فيه

فلو صدر عن الله لوجب ان يحكم بقبحه لوجود علته ولو صح ما ذكر من ان الدوران
يدل على علية المدار للدائر دل على علية المعلول المساوي لعلته فان العلة دائرة
معه وجودا وعدما وكونه علة لما هو قطعا وكذا المشروط دائر مع الشرط المساوي
والمعلول ايضا دائر مع الجزء الاخير من العلة وليس شيء من هذين المدارين علة للدائرة
فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصور فان قلت كون المدار صالحا للعلية
معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا لها فلا نقض قلت فليس الاستدلال
بالدوران وحده وايضا كون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية القبح في الفعل مما لا
يتيقن به اصلا وان جاز ان يظن والمقصود ههنا انما يتم باليقين دون الظن وايضا
فيجوز ان يكون المؤثر في الحكم الدائر امرا مقارنا للمدار دونه وح لا يكون المدار علة للدائر
وقد ينفى هذا الاحتمال اي احتمال كون المؤثر امرا مقارنا بوجوه الاول الرجوع الى انه لا دليل
عليه اي على المقارن فيجب نفيه وقد عرفت فساده الثاني انهما اي المدار والدائر متلازمان
علما يعني انه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر واذا علم غير المدار بدونه لم يعلم
الدائر فدل على انه العلة دون ما يقارنه مثلا اذا علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه
وان لم يعلم شيئا غيرها اصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وان علمنا سائر
الاشياء فلولا ان هذه الوجوه هي العلة للقبح لما لزم مجرد العلم بها العلم به قلنا فينتقض
ما ذكرتم بالمضافين كالابوة والبنوة فان العلم لكل منهما وحده من غير ان يعلم معه غيره
العلم بالاخر مع الثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا شك انه لا يمكن ان يكون بينهما
علية كيف اي كيف لا ينتقض ما ذكرتم فلا يكون باطلا في نفسه ولا كل ما يعلم به وحده
غير علة لذلك الغير فان كثيرا من الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق على انها
غير مريدة اصلا الا ترى انا اذا علمنا طلاقة النار للقطن علمنا احتراقه وان لم نعلم شيئا
غير الملاقاة واذا علمنا ان البدن الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان
لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على ان الاحتراق والشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء
من غير ان يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتاثير وانت خبير بان هذا الاتفاق
انما هو بين الاشاعرة واما المعتزلة فربما خالفهم في ذلك فالاولى ان يقال ان كثيرا من الاسباب
يعلم بها اسبابها وليست عللا لها ولا العلم بالعلة توجب العلم بالمعلول يعني ان قولكم
العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له مبني على ان لا يكون علة الشيء
لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشيء وقد ابطلناه وعلى ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلوم وسنبين بطلانه في المسئلة العاشرة في تزييف دليل الفلاسفة
على كونه تعالى عالما بالكليات الثالث الدوران لو لم يفد كون المدار علة للدائر وجاز
معه ان يكون الدائر معللا بالغير المدار لجاز اسناد الحركة الى علة غير الحركة
مع دوران الاول على الثانية وجودا وعدما وذلك يفتح لباب التشكيك في العلل

والمعلولات

والمعلولات قلنا ان سلم التغاير بين المتحركية والحركة اي لا تغاير بينهما عندنا
فلا يتصور هناك دوران وعلية ولئن سلمناه كما هو مذهب المعتزلي لا حول فلا نريد
بالحركة الا ما يوجب المتحركية فاذا قيل لما جوزوا اسناد المتحركية الى غير الحركة كان معناه
جوزوا ان يكون الموجب للمتحركية غيرها هو موجب لها وفاده خطا والحاصل ان العلية
ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح في دلالته على العلية القدح
في العلية المعلومة بوجه اخرى الرابع المقارن الذي زعمتم انه يجوز ان يكون هو العلة
للدائر ان لازم المدار وساواه بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر حصل المط الذي
هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المط الذي
هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلا والا اي وان لم يلزمه ولم يساوه لم يكن هذا
الذي فرضناه مدارا مدارا لانه كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا وجودا و
ان كان اعم لم يكن المدار مدارا عدما هذا خلف قلنا لعل المدار لازم مقارن اعم منه
فيوجد المدار دونه في صورة النزاع اي نختار ان المقارن اخص من المدار موجود معه
فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد
الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له
في هذه الصورة ايضا مصادرة على المطلوب وتانيها اي ثاني الامور التي هي اشهر
الطرق المبنية للعلية المشتركة السبر وهو قسمة غير منحصرة كان يقال مثلا علة كون
السواد حريفا اما وجوده او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا والكل باطل سوى
الوجود والله سبحانه موجود فيصح رويته فاذا قيل فلم يكون العلة المقتضية للصحة
الرؤية في السواد امرا اخر سوى هذه الاقسام قيل في الجواب لا دليل على ثبوت ذلك
الامر الاخر فينتفي وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد انكشف ضعفه وثالثها اي ثالث الامور
التي هي اشهر الطرق في اثبات العلة المشتركة الالزامات وهو القياس على
ما يقول به الخصم لعلة فارقة توجد في الاصل الذي يقول به الخصم ولا يوجد في
الفرع الذي يقاس عليه قال الامام الرازي وهي اي الالزامات من انواع
القياس بالحقيقة فتارة يكون على صورة قياس الطرد اما في الاثبات كقول
الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا واما في النفي كقولهم النظر الموجد
العلم لان نذكره لا يولده واخرى يكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية
في خلق الاعمال لو كان العبد قادرا على الايجاد لكان قادرا على الاعادة فالباري
ولما لم يكن قادرا على الاعادة اتفاقا لم يكن قادرا على الايجاد ايضا وهو اي هذا النوع
من الاستدلال القياسي المسمى بالالزامات لا يفيد اليقين لان حكم الاصل غير متيقن
به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين ولا يفيد الالتزام ايضا لان الخصم بين منع
وجود علة الاصل في الفرع وبين منع ثبوت حكمه اي حكم الاصل لانه ان سلم له عليه

وهي ليست موجودة في الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل الا انما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته في التذكرة فللمعتزلي ان يقول انما حكمت بان مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة لله والواجب لا يعلل فان صح ما قلت من ان المريدية صفة جائزة ظهر الفرق والا منعت كون المريدية معللة بالارادة وان يقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لامر لا يوجد في الايجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما ان يكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد او غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالايجاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت في بعض الاوقات باعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور اخر لزم ان يكون قدرة واحدة في وقت واحدة في محل واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهي من المقدورات اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ح بطلان التفاوت بين القادر والاقدر والثاني ايضا باطل لانه اذا كانت القدرة المتعلقة باعادة الشيء غير المتعلقة بايجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد واذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو مح فهذه الاصول التي اعتقدتها ساقتني الى الحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة ايضا واعلم ان عد الالزامات من طرق اثبات العلية سهو من المصنف لانه قسم من القياس بلا شبهة كما تحققته وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي من انواعه رد الغائب الى الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الاصل معللا بعلة موجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه ثم قال الطريق الثاني في اثبات علم الاصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث الالزامات وهي بالحقيقة من انواع القياس واراد ان الالزامات ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالادلة النقلية في المباحث العقلية التي يطلب فيها اليقين فتوهم المصنف انه اراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة

المقصد السادس في المقدمات اي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية والظنية تستعمل في الامارة فالقطعيتان اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية الضرورية التي هي المبادي

الاول سبع الاول الاوليات وهي ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين وملاحظة النسبة بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو خفي بخفاء في تصوراته وهذا القسم لا يخفى ايضا على الاذهان المستعدة الناقدة في التصورات الثانية قضايا قياساتها معها وهي قضايا يكون تصورات اطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينها وهي قريبة من الاوليات نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج فالقضية هي قولنا الاربعة زوج الثالث المشاهدات وهي ما يحكم به العقل بمجرد الحس الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة ويسمى هذا محسوسا او الحس الباطن كالحكم بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا ويسمى هذا وجدانية وقضايا اعتبارية ويعد منها ما نجده بنفوسنا لا بالاشعور نا بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا يفيد الا حكما جزئيا كما في قولك هذا النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ الفياض ولا شك ان تلك الاحساسات انما يؤدي الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطأ الرابع المجربات وهي ما يحكم به العقل بواسطة الحس مع التكرار ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد ان هناك سببا وان لم نعرف ماهيته ذلك السبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم وبان شرب السقمونيا مسهل الخامس الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي يزول معه الشك كعلم الصانع لاتقان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله بحكم متقنة حكمنا بانه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر في اشكاله النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها السادس المتواترات وهي ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا فقد احال فان ذلك مختلف بحسب الوقايع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وان يكون مستندة الى المشاهدة

فيكون الحاصل من التواتر علما جزئيا من شانه ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع
في العلوم بالذات كالمحسوسات السابع الوهميات في المحسوسات فان حكم الوهم الامور
المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة فان العقل يصدقه في احكامه على المحسوسات
ولنطابقها كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها
اختلاف الاراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة فانه
اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كحكمه بان كل موجود لابد ان
يكون في جهة وفي مكان واعلم ان العمدة من هذه المبادي الاول السبعة هي الاوليات
اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان او مدنس الفطرة بالعقائد
المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياسية ثم
المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي
وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه
في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان يقنع احدها
على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع ان تصور الطرفين
ان كفى في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم
اليه ويعينه على الحكم فذلك الامر ان كان التوهم فهو الوهميات وان كان غيره كالحس
او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل بها ولا شك ان ذلك الامر
يكون مبادي لتلك القضية فان كانت لازمة لها فهي القضايا قياساتها
معها وان كانت غير لازمة فاما ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة
وهي النظريات وليست من المبادي الاول او يحتاج اليها معا فاما ان يكون
من شانه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات اولا وهو المجربات فان
العقل فيما يحتاج الى امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في المتواتر وتكرار
المشاهدة في التجربة والى امر اخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي وذلك ان
تدرج الحس في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا
لكن التعويل فيه على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك ادرجت فيما قبل المقدمة
الظنية التي يستعمل في الامارة فقط اربع الاولى مسلمات تقبل على انها مبرهنة
في موضع اخر كمسائل اصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها
مبرهنة في موضعها الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير من الناس فقد يكون
مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد
او عند طائفة كقولنا التسري مطلقا حرام وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لمطابقة الاراء
عليها اما لمصلحة عامة او رقة او حمية او تاديبات شرعية او انفعالات خلقية او خوف
سواء كانت صادقة او كاذبة الثالثة مقبولات يوخذ ممن حسن الظن فيه انه لا يكذ

العدل حسن
مواساة الفقير
كشف العورة مذموم
شكر المنعم واجب

كالمأخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف المأخوذات من الانبياء الذين
علمهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم مستعلة في الادلة النقلية كما ستعرفها
الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب الرطيب ونتكلم الان في ضعف
مقدمات مشهورة بين القوم اي المتكلمين ذوات فروع كثيرة من المسائل العظيمة
الكلامية الاولى انهم اذا اراد وا فقي عدد غير متناه ليتعين الواحد قالوا ليس عدد
اولى من عدد فيتنفي العدد بالكلية كفى مسئلة الوحدة فانهم احتجوا على وحدانية الله تعالى
الا الواحد كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت الثاني لم يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا
فيلزم الهة لا يتناهى وذلك محال فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال وكفى مسئلة
عدم جواز تعلق علم واحد منا بمعلومين فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم
واحد اذ لو تعلق باكثر منه لم يكن عددا اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هف
وكفى مسئلة عدم جواز تعلق قدرة واحدة بمقدورين فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة
لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها باكثر
منه لم يكن عددا اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا يتناهى وهو محال وكذا اذا اراد وا
اثبات عدد غير متناه قالوا اما ان لا يثبت عدد اصلا وهو باطل او يثبت عدد غير متناه لان
ترجيح عدد على عدد دون ذلك يكون الله عالما بكل معلوم فانه حق عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته
امر واجب وليس عددا اولى من عدد فاما ان لا يجب كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل لانفاء اولوية
كونه عالما بكل ما صح ان يعلم وهو المطلوب ونحو كونه قادرا على كل ممكن فانهم اثبتوه بهذه الطريقة
فنقول في بيان ضعف هذه المقدمة عدم الاولوية بين عدد وعدد في نفس الامر مما لجواز ان يكون
لبعض الاعداد رجحان واولوية على بعض في نفس الامر فيجاز ان يكون الثاني مثلا حاصلا مع استحالة
الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت اخر ولا من انتفاء عدد انتفاء اخر وعدم الاولوية في ذهنك
لا يفيد اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها الا ان يقال ما الدليل عليه وجب نفيه
وقد عرفت بطلانه فان قال المستدل المختار الاول وهو ان عدم الاولوية في نفس الامر نقول
حكم الشيء الذي هو عدد من الاعداد مثلا حكم مثله من سائر الاعداد فان المثلين يشاركان في الاحكام
اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من امثاله واذا لم يصح تلك الامثال لم يصح
تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ما ذكره اعادة الدعوى بعبارة اخرى مع انه لزمه في صورة الاستدلال
على نفي الاعداد نفي الواحد ايضا لانه مثل الثاني والثالث فاذا انتفيا انتفى الواحد قطعا فان قيل
ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الاحاد فقط كان الواحد مثلا له وان اعتبر في
كل عدد صورة منوعة هي مبدأ نحو اصه لم يكن الاعداد متماثلة اصلا ولزمه في صورة الاستدلال
على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فساد اخر اشار اليه بقوله واذ يلزمهم صحة قدم العالم
فانه يصح تقدم احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وباوقات
ثلثة وبلم جرا لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت باوقات

كالمأخوذات

لانهاية لها مع انهم لا يقولون بها وهذا الذي ذناه من ضعف المقدمة الاولى
مشتركة بين جانبي النفي والاثبات كما تحققته ونخص جانب النفي سؤال وهو
ان ما لا يتناهي من الاعداد ان امتنع لدليل قاطع دل عليه لم يقس عليه ما لا يمتنع
من الاعداد المتناهية او ليس يلزم تجويز ما لا دليل على امتناعه والا وان لم يمتنع
ما لا يتناهى من الاعداد لدليل دل عليه لم يمكن نفيه ودعوى استحالته فلا يكون اللازم
من اثبات عدد مخصوص امرا محالا فلا يتم الاستدلال المقدمة الثانية وهي قريبة
من الاولى انهم يحكمون على المتشاركين في صفة وجودية كانت او عدمية بالمساواة
مطلقا كنفي المعتزلة قدم الصفات اي قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة
قائمة بذاته والا لتعددت تلك الصفات الذات في القدم فتساويها من جميع
الوجوه فتكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات بها اولى من العكس
هف وكنفي المعتزلة كونه تعالى عالما بعلم والا لتساوى علمه وعلمنا لكونه متعلقا بما
تعلق به علم الواحد منا فيتساويان في كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان
متساويين مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه او من قدم علمه علمنا
وكنفي المتكلمين وجود المجردات كالعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها
والا لتمثل الله في انها ليست متحيزة فيتساويه تعالى مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا
او كون الممكن واجبا وضعف ما حكموا به من ان التشارك في صفة يقتضي تساوي المتشاركين
من جميع الوجوه ظاهر لا حاجة بنا الى اظهاره الا يرى ان الانواع المندرجة تحت
جنس واحد مشاركة في الحقيقة الجنسية مع انها ليست متماثلة مطلقا بل
الاشياء المتخالفة الحقايق مشاركة في عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها المقدمة الثالثة
انهم اذا ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا هذه صفة كمال فيثبت لله واذا ارادوا
نفي صفة عنه قالوا هذه صفة نقص فينفى عنه وقد يعتبرون المقدمة ويتمسكون
بها في امور ثلثة في الافعال فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب ان يثبت لله
والايلام بلا سبق جناية ولحوق غرض نقص فيجب ان ينفى عنه وهو اي الكمال في الافعال
هو الحسن والنقصان في الافعال هو القبح ويعتبر ايضا في الذات فيقال الوجوب الذاتي كمال
فيجب ثبوته لله تعالى والامكان نقص فيجب نفيه عنه وانما يثبت هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على
اثبات الصفة ان لو قبلها اي تلك الصفة الذات فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال
بكونها كمالا على اتصاف الذات بها الا ترى ان ايجاد العالم في الازل كمال له تعالى من حيث انه
جود لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه به لان فعله يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد
والارادة وحصل معنى الكمال انه ما فاد وكانت تلك الصفة كمالا لها اي للذات لا يقال بها في نفس الامر
اذ يجوز ان يكون كمالا بالقياس الينا ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا وجب ان
كل ما هو كمال بالبرهان ولم يجز ان يكون كمالا منتظر واثبات ذلك موقوف على انه موجب بالذات

المقصد السابع الدليل اما عقلي لجميع مقدماته قرينة كانت او بعيدة او نقلي
بجميعها كذلك او مركب منهما والاول هو الدليل العقلي المحض الذي لا يتوقف
على السمع اصلا والثاني وهو النقلي المحض لا يتصور اذ صدق الخبر لا بد منه حتى يفيد
الدليل النقلي العلم بالمدلول وانه لا يثبت الا بالعقل وهو ان ينظر في المعجزة الدالة
على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار او تسلسل والثالث يعني المركب منهما هو الذي يسميه
بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب من العقل
والنقل هذا هو التحقيق ثم انه قد يقسم الدليل الى ثلثة اقسام فيقال مقدماته القريبة
قد يكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد يكون نقلية محضة
كقولنا تارك المامور به عاص لقوله افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب
بقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها ماخوذا من النقل وبعضها
من العقل كقولنا هذا تارك المامور به وكل تارك للمامور به عاص فلا باس ان يسمى
هذا القسم الاخير بالمركب من العقلي والنقلي فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم
والعبارة التي يطلب بالدليل ثلثة اقسام احدها هو ما يمكن عند العقل اي لا يمتنع عقلا
اثباته ولا نفيه حتى لو خلي العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفي ولا اثبات
نحو جلوس غراب الان على منارة الاسكندرية فهذا المطلوب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه
لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا
القبيل تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما يعلم باخبار الانبياء
عليهم السلام الثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا
مختارا ونبوة محمد عليه السلام فهذا المطلوب لا يثبت الا بالعقل اذ لو ثبت بالنقل
لزم الدور لان كل واحد منهما يتوقف على الاخر الثالث من المطالب ما عدا هما
نحو الحدوث فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم اذ يمكن اثبات الصانع
دونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما وعلى الرسل
ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم ونحو الوحدة فان ارسال الرسل لا يتوقف
على كون الاله واحدا فيجاز ان يثبت التوحيد بالادلة السمعية فهذا المطلوب يمكن اثباته
بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل العقلي الدال عليه ويمكن ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه
عليه كما عرفت **المقصد الثامن** من الدلائل النقلية بل يفيد اليقين بما يستدل بها عليه
من المطالب والاقيل لا يفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه اي
توقف كونها مفيدا لليقين على العلم بالوضع اي وضع الالفاظ المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم
بازاء معان مخصوصة والارادة اي وعلى العلم بان تلك المعاني مرادة والاول وهو
العلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ ونقل
النحو حتى يتحقق مدلولات الهيات التركيبية ونقل الصرف حتى يعرف مدلولات

هيئات المفردات واصولها اى اصول هذه العلوم الثلثة تثبت برواية الاحاد
لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التى يرويها عنهم احاد من الناس
كالاصمعى والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطاء على العرب فان ام العين
قد خطئ فى مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية وفروعها ثبت بالاقيسة
وكلاهما يعنى رواية الاحاد والقياس دليلان ظنيان بلا شبهة والثانى وهو العلم
بالارادة يتوقف على عدم النقل اى نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التى
كانت موضوعة بازائها فى زمن النبى عليه السلام الى معان اخرى اذ على تقدير النقل
يكون المراد بها تلك المعانى الاولى لا المعانى الاخرى التى يعتبرها الان منها وعلى عدم الاشتراك
اذ وجوده جاز ان يكون المراد معنى اخر مغاير لما فهمناه وعدم المجاز اذ على تقدير التجوز يكون
المراد المعنى المجازى لا الحقيقى الذى يتبادر الى اذهاننا وعدم الاضمار اذ لو اضمر فى الكلام شئ يتغير
معناه عن حاله وعدم التخصيص اذ على تقدير التخصيص كان المراد معنى اخر لما ادركناه وكل
اى كل واحد من النقل واخواته لجواز ه فى الكلام بحسب نفس الامر لا يجزم بانتفائه بل على غاية الظن
واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله فى المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكان المصر
ادرجه فى التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان ثم بعد هذين الامرين اعنى
اعنى العلم بالوضع والعلم بالارادة لابد من العلم بعدم المعارض العقلى الدال على نقيض ما دل
عليه الدليل النقلى اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل النقلى قطعا بان يؤول النقلى
عن معناه الى معنى اخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش فانه يدل على الجلوس وقد عارضه
الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس فى حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل
الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلى على الدليل النقلى اذ لا يمكن
العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بانتفيهما
بان يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقل على العقل
بان يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلى دون ما يقتضيه الدليل العقلى ابطال للاصل
بالفرع فان النقلى لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة
وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل الذى يتوقف صحته
عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطل الاصل بالفرع وفيه
اى فى ابطال الاصل بالفرع ابطال الفرع ايضا اذ ح يكون صحة النقل متفرعة على حكم
العقل الذى بجواز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح
النقل بتقديمه على العقل عدم صحته واذا ادى اثبات الشئ وتصحيحه الى ابطاله
وافساده كان مناقضا لنفسه اى مستلزما لنقيض نفسه ومنافيا لها
وكان باطلا ومحالا اذ لو امكن لامكن اجتماع النقيضين اعنى نفسه ونقيضه واذا
لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلى على العقل فقد بين تقديم العقلى على النقلى

وهو

وهو المطلوب لا يقال جاز ان يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شئ منهما لعينه
فلا يلزم شئ من تلك المحالات لانا نقول هذا منع لا يصار المعلل لان وجود المعارض
العقلى اذا وجب التوقف لم يفد الدليل النقلى اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض
وهذا هو الذى كان المستدل بصدده وايضا التوقف يوجب تطرق احتمال الخطاء
فى الدليل العقلى القطعى وح لا تبقى النقلى حجة قطعية يتوقف لاجلها فى الدلائل العقلية
القطعية فقد ثبت انه لابد فى افادة الدليل النقلى اليقين من العلم بعدم المعارض العقلى
لكن عدم المعارض العقلى غير يقينى اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة فى تتبع الادلة
العقلية وهو اى عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعد الوجود او يجوز ان يكون هناك
معارض عقلى لم يطلع عليه فقد تحقق ان دلالتها اى دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها
يتوقف على امور عشرة ظنية فيكون دلالتها ايضا ظنية لان الفرع الموقوف لا يزيد على
الاصل الذى هو الموقوف عليه فى القوة والمتانة واذا كانت دلالتها ظنية لم يكن مفيدا
لليقين بدلولاتها هذا ما قيل والحق انها اى الدلائل النقلية قد يفيد اليقين اى فى
الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة نقلت الينا تواترا تدل
تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض
والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة فى زمن رسول
فى معانيها التى تراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة فى بطلانها وكذا
الحال فى صيغة الماضى والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال
فى ذلك الزمان فيما يراد منها فى زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر
المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة
او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات العشرة
واما عدم المعارض العقلى فيعلم لمن صدق القائل فانه اذا تعين المعنى وكان
مرادا له فلو كان هناك معارض عقلى لزم كذبه نعم فى افادتها اليقين
فى العقليات نظر لانه اى كونها مفيدة لليقين مبنى على انه هل يحصل بمجردها
اى بمجرد الدلائل العقلية والنظر فيها وكون قائلها صادقا الجزم بعدم المعارض
العقلى وانه هل القرينة التى تشاهد او تنقل بتواتر امر خارج فى ذلك اى الجزم بعدم
بعدم المعارض العقلى وبهما اى حصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة فيه
مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه اى النفى او الاثبات فلا جزم كانت افادتها اليقين
فى العقليات محل نظر وتامل فان قلت اذا كان صدق القائل مجزوما به لزم منه
الجزم بعدم المعارض فى العقليات كما لزم منه ذلك فى الشرعيات والا احتمل كلامه
الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا
وانتفاء ولا طريق له اليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك وح جاز ان يكون من

٢ يجوز ان يكون تفريعا والمختصا بالجواب

ولا شبهة على العاقل ان قطعية صدق القائل يوجب
هذا الاحتمال لان الصادق المصدق لا يجوز
عليه الكذب للجزم بامتناعه وقد يجاب
المحاكمين وقع المسجد

من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لايحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل
النقلي في العقليات وان حصل الجزم في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة
العقلية في العقليات فانها بمجردها يفيد الجزم بعدم المعارض لانها حركبة من
مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة وح
يستحيل ان يوجد ما يعارضها لان احكام البديهة لايتعارض بحسب نفس الامر اصلا
كما مر وقد جزم الامام الرازي بانه لايجوز التمسك بالادلة النقلية في المسائل العقلية
نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارة لافادة اليقين كما في مسئلة حجية الاجماع
وخبر الاحاد واخرى لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية الفرعية **الموقف الثاني**
في الامور العامة اي مالايختص لقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر
والعرض فاما ان يشمل الاقسام الثلثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان
كان كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية
مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او يشمل الاثنين منها كالامكان الخاص
والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض
فعلى هذا لايكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون
البحث عنها ههنا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ماتتناول المفهومات بايسر ما
امّا على الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع مايقابله
متناولا لها جميعا ويتعلق لكل من هذين المتقابلين عرض علمي كالوجود والعدم وانما جعلنا
هذا الموقف فيما لايختص بقسم من تلك الاقسام الثلثة اذ قد اوردنا كلا من ذلك اي
مما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق الا الامور المشتركة فلابد لها من باب على حدة
وفيه اي في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها
على تقسيم المعلوم الى معروضاتها ومراصد جمة مشتملة على مباحثها **المقدمة** في قسمة
المعلومات الى معروضات الامور العامة وهي عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية
على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك انه اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى
التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال ولا فهذه
اربعة احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال الاول المعدوم ليس
بثابت ولا واسطة ايضا وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم اي ما من شانه ان يعلم اما
ان لا يكون له تحقق في الخارج انما اعتبر قيد في الخارج لانهم لايقولون بالوجود الذهني او
يكون والاول هو المعدوم في الخارج والثاني هو الموجود فيه فهذه قسمة ثنائية يقيمها
ثلاثيتان ورباعية الاحتمال الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة امر حتى اي
ثابت وقال به القاضي الباقلاني فولا مستمرا وامام الحرمين مرة اي من الاشارة
اولا فانه رجع عن ذلك اخرا وقال به بعض المعتزلة ايضا فالمعلوم على رايهم اما ان لا تحقق

اصلا وهو المعدوم اوله تحقق اما باعتبار ذاته اي لابتبعية الغير وهو الموجود
او باعتبار غيره اي له تحقق تبعا له وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة
ولا معدومة فقولنا صفة لان الذوات وهي الامور القائمة بانفسها اما
موجودة او معدومة لا لغير اذ لا يتصور تحققها تبعا لغيرها فلا يكون حالا وقولنا
لموجود لان صفة المعدوم معدومة فلا يكون حالا وقولنا لا موجودة ليخرج الاعراض
فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا ولا معدومة
ليخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعترض
الكابني على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية
والبياضية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب
ان المراد بكونه صفة للموجود انه يكون صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له دائما هذا
على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على
مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض
ساقط عن اصله الاحتمال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب المعتزلة
فالمعلوم على رايهم اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنتفي المساوي للممتنع او له تحقق في
نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم
تقسيما اخر فقالوا ايضا فاما ان لا يكون له في الاعيان وهو المعدوم ممكنا كان
او ممتنعا او له كون فيها وهو الموجود والمنفي عندهم اخص مطلقا من المعدوم
لاختصاصه بالممتنع منه اي من المعدوم وانت تعلم ان نقيض الاخص مطلقا
اعم مطلقا من نقيض الاعم فيكون الثابت الذي هو نقيض المنفي اعم من الموجود
الذي هو نقيض المعدوم لصدقه عليه اي لصدق الثابت على الموجود وعلى المعدوم
الممكن فقد ذكر على رأي هؤلاء بقسمين لكن الاقسام عندهم في الحقيقة ثلثة هي المنفي
والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فهو راجع
الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكانه لم يقسم الثابت على رايهم الى
الموجود والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم من اطلاق المعدوم على المنفي كون قسيم
الثابت قسما منه لكنه مندفع بان قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت
اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي انما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس
قسما من الثابت حقيقة الاحتمال الرابع المعدوم ثابت والحال حق ايضا وهو قول
بعض المعتزلة من مثبتي الاحوال فتقول الكائن في الاعيان اما ان يكون له كون
بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال الذي
هو قسم من الكائن في الاعيان ايضا قسما من الثابت كما ان الموجود والمعدوم
الممكن قسمان منه وغيره اي غير الكائن في الاعيان هو المعدوم فان كان له تحقق

والحال اعم من الصورة لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والماده
متباينان بينهما رجان تحت المحل اندراج احصين تحت الاعم وكذا العرض
والصورة متباينان بينهما رجان تحت الحال كذلك وقال المتكلمون الموجود
اى فى الخارج اذ لا يتبين الموجود الذهنى اما ان لا يكون له اول اى لا تقف
وجوده عند حد يكون قبله اى قبل ذلك الحد العدم وهو القديم او يكون له
اول اى تقف وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو الحادث والحادث
اما متحيز بالذات او لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر ونعنى به انى المتحيز
بالذات المشار اليه اى الذى يشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او
هناك اعتبر قيد بالذات احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل
التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة
العقلية والحال فى المتحيز هو العرض ونعنى بالحلول فيه اى فى المتحيز ان يختص له بحيث
يكون الاشارة الحسية اليهما واحدة كاللون مع الملون فان الاشاره الى احدهما عين
الاشارة الى الاخر دون الماء مع الكوز فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالماء
ليس حالا فى الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول فى المتحيز كما
صرح به فلا يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفات الواجب فى ذاته فالاولى ان يفسر
بالاختصاص الناعت وما ليس متحيزا ولا حالا فيه اعنى الذى جعلناه قسما ثالثا
من اقسام الحادث وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا اذ لم نجد عليه دليلا
فجاز ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا فمنهم من
قنع بهذا القدر وهو انه لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين احدهما
انه لو وجد لشاركه البارى فى هذا الوصف وهو انه ليس متحيزا ولا حالا فى متحيز ولا بد
من ان يمايزه البارى بغيره اى بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب فى
المشترك والمتحيز وانه محال الثانى ان هذا الوصف اخص صفات البارى تعالى
فان من سئل عنه اى عن البارى تعالى لا يجاب ذلك السائل الا به اى بهذا الوصف فيقال
هو موجود لا متحيز ولا حال فى متحيز فلو شاركه فيه غيره شاركه ايضا فى الحقيقة فلزم حينئذ
اما قدم الحادث او حدوث القديم وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك فى وصف سلبى
وهو سلبى كالوصف الذى نحن فيه التركيب فى شئ من المتشاركين لجواز اشتراك البسيطين
الحقيقيين فى عارض ثبوتى كالوجود او سلب كنفى ما عدا بها عنها وجواب الثانى انا لا نسلم
انه اى هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته اما الوجوب الذاتى واما كونه موجدا
للكل ما عداه او القدم اذ لا يشاركه فيها غيره وجواب الثانى بوجه اخر ان يقال هذا الحكم
اى دعوى كون هذا الوصف اخص صفاته لا يخلو عن مصادرة لان اخص صفاته انما
يتم اذا ثبت انه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزا ولا حالا فيه فيتوقف

قبل اعتبار الامكان لان الحكماء قائلون بالوجود الذهنى وتقسم المعلوم الى الموجود الاعم من الذهنى والخارجى والى العام والبسيط لان كل معلوم
بالفعل موجود فى الذهن فعلا وانما تقسم المتكلمين بالاعتبار الامكان لانهم لا يقولون بالوجود الذهنى فتفسير الخارج فى تقسيمهم بما
من شأنه غير ملائم كما لا يخفى تامل ست

انما اعتبر امكان المعلومية وشرط المعلومية بالفعل لئلا يخرج بعض الاشياء التى
لا يعلم بالفعل والا فى تقسم المتكلمين فلا حاجة الى اعتبار الامكان لان جميع الاشياء معلوم
بالفعل على مذهبهم لان علم الله تعالى كذلك بخلاف الحكماء والا قول
الخارج فى تقسيمهم اى ما من شأنه ان يعلم كذلك ظهر واقع فى موقعه اللام الا ان يقال اراد بجعل التقسيم بالنظر الى علم الناس فتامل منه

وايضا ان كل شئ معلوم لنا
بالفعل الموجه فلا حاجة
الى التقدير المذكور على ذلك
التقدير ايضا فان قلت
فلا
فى كل وقت فلا
معلومة بالفعل
فى التقسيم الى
المعلومة حال النوم
فى التقسيم قلت

وتقدر فى نقيضه فثابت والا فمنفى فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذى
يقابل المنفى يتناول على هذا المذهب امور ثلثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى
المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثانى يتناول الموجود
والحال فقط واما المعدوم ففى المذهبين الاخيرين يتناول شيئين المنفى اى الممتنع والمعدوم
الممكن وفى المذهب الثانى يرادف المنفى كما فى المذهب الاول الذى ترادف فيه
الثابت به الموجود ايضا واما الحكماء فقالوا فى تقسيم المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو بانتباه
اما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم واما له تحقق ما وهو الموجود ولا بد من الخيارة
بحقيقة اى لا بد من ان يتفرد الموجود ويتحاز ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو
فان التحاز مع ذلك عن غيره هوية شخصية يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين فهو الموجود
الخارجى والا فهو الموجود الذهنى فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فالموجود فيه لا يتحاز
عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجى فانه يتحاز عن غيره بماهيته
كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب تعالى موجود خارجى وليس له تشخص تغاير حقيقته
حتى يتحاز بهما معا عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس متحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية
معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بان الواجب سبحانه شئ
واحد فى حد ذاته الا ان ذلك الشئ يسمى حقيقة من حيث ان الواجب به هو هو ويسمى
شخصا من حيث انه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد انحاز الواجب بحقيقة
وهوية شخصية متغايرتين اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدرك
بالحواس لا يتحاز فى تحققه الذهنى بماهيته وهوية ينضم اليهما فى هذا التحقيق بل المتحاز
فى الخارج بماهيته وهويته شخصيه انحاز فى الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص الى ماهيته
والفرق ظاهر بالتامل الصادق فيصدق عليه انه متحاز عن غيره بحقيقة فان الحقيقة
يطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا وكل ذلك تعسف والاظهر ان يقال الموجود اما ان
يكون وجوده اصيلا يترتب عليه اثاره ويظهر منه احكامه فهو الموجود الخارجى والعينى
او لا وهو الموجود الذهنى والظلى والموجود فى الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو
الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته نقيد الواجب بقوله لذاته احترازا عن الواجب
بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا عن شئ اذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للمطابقة
واظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب وهو اى الممكن لذاته اما ان يوجد
فى موضوع اى فى محل يقوم ذلك المحل ما حل فيه وهو العرض او لا يوجد فى موضوع
وهو الجوهر سواء لم يوجد فى محل لا يكون موضوعا فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز
عن الصورة لوجودها فى محل وهو المادة لكنه اى ذلك المحل الذى هو الماده غير
مقوم لما حل فيه وهو الصورة فان المادة هى المتقومة بالصورة عندهم كما ستعرفه
فالصورة جوهر مع كونها حالة فى محل والمحل اعم من المادة لصدق المحل على الموضوع

فيه انه لم لا يجوز ان يمتاز بعارض
عدمى كما هو مذهبهم فى
فتامل

هذا الوجه على راى المحترز الفاضل
بان المماثل انما هو المشاركه
فى اخص وصف
النفسى كالوجود

ورد عليه انه لا يلزم من الاشتراك
فى الاخص الاشتراك
فى الاعم كما سيصرح به المصنف فى ما
بحث العالم فى الكلام
فتامل

ان قيل ان هذا الوصف اخص الصفات الواقع
الجواب عنه لعدم
فى الجواب
فى الخبر
كما لا يخفى
الوصف وضعف
فتامل

المراد من العدم الذاتى ان لا يكون
موجودا فى الصفات ايضا
او هذا عند من لا يقول
بالصفات المغايرة

هذا الجواب لا يتاتى على نوع ضعف لان هذا الثانى
لو سلم ان اخص اوصافه فلو تم جوابا لما قبل ان
فرض ان من اخص اوصافه كذا ولم يتم ما قيل
الدور تامل

ست

الدليل على ثبوت المدعى فاثباته بها دور **المرصد الاول في الوجود والعدم**
وفيه مقاصد الاول في تعريفه اى تعريف الوجود قيل انه بديهي تصوره
فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا يندرج من تعريفه وقيل
لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا والمختار انه بديهي لوجوه ذهن الوجوه اما الاول
كما هو الظاهر منها فان بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز ان يكون مطلوبة
له بالبرهان واما تنبيهات بناء على ما قيل من ان الحكم ببداهة تصوره بديهي ايضا
لكن قد يحتاج في الامور البديهية الجنبية بالنسبة الى الاذهان القاصرة الاول انه
جزء وجودي لان المطلق جزء للمقيد بالضرورة وهو متصور بالبديهة لان من لا يقدر
على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعا وجزء المتصور بالبديهة بديهي فان
لو كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف
فلا يكون بديهيا وعلى التنزل اي اذا تنزلنا عن كون وجودي متصورا بالبديهة
وقلنا ان تصوره كسبي فلا بد من الانتهاء الى دليل اي طريق موصل يلزم من وجوده
وجوده اي من وجود المدلول الذي هو تصور وجودي ويكون وجوده اي وجود
ذلك الدليل ضروريا دفعا للتسلسل او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل
مستفادا من دليل اخر وبه يتم الدليل على بداهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود
ذلك الدليل متصورا بالبديهة كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهيا
ايضا قال الامام الرازي في المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب
والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير مكتسب
بان لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا سنبطله في باب النفس
وبتقدير التسليم لا قدح في المقصود لانا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل به
على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل اخر بل لا بد من الانتهاء الى
دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه هذا على ان
علم كل انسان بانه موجود ضروري فلا اشكال في ذكر الدليل وان حمل على ان كل انسان
يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اشرنا اليه ثم
ان المصنف صرح بان وجودي متصور بالبديهة وجزء المتصور بالبديهة بديهي
قال ههنا او نقول بعد التنزل الى كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل ولا دليل عن سابقين
فلا بد في الدليل من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع ولا يمكن ان يكون العلم
بوجود كل محمول لموضوع مستفادا من دليل اخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة
يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا وانه تستدعي تصور الوجود المطلق بطريق
البداهة فانجه الاشكال بان الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما
يكون في اكتساب التصديق فلعله اراد كما انه لا دليل عن سابقين كذلك لا تعريف عن

مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في
المعرف من مفهوم وجودي اما ضروري او منتهي اليه فيكون العلم بوجوده
ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه وجوابه اي جواب الوجه الاول
انا لا نسلم ان وجودي حقيقة بكنهها متصورة بالبديهة نعم انا موجود
تصديق بديهي حاصل لمن لا يتصور منه كسب وانه لا يستدعي تصور
وجودي بالكنه بل باعتبار ما كما ان احد طرفيه انا والمشار اليه بانا حقيقته
بكنهها غير بديهية واذا كان وجودي متصورا بوجه ما بديهة كان اللازم منه بداهة
تصور الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام في ان تصوره بكنهه بديهي
هذا اذا كان الوجود معنى مشتركا وذاتيا للماهيات من الجزئيات اما اذا كان مشتركا
لفظا فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة او كسبا واذا كان عارضا للاقراد
لم يلزم من تصور افراده بالكنه بديهة تصور عارضها اصلا فان قلت المحمول في
قولك انا موجود هو ذلك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه وايضا اذا
قلت وجودي فقد عبرت عن فرد بذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان
يكون متصورا قلت يكفينا تصور ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم من كون
مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي
لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين بحقيقتهما قوله في التنزل اولا بد من
الانتهاء الى دليل وجوده ضروري قلنا نعم لا بد من دليل هو ضروري معلوم الوجود
واما وجوده فلا اذ قد لا يكون له اي للدليل وجود فان الدليل كما يكون وجوديا
يكون عدميا ايضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر فانا نستدل بصدق المقدمتين
في نفس الامر على صدق المدلول فيها لا بوجود هما في الخارج على وجود المدلول فيه
فان الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين والحاصل انا كما نتوصل بصدق
مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف
لا بالعلم بوجودها الى المعرف فلا يتم استدلالكم فان قيل المعرف والدليل سواء
كان وجوديا او عدميا لا بد ان يعلم ويوجد في الذهن ويكون بديهيا او منتهيا
اليه دفعا للدور والتسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهني
كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه قوله في التنزل ثانيا الموجبة
ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع حتم بل الموجبة ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع
صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان نحو قولك شريك الباري ممتنع وقد لا يوجد المحمول
مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع
وهو المعتبر في الايجاب اعم من وجوده له الوجه الثاني من الوجوه الدالة على بداهة
تصور الوجود هو ان يقال قولنا الشيء اما موجود او معدوم تصديق بديهي وانه

يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون تصور الموجود والمعدوم
بل الوجود والعدم بديهيا وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغايرهما الذي
هو الاثنينية او مستلزم لتصورها المسبوق بتصور الوحدة فيكون تصورات هذه الامور
ايضا بديهية فان قيل ان زعمت انه اي هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع
اجزائه فممنوع لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك الجميع بديهي موقوف
على الحكم بان الوجود بديهي فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى
او زعمت ان الحكم في هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهي غير محتاج الى
استدلال لم ينفع لجواز ان يكون تصور طرفيه معا او تصور احدهما الذي هو
الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا
ولا مصادرة لان بداهته مطلقا في نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه في نفس
الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته مطلقا على العلم ببداهة اجزائه اي العلم ببداهة
كل واحد منها مفصلا بل يستتبعه مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور
منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم
حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي
فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزاء بديهي لا يتوقف على العلم
ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى تلزم المصادرة وبهذا يندفع ما قيل من ان العلم بكلية
كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد
الانسان ان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان
فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة يستدل
بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا
من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان
الموجود والمعدوم والشيء الذي ردد بينهما كلها بديهة وعلم بذلك ان هذا التصديق
بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شيء منها لانه دور وجوابه اي جواب
الوجه الثاني انه يكفي تصورهما اي تصور الموجود والمعدوم بوجه والنزاع انما
وقع في التصور بالكنه الوجه الثالث وانما ينهض حجة على من يعترف بان الوجود
منصور بالكنه ويدعي انه بالكسب انه لو كان الوجود مكتسبا فاما بالحد او بالرسم
لانحصار كاسب التصور فيهما والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد كما حرر
انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد والا اي وان لم يكن بسيط بل
مركبا فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية او لا يكون اجزاؤه
وجودات بل ما ليست بوجودات فعند الاجتماع بين تلك الاجزاء التي كل واحد
منها ليس بوجود الا بد ان يحصل امر زائد على تلك الاجزاء هو الوجود والا اي وان لم يحصل

عند

كتب الشيخ ابو سعيد الى الرئيس ابي علي عليك ان لا تعتمد على العلوم الرسمية فان اكثرها
اشكل الاول وعليه اشكالات منها ان الصغرى ان دخل في الكبرى فلا حاجة الى النتيجة
والا لم يكن الكبرى كلية اجاب بان العلم بالاصغر في الاكبر اجمالي والمطلوب هو التفصيلي اي العلم
ان العلم بان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزاء مجملة لا يتوقف على العلم ببداهة
كل جزء تفصيلا كما في كبرى الشكل الاول بالقياس الى النتيجة منه من حاشية

قيل يجوز ان يستفاد العلم بالكلية من العلم
بحال كل فرد بخصوصه ثم ينسى الحكايات
ويبقى حكم الكلي فصح الاستدلال في هذه
الصورة ايضا بلا دور ويسمى حينئذ ان
العلم بالكلية اذا لم يكن بديهيا في
نفس الامر بل مستفادا من العلم
كل فرد فرد فارتفع الخصم فيه
ينتظر الى اثباته باحكام
الافراد ولو فرض عدم
الخصم فلابد في كونه
علما من ملاحظة
مقدمات

عند الاجتماع امر زايد فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثم الا تلك الاجزاء التي
ليست وجودات ويكون ذلك الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي
هو الوجود عارضا لها مسببا من اجتماعها فيكون هي اي تلك الاجزاء علل
الوجود ومعروضاته لكونه مسببا من اجتماعها عارضا لها لا اجزاءه فيكون المركب
في فاعل الوجود او قابله لا فيه والمقدر خلافه وقد يقال لو كان للوجود اجزاء تلك
الاجزاء يتصف اما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه
بل يكون صفته سائر الاجزاء فلا يكون الصفة بتمامها صفة او بالعدم فيلزم اجتماع
النقيضين وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء اما ان يتصف بوجود
مع او بعد اي مع الوجود الذي هو المركب او بعد فليس الجزء بحسب وجوده
متقدما على كله بل هو اما معه او متاخرا عنه او يتصف بوجود قبل اي قبل الوجود
الذي هو المركب فيتقدم الشيء اي الوجود على نفسه او لا يتصف تلك الاجزاء به
اي بالوجود فلا شك انها يتصف بالعدم فالوجود محض ليس لها وجود اعني
تلك الاجزاء التي لم يتصف بالوجود واما تعريفه بالرسم فلوجهين احدهما ان الرسم
لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه لا في وجه يمكن الاستفادته من الرسم
الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف لما مر في شرائط المعرف ولا اعرف
من الوجود بالاستقراء فانا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما
يحاول تعريفه وايضا فهو اي الوجود اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء
اعرف من الكل لان العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس وايضا الفيض
من المبدأ الفياض عام والنفس الانسانية قابلة للتصورات اذا وجد القابل
والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فكل ما كان
شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب والاعم لا شك انه اقل شرطا وموانعا
من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعانده من غير عكس كلي لان
الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا يعتبر في العام اصلا فيكون اجتماع شرائطه
وارتفاع موانعه اكثر بالنسبة الى الخاص فيكون وقوعه في النفس وارتسامه فيها
اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف وجوابه اي جواب الوجه الثالث
انا نختار اي تعريف الوجود بالحد فنختار اولا ان اجزاء التي تحدها وجودات قولك
فالجزء مساو للكل في تمام الماهية قلنا مم قال وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته
وهي اي حقايق الاشياء مختلفة فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود مختلفة
في انفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب ههنا وقد سبقت منا اشارة الى الخلاف
في كون الوجود بديهيا او كسبيا مبنيا على كونه مفهوما واحدا مشتركا او اما على تقدير كونه
نفس الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي او يقال كله كسبي اذ ليس

كنه شئ من الحواس الموجوده بديهيا فالاولى ان يقال اجزاؤه وجودات وليس يلزم
من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك
الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدق الكل على اجزائه كذلك ومختار ثانيا
ان اجزاءه ليست وجودات قوله يحصل عند الاجتماع بين تلك الاجزاء
اخرا قلنا نعم وذلك الاخر هو المجموع من حيث هو المجموع وهو عين الوجود
وان كان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا فيكون التركيب في الوجود
نقصا لانه في قابله او فاعله ثم ما ذكر منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها يقينا
اذ نطرده بعينه في السنجبين مثلا فنقول ان كانت اجزاؤه سنجبينيات يساوي الجزء
الكل في الماهية وان لم يكن سنجبينيا فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب
عن اجتماعها عارض لها هو السنجبين كان التركيب في علل السنجبين ومعروضاته لا فيه
وان لم يحصل كان السنجبين محض ما ليس بسنجبين قوله في الاستدلال ثانيا على نفي تركيب
الوجود الاجزاء يتصف بالوجود او العدم قلنا كسائر المركبات المعلومة التركيب
اذ جزء يا لا يخلو عنها وعن نقيضها فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار
اما دار او ليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين
والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه اي العدم بالعدم وانه اي الوجود بل العدم
ايضا من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم
فلا واسطة عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من
هذا اجتماع النقيضين لان في معروض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه
لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف احد النقيضين بالاخر بطريق اشتقاق وليس بمحال
انما المحال ان يتصف احدهما بالاخر مواطاة كان يقال مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على
قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء
الدار متصفة بانها ليست دارا ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب ان جزء
الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه
والحق عند الشيخ الاشعري اتصاف اي اتصاف الوجود بالوجود لا لنفس الحقيقة
وانها موجودة فحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون
الكل صفة للجزء لان وجود كل شئ عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا
عن الشئ قائما به بل ما يحل عليه سواء كان عين حقيقته او داخلا فيها او خارجا
عنها وقد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب بهذا المقام لان الوجود
اذا كان عين الحقيقة فمن الحقايق مركبات ومنها بسائط فكذا الحال في الوجودات
وقد يقال في حل الشبهة لا يتصف اجزاء الوجود لا بهذا ولا بذاك اي لا بالوجود ولا
بالعدم وهو تصريح باثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم فلا يصح الا على مذهب

مبنى

مبتنى الاحوال فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم
كذلك قوله في الاستدلال ثالثا على نفي التركيب من الوجود يتصف اجزاء
بوجود مع او بعد او قبل قلنا هذا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وقد قدمنا
بالوجود على النوع فيه لان الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل
لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج وهو اي تمايز الجنس والفصل في الخارج
وتقدمها بالوجود على النوع فيه ممنوع بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمها على النوع
بحسب انما هو في الذهن دون الخارج كما سيأتي تحقيقه او نختار انه اي جزء الوجود
يتصف بالمعدوم اي بمفهوم المعدوم بل بالعدم ولا يكون الوجود محض
العدمات حتى يكون محالا بل محض معدومات فلا يلزم الا كون الوجود مركبا
من اجزاء متصفة بنقيضه وكذا كل مركب من اجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه
مركب من اجزاء متصفة بنقيضه فالعشرة مثلا محض امور لا شئ منها بعشرة اعني
الوحدات التي يتركب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان
نفسه ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من
ذلك كون احد النقيضين جزءا من الاخر فان صفة الجزء ليس جزءا من المركب قوله
ايضا ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب
تعريف الكنه وايصاله اليه واما انه لا يفيده اي الكنه شئ من المرسوم اصلا فلجواز
ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصة
كذلك قوله في الوجه الثاني لابطال الرسم لا اعرف من الوجود مصادرة فان
فان من لا يسلم كونه بديهيا ويدعي انه كسبي كيف يسلم انه لا اعرف منه بل نقول
كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت
المدعى وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا قوله في الاستدلال ثانيا على كون
الوجود اعرف مما عداه الاعم جزء الاخص ثم بل قد يكون الاعم عرضا عاما للاخص
فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون الحال في الوجود
كذلك قوله في الاستدلال على ذلك ثالثا الفيض عام قلنا مبني على الوجوب
بالذات حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرايط وارتفاع الموانع ونحن
لا نقول به بل الحوادث كلها مستنده عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم
بالخاص دون العلم بالعام وقوله في هذا الاستدلال شروط العام ومعانداته
اقل من شروط الخاص ومعانداته قلنا ذلك الذي ذكرتموه انما هو بالنسبة
الى تحققها اي تحقق العام والخاص في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض
للشئ باعتبار ذلك فالاعم يكون متحققا في هويات وافراد اكثر والاخص في افراد
اقل فاذا ترتبت الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة الى نوع الانسان

احد لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان الذي وقع النزاع فيه لكن جماعة لما تصوروا
انه اي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو شيء يوجب الكون في الاعيان ولم يكن
ذلك الشيء الذي توهموا انه الوجود ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لاينافي بداهة الكون
في الاعيان الفرقة الثانية من المنكرين لكون الوجود بديهيا من يدعي انه لايتصور الوجود اصلا
لابداهته ولاكسبا بل هو ممتنع التصور واحتجوا على ذلك بامرين الاول تصوره انما يكون بتميزه
عن غيره لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك ومعنى التميز انه ليس غيره وسلب مخصوص
فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لايعقل الا بعد تعقل
الوجود المطلق لكونه مضافا اليه فيلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم
على تعقل الاخر والجواب ان تصوره بتميزه عن غيره في نفس الامر لا بالعلم بتميزه عنه حتى يجب
في تصوره تعقل السلب الذي هو المفضي الى الدور سلمناه لكن السلب والايجاب
غير العدم والوجود كما عرفت في بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك ان المعتبر في الموضوع
صدق المحمول على الموضوع وذلك لايقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع
بل يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى
هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما
لتعقله ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق
والاتصاف لمشابهته بمعناها الحقيقي الذي كلامنا فيه الامر الثاني التصور حصول
الماهية في النفس فيحصل ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا وللنفس
وجود اخر والا امتنع ان تتصور شيئا فيجمع في النفس المثلان اعني وجود الوجود
المتصور والجواب ان ماذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود
الذهني ونحن لانلتزم الوجود الذهني ولئن سلم فيكفي في تصوره اي تصور الوجود وحصوله
للنفس فيكون العلم بالوجود حضوريا لايحتاج فيه الى حصول صورة مشتركة من
المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق
ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين حاضر عندها وذلك كما يتصور
ذاتنا بذاتنا لا بصورة مشتركة من ذاتنا حالة في ذاتنا او ممنوع على تقدير تسليم الوجود
الذهني مماثلة الصورة الكلية التي هي ماهية الوجود للوجود الجزئي الثابت للنفس على
ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد فيتنافي الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس
كذلك ثم من قال بانه اي الوجود يعرف حقيقة لكونه كسبيا عنده ذكر فيه عبارات
الاولى انه اي الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين
التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم
عن غيره ولا ما هو اعم منهما الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل اي مؤثر ومتاثر او
الى حادث وقديم والمعدوم مالا يكون كذلك الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه اي يصح ان

بل صنفه فكل ما يكون شرطا لتحقق الاعم او معانده فهو شرط لتحقق الاخص او معانده
له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد
يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص لا بالنسبة الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة
بين الصورتين الذهنيتين بحسب تحققهما في الذهن فجاز ان يحصل صورة الاخص
فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور الذهنية بل هي متعاونة الا ترى
ان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء
الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاخص في الذهن شرطا
لتحقق الاخص فيه وكذا معانده تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند يتحقق
الاخص فيه من غير عكس كلي والمنكر له اي لكون الوجود بديهيا فرقتان الاولى
من يدعي انه كسبي محتاج الى معرف لوجهين الاول انه اما نفس الماهية
كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا كالماهيات فانه ليس كنه شيء منها
بديهيا انما البديهي بعض وجوهها واما زائد عليها كما هو مذهب غيره فيكون
الوجود ح من عوارضها اي عوارض الماهيات فتعقل الوجود تبعا لها لان
العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية فلا يكون الوجود
بديهيا ايضا لان التابع للكسبي اولى ان يكون كسبيا والجواب لانم انه اذا كان
عارضا للماهية عقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه
ومن يدعي ان تصور الوجود اول الاوائل في التصورات كيف يمكن ان تعقل
لتعقل غيره سلمنا لكن يكفي لتصور العارض تصور ماهية معينة وقد يكون
ضرورية فتعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا
وقد يجاب عنه اي عن هذا الوجه بانه يعقل العارض تبعا للماهية المطلقة الصادقة
على الماهيات كلها وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية اعني مفهوم
لفظ الماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها بان يقال
هي ايضا غير مستقلة بالمعقولية بل تعقل تبعا للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية
فيحتاج ح الى احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب الوجه
الثاني ان يقال لاشك انه لاتتوقف العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لايتوقف
العقلاء على القضايا البديهية فلو كان الوجود ضروريا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه
ليس لافادة تصوره حتى ينافي كونه بديهيا بل تعريف لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود
من بين سائر المتصورات وليلتفت النفس اليه بخصوصه فيكون تعريفا لفظيا وآله
التصديق كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي وان كان
حاصلا في الذهن بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص
ومراد به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به وقد اجيب عن الوجه الثاني ايضا بان

المناسب ان يقال انقسام الشئ الخ وصحة ان يعلم او يقال بان ثبوت العين للكون منه على ان تعريف المشتق بالشئ اذا كان الغرض تعريف مفهوم المشتق تعريف في الحقيقة فاخذ الاسمائي بما يصلح ان يوجد من ذلك الشئ وتكون تعريفا له لا بما خذ الاسمائي نفسه اليه ومن بدا بعدا نه لا بد واعتراض الفاضل القوشجي على الحواشي الجديدية بان هذا لا يصح في مثل صورة تعريف الموجود بما تعلق ان يعلم ويخبر عنه لانه لا يصح تعريف الوجود بامكان الخبر فليتامل منه

والمعرف هو الوجود في نفسه كما صرح به الفاضل لا دور وكذا لا دور في التعريف الاول لان الثبوت اعتبار ادنى

الوجود المطلق والمعرف هو الوجود في نفسه ويمكن ان يقال في دفع الاول ان مدعى ان

وجود الشئ لشئ كما يتوقف على وجود ذلك الشئ في نفسه فهو متوقف في نفس الامر على ذلك الشئ والتعقل

فلا يمكن ان يتصور وجود شئ لشئ الا بعد تصور وجوده في نفسه نعم هذا الجواب انما يتم لو كان المراد بالتصور

لو في نفسه الابعد تصور وجوده في نفسه نعم هذا الجواب مع كونه تكلفا بعيدا كون ثبوت الخبر عبارة عن وجوده

ومخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود

ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشئ الى فاعل

ومنفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم الشئ ويخبر عنه وكل اى كل ما ذكره

هذا القائل تعريف للشئ بالاخفى كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود

ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت يرادف الموجود والثبوت

الوجود فلا يصلح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له اثر في الغير والمنفعل موجود

فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث ههنا موجود له اول فلا يصح اخذ شئ

منها في تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بهما

ايضا دور **المقصد الثاني** انه اى الوجود مشترك اشتراكا معنويا اى هو معنى

واحد يشترك فيه الموجودات باسرها واليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين

واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكل عند الحكماء ومواطئ

عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنى لوجوه الاول انه لو لم يكن مشتركا لامتنع

الجزم به اى بالوجود عند التردد في الخصوصيات من انواع الموجودات واشخاصها

ضرورة انه اعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات او مختص بها

ذاتيا كان لها او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها واما على الاول فلان

التردد في الخصوصيات عين التردد في الموجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات

واما على الثاني فلان التردد في شئ يستلزم التردد فيما يختص به قطعا والتالي بطل لانا

اذا جزمنا بوجود ممكن ما بان له سببا فاعليا موجودا ثم اذا تردد نا في ان ذلك

السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهرا او عرضا واذا كان جوهرا

فهو متحيز او غير متحيز وهكذا تردد نا في جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن تردد نا

في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا

للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب

فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا

باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا لانا

اذا تردد نا في الخصوصيات فقد تردد نا في معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضنا

الى بعض لزال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي في الحالين بلا تردد وزوال هو المسمى

بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا

لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه

لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا الوجه الثاني

انا نقسمه اى الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض

وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها او نقسم الموجود الى هذه الموجودات

التقسيم لا يصح الا باعتبار امر مشترك وان ليس مورد القسمة مفهوم احد الوجودات الكلي لما ان قولنا الوجود اما كذا واما كذا

لا يصح الا اذا كان الوجود كليا قلنا لا نسلم ان مورد القسمة مفهوم احد الوجودات الكلي بل مورد القسمة هو الوجود

الحاصل بعد الجزم بواحد من تلك الخصوصيات فيسلم ما بين كلامه مع لاحقه فليتامل

هذا ويحتمل ان يحمل اللام الموصولة على الطريق الكتابي بان يكون معنى قوله المتعلق به عند التردد في الخصوصيات امتنع الجزم عند التردد

باسرها فان المال في القسمين واحد ومورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه التي

ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك لا يقال قسمة الوجود

الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي كما يقسم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا بينهما

لفظيا لانا نقول هذه يعني قسمة الوجود قسمة عقلية لا يتوقف على وضع والعلم

ولذلك لا يختلف باللغات المتفاوتة ويكفي فيها الحصر العقلي الدائر بين النفي

والاثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم

العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا كذلك

فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية هذا وقد قيل التقسيم

في مثل العين انما هو باعتبار ما وليه بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك المعنوي

ولولا هذا التاويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد بانه يعود الاشكال بجواز مثل

ذلك في الوجود وقد ينقض هذا ان الوجهان بالماهية والتشخص فيقال لم يجزم بالمانع

في ذلك السبب اى لم يجزم بان له ماهية وتردد في خصوصيات الماهيات وتقسم

الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركين

وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقايق والتشخصات متميزة فلا يكون مشتركة بل متخالفة

الهويات والتحقيق انا ان اريد بمجرد الاشتراك اى ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين

مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة

اولا فهما اى مفهوما الماهية والتشخص ايضا عارضان للماهيات المخصوصة والتشخصات

الجزئية مشتركان بينهما وان كانت افرادهما متخالفة الحقايق والهويات فلا نقض بهما

وان اريد التماثل في الوجود اى اريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة

فلا يلزم بهذا المراد من هذين النقضين بهما اى بالماهية والتشخص وارد عليهما لان

افرادهما متخالفة لا متماثلة وانت خبير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا

هو المعنى الاول الوجه الثالث ان العدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه اى في العدم

بالذات فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز فكذا مقابله اعني الوجود

معنى واحد والا بطل الحصر العقلي فيهما يعني ان قولك الشئ اما موجود او معدوم

حصر عقلي لا مخرج عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات

متعددة بطل ذلك الحصر العقلي ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجود

الخاص فانك اذا قلت زيد اما ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون

موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصر الجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك

الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الوجودات والا

موجودا اصلا لم يبطل الانحصار قلنا نحن كان الحصر بملاحظة اللفظ او وضعه

فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه والجواب انا لم

ان العدم مفهوم واحد بل هو متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فانه
كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم رفع الحقيقة ولا شك ان الحقايق متعددة
فلكل حقيقة منها رفع تقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر لا
وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود
مخصوص شئ رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان
الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي الوجه الرابع قال
بعض الفضلاء هذه القضية اى كون الوجود مشتركا معنى ضرورية لا حاجة فيها
الى دليل بل يكفيها ادنى تنبيه اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود كالسواد
والبياض الموجودان مثلا من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود
والمعدوم كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد
الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها وهذا الذي ذكرنا لا يمنعه
الا المعاند فانه غير مقنع واما بالنسبة الى المنصف وهو قاطع فيما ادعيناه كذا في
المباحث المشرقية قال المصر ويعود قضية الماهية والتشخص فان الحال فيهما كذلك
ايضا فان اكتفى بمجرد الاشتراك ثم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل
بشهادة الماهية والتشخص الوجه الخامس قال ذلك البعض من الفضلاء من زعم انه يعني
الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوما
واحدا شاملا لجميع الوجودات يحكم عليه بانه غير مشترك بين الموجودات للزمه البرهان
في كل وجود وجودا انه كذلك اى غير مشترك واذا لم يكن الدعوى المتعلقة بامور متعددة
واحدة عامة لها لم يكن اثباتها بدليل واحد عام لان تلك الدعوى ح متعددة بحسب المعنى
كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان الدليل
اذا كان واحدا متناولا للمتعدد فلا بد ان يكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد
وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام بجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل
واحد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير مقتصر
على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل
الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة
ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بان
حجته على ان الوجود غير مشترك يتناول كل وجود فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا
متناولا للوجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى بحكم ايجابي صادق هو انه غير مشترك
فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك معنوي
انا ناخذها اى الدعوى سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك
بينهما يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجودا مشتركا بينهما بل يكفيه تصور وجود

كذلك وهذا كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين فانه لا يقتضي شخصا مشتركا
بينهما لاستحالته بل يقتضي تصوره وحقيقة ان السالبة لا يقتضي وجود الموضوع بل تصوره
فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد
شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة
الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها الوجه السادس لو علم ان الوجود معنى واحد مشترك
لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا على تقدير كون الوجود معانى متعددة الشئ اما ان يجب
وجوده اولا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى اخر فيكون الشئ الواحد واجبا ممكنا
معا فلا يتميز ان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى
الواحد الى شئ واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته والجواب ان ما ذكرتم مبنى على
جواز ان يكون لشئ واحد وجودان وكون الشئ الواحد له وجودان وان كان الوجود
نفس الحقيقة او زايدا عليها معلوم الانتفاء بالضرورة لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة
حقيقتين او ان يكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها واما من قال ليس الوجود
بمشترك معنى بل مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا فهم القائلون بانه نفس الحقيقة في الكل
وسيجئ حجتهم وههنا مذهب ثالث نقل الكشي واتباعه وهو ان الوجود مشترك
لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا السخافته لم يلتفت
المصنف اليه **المقصد الثالث** في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زائد عليها
وفيه مذاهب ثلثة اذ لم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية
في الكل اى الواجب والممكن جميعا او زائدا عليها في الكل او يكون نفس الماهية في الواجب
زائدا عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب
في ثلثة احدها للشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة انه نفس الحقيقة
في الكل اى في الواجب والممكنات كافة لوجوه ثلثة الاول لو كان الوجود زائدا على الماهية
كان الماهية من حيث هي غير موجودة اى اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر
عن جميع ما هو خارج عنها لم يكن موجودة فكانت معدومة اذ لا واسطة بينهما فلزم
ح من انضمام الوجود اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود وانه
تناقض اذ يكون الماهية ح معدومة موجودة معا والجواب من وجهي الاول النقض
بسائر الاعراض الزايدة على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا
على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم
الذي ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا
وانه تناقض والثاني الحل وهو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة
كما سيأتي في المرصد الثاني وكل منهما اى من الوجود والعدم امر زائد عليها ينضم اليها
فقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة نعني به انها ليست عين الوجود

ولا عين العدم وانه ليس شيء منهما داخلا فيهما بل كل واحد منهما زايد عليها فاذا اعتبر
معهما الوجود كانت موجوده واذا اعتبر معهما العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها
شيء منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجوده او معدومة ولا نعني بان الماهية منفكة
عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية الماخوذة
مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية الماخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة
قبل وجودها وبعباره اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجوده ولا بشرط كونها معدومة
بل في زمان كونها موجوده بهذا الوجود لا بوجود اخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض
الى محالها الوجه الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده اي وجود ذلك الشيء
في نفسه ضرورة فان ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية
ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالماهية لزم ان يكون
قبل قيام الوجود بها وجود لها فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هف وايضا يلزم
تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق وبعود الكلام في
ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة
قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث ويتسلسل الوجودات
الى ما لا نهاية له وهو ممتنع ومع امتناعه فلا بد هناك من وجود لا يكون بينه وبين
الماهية وجود اخر قطعا فيكون عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة
التي لا تناهي عارضة للماهية فيقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم
بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب والجواب ان الضرورة التي ادعيتموها انما هي في صفة وجوده
اي غير الوجود فان البداهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف
فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لانها تقضي
بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ومن لزوم تقدم
الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له ولقائل ان يقول هذا الجواب من
قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو دأب اصحاب
العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعا بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان
كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيستوي
الوجود وصفة موجودة في الخارج بل امتيازه عن معروضه انما هو في العقل وحده نعم هو
ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا
في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود
ليس زائدا على الماهية لا انه عينها لجواز ان يكون جزءا منها وان لم يذهب اليه احد الوجه
الثالث لو كان الوجود زائدا على الماهية او جزءا منها لكان له وجود اخر لامتناع اتصاف

بالعدم الذي هو نقيضه وح ينقل الكلام الى وجود الوجود وتسلسل الوجودات
الى ما لا يتناهى والجواب المنع اي لانسلم الملازمة اذ قد يكون الوجود من المعقولات
الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة في اتصاف الشيء لنقيضه اشتقاقا
انما المستحيل اتصافه به مواطاة كما مر وان سلم ان للوجود وجودا على ذلك التقدير
فقد يكون وجود الوجود نفسه لا زائدا عليه ولا جزءا منه وكذلك نقول قدم القدم
نفسه وحدوث الحدوث نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين
في الخارج وكذلك امثاله اي امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير
ذلك من الانواع المتكررة التي سياتي ذكرها فان كل وصف يلحق الغير فهو زايد عليه
اي على ذلك الغير لكن ثبوتية لنفسه ليس امرا زائدا على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير
للقدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام امر اخر اليه اعني مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قدم
بنفسه لا بامر زائد ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو
موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا ترى ان كل ما يغاير الصفة اغا يكون متصفا بواسطة قيام الصفة به
واما الصفة فهي متصفة بذاتها لا بقيام صفة اخرى به وثانيها مذهب الحكماء انه نفس ماهية
الواجب وان زاد في الممكن اما زيادته على الماهية في الممكن فكما سياتي في المذهب الثالث
واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله اذ لو قام وجوده بماهيته اي لو لم يكن وجوده
نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زايدا عليها
وجب ان يقوم بها والا لم يكن موجودة اصلا ولو قام وجوده بماهيته لكان وجوده
وصفا محتاجا اليها اي الى ماهيته وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن فيكون وجوده
فله علة وهي اي تلك العلة ليست غير الماهية الواجبة والا لكان وجود الواجب
معلولا لغيره فلا يكون الواجب واجبا فهي اي تلك العلة الماهية الواجبية
والعلة متقدمة نقدما ذاتيا على المعلول بالوجود فيتقدم الماهية الواجبية على الوجود
اي على وجودها بالوجود وانه محال لما مر من الوجوه في الدليل الثاني للشيخ وهي انه يلزم
كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه او
التسلسل في الوجودات ويلزم ايضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان
الماهية المقتضية لمجموع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان يتقدمها بوجود لا يكون زائدا
عليها والا لم يكن ذلك المجموع جميعا بل يكون بعضها وهو المطلوب فان قلت كون وجود
الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبني على ان وجوده موجود خارجي وهو
ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية
كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة هي اما الماهية او غيرها واجب عينه
بان العلة لا شك انها متقدمة على المعلول واما ان تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود
فممنوع فان التقدم الثابت للعلة بالقياس الى المعلول قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة

على وجودها فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم على مقبوله لانه علة قابلية له
وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه من لزوم وجود الشئ قبل وجوده وكونه
موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه والنفس واذا كان تقدم القابل لا بالوجود
فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك وايضا فالاجزاء علل مقومة للماهية والمقوم
للشئ متقدم عليه ضرورة لكونه علة له وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء بالوجود
لانا نجزم بذلك التقدم للاجزاء وان قطعنا النظر عن الوجود اى عن وجود الاجزاء انفسها
فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هى بلا اعتبار وجودا وعدما جزمنا بتقدم اجزائها
عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم اصلا لا يقال هو اى تقدم المقوم
على الماهية تقدمه عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لها فى الواقع بل
على تقدير حصول الوجود لها فانا اذا قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد انها
موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان
معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انها بحيث متى وجدا كان
وجود الجزء مقدما على وجود الكل لانا نقول فهذه الحيثية اى كون المقوم بحيث متى
وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليها هى التقدم الثابت للجزء بالقياس الى الماهية
وانها يلحقها اى هذه الحيثية يلحق المقوم لا باعتبار الوجود لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد
الا انا لا نعقلها الا باعتبار الوجود وهو اى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم
على المعلول حال عدمه كاف لنا فى سند المنع اذ قد ثبت ح انه علة من العلل قد اتصف
بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون
فى العلة الموجبة كذلك وما يقال من انه اراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهى
من عوارضه ومعلولة لماهيته فيكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود
القدر يكفينا فى المنع ليس بشئ لان هذه الحيثية ليست موجودة فى الخارج حتى يحتاج
الى علة خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحيثية هى التقدم لا يناسب هذا
التوجيه كما لا يخفى اجاب الحكماء بان المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية لا بد وان يلحظ
المعلل له وجودا اولا حتى يمكنه ان يلاحظه افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد
متاخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد فى نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا
سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه وح لا يجوز ان يكون ماهية الواجب من حيث
هى مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته والمستفيد للوجود
وهو العلة القابلية لا بد وان يلحظه العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظ له
استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم
قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه
النظر عن وجوده وعدمه فان تقديمه للماهية ودخوله فى قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها

بلا اعتبار وجود وعدم والا امتنع الجزم بالتقويم مع التردد فى الوجود والعدم فيجب
ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود فالمنع الذى اورد مموه
على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود مندفع لكونه مصادما للضرورة
فيكون مكابرة والفرق بين صورة النزاع التى هى العلة الفاعلية وبين ما جعلوه سندا
للمنع وهو العلة القابلية والمقومة بين قد انكشف عنه غطاؤه فلا يستلزم جواز حوازه اى
جواز المستند جواز المنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا وثالثها انه زايد على الحقيقة
فى الممكن والواجب جميعا فهنا بحثان الاول انه زائد على الماهية فى الممكن لوجوه اربعة الاول
ان الماهية الممكنة من حيث هى هى تقبل العدم والا اى وان لم تقبل العدم ارتفع عنها
الامكان واتصفت بالوجوب الذاتى ولا شبهة فى ان الماهية الممكنة حال كونها ماخوذة
مع الوجود تاباه والا جاز ان يكون موجوده معدوما معا ولو كان الوجود نفس الماهية الممكنة
او جزءها لم يكن كذلك بل كانت تابى العدم من حيث هى هى ايضا اما على تقدير كون الوجود
نفسها فلان الوجود تابى قبول النقيضة واما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية ح يكون من حيث
هى هى ماخوذة مع الوجود فلا يقبل العدم لما مر واجيب عن هذا الوجه بانك ان اردت
بقبول العدم انها اى الماهية الممكنة تثبت فى الخارج خالية عن الوجود متصفة بالعدم
فممنوع لان الماهية حال العدم لا ثبوت لها فى نفسها عندنا بل هى نفى صرف وان اردت
لقبولها العدم ارتفاعها بالكلية فلانم انها لو كانت نفس الوجود او كان الوجود
جزءا لها لما قبلت اى لما قبلت الماهية من حيث هى هى العدم وذلك لان الوجود
نفسه يرتفع بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا
اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم يكن حرتفعة
بل موجوده واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذى هو
العدم جاز ذلك فى الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءا لها الوجه الثانى انا نعقل
الماهية الممكنة كالمثلث مثلا مع الشك فى وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءا
كما سيصرح به لا يقال الشك انما يتصور فى وجودها الخارجى دون الوجود الذهنى
فانه اى الوجود الذهنى نفس التعقل والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجوده
فى الذهن فكيف يشك بعد تعقلها فى وجودها الذهنى فالزم مما ذكرتم ان الوجود
الخارجى ليس نفس الماهية ولا جزءها والكلام فى الوجود المطلق وانه زائد على الماهية
سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير
تسليم الوجود الذهنى لا تصور فيه اذ تحقق الوجود الذهنى حال كون الماهية معقولة
متصورة لا يمنع الشك فيه لان حصول شئ فى الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول
والحكم بثبوته له فان الشعور بالشئ غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على ما
لا يشك فيه ولذلك اختلف فيه اى فى الوجود الذهنى ومن ابتنه ابتنه بهذا

لابكونه معلوما بالضرورة ولوكان تحقق الوجود الذهني بانعام الشك فيه
موجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتيج الى برهان وايضا فالماهية الخارجية
اى المتحققة فى الخارج اذا لم يكن معقولة لاحد خالية عن الوجود الذهنى فتغايرا
فلا يكون نفسها ولا جزءها ايضا فبهذا يتم الجزء الاخر من المدعى ولا يمكن ان يقال
الماهية الموجوده فى الذهن خالية عن الوجود الخارجى فيكون زائدا عليها ايضا
اذ يتوجه عليه انا لانم حصول الماهية فى الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعنى القاضى
الارموى حاصل الدليل الذى هو الوجه الثانى انا نعلم ان الممكن كالمثلث مثلا
تصورا فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة ولا نعلم اى وجود الممكن تصديقا
لان الشك فى الوجود ينافى التصديق به لا تصوره فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية
تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا ينتج اذ الوسط غير مكرر وليس له ورود اذ لا شك
ليس بما توهمه هذا الفاضل بل بانا نشك فى ثبوته اى ثبوت الوجود للماهية
المعقولة ولا شئ من الماهية وجزئها مما يشك فى ثبوته للماهية لامتناع الشك
فى ثبوت الشئ لنفسه وفى ثبوت ذاته له فلا يكون الوجود نفس الماهية
ولا جزءها لكن يرد على هذا انه انما لا يجوز الشك فى الجزء اذا كانت الماهية معقولة
بالكنه ولا نم ان شيئا من الماهيات معقول كذلك وايضا المثال الجزئى لا يصح
قاعدة كلية فيجوز ان يكون بعض ما لم نعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت لم يشك
لم يشك فى وجودها فما ذكروه انما يصلح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية
لا لاثبات ان كل وجود زائد عليها الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية
لما افاد حمله عليها فائدة معنوية اصلا بل كان بعد هذرا وكان قولنا السواد موجود
مع كونه مفيدا فائدة معتدا بها كقولنا السواد سواد الموجود موجود وهو مما لا يعتد به
والاظهر ان يقال وكان كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود
جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون او ذو لون وليس فيه فائدة
جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه الوجه الرابع انه لو لم
يكن الوجود زائدا على الماهية لكان اما نفسها او جزءها والاول باطل لانه اى الوجود
مشترك لما مر دونها اى دون الماهية لان حقايق الموجودات متخالفة بالضرورة
وما يقال من ان الكل ذات واحدة يتعدد بحسب الاوصاف لا غير فالمتقيد و
بطور العقل بعيد دونه مكابرة لا يلتفت اليها وكذا الثانى بطل اذ لو كان الوجود
جزءا للماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتى لها
اعم منه فكان جنسا لها ان كان محمولا عليها والا كان جزءا مشتركا كمثل الجنس
وتمايز انواعه المندرجة تحته بفصول او باجزاء مختصة مثل الفصول هى ايضا
موجودة لكونها مقومة واجزاء للماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسا لها

اى لتلك الفصول ايضا والغرض انه جنس للموجودات فلها فللفصول فصول
اضر كذلك اى موجودة ايضا ويلزم التسلسل ترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية
وانه محال اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب
فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد
لانه مبدأ الكثرة فلو التفى انتفت الكثرة ايضا فقد وجب ان يوجد فى تلك الفصول
المرتبة الى ما لا نهاية له فصل هو بسيط وواحد فينقطع به تلك السلسلة التى فرضت
غير متناهية وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض او عرض فلا يكون جزءا
للجوهر فقد بطل كونه جزءا للموجودات بدليل ثان والجواب عن الوجه الرابع ان
يختار كون الوجود جزءا ويجاب عن الدليل الاول بانا لا نسلم انه يجوز انه قد يكون جنسا
للانواع اى انواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر فانه جنس للانواع
المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذى يقسمه
عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو ان كل وجود زائد ونقيضه سلب
جزئى فجاز ان يكون الوجود داخلا فى بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل
ويجاب عن الدليل الثانى بان يقال قوله الوجود اما جوهر او عرض قلنا لا جوهر ولا
عرض فانهما اى الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود
لاستحالة ان يكون الشئ مندرجا تحت المتصف بذلك الشئ قال المصنف والتحقيق ان
هذه الوجوه التى استدل بها على كون الوجود زائدا على ماهية الممكن انما يفيد تغاير
المفهومين اى مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا دون تغاير الذهن اى ذات
الوجود وذات السواد مثلا والنزاع انما وقع فيه اى فى تغاير الذاتين لا فى تغاير
المفهومين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل
ان ما صدق عليه السواد من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لها
اى للوجود والسواد هويتان متمايزتان فى الخارج تقوم احديهما بالاخرى كالسواد
القائم بالجسم فان السواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد فات
الاولى بالثانية وما ذكر من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر وانه
ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق المطابق للواقع والا لكان للماهية هوية ممتازة
فى الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها
بهوية للسواد فى الخارج كما كان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد
اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم فى الخارج فكان لها اى للماهية قبل انضمام الوجود اليها
وجود فيلزم ما حرر من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ ابى الحسن الاشعرى ومحوى دليله
لانه يدل على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجوده وفيه
بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان فى الخارج كتمايز السواد والاسود

الآان هذا لايستلزم ان يكون هوية الوجود كالسواد مثلا حتى يكون ماصدق عليه احدهما هو عين ماصدق عليه الاخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لايكون للوجود هوية جارحية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لاشك في ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان هوية السواد والوجود عارض لها ومتاز عنها في العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المتعينة فلم نعلم لما اثبت الحكماء الوجود الذهني فانهم وان وافقوه في ذلك اي وافقوا الشيخ في ان الوجود الخارج لايمتاز عن الماهية في الخارج بل بهما متحدان هوية قالوا بانه اي بالوجود تغاير الحقيقة الخارجية ذهنا فانه اذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجة على قياس ماقيل في الجنس والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله فصرح ابن سينا في الشفاء انه من المعقولات الثانية فليس في الاعيان شئ هو وجود اوشئ انما الموجود او الشئ في الخارج سواد او انسان اوغيرهما من الحقايق فهذه الماهيات موجودات عينية متاصلة في الوجود واما الوجود والشيئية فامور انتزاعية من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن والاتحاد بها اعم في الخارج وذلك اي الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لاوجود لها في الخارج فليس في الاعيان شئ هو حقيقة مطلقة او تشخص مطلق او ذاتي او عرضي كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولايذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس الوجود هو بعينه خارجية للماهيات والا لكان متاصلا في الوجود لا معقولا ثانيا قال المصنف فاذن النزاع في ان الوجود زائد اوليس بزائد راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبته كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن فمن ادعى من المتاخرين ان الوجود زائد مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه

البحث الثاني ان الوجود زائد على الماهية في الواجب بوجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب مغايرا لماهيته بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذات الشئ لايتخلف عنه فيكون وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية وقد ابطلناه والبحث الاول واما لغيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة فلايكون الواجب الذي هو

قيل يجوز ان يكون مراد الشيخ ابي الحسن الاشعري بقوله ان الوجود عين الماهية وان ماصدق عليه السواد بعينه ماصدق عليه الوجود اي الوجود ليس لهوية متمايزة عن هوية السواد والماهية فحينئذ يجوز ان يكون باعتبار ان لايكون للهوية اصلا وبحمل كلام المصنف عليه لابعدنا فلا يتوجه عليه هذا البحث وايراد كلام الشفاء ههنا لبيان ان الوجود ليس له هوية قطعا لابيان انها متحدان خارجا وان لها هويتين فارجا وح لايرد ايضا قوله فيما سياتي ولايذهب عليك الخ ويؤيد هذا التوجيه عدم تصريح المصنف باتحاد الهويتين وان صرح بنفي الهويتين المتمايزتين قليلتامل فيه فانه ياباه كلام المصنف هو قوله دون تغاير الذاتين والنزاع انما وقع فيه لان النزاع انما وقع في تغاير الذاتين بمعنى الهويتين لابمعنى ماصدق عليه كما لايخفى على المتامل

لان صريح دعواه الماصدقات لا الهويات ولا بأس بها
كون الوجود من المعقولات الثانية
لان للعدميات ماصدقات بلا هويات
كمفهوم الحقيقة ومطلق الشخص كما لايخفى
فيه بحث لان الاتحاد في الوجود ليس بحقيقة
حتى يلزم ان يكون ذلك والا جاز الحمل
الحقيقي على الكلي كما جاز العكس لاتحاد
من الطرفين وحمل التعين على زيد مثلا
مع انهم يقولون به فالشخصية متحققة
الا ان تحصر موانع الحمل وتبين انتفاؤها
هنا قليتامل
لايخفى انه لاتصريح من القوم
بعدم حمل التعين على زيد
غايته انه ليس متعارفا
وهو لايدل على عدم جوازه
فليتامل
في ان الوجود في الذهن
هل هو بالحمل الشائع
او الاولي
فليتامل
لان معنى الزيادة تقارب الموضوع والمحمول
ولا يخفى ما فيه
هذا ان لم يكن الوجود في الذهن بالحمل الشائع
فليتامل
في ان الوجود في الذهن
هل هو بالحمل الشائع
او الاولي
فليتامل

اشارة الى دفع ما يقال لم يكتف بالتغاير الاعتباري
هذا ان لم يكن الوجود في الذهن بالحمل الشائع
فليتامل
في ان الوجود في الذهن
هل هو بالحمل الشائع
او الاولي
فليتامل

ذلك الوجود المجرد واجبا لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجودا او عدميا هذا هو الوجه الثاني ان الواجب مبدا للممكنات كلها فاقول هو الوجود المجرد القائم بذاته فالمبدا للممكنات اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدا لما الواجب مبدا له فيكون كل شئ من الاشياء الموجودة مبدا لكل شئ منها حتى لنفسه وعلته لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية وبطلانه اظهر من ان يخفى والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهو عدم وجود من مبدا الوجود اي فاعله وانه مما بديهة ومؤد الى انسداد باب اثبات الصانع لانا لما جاز كون المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف موجدا ايضا لايقال لم لايجوز ان يكون التجرد الذي هو عدمي شرطا لتاثيره لاجزءا من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال لانا نقول فاذن كل وجود مبدا لما الواجب مبدا له الا انه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه وفي بعض النسخ لفقد شرطا اي شرط يمكن اجتماعه معه لما ان وجود الواجب الذي جاء معه الشرط وبعود المحال وهو جواز كون كل شئ مبدا لكل شئ حتى لنفسه وعلته وقد اجاب عنها اي عن هذين الوجهين بعض الفضلاء بالنزاع في ان وجود الواجب عين ماهيته اولا ليس في الوجود المشترك بين الموجودات اذ لايقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والا كان حقيقته امورا متعددة امقارنة للممكنات بل في وجوده الخاص المخالف في الماهية لساير الوجودات الخاصة المشارك لها في مطلق مفهوم الوجود فان ماصدق عليه انه وجود اي يحمل عليه الوجود مواطاة ليس في الواجب امرا زائدا بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته وهو المجرد المقتضي بخصوصيته ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبداء للممكنات ولايلزم من ذلك ان يكون ساير الوجودات المخالفة له في الماهية مجردة مبداء انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينها وان كان بالتواطؤ لايستلزم تماثلها لجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا عن ماهياتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح فقال واما حصة اي حصة الواجب من مفهوم الكون في الاعيان فزائدة على ماهيته وبهذا الجواب الاشعي عليلا فانه اعتراف بان حصة الكون في الاعيان عارضة لماهيته تعالى كما انها عارضة لماهية الممكنات والى هذا المعنى اشار الامام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مقارنا لماهيته وبهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه فلا فرق اذن بين الواجب والممكن من كون الوجود زائدا عارضا للماهية الا ان يثبت ان للممكنات امرا ثالثا وراء الماهية وحصة الكون في الاعيان هو اي ذلك الامر الثالث ماصدق عليه انه وجود ويثبت ايضا انه اي ذلك

هذا ان لم يكن الوجود في الذهن بالحمل الشائع
فليتامل
في ان الوجود في الذهن
هل هو بالحمل الشائع
او الاولي
فليتامل
هذا ان لم يكن الوجود في الذهن بالحمل الشائع
فليتامل
في ان الوجود في الذهن
هل هو بالحمل الشائع
او الاولي
فليتامل

الثالث معروض للحصة من الكون في الاعيان عارض للماهية الممكنة فيظهر الفرق
ح بان في الممكن ثلثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون
الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امران فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة
من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن
وعينها في الواجب ولكن لم يقم عليه اي على ذلك الامر الثالث دليل اصلا بل
ولا قال به احد فان التزمه في الممكن ملتزم اظهار الفرق التزمنا نحن عدمه في الواجب
وطالبناه بما فيه الا ماهيته ليست هي فردا من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة بحصة
الكون فيكون وجوده اعني تلك الحصة زائدة على ماهيته وطالبناه باثباته في الممكن
هذا ما ذكره وقد عرفت انت ان حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب
والممكن في تمام الماهية وان كانا مشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود
المطلق سواء كان صدقه عليهما مواطاة او تشكيكا وان قوله دام حصته لم فهو بديهي
للجواب فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة والمعارضة
الابطال الا يجدي نفعا لبقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المصر ما يدل على ان في الممكن
امورا ثلثة وما زيف جواب ذلك الفاضل قال نعم ههنا اعتراضان واردان
على الوجهين اشار الى اولهما بقوله فان الوجود مقول على افراده بالتشكيك
لا بالتواطؤ فانه في الوجود الواجب اولى واقدم واقوى فيكون الوجود المقول
بالتشكيك عارضا لما يصدق عليه من افراده اذ الماهية واجزاؤها لا يكون مقوله
بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم فالاشياء التي يصدق عليها اي على كل
واحد منها انه وجود لا موجود يعني الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي
الوجودات لا الاشياء التي تصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان
تخالفهما لا تستعقبنا مختلفة بالحقيقة اي يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك في
العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة فقد يكون هو اي الوجود الخاص الذي
في الواجب هو المقتضي للتجرد والقيام بالذات وللمبدائية ولا يلزم مشاركة وجود
الممكن له في ذلك الا قتضاء للتجرد والمبدائية لاختلاف الوجودين بالحقيقة
واشار الى الثاني بقوله وايضا فلنا ان نطرح عنا مؤونة بيان التشكيك واقتضاء
كون المشكك عارضا لما تحته ونقنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود
معنى بين ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك عارضا لافراده
وان يكون حقايق الوجودات مخالفة بالكنه مع التشارك في العارض فيجب
بوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن من التجرد والمبدائية ويكون الوجود في
ذلك كالماهية والتشخص العارضين لملتحتهما فانه يجب لبعض ما صدق عليه الحقيقة
بمنع لبعض اخر منه وذلك لاختلاف ما صدق عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك

فيهما واقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقايق ومتشاركة في العارض
الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففي الممكنات ماهية
معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلثة اشياء
فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤونة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض
من الفضلاء فتامل دليل اخر وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود
في الواجب الوجوب الذاتي اضافة يقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والاخر
الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زايدا على ماهيته قلنا كون الوجوب
اضافة مسلم بل هو نفس الماهية لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب
عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره والصواب ان يقال
ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى تحقق
شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي
هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذلك
الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فيكون واجبة قلت تلك الوجودات
ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضائها
المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية
الزام للحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك
الوجوه الا انه التزامي فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل
فرد منها ما يصح على الاخر فنقول الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا
يختلف او ازمه ولما ثبت كونه زائدا على ماهيات الممكنات عارضا لها وجب ان
يكون في الواجب كذلك وبه اي بما ذكر من ان الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف
لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح على سايرها ثبت الحكماء الهيولى للفلكيات فانهم
اثبتوها في العناصر بانها قابلة للانفصال الآني والصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت
قائمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها بها في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية
لا يختلف وبه ابطلوا المثل المجردة التي قال بها افلاطون كما سيجيء في مباحث الماهية
وابطلوا ايضا مذهب ديمقراطيس في تركب الاجسام البسيطة الطباع من اجزاء
متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وبها لا خارجا والجواب منع كونه اي الوجود طبيعة
بل الامر عارض لافراده المتخالفة الحقايق **المقصد الرابع** في الوجود الذهني لا شبهة
في ان النار مثلا وجودية يظهر عنها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضائة والاحراق
وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما الكلام
في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب عليها تلك الاحكام والآثار
اولا وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود

قال صاحب الصحايف تحرير محل النزاع عسير لان نزاعهم ان كان في حصول الشئ الخارجي بعينه في الذهن فهذا مما لا يذهب اليه احد كيف
ويلزم كون الشئ الواحد في ان واحد موجودا في مكانين او اكثر اذا عقله عاقلان او اكثر وان كان في حصول صورته بحيث يرتسم من حقيقته عند الذهن مثال مطابق بحيث لو كان في الخارج لكان هو بعينه فلا وجه واعلم ان النزاع
فيه راجع الى النزاع في ماهية العلم فمن فسره بحصول الصورة عند العقل او تاثير النفس عند انطباع الصور فيه كالحكماء المتقدمين ومن فسره بالتعلق بين العالم
والمعلوم او كيفية يعرض لها ذلك التعلق كالمتكلمين فلا نزاع ولا وفاق وتحقيقه ان الحق لا بد فيه من تعلق بين العاقل والمعقول بسببه يمتاز المعلوم عند العقل عن غيره فذلك
التعلق هل هي بين العقل وبين المعقول نفسه او بينه وبين صورته المطابقة له قال الشيخ بالاول ولهذا جعل الاخرس يشير الى نفسه حين يريد ان يشير الى ذاته وقال بالثاني وفرع عليه ان الاخرس ليس يعلم ان له ذاتا وانا نعلم ان لنا ذواتا وهو ضروري وقال الحكماء بالثالث وقالت الاشاعرة العلم عبارة عن تعلق بين العالم والمعلوم يلزم حصول الجهل والسكوت فيما ذوقنا وهو ضروري وقالوا العلم عبارة عن صفة توجب لمحلها ان يعلم ما قام به وهذا ايضا ليس بشئ لان الذهن يلزم كون الذهن عالما وتارة راوا ان العل

هذا فلا بد ان يرسم فيه صور ما يوجده فاذا التفت النفس اليها شاهدتها والمراد
ان المرتسم فيها اى فى الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا ان كانت الهويات
اى هويات ما نتصوره لزم تحقق هوية الممتنع فى الخارج وانه سفسطة ظاهرة البطلان
وان كان المرتسم هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهنى اذ غرضنا
ومقصودنا اثبات نوع من التميز للمعقولات التى هى الماهيات الكلية هو غير التميز بالهوية
الذى نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن اى اخترع الذهن تلك المعقولات
فيكون ذلك النوع من التميز لها فى ذهننا او لاحظها اى لاحظ الذهن تلك المعقولات من
موضع اخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لاقسام ما يتصوره
بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة فى
الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها
وجود ظلى فى قوة مدركة سواء كانت هى النفس الناطقة او غيرها وهو المطلوب هذا وقد
اعترض على متمسكهم بانه ان اريد بالامور امور ثابتة فى الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا
وجود له فى الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا فى الخارج وان اريد بها
امور ثابتة فى الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد بالموجبة
ما ليس السلب داخلا فى مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية
للسالبة فلا يقتضى وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذ جوز صدقها مع عدم
الموضوع واعترض ايضا بانك ان اردت ان تلك الامور الثبوتية ثابتة فى الخارج
وان اردت انها ثابتة له فى الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون
مصادرة واجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع فى نفس الامر وذلك موقوف على وجود
الموضوع فيها واذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن الثانى من الامور الدالة على الوجود الذهنى
ان يقال من المفهومات ما هو كلى اى متصف بالكلية التى هى صفة ثبوتية فلا بد ان يكون
الموصوف بها موجودا وليس فى الخارج اذ كل موجود فى الخارج فهو مشخص معين
فى حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا فى الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة
سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة فى الدليل
الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها
الكلى فيكون موجودا وليس فى الخارج بل فى الذهن ويرد عليه السؤال الاتى وقد يقال
ايضا للحقايق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس فى الاعيان بل فى
الاذهان وينجه عليه ان دعوى الضرورة فى كون الحقايق انفسها موجودة غير مسموعة
نعم افرادها الحقايق موجودة فى الخارج بالضرورة الاحر الثالث لولا الوجود الذهنى
لم يكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع وهى التى حكم فيها على ما يصدق عليه فى نفس الامر
الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجودا فى الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا اصلا

والثانى باطل وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالى بقوله فاذا كان
الممتنع معدوما فلا يريد به ان الممتنع اى ما صدق عليه الممتنع فى الخارج معدوم فيه قطعا
اى لا يريد ذلك قطعا اذ ليس فى الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل يريد به ان الافراد
المعقولة للممتنع اى التى يصدق عليها فى العقل بحسب نفس الامر انها معدومة فى الخارج فلو لم
يكن للممتنع فى العقل من الافراد المعقولة للمعدوم اى يصدق عليها فى العقل بحسب نفس
الامر انها معدومة فى الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة فى العقل لم يصدق
الحكم الايجابى فلذلك قال وهذا بالحقيقة عائد الى الاول والحاصل ان قولنا الممتنع معدوم
فى الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفردة بما ذكرناه لا بما اشتهر
من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدرة فلولا ان يكون للممتنع افراد
موجودة فى الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابى فى هذه القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم
المعدوم امر سلبى وقد يقال لولا الوجود الذهنى لبطل الحقيقة الموجبة الكلية كقولك كل
مثلث يساوى زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول
ما عداها من الافراد التى يصدق عليها الموضوع فى نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهنى
لم يصدق عليها حكم ايجابى واحتج نافيه وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قالوا بالوجود الذهنى
بوجهين الاول انه لو اقتضى تصور الشئ حصوله فى ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما
معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة فى ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به
الحرارة وكذا الحال فى البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن
الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد
الثانى ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها فى ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه اى عما
ذكر من الوجهين الحكماء بان الحاصل فى الذهن صورة وماهية موجودة بوجود ظلى لا هوية عينية
موجودة بوجود اصلى والحار ما يقوم به هو الحرارة اى ماهيتها موجودة بوجود عينى لا ما يقوم
به ماهية الحرارة موجودة بوجود ظلى فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنتفية عنه
ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور
والماهيات وبان الذى يمتنع حصوله فى الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء
فان ماهيتها موجودة بوجود خارجى يمتنع ان يحصل فى اذهاننا واما مفهوماتها الكلية
وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع حصولها فى الذهن اذ ليست موصوفة
بصفات تلك الهويات لان حاصل الحاصل فى الذهن ان كان مساويا لها اى للهوية عاد
الالزام فتم الدليلان معا والا لم يكن هى اى الهوية حاصلة فى ذهننا معقولة لنا لانا نعقل
الحاصل فى الذهن نفس الماهية التى لتلك الهوية وانه اى ذلك الحاصل ليس مساويا للهوية
فان الماهية كلية والهوية جزئية فيختلفان فى الحقيقة والاحكام اذ فى الهويات امور زائدة
على الماهيات نعم ذلك الحاصل ماهيتها اى ماهية تلك الهوية ولا معنى للماهية الا ذلك

اى

اى ما يحصل فى العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم ان لا تكون الهوية حاصلة
معقولة واذا كان الحاصل فى الذهن نفس ماهية الهوية فنقول هل يساويها
اى هل يساوى الحاصل الهوية اولا ان اردت به انه هل يساوى نفس الهوية اخيرا انه
ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت وان اردت انه هل يساويها فى الماهية اولا فهو
كلام خال عن التحصيل اذ معناه ان ماهية الهوية هل يساوى ماهية الهوية اولا وبالجملة فالصور
الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية فى اللوازم
المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها فى لوازم الماهية
من حيث هى هى وما ذكرتم من امتناعه هو الحكم الخارجى لان منشأه الوجود العينى فحين
الحرارة يمتنع حصولها فى الذهن وايضا عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله فى الذهن
فلم قلتم ان الذهنى كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالى يكفينا ولا حاجة بنا الى ذلك
التفصيل المخصوص بوجود الكليات فى الذهن **المقصد الخامس** المعدومات
تمايز لا الموجودات الخارجية متمايزة فى الخارج بلا اشتباه وتمايز الوجودات الخارجية
بحسب انفسها مما لا شك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه
واما المعدومات التى من جملتها العدمات ففى تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف
منهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يصح وجود الضد
الاخر ولولا التمايز والتعدد اللازم منه بين العدمات لم يختلف مقتضاها ولا احكامها
من كون بعضها مزوما لاخر اولازما له او مساويا او مباينا الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة
ومنهم من نفاه لان المعدومات والعدمات نفى صرف لا اشارة اليها اصلا فكل
ما هو متميز فله وجود اما فى الذهن واما فى الخارج لان التميز صفة ثبوتية لا بد ان يكون الموصوف
بها ثابتا فى الجملة وما يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شئ من المعدوم بمتميز اصلا
ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهنى ونفيه عن المعدوم الذى كان
فيه لكان انسب بقوله والحق فيه اى فى الخلاف فى تمايز المعدوم انه فرع الخلاف
فى الوجود الذهنى وذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا فى العقل فان تلك الاحكام
انما يتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر فى العقل لا فى الخارج اذ لا ثبوت
للمعدوم الخارجى فى الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشئ فلا تمايز بينهما الا فى العقل فان
كان ذلك التمايز الحاصل لها فى العقل لوجود لها فى الذهن لم يتصور معدوم مطلق
بل كل ما يتصور من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق
كان موجودا فى الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للوجود لا للمعدوم المطلق
الذى لا وجود له اصلا والا تصور ما هو معدوم مطلق لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع
انه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة **المقصد السادس** فى ان المعدوم
شئ ام لا فانها اى هذه المسئلة من امهات المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها الحكام

كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال
الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل
باتحادهما لا يمكنه القول بهما قيل ويمكن ان يعكس فان من قال بهما يجب عليه القول
بزيادة الوجود قطعا فقال غير ابي الحسين البصري وابي الهذيل العلاف والكعبي
من البغداديين من المعتزلة ان المعدوم الممكن شئ بمعنى انه ثابت متقرر في الخارج
منفكا عن صفة الوجود فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد يخلو عنه
مع كونها متقررة متحققة في الخارج وانما قيد المعدوم بالممكن لان الممتنع منه منفي لا تقررله
اصلا اتفاقا ومنعه الاشاعرة مطلقا اي في المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا
المعدوم الممكن ليس بشئ كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها
اي رفع الحقيقة فلو تقررت في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجوده معدومة معا
فلا يمكنهم القول بان المعدوم شئ وبه اي بما ذهب اليه الاشاعرة قال الحكما ايضا
فان الماهية الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا انها لا تخلو عندهم عن الوجود
الخارجي والذهني يعني انها اذا كانت متقررة متحققة فهي موجودة باحد الوجودين اما تقررها
وتحقق عين وجودها وقيل هي مطلقا لا يخلو عنها لان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها
بانها ممتازة عن غيرها اولانها ثابتة في علم الملا الاعلى مع ما لها من الاحكام كما هو قاعدتهم
نعم المعدوم في الخارج يكون عندهم شيا في الذهن واما ان المعدوم في الخارج شئ في
الخارج او المعدوم المطلق شئ مطلقا او المعدوم في الذهن شئ في الذهن فلا فالشيئية
عندهم تساوق الوجود وتساويه وان غايرته لان قولنا السواد موجود يفيد فائدة
يعتد بها دون قولنا السواد شئ وللناني اي الذي ينفي كون المعدوم شيا وجوه الاول
الثبوت والتحقق والتقرر امر زائد على الذات اي الماهية لاشتراكهما بين الذوات المعدومة
وغيرها اي دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين
البياض فلا يكون الثبوت نفس الذوات المعدومة ولا جزؤها والا لزم التسلسل والافادة
الحمل فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد ولا معنى للوجود
الا هو اي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هف فان قلت يكفي ان يقال لا معنى
للوجود سوى الثبوت فلا حاجة الى ان الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك
وافادة الحمل قلت في هذه المقدمة تخييل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد
على الذات ومشترك ومفيد قلنا بل هو اي الثبوت اعم من الوجود فلا يلزم من ثبوت
المعدوم في الخارج وجوده فيه فان فسر الثبوت به بالوجود فلفظي اي فالنزاع بينا لفظي
لانا نقول المعدوم ثابت ونريد به معنى اعم من الموجود وانتم تقولون ليس بثابت بمعنى
انه ليس بموجود الوجه الثاني الذوات المتقررة عندكم في العدم غير متناهية لانكم تقولون
بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية مع انها اي تلك الذوات

فيه انه يمكن ان يراد بالذوات ههنا الذوات المطلق اعم من الموجود والمعدوم وهي غير متناهية
فلا يحتاج الى زيادة قوله في العدم اللهم الا ان يقال التقييد لان المتبادر من ان يقال الذوات
المتقررة عندكم غير متناهية هو ان او يقال كل موجود متقرر في العدم قبل الوجود عند المعتزلة
لان العالم حادث فتدبر والموجود والمعدوم ويحصل التنبيه على ما ذكرنا

المتقرر اذا اخذت بدون ما قد خرج منها الى الوجود كانت اقل من الكل المتناول
لما خرج ولما لم يخرج بمتناه هو ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية والاكثر
من غيره بمتناه متناه ببرهان التطبيق لانا نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات
الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات
فلا بد ان ينقطع الناقصة فيكون متناهية والزائد انما زاد عليها بمتناه فيكون ايضا متناهية
فالكل الذي هو الاكثر متناه وقد فرض غير متناه هف ونقض بهذا الوجه بمراتب الاعداد
فانها غير متناهية مع انه اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان احديهما ايضا
على الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهيا وهو باطل
واذا النقض بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعى انه يستلزم التناهي نقض ايضا بمعلومات
الله تعالى فانها زائدة على مقدور انه مع ان كل واحدة منها غير متناهية الوجه الثالث
الذوات المتقررة في حال العدم اما واجبة التقرر فيكون واجبة مع انها فرضت ممكنة
ويلزم ايضا تعدد الواجب او لا يكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث
فيكون تلك الذوات محدثة مسبوقة بالنفي وعدم الثبوت وهو المطلوب فصل الواجب
ما يجب وجوده لا ما يجب تقرره الذي هو اعم من الوجود الوجه الرابع ان العدم صفة
نفي اي صفة منفية غير ثبوتية لانه رفع الوجود والموصوف بصفة النفي نفي اي منفي غير
ثابت كما ان الموصوف بصفة الاثبات اي بالصفة الثبوتية اثبات اي مثبت غير
منفي فالمعدوم المتصف بالعدم منفي قال الامدي هذا المسلك وان حوم على معناه جمع
من الفضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره الا انه هكذا مقررا محررا لم يجد لغيره ناد وهو في غاية
الاحكام والحسن وانه في غاية الضعف والقبح اذ لا نسلم ان المتصف بصفة النفي ينفي
لجواز اتصاف الموجود بالسلب اي بالصفات السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كما
زيد بالعمى واما قوله ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات فقياس تمثيلي من غير جامع بين
المقيس والمقيس عليه مع ظهور الفرق بينهما لان ثبوت الشئ لغيره فرع ثبوت ذلك الغير
في نفسه ولا يجوز ان يتصف المعدوم بالصفة الثبوتية بل لا بد ان يكون الموصوف
بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشئ عن غيره فرعا على انتفاء ذلك الغير في نفسه فجاز ان
الموصوف بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها منفيا في نفسه الوجه الخامس
المعدومات الثابتة في العدم لو تباينت لذواتها كان كل شئين مختلفين لذات فيلزم
ان يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين متخالفين لذاتهما
لان مقتضى ذوات الاشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها والا وان لم يتباينا لذواتها
فان اختلفا لذواتهما لم يكثر في الوجود بل كانت متصفة بالوحدة التي يقتضيها ذواتها
فيلزم ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصرا في فرد واحد والا وان لم يختلفا لذواتهما
ايضا كما لم يتباينا لذواتهما فالمعدوم حال العدم مورد للتمايلات اي الصفات المتعاقبة

ههنا محل دلائك ان ما ثبت له العدم والنفي معدوم ومنفي الجواز اطلاق المنفي وما يقوم به المنفي
منه نعم يجب ان يقال لانم ان العدم صفة نفي بل العدم عندنا العدم من النفي كذا في شرح الاسفار وينظر جوابه من تقرير الشريف كما لا يخفى فتامل

فان ذوات المعدوم لما لم يقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز ان يعرض
كل واحد منها بسبب امر خارج عنه ويلزم السفسطة اعني حوز تعاقب الحركات والسكنات
على المعدوم قلنا قولك لذواتها ان اردت به لماهياتها اخرنا انها لا يتباين لذواتها
ولا يتحد ايضا لذواتها ولا يلزم كونها مورد اللتميزات اذ التميز انما يعرض للهويات التامة
في العدم وكل ما يمتاز به هوية عما عداها فانه لازم لها فلا تواردو لا تزايل بالنسبة الى الهويات
نعم يلزم ان يكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لامور بها يمتاز بعض
افرادها عن بعض واما ان ذلك التقارن على سبيل التواردو التزايل فلا فان قلت اذا لم
يقتض الماهية الوحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لامر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان
فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجوده حتى لزم السفسطة المذكوره وان
اردت به هوياتها فنختار تباينها وتكثرها لذواتها قولك فكل شيئين مختلفين لذاتيهما
نعم فان الهوية لا يعرض لها كثرة ولا يتصور فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفان بالذات
والحقيقة الشخصية وبالجملة فهواي ما ذكرتم في العدم وارد عليكم في الوجود فان ماهية
السواد من حيث هي ان اقتضت الاتحاد والحصرت في شخص وان اقتضت التباين
كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم يقتض شيأ منهما كانت مورد اللتميزات
مع انها من حيث هي ليست موجودة فان قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات
عليها في زمان كونها موجودة قلت قد عرف انه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات
الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال ان المشخصات المميزة للهويات انما يتواردو
على الماهيات المعدومة اذا خرجت الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة ولا ايضا حاز ان يكون
الماهية بشرط العدم مقتضية الوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك
ضعيفة والمعتمد في هذا المطلوب وجهان الاول ان القول بثبوت المعدوم في حال العدم في
المعدورية لان الذوات ثابتة ازلية فلا يتعلق القدرة بالذوات انفسها والوجود
حال لانا نثبته بدليله ثم نقول لنا في الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تاثير لكان في ذلك
التاثير في الحال لكن تاثير القدرة في الحال مع انه لا حال عندكم اما حال او نقول اي من
الحال منهم الذوات ازلية والاحوال التي من جملتها الوجود عندكم لا يتعلق بها القدرة فان
الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها واذا لم يتعلق
القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجدا للممكنات ولا قادرا على ايجادها
وذلك كفر صريح لا يقال تاثير قدرة الله تعالى انما هو في اتصاف الذات بالوجود
لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي فلا يكون اثرا للمؤثر وفيه بحث لان المراد ان
القدرة انما يجعل الذوات متصفة بالوجود لا انها يوجد الاتصاف والفرق بين
الاترى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا لاتصافه به الوجه
الثاني لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المنفي لشموله الثابت

مقدورا العدم علامته تقدير المتن لا لانتفى اولان عدم كون الحال مقدورا قول الاقلين
المراد المعتمد ما يحصل به الالزام في الجملة وان كان بالنسبة
الى بعض هذه الوجه معتمد
كل نوع افراد غير متناهية
ولقاعدة ان الخبر
يقتضي الثبوت فلا
كون جوابا عن طرقه
فلهذا عبر بلا يقال فتامل
بهذا المعنى يخالف الوجوم
السابقة فلا يخفى فتامل
الوجود حالا يكون الحال
تقدير ثبوته مقدورا فافهم
فلا يخفى فتامل
لكن صاحب المقاصد ادعى الضرورة

والمنفي معا فيكون مفهوم المعدوم مطلقا متميزا عنه اي عن مفهوم المنفي والا اي وان لم
يكن متميزا عنه لكان المفهوم العام عين المفهوم الخاص وهو محال فيكون مفهوم المعدوم
امرا ثابتا لان كل متميز عن غيره ثابت عندكم وانه يعني مفهوم المعدوم صادق على المنفي
اي على ما صدق عليه المنفي وكل ما صدق عليه صفة ثبوتة فهو ثابت فالمنفي ثابت هف وما يقال
من ان المعدوم الممكن ثابت عندهم لا كل معدوم فيصدق ح بعض المعدوم ثابت فلا يلزم
من صدقه اي صدق المعدوم على المنفي ثبوته اذ يصير الاستدلال هكذا المنفي معدوم وبعض
المعدوم ثابت وانه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الاول جزئية فانه يعزل مما قدمناه من
التحرير وانما جر لهم ذلك القول انهم لم يحوموا على المراد ولم يفطنوا لان قصدهم اي قصد
المستدلين بالوجه الثاني الالزام اي الزام المعتزلة بما هم يعترفون به من ان التميز يقتضي
الثبوت وتوضيحه ان تحرير المصنف يتعلق بمفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من
مفهوم المنفي يلزم ان يكون متميزا عنه فيكون امرا ثابتا فيلزم ان يكون ما صدق عليه المنفي ثابتا
لاتصافه بامر ثبوتي هو مفهوم المعدوم وح لا يتجه عليه اصلا ما قالوه من ان الكبرى في الشكل
الاول جزئية وهناك تقرير اخر متعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو ان يقال على
تقدير كونه اعم من المنفي لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفيا محضا والا لم يتحقق فرق بينهما واذا
لم يكن نفيا محضا كان ثابتا فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت فيرد عليه ان ليس
جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضا بل بعضه نفي محض هو المعدوم الممتنع وبعضه
ثابت هو المعدوم الممكن وح يصير الكبرى في ذلك القياس جزئية واعلم ان الاظهر على تحرير
المصنف ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي كان مفهوم المنفي متميزا عنه فيكون ثابتا فقد اتصف
ما صدق عليه من افراده فيكون ايضا ثابتا واما ما يقال من ان المعدوم ليس عندهم اعم من المنفي
فمردود بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنفي الصادق اما ان يكون مساويا له او اخص
مطلقا او من وجه او اعم وعلى فالمطلوب حاصل كما لا يخفى للمثبت اي الذي يثبت كون المعدوم
ثابتا وجهان الاول المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الاول فلانه اي المعدوم
متصور ولا يمكن تصور الشيء الا بتميزه عن غيره والا لم يكن هو بكونه متصورا اولى من الغير لا يقال
لعلهم اردوا ان بعضه متصور دون بعض وكل منهما ممتاز عن الاخر كما يشهد به قولهم ايضا
فان بعضه مراد دون بعض وبعضه مقدور دون بعض ولولا التميز بين المعدومات
لما عقل ذلك اي اتصاف بعضها بالمرادية او المقدورية دون بعض واما الثاني فلان كل
متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه والمنفي الصرف
لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه والجواب عن هذا الوجه هو النقض بما وافقونا
على انه منفي كالممتنعات فان بعضها كشريك الباري متميز عن بعض كاجتماع الضدين والخياليات
كبحر من زيبق وجبل من ياقوت او انسان ذي راسين فان بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت
لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر منضمة بالتاليف والالوان والاشكال المخصوصة وعندهم الثابت

قبل الاخل للكون المعدوم الممكن ثابتا في بيان الملازمة اعني اعمية المعدوم المطلق فانه لو فرض كونه غير ثابت لكان اعم
ايضا فان للمعدوم ح فردان المعدوم للكن والمنفي وردبان المنفي مالا تقرر له اصلا على ما قرر واذا لم يكن المعدوم ثابتا
لم يكن له تقرر اصلا فيكون منفيا ايضا فله فرد واحد هو المنفي ويمكن ان يقال معنى المنفي هو الاخر لها اصلا سواء كان كما او محضا
والمعدوم الممكن مالا تقرر لها اصلا مع كونه ممكنا فالاعمية ثابتة ايضا فلا يرد ما مر من انا لا نسلم ان ثبوته اما امكانه للن الخص
امتنع الثبوت فراد عليه ان مرجع الامكان نفيها على المراد اي ما يكون ثابتا عندهم هو المعدوم الممكن فلينامل

اي غير ثابت اصلا وكل ما لا ثبوت له اصلا منفي في الاصطلاح سواء كان ممكنا او ممتنعا وذكر الخيالات
المعطوفة على الممتنع وما عطف عليها في حيز الكاف

في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف الجواهر هناك بالاعراض
ونفس الوجود فانه متميز عن العدم وغيره ايضا ولا ثبوت له في العدم اتفاقا
وبالضرورة والتركيب[٢] فان ماهية متميزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم وفاقا
لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض وتماسها على وجه مخصوص
وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود والاحوال فانها متمايزة وليست ثابتة عندكم
في العدم وكانه خص الوجود بالذكر مع اندراجه في الاحوال لان كونه ثابتا في العدم
متفق اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود
والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على بقاة الحال كانه قيل المفهومات التي تسميها
بعضهم احوالا لا شك انها متمايزة وليس ثابتة عندكم اصلا لا في الوجود ولا في العدم
ولا في غيرهما واما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على انها واسطة هذا كما ذكر وقد بينا ان
ثبوته اي ثبوت المعدوم الممكن بينا في كونه مقدورا او كونه مرادا فان ما يدل على نفي
المقدورية يدل على نفي المراد ايضا فلا يمكن اثباته به اي اثبات ثبوته بكونه مقدورا
ومرادا بعضه دون بعض وبالجملة فالتمييز الذي ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن ان
اردتم به القدر الثابت في المنفي وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب الثبوت
والا لكان المنفي ايضا ثابتا وان اردتم به غيره اي غير ذلك القدر متغاما اي لا نم ثبوت
التميز الذي هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن وعليكم اولا تصويره حتى نعلم انه ماذا
وتقريره اي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى يصدق به وعليكم ثانيا بيان كونه مقتضيا
للثبوت حال العدم فانا من وراء المنع في المقامين الوجه الثاني المعدوم متصف
بالامكان لان كلا منا في المعدوم الممكن وانه اي الامكان صفة ثبوتية كما سيأتي
تقريره في المرصد الثالث فكان المتصف به ثبوتيا اي ثابتا لما مر من ان اتصاف
غير الثابت بالصفة الثبوتية محال وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا بل هو امر اعتباري
كما سيأتي في ذلك المرصد ايضا على انه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول ولهم
شبه غيرهما اي غير الوجهين المذكورين منها ما يعود اليهما ونحو انه اي المعدوم الممكن
في الازل ليس الله فهو غيره والغيران شيئان اذ لا يتصور تغاير الا بين شيئين وهذا ازاح
اما الى الاول اذ حاصله ان كل واحد من الغيرين متميز عن الاخر واما الى الثاني بان يقال كل
من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية فجوابه اما النقض او منع كون الغيرية
صفة ثبوتية ونحو ان القصد الى ايجاد غير المعين ممتنع فلو لم يكن الذوات الممكنة ثابتة
في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان ما لم يتعين
في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا بذلك
القصد اولى من غيره ومحصوله انه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول
والجواب كالجواب فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد ونحو ان الادراك اي

الاساس علم اي نوع منه فلو جاز ان يكون لنا معلوم هو ليس بشيء فليجز ان يكون
لنا مدرك اي محسوس ليس بشيء وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه
معلوم وليس بشيء ولا يدرك بالحواس وايضا فما ذكره تمثيل خال عن الجامع فان الحس
نوع من العلم بخالف التعقل الاتي انه لا يتعلق بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم من
كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك ومنها ما سنورده في
مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا وهي ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة في انفسها
وكانت يجعل الجاعل لم الانانية مثلا عند عدم جعل الجاعل انانية وسلب الشيء عن نفسه
محال فوجب ان لا يكون الذوات متحدده بل ثابتة متقررة في انفسها وسيأتيك جوابها
خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف
الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من ان المعدوم شيء ام لا
فانه بحث معنوي الشيء عندنا الموجود اي لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط
فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء وقال الجاحظ والبصرية من المعتزلة هو المعلوم
ويلزمهم المستحيل اي يلزمهم اطلاق الشيء على المستحيل لانه معلوم الا ان يقولوا المستحيل
لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه البهشمية وقال الناشي ابو العباس
هو القديم والحادث هو مجاز وقالت الجهمية هو الحادث وقال هشام بن الحكيم
هو الجسم وقال ابو الحسين البصري والنصيبيني من معتزلة البصرة وهو حقيقة في
الموجود ومجاز في المعدوم وهذا قريب من مذهب الاشاعرة والنزاع لفظي متعلق
بلفظ الشيء وانه على ما ذا يطلق والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل اذ لا مجال للعقل
في اثبات اللغات والظاهر معنا فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود
حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالانكار ولا يفرقون
في اطلاق لفظ الشيء بين ان الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا ونحو قوله تعالى خلقتك
من قبل ولم تك شيئا يبقى اطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم لان الحقيقة لا تصح نفيها
فتبطل به قول الجاحظ وقوله والله على كل شيء قدير يبقى اختصاصه بالقديم لان القدرة
انما يتعلق بالحادث دون القديم والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول الناشي
الناشي وقوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا يبقى اختصاصه بالجسم فيبطل به قول
هشام وقول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل يبقى اختصاصه بالحادث لان الاصل
في الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية البحث الثاني في تفريعات المعتزلة
على القول بان المعدوم شيء اي ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكا عن الوجود كما مر
قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات اعيان وحقايق وتاثير الفاعل في
جعلها موجودة لا في كونها ذوات ثم اختلفوا فقال ابو اسحاق بن العباش الذوات
في العدم معراة عن جميع الصفات ولا يحصل لها الصفات الا حال الوجود وقال غير

واعلم ان من قال باتصاف المعدومات بصفات الاجناس لا يمكنه القول
بان التخيير حاصل في حالة سلب العدم اذ معنى قيام الموصوف بالصفة عندهم
هو التبعية لها في التخيير فاذا لم يكن الموصوف متخيرا لا يكون الصفة تابعة له حينئذ
يقال ما ذكر تفسير قيام العرض بالجوهر الموجود وكيف لا فان للبارئ احوالا قائمة
عندهم مع ان التبعية ممتنعة في حقه فليتأمل ت

يعني ان لا يكون هذا التفصيل قولا في جميع القائلين بالاتصاف بل في حالة العدم لان منهم ابو يعقوب الشحام والبصري والتخيير عندهما نفسه الجوهرية وليس مشروطا بالوجود كما سيصرح به فليتأمل ت

٥ الصحيح استقرائي فلا وجه لمنعه كما توهم فليتأمل

ابن عياش انها في حالة العدم متصفة بصفة الاجناس كلون السواد سوادا والبياض
بياضا والجوهر جوهرا والعرض عرضا وهي اي الصفات على الاطلاق اما هائمة الى الجملة
اي البنية المركبة من امور عدة او الى التفضيل اي الى كل واحد واحد من متعدد بلا اعتبار
تركيب بينها والقسم الاول العائد الى الجملة هو الحيوة وما يتبعها من القدرة والعلم والارادة
والكراهية وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص
بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحيوة في الاعراض المركبة والقسم الثاني العائد الى التفصيل
اما للجواهر واما للاعراض فللجواهر انواع اربعة من الصفات الاول الصفة الحاصلة للجوهر
حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية التي هي من الصفات الاجناس الثاني الصفة
الحاصلة من الفاعل وهو الوجود فان الفاعل لا تاثير له في الذوات لانها ثابتة ازلا
واثبات الثابت محال ولا في كون الجوهر جوهرا لان المهيات غير مجعولة عندهم بل في
جعل الجوهر موجودا اي متصفا بصفة الوجود الثالث ما يتبع الوجود اي وجود الجوهر
وهو التحيز قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون
فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى
خلق جوهرا واحدا فقط كان له في اول حدوثه كون بدون شئ من هذه الاربعة ومنهم
من قال انه احد الاربعة الرابع الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول
في الحيز اي اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية ويقولون انه معلل
بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة زايدة على هذه الاربعة فليس له بكونه
اسود او ابيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه وكذا القول في كل
عرض غير مشروط بالحيوة وللاعراض الانواع الثلثة الاول اعني الوصف الحاصل
حالتي الوجود والعدم وهو العرضية التي هي من صفات الاجناس وما بالفاعل هو الوجود
والصفة التابعة له اي للوجود وهو الحصول في المحل فان العرضية ليست علة الحلول
في المحل مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب الحصول في المحل فلم يجعلوه امرا زائدا على نفس
العرض ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز كابن الشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم
صفة على حدة كما مر وابن عياش ينفيهما حال العدم لان التحيز علة للحصول في الحيز فلا
عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا في الحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانهما عين
فلذلك اثبت خالية عن صفات الاجناس وابو يعقوب الشحام يثبتهما فيه
لانهما متحدان ولا يجوز ان لا يكون الجوهر جوهرا مع اثبات الحصول في الحيز لانه معلول
التحيز فلا ينفك عنه وابو عبد الله البصري يثبتهما لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية
دون الحصول في الحيز فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم وانه
اي البصري يختص من بينهم باثبات العدم صفة واتفق من عداه على ان المعدوم
ليس له لكونه معدوما صفة والكل اي جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة

المراد من الصفات المقسومة الى الاقسام ما هي من مقولة الاعراض وبالجملة الاعتدال النوعي او القوة التابعة له فلا يتجه حيوة النبات ونحوها ولا الصفات التابعة للجثة لانها لا تقتضي

لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب لجعل القول المذكور من تتمة القول بثبوت المعدوم كما هو الظاهر المقصود لان بعض القائلين بعدم الثبوت كابي هاشم يقابل التعليل ان يقال ان الذوات ثابتة في العدم من غير تحيز فليتأمل

لا يتفك عنه حال العدم ووجود الجوهر فليتأمل ت

فسر الكل بهذا لان ابن عياش لا يدخل في هذا الاتفاق قطعا بل الظاهر ان القائلين بان الاثبات في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف الجواهر هناك بالاعراض لا يدخلون فيه ايضا فالاولى ان يقال اي جميع القائلين بثبوت الاعراض للمعدوم عدا من القائلين بثبوت الاعراض للمعدوم عدا من القائلين بثبوت الصفات لها فليتأمل ت

فان قلت العالم اسم لجميع الموجودات سوى الله تعالى فبعد العلم بان للعالم صانعا اي مفيدا للوجود كيف يتصور الشك في وجوده
لان الموجد لا بد وان يكون موجودا بالبديهة قلت كان نهر اراد جزءا من العالم كحملة المعدومات الثابتة والصانع انما يفيده الوجود اعم من ان يكون
موجودا بالفعل اولا فتصور الشك لان هذه الحالة حالة عدم المصنوع والبداهة انما تدل على وجود الصانع حالة الصنع فليتأمل ت

بالصفات اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا حيا عالما يحتاج الى
اثباته اي اثبات وجوده بالدليل فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات
لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج في
العلم بوجوده الى دليل قال الامام الرازي انه جهالة بينة وسفسطة ظاهرة لاستلزامه
جواز ان يكون محال هذه الحركات والسكنات امورا معدومة فيحتاج في العلم
بوجودها الى دلالة منفصلة وقال المص لعلهم اراد وا انا بعد ان نعلم ان صانع العالم
ذات متصفة بهذه الصفات نحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اي ذاتا
متصفا بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك يحتاج الى اثباته بالبرهان
وهذا قول صحيح لا جهالة فيه ولا سفسطة اذ معناه انه لا يصلح صانعا للعالم الا
من هذه صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وماذا يقول شريك البارئ
يجب اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكا له وانه ممتنع في الخارج فظهر ان
تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقيق وجود الموصوف في الخارج
وهذا الاعتذار بعيد جدا لان جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت
المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك **المقصد السابع**
الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين اولا والقاضي
منا وابو هاشم من المعتزلة فانه اول من قال بالحال وبطلانه ضروري لما عرفت ان الموجود
ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك فلا واسطة بين النفي والاثبات في شئ من المفهومات
ضرورة وانفاقا فان اريد نفي ذلك اي نفي ما ذكرناه من انه لا واسطة بين النفي والاثبات
وقصد اثبات واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق وان اريد
معنى اخر بان يفسر الموجود مثلا بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور
هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق بتبعالم لكن النفي والاثبات في المنازعة التي بيننا
متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا لانا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم
بمعنى الثابت والمنفي وانتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى اخر
ولا نزاع لنا في ذلك والذي اوهمهم اي اوهمهم اراد وه حسبانا يتاخم اليقين
اي يقاربه انهم وجدوا مفهومات تتصور عروض الوجود لها بان يجاذي امرا في الخارج
فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من شانها ذلك
العروض كالامور الاعتبارية التي تسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها امورا موجودة
ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب الحجاب وهم يجعلونه له عدم ملكة ولا
نزاع لهم في المعنى ولا في التسمية فقد ظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع لفظي
قيل قد اسقط المصر هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى ليس
في عبارتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات المتصفة به كشريك البارئ

اي عندنا تقابل الوجود والعدم تقابل الايجاب والسلب وعندهم تقابل الملكة وعدم الملكة

مثلا ليس من شانها ان يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال حجة
المثبتين للحال وجهان الاول الوجود ليس موجودا والا لازاد وجوده على ذاته لانه
يشارك سائر الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصيته هي ذاته فقد
زاد وجوده على ماهيته وتسلسل وجود بعد وجود الى غير النهاية ولا معدوما والا
اتصف الشئ بنقيضه قلنا الوجود موجود ووجوده نفسه فان كل مفهوم
مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زائد ينضم اليه واما الوجود فهو موجود
بنفسه لا بامر زائد عليه كما هو امتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس
زائدا على ذاته اصلا فلا يتسلسل او معدوم وانما يمتنع اتصاف الشئ بنقيضه
بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم اما اتصاف الشئ بنقيضه
بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة قائمة بشئ فرد من افراد نقيضه
كالسواد القائم بالجسم فانه لاجسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم دو
لاجسم فلا يبعد ان يصدق ايضا الوجود فلا وجود الوجه الثاني السواد مركب
من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يمتاز به
عنها وهو قابضه البصر فرضا وانما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض
البصر الذي هو من آثارها معلوم فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا
فان الاطلاع على ذاتيات الحقايق وخصوصياتها التي هي فصولها عسير جدا فنقول
البحران وجدا وهما معنيان اي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى اذ لابد ان يقوم
احد ذينك البحرين بالاخر والا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية وسنبطل وان
عدما معا او احدهما فقط لزم قيام السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال بديهة
قلنا المختار انهما موجودان قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا ولم قلتم انه محال وحجتكم
عليه سنبطلها او نمنع الملازمة اي نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض
لانهما في الخارج شئ واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج حتى يقوم احدهما بالاخر فيه
لان التمايز بينهما ذهني فليس في الخارج شئ هو لون وشئ اخر هو القابض للبصر يقوم
ذلك الشئ الاخر به اي بالشئ الاول الذي هو اللون او يقوم الاول بذلك الاخر
بل هو اي السواد لون ذلك اللون بعينه في الخارج قابض للبصر فلا تمايز في الخارج و
سر تيد هذا سر حافي مكانه حيث بين تركب الماهية من اجزاء المحمولة وان تلك
الاجزاء انما تمايز في الذهن دون الخارج فان قيل اذا كان السواد امرا واحدا في
الخارج ولم يكن له جزء فيه بل في الذهن فقط يلزم ان يكون البسيط في الخارج صورتا
ذهنيتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط اعني صورتي اللون وقابض البصر
وانه محال بالضرورة لان مطابقة احدى المتغايرتين اياه ينافي مطابقة الاخرى له
بديهة قلنا لانم استحالة اي استحالة ان يكون للبسيط تانك الصورتان وانما جوز

بذلك اي بكونه محالا انما هو من بديهة وهمك لا لافك بالصورة الخيالية كالمنقوش
على الجدار والمتماثل في المراة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما
لامر واحد بسيط فلذلك يسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية كذلك ولو
علمت ان هذه الصور التي هي الاجزاء الذهنية صور عقلية مخالفة للصور الخيالية نيرها
العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس في بحسب شروط تختلف
يقتضيها اي يقتضي هذه الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من في قوله من مشاهدة جزئيا
قل او كثر بيان للشروط وقوله والتنبيه عطف على المشاهدة لمشاركات ومباينات
اي فيما بين تلك الجزئيات بحسبها اي بحسب المشاهدة فان التنبيه انما يكون على مقدار
المشاهدة قطعا لم يستبعد جواب لقوله ولو علمت ان تعقل النفس صورة مطابقة لشخص
واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها او في بعض آلاتها صورة مطابقة فقط وان
تعقل صورة اخرى يطابقه بنى نوعه كما اذا شاهدت مع زيد افرادا كثيرة من الانسان فانتزعت
منها بحذف المشخصات صورة ماهية للانسان التي يطابق زيدا وبني نوعه وان تعقل صوره
اخرى يشاركها اي يشارك ذلك الشخص وانه بتاويل الهوية الشخصية فيها اي في تلك
الصورة الاخرى المشاركون له في جنسه كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس
ايضا فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان المطابق لزيد وبني جنسه خاتمة للمقصد
السابع في تفريعات القائلين بالحال ذكر لهم فرعين الاول انهم قسموه اي الحال الى
معلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة
القائمة بالمتحرك وتعلل القادرية بالقدرة والى غير معلل هو بخلاف ما ذكر فيكون
حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية
للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه الاحوال ليس ثبوتها للحال
بسبب معاني قائمة بها فان قلت قد جوز ابن هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى
فكيف اشترط في علة الحال المعلل ان يكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب
غيره وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا يكون الا للحيوة وما يتبعها فان غيرهما من الصفات
لا يوجب لمحالها احوالا كالسواد والبياض على ما مر والمشتمل للحال من الاشاعرة
يقولون الاسودية والابيضية والكائنية والمتحركية كلها احوال معللة والثاني من
الفرعين انهم قالوا الذوات كلها متماثلة في انفسها وانما يتمايز الذوات بعضها عن
بعض بالاحوال القائمة بها ويبطله ان الذوات المتماثلة لابد وان يختص كل منها
بحال حتى يتصور تمايزها بالاحوال فاما ان يكون ذلك الاختصاص للامر يقتضيه وانه
ترجيح بلا مرجح واما ان يكون لامر وذلك الامر المقتضي للاختصاص اما ذات فالكلام
في اختصاصه من بين سائر الذوات بالمرجحية او صفة لذوات فالكلام في اختصاص
الذات بها اي بتلك الصفة وبالجملة فالاشتراك في الذات اعني التساوي في الحقيقة

يوجب الاشتراك والتساوي في اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم احوالا اولا
فكيف يتصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الاحوال
واما على مارأينا يعني نفاة الاحوال فالذوات متخالفة في الحقايق وانها يشترك في اللوازم
وذلك غير ممتنع لجواز ان يكون الحقايق المختلفة مقتضية لامر واحد لازم لها بخلاف العكس
وهو ان يكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتنافي في اللوازم كما هو رايكم
فانه ممتنع قطعا وربما قال النافون للاحوال ان الملخص حجة المثبتين لها هو ان الحقايق مشتركة
في امور ومختلفة بخصوصياتها ومابه الاشتراك غير مابه الاختلاف وهما ليسا بموجودين
ولا معدومين فقد ثبت الواسطة التي هي الحال وذلك منقوض بان الاحوال تشترك
في الحالية وتختلف بالخصوصيات التي يتميز بها بعضها عن بعض ومابه الاشتراك غير مابه الاختلاف
فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها اي الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال حال فيشارك
سائر الاحوال في الحالية ويمتاز عنها بخصوصه وليس شئ من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما
فثبت حال اخر فيتسلسل الاحوال الى غير النهاية او نقول وانها اي كل واحدة من تلك
الخصوصيات حال تشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال ويمتاز عنها بخصوصية اخرى وهكذا
واجيب عنه بوجهين الاول التزام التسلسل في الاحوال ورده الامام الرازي بانه بعيد
باب اثبات الصانع وفيه نظر لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل في الامور
الموجودة والتزامهم لا ينافي هذا الامتناع لجواز ان يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في
الاحوال التي ليست بموجودة كما لا يمتنع في الاضافات والسلوب اتفاق الثاني ان
الاحوال لا يوصف بالتماثل والاختلاف فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه توصيف
لها بالاختلاف واجاب الامام الرازي عنه ايضا بان ذلك جهالة لان كل امرين يشيران لهما العقل
بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احديهما هو المتصور من الاخر او لا فعلى الاول
بينهما تماثل وعلى الثاني اختلاف فلا مخرج عنهما وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف
اما صفة موجودة او حالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم الا بالموجود اما على الاول فلان وجود
الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثاني فلان الحال لا يقوم الا بالموجود فاطلاقهما
اي اطلاق التماثل والاختلاف على الاحوال يكون لمعنى اخر فلا يكون الحكم بان الاحوال لا يوصف
بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازي بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب
اجاب من كلام النافين بان الحال اي مفهومه ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه
ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا وبهذا الجواب
انما يتمشى اذا ادعى ان مفهوم الحال حال وح يجاب بجواب اخر ايضا وهو ان مفهوم الحال
مشترك بين نفسه وبين الاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه
حتى يتسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن بعض احوال ايضا
فلا ينهم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب اعلم ان المباحث المتعلقة

بثبوت المعدوم والحال احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا
عن الاطناب فيها وتضييع الاوقات في توجيهاتها **المرصد الثاني** من مراصد
الامور العامة **في الماهية** قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضها
اعني الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعروضية احدهما وهي بهذا
الاعتبار متاخرة عنهما وفيه اي في هذا المرصد مقاصد اثنى عشر **المقصد الاول**
في تميز الماهية عما عداها لكل شئ اكليا كان او جزئيا حقيقة هو بها هو هذا تفسير لمفهوم
حقيقة الشئ والحقيقة الجزئية هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة
الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هي اما ان يقاس الى امور مباينة اياها فذلك
لا التباس فيه لان الامور المباينة لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية
ولا داخلة فيها ولا عارضة لها واما ان يقال الى امور داخلة فيها او خارجة عنها
عارضة لها فاذا قيست الى الامور العارضة لها يقال هي مغايرة لما عداها
من الامور التي تعرض لها سواء كان ذلك العارض لازما لها لا ينفك عنها
اصلا فاينما وجدت هي كانت معروضة له كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة
او مفارقا عنها كالكتابة للانسان فان الانسانية من حيث هي انسانية ليست
الا الانسانية فليست الماهية الانسانية من حيث هي انسانية موجودة
ولا معدومة واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات على ان شيئا منها ليس نفس
تلك الماهية ولا داخلا فيها لا على معنى انها ليست متصفة بشئ منها فانها تستحيل
خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها لواحد من المتناقضين بل هذه امور
زائدة على الماهية الانسانية تنضم الى الانسانية فتكون الانسانية مع الوحدة واحدة
ومع الكثرة كثيرة ومع الموجود موجودة ومع العدم معدومة وعلى هذا قس وبالجملة اذا
لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شئ زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية
وما هو داخل فيها اما مجملا او مفصلا ولم يمكن للعقل هذه الملاحظة ان يحكم على الماهية
بشئ من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا اخر لم يكن ملحوظا في تلك
الحالة لا مفصلا ولا مجملا فيظهر تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها
فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان
شئ منها نفسها او داخلا فيها لما امكن اتصافها بما يقابله ومن هذا يعلم ايضا
انها ليست مقتضية ومستلزمة لشئ من المتقابلات على التعيين فاذا قيست
الماهية الى الامور الداخلة فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل
في الماهية ليست عينها من حيث هو داخل فيها ولما الاجزاء المحمولة فهي وان كانت
بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار اخر فاذا سئلنا بطرفي النقيضين في قيل
الانسانية من حيث هي انسانية آ او ليست آ كان الجواب الصحيح انها ليست

من حيث هي هي الا انها من حيث هي ليست الا فان تقديم حرف السلب على الحيثية
كما في العبارة الاولى معناه المتبادر انها اذا اخذت بهذه الحيثية لا يقتضي او ذلك لان
الربط ههنا مناقض عن السلب والمقصود سلب الربط وهو حق ومعنى تقديم الحيثية
على حرف السلب انها اذا اخذت بهذه الحيثية يقتضي لا او ذلك لان الربط في هذه
العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولي وهذا باطل وسئلنا
عن المعدولتين اراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب فقيل اي هي
اولا الم يلزمنا الجواب عن هذا السؤال لانه غير حاصر بخلاف طرفي النقيض اذ لا مخرج عنهما
وان قلنا اي وان اجبنا عن هذا السؤال بتسليم قلنا لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي
عرفته اذ ليس شيء من الالف واللام الا الف نفس الماهية ولا داخلا فيها فان الانسانية
التي لزيد من حيث انها انسانية ان كانت هي التي لعمرو وكان شخص واحد في ان واحد
في مكانين ومتصفا بالاوصاف المتقابلة معا وان كانت غيرها لم يكن الانسانية
امرا واحدا مشتركا بين افراده قلنا معنى هذا الكلام ان الانسانية من حيث
هي اما واحدة مشتركة بين افراده واما متعددة متغايرة فيهما وعلى كل تقدير
يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية
المذكورة يقتضي قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا هي من حيث هي
ليست التي في زيد ولا غيرها وليست التي في عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها
وكونها في زيد او عمرو كلها عوارض قطع النظر عنها في هذه الحيثية ولو وقع بدل قولنا
في زيد قولنا في عمرو لكان الظهر ان يقال اي كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها
متعددة متغايرة قيدان خارجان عن الانسانية يلحقانها بعد النسبة اليها الى الوحدة
والتعدد **المقصد الثاني** في اعتبارات الماهية بالقياس الى عوارضها التي ذكرنا
حالها في المقصد الاول وهي ثلثة تقييد الماهية بوجودها وتقييدها بعدمها
واطلاقها بلا تقييد فنقول الماهية اذا اخذت مع قيد زائد عليها يسمى مخلوطة
وبشرط شيء ووجودها في الخارج مما لا مرية فيه فان وجود الاشخاص في الخارج
بيّن لا ستر به وهي عبارة عن الماهية الكلية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة
قطعا وفيه بحث وهو ان الشخص هل هو مركب في الخارج من الماهية والتشخص او هو
مركب منهما في الذهن وسيرد عليك تحقيقه واذا اخذت الماهية بشرط الخلو
عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا وانها لا توجد في الخارج والا للحقها الوجود الخارجي
والتعين فلم يكن مجردة عن جميع اللواحق كما فرضنا هف وهل يوجد المجردة في الذهن
عند القائل بالوجود الذهني قيل لا توجد لان وجودها في الذهن من العوارض واللواحق
فلا تكون مجردة عن جميعها كالموجود الخارجي وقيل يوجد لان الذهن يمكنه تصور كل
شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة

عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ولا حظها كذلك
وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا ترى انه يمكنه الحكم على المجردة
مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره ويقرب من هذا
ما قيل من ان المعدوم مطلقا اي خارجا او ذهنا قد يتصور فيعرض له الوجود الذهني
فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته
ومفهومه فكذلك اذا تصورت المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها
مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن يكون قسما من المخلوطة
ومحكوما عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا
الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف
فرضا قسيم له وقيل ان شرط تجردها عن الامور اللواحق الخارجية وجدت في الذهن
بلا اشتباه وان شرط تجردها مطلقا اي من العوارض الخارجية والذهنية معا
فلا يوجد فيه لان الوجود الذهني من العوارض كما مر وفيه نظر فان كونه اي كون الشيء
موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي اي العوارض الذهنية ما تجعل
الذهن قيدا فيه اي الشيء بان يعتبر الذهن لذلك الشيء عارضا ولا حظه له وهذا الذي
فرضناه موجودا في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبر الذهن
عارضا له ولا حظ فيه وبعد وضوح الحق في ان مفهوم العوارض الذهنية ما ذا فلا
يمتنك ان تسميها اي تسمي الامور العارضة للشيء بحسب نفس الامر حال كونه
موجودا في الذهن باللواحق الذهنية بناء على ان المراد بها ما يلحق الماهية عند قيامها
بالذهن وان كانت عارضة لها في نفس الامر لما يجعله الذهن قيدا فيها واعتبر عروضه
لها واذا اخذت الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض
والتجرد عنها سميت مطلقة وبلا شرط وهذا اعم من الاولين وقد وجدت في الخارج
احدى قسميها وهي المخلوطة ووجود الاخص في الخارج مستلزم لوجود الاعم فيه
فيكون هي اي المطلقة ايضا موجودة فيه وذلك ظاهر اذا كان التركيب في
الاشخاص خارجيا كما اشرنا اليه **المقصد الثالث** قال افلاطون الماهية
المجردة موجودة فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض ازلي ابدي
لا يتطرق اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات واحتج عليه بان الانسان قابل
للمتقابلات والا لم يعرض له فيكون في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا
لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله وانت قد علمت ان المجرد لا وجود له
في الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعا وعلمت ايضا
ان القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي فانها في حد ذاتها قابلة للاتصاف
بكل واحدة منهما بدلا عن الاخر فالماهية الانسانية المطلقة هي المقارنة للتشخصات

وقد يقال الظاهر من كلام افلاطون ان مراده الحكم بوجود الكلى الطبيعى نعنى كلا من الماهيات من حيث هى ازلية ابدية بقرينة دليله وقوله فى المدعى قابل للمتقابلات الا انه تحمل فى اطلاق الفرد على الماهية على تقدير تحقق بها الاطلاق فى كلامه بمعنى انها طبيعة واحدة وفى الوجود بمعنى ان جميع العوارض ليست نفس الماهية والاجزاء منها حتى يكون دليله واردا على مدعاه غاية ان يرد عليه ما ورد على القائلين بوجود الطبائع فليتامل منه

المقابلة واما وجود فرد من الماهية الانسانية يكون ذلك الفرد قابلا لزيد وعمر واى لتشخصها كما يدل عليه كلامه فضرورى البطلان لاستحالة ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة فى زمان واحد وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان اقتران المجرد بالقيود التى اعتبر تجريده عنها ضرورى البطلان ايضا فظهر ان دليله غير واف بما ادعاه وهذا الذى ذكرناه انما يرد عليه ان حمل كلامه على ما هو الظاهر المنقول عنه وان عنى به معنى اخر مثل ما اولته به بعض المتاخرين وهو صاحب الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والعناصر تية ومركباتها امرا من عالم المعقول مجردا عن المادة قائما بذاته يدبره اى يدبر ذلك النوع ويفيض عليه كمالاته ويعتنى بشانه عناية عظيمة شاملة لجميع افراده وهو الذى يسميه ذلك البعض رب النوع ويعبر عنه فى لسان الشرع كما ورد فى الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها فذلك بحث اخر لا تعلق له بهذا المقام

المقصد الرابع الماهية اما بسيط لا تلتئم من عدة امور يجتمع او مركبة تقابلها فهى التى تلتئم من عدة امور مجتمعة وينتهى المركب الى البسيط اذ لابد ان يكون فى المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا كان مركبا من امور لا نهاية لها لاعرفة واحدة بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلابد من وجود البسيط فيه لان العدد انما يتعدد بالفعل ولو غير متناه فيه الواحد الذى لا تعدد فيه بالفعل ضرورة لان الواحد مبدأ المتعدد كما ان الوحدة مبدء للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد متعدد ولا يكون فيه احاد اى امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام اولا وكلاهما يعبر بالقياس الى التعدد تارة وبالقياس الى الخارج اخرى فالاقسام اربعة بسيط عقلى لا يلتئم فى العقل من امور عدة يجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجى لا يلتئم من امور كذلك فى الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة فى الخارج وان كانت مركبة فى العقل ومركب عقلى يلتئم من امور متمايز فى العقل فقط ومركب خارجى يلتئم من اجزاء متمايز فى الخارج كالبيت والمركب العقلى لو لم ينته الى البسيط لزم محال اخر سيوبخ ذكره وهو تعقل ما لا يتناهى وانه محال اذا كان فى زمان متناه فلا يكون الماهية المعقولة معقولة وهذا انما يتم فى الماهية المعقولة بالكنه **المقصد الخامس** فى تقسيم الاجزاء للماهية المركبة وهو من وجهين الاول ان صدق بعضها على بعض فمتداخلة سواء كانت متساوية او غير متساوية والا فمتباينة والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فنحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر فى العبارة ان يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية اما المتداخلة فان صدق كل منهما على كل افراد الاخر فهما متساويان كالحساس المتحرك بالارادة

اذا اعتبر ماهيتان مركبة منهما والا اى وان لم يصدق كل منهما على كل افراد الاخر مع كونهما متصادقة فى الجملة فبينهما لا محالة عموم وخصوص اما مطلقا وهو ان يقوم العام الخاص وهذا انما يكون فى الماهية الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر فيهما ماهية واحدة اولا يقوم العام الخاص بل يكون الامر بالعكس نحو الحيوان الناطق فان الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان الذى هو جنس ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلا فان الاعم ههنا اعنى الموجود وصفة للاخص على عكس الجسم الابيض ولا شك ان الصفة متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصفا للحيوان بل هو جار مجراه واما من وجه فسيم لقوله اما مطلقا نحو الحيوان الابيض فانه ماهية اعتبارية لان الماهية الحقيقية تمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما المباينة فاما ان يعتبر الشئ مع علة من علله الاربع او مع معلول له او مع ما ليس علة ولا معلولا بالقياس اليه فان قيل تركب الشئ مع علته يستلزم تركب الشئ الذى هو تلك العلة مع معلوله ففى التقسيم استدراك قلنا معنى تركب الشئ مع علته ان يعتبر ذلك الشئ من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العلة ومعنى تركب الشئ مع معلوله ان يعتبر من حيث عرضت له الاضافة الى تلك المعلول فلا استدراك اصلا والاول هو المعتبر بالقياس الى العلة اما معتبر مع الفاعل نحو العطاء فانه اسم لعادة اعتبرت اضافتها الى الفاعل او مع القابل نحو الغطوسة وهو التقعير الذى فى الانف فقد اعتبر فيها الشئ بالاضافة الى قابله او مع الصورة نحو الافطس وهى الانف الذى فيه تقعير وهو يجرى مجرى الصورة من الانف او مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة يتزين بها فى الاصبع وذلك التزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة والثانى وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق والرازق وامثالها مما اعتبر فيه الشئ مقيسا الى معلوله والثالث وهو الذى اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا اما مشابهة فى الماهية نحو اجزاء العشرة وهى الوحدات المتشابهة الحقيقة او مخالفة الماهية وهى اما متمايزة عقلا لا حسا كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان اجزائه متخالفة فى العقل دون الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة او خارجا اى حسا كاعضاء البدن وعلى هذا فقس قوله نحو الانسان المركب من النفس والبدن نظرا فان النفس الناطقة وان لا يتمايزان حسا وان اريد بالخارج ما لا يقابل الذهن كانت الهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية ونحو الحلقة المركبة من اللون والشكل المتمايزين فى الحس فان الهيات الشكلية محسوسة بتعاونهما والبلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات

التقسيم الثانى انها اى الاجزاء اما وجودية باسرها بمعنى ان لا يكون فى مفهوماتها سلب او لا يكون كذلك والقسم الاول اما حقيقية اى غير اضافية كما مر من الجسم المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد او اضافية نحو الاقرب فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيان

فان قلت الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة على ما هو المشهور فقد التئم ماهيته منها بلا احتياج الى اعتبار معتبر قلت اراد الماهية المركبة منها فقط كما يتبادر من السياق ويضاف بقرار المقوم للحيوان احدها واما ذكرا معا فى تعريفه لعلم العلم بان ايهما متقدم يقوم له فينبت الاحتياج الى الاعتبار على كل تقدير فليتامل منه

وهو على قسمين قسم يكون العام فيه جاريا مجرى الموصوف والخاص مجرى الصفة وقسم على العكس مثل المصرح الاول والشائع

المتكلمون لا يقولون بالفصل الخارج بل بالمقسم الداخل

اما قبل النفس بالناطقة ولم يقرروا على مذهب القائلين بعدم تجردها حتى لا يرد على المصنف انه قال ان قوله كالجسم المركب من الهيولى والصورة كالانسان على مذهب القدماء وايراد الشيخين منهم على ان المقول بعدم التجرد هو النظام فى عدم ورود التنظير على قصد التمثيل

منه رحمه الله

منه رحمه الله

منه رحمه الله

او ممتزجة من الحقيقية والاضافية نحو السرير فانه مركب من القطع الخشبية وهي
موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يحصل السرير
وانه امر نسبي لا يستقل بالمعقولية والثاني وهو ما لا يكون باسرها وجودية نحو
القديم فانه موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي ولم يتمحض
لما هو عدمي محض لانه غير معقول فان العدميات لا تعقل الا مضافة الى
الوجوديات فيكون المعنى الوجودي ملحوظا هناك قطعا واعلم ان هذه الاقسام
المذكورة في هذين القسمين انما هي في الماهية على الاطلاق اعم من ان يكون
ماهية حقيقية او اعتبارية واما اذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلا يكون اجزاؤها
الا موجودة فيكون وجودية قطعا فلا يتاتى فيها التقسيم الثاني باعتبار الوجودية
والعدمية ولا باعتبار الحقيقة والاضافة اذا لم يجعل الاضافات من الموجودات
الخارجية والنسبة بينهما اي بين اجزاء الماهية الحقيقية قد يمتنع على بعض الوجوه
المذكورة في التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور وكما مر اياه على ما قيل
من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين مباينين

المقصد السادس الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا ففيه مذاهب
ثلثة الاول انها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة اذ لو كانت لكانت الاربع
مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون ايزا
للجعل يرتفع بارتفاعه قطعا وسلب الشئ عن نفسه محال بديهة والجواب لا نسلم ذلك
فان المعدوم في الخارج دائما مسلوب عن نفسه دائما فاذا ارتفع الجعل في
وقت او دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية
انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج
وليس ذلك بمحال وانما المحال هو الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدمه اي عدم
جعل جاعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج رأسا وبالكلية فلا يصدق
عليها حكم ايجابي بل سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج
لا انها تتجدد في الخارج مع اللا انسانية حتى يلزم صدق قولنا اللا انسانية
انسانية والمحال هو هذا الثاني الذي هو الايجاب المعدول والاول الذي هو السلب مما نقول به
المذهب الثاني انها مجعولة مطلقا اي في الجعل اذ لو لم يكن الماهية اي شئ من
الماهيات مجعولة اصلا ارتفع المجعولية مطلقا اي بالكلية لان ما فرض كونه مجعولا
من وجود او موصوفية الماهية به اي بالوجود فهو ايضا ماهية في نفسه والمقدر
ان لا شئ من الماهيات بمجعولة فلا يكون حينئذ ماهية الممكن دلا وجودها ولا اتصافها
بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به
عاقل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب ههنا والمشهور كما اورده المصنف في تحرير المسئلة

ان احد المذاهب هو ان الماهيات كلها مجعولة اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج
لذاته الى الفاعل واما المركبة فكذلك ايضا اولان اجزاءها البسيطة مجعولة والجواب
ان المجعول هو الوجود الخاص اي هوية للماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات
باسرها ارتفاع المجعولية راسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر المذهب الثالث
الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهيات البسيطة لان شرط المجعولية الامكان وذلك
لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان وانه اي الامكان
للبسيط فانه نسبة بل كيفية عارضة لنسبة لا يتصور الا بين شيئين والبسيط لا
فلا يتصور عروضه له وقد اعترض عليه بانه لو صح ما ذكر تم لم يكن المركبات ايضا مجعولة
لانه اذا لم يكن البسائط مجعولة لم يكن المركبات مجعولة اذ ليس المركبات الا مجموع البسائط
كما مر في مباحث التعريف فاذا لم يكن شئ من اجزائه حتى الجزء الصوري مجعولا لم يكن المركب ايضا
مجعولا وانه يفضي الى نفي المجعولية بالكلية وانتم لا تقولون به لا يقال في دفع هذا الاعتراض
المجعول انضمامها اي انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض او وجودها اي وجود الماهية
المركبة منها فلا يلزم مما ذكرنا ارتفاع المجعولية بالكلية لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه
من الانضمام او الوجود ايضا له ماهية فهي اما بسيطة فلا يكون مجعولة على ذلك التقدير
او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزائه البسيط حتى تظهر ارتفاع المجعولية مطلقا والاعتراض
المذكور معارضة والحل هو ان البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض الماهية
البسيط بالنسبة الى الوجود والامكان يقتضي شيئين لاجزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط
واعلم ان هذه المسئلة من المداحض التي تزلق فيها اقدام الاذهان وانما نزيدك بيانا بثبت
اقدامك في هذه المسئلة باشارة خفية الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب والحق
عن طالبيه بعد ذلك التحرير فنقول الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا
الماهية الممكنة قابلة لهما ولرفعهما راد العوارض اي الامور التي يعرض لتلك الماهية
ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي قسم اي مع قطع النظر عن هويتها
الخارجية وعن وجودها الذهني ايضا اذ لا مدخل في ذلك اللحوق بخصوصية شئ من الوجودين
بل المطلق الوجود فاينما وجدت الماهية كانت متصفة بذلك وذلك كالزوجية للاربعة
فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج او في
الذهن فلو فرض اربعة موجودة باحد الوجودين غير زوج لم يكن اربعة فيلزم التناقض
وكذا الحال في تساوي الزوايا الثلث لقائمتين فانه لازم لماهية المثلث وان لم
يكن بين الثبوت لها كالزوجية للاربعة فلو تصورت مثلثا غير متساوي الزوايا تصورتها
لم يكن مثلثا وقسم اخر يلحق الوجود اي الهويات الخارجية لا الماهية من حيث هي هي
نحو التناهي والحدوث للجسم فانه اي ما ذكر لا يلزم ماهية من حيث هي بل وجوده الخارجي
فان من تصور جسما قديما او غير متناه لم يكن ذلك التخصص متناقضا في نفسه لا متصورا

فان قلت الامكان من المعقولات الثانية مع انه لازم للماهية كما سبق
قلت معناه انه لازم لموصوفه الذى هو الماهية الممكنة لا باعتبار مطلق الوجود
بل باعتبار الوجود الذهنية فان معنى الامكان هو قابلية الماهية للوجود والعدم
من حيث هى وذلك القابلية والحيثية لا يعرضان الا بحسب الوجود الذهنى
كما لا يخفى فليتامل منه

الجسم غير جسم كما لزمه ذلك فى تصوره اربعة غير زوج وقسم ثالث يلحق الماهية
باعتبار وجودها فى الذهن ويكون بخصوصية هذا الوجود مدخل فى عروضه للماهية فلا يحاذى
به امرا فى الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية نحو الذاتية والعرضية والكلية
والجزئية العارضة للاشياء الموجودة فى الذهن وليس فى الخارج ما يطابقها فتبين لهم
ان الماهية غير مجعولة على ان المجعولية انما يلحق الهوية لا الماهية اى هى من عوارض الوجود
الخارجى لا من عوارض الماهية من حيث هى هى فلو تصور انسان مثلا غير مجعولة لم
يكن ذلك المتصور لا انسانا حتى يلزم التناقض واراد وا يعنى هولاء النافين
بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجد وهذا كلام حق لا مرية فيه لان الاحتياج من لوازم
الوجود دون الماهية وقال بعضهم وقد اراد وا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان
فاعلا موجدا او جزءا مقوما انها اى المجعولية بهذا المعنى يلحق الماهية المركبة لذاتها مع
قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل فى قوامها يلحقها النفس مفهومها
من حيث هو هو قطعا فاينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير
بخلاف البسيط اذ ليس بها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركتا فى الاحتياج اللازم
للوجود واراد وا بقولهم الامكان لا عرض للبسيط اذ ليس فيه شيآن اى الاحتياج
العارض للماهية المركبة فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية
البسيطة وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا
سواء كانت مركبة او بسيطة وقد اراد وا عروض المجعولية لها فى الجملة اى اراد وا
ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود واعم من
ان يكون الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وان
عاقلا عطف على ان هذه المسئلة اى واعلم ان عاقلا لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنية
فى تقررها وثبوتها فى الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر الى الفهم من قولهم
الماهية غير مجعولة الا ما ينسب الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات
متقررة ثابتة فى انفسها من غير تاثير للفاعل وانما تاثيره فى اتصافها بالوجود
هذا تقرير ما حرره المصوفيه بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من
حيث هى او من لوازم وجودها الخارجى او الذهنى حار فى كثير من نواحيها فليس
لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كان الماهية الممكنة محتاجة
الى الفاعل فى وجودها الذهنى فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية
الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها
به بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل فى الوجود الخارجى
كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازى من ان
معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على

قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات
ليست مجعولة انها فى حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا تصورت
ماهية السواد ولم يلاحظ معها مفهوما سواها لم تعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية
ونفسها حتى يتصور بوسط جعل منهما فيكون احدهما مجعولة تلك الاخرى وكذلك لا يتصور
تاثير الفاعل فى الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره فى الماهية باعتبار الوجود بمعنى
انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا فى الخارج فان الصباغ
مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا
بالصبغ فى الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا فى الخارج فليست الماهيات
فى انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا فى انفسها مجعولة بل الماهية فى كونها موجوده
مجعولة وبهذا المعنى مما لا ينبغى ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفى المجعولة عن الماهيات
بالمعنى الذى ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه انفا انه الحق الذى لا يتوهم بطلانه
فالقول بنفى المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حمل على ما صورناه ومن
ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالقول
باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنها معا وبمعنى جعل الماهية
موجودة ثابتة لها معا وان اراد والكا هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب فى حد ذاتها
مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج لذاتى
لا يتصور فى البسيط فهو والمركب مشاركان فى ثبوت المجعولية بحسب الوجود والحاجة
الى التاثير وفى نفى المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بان المركب مجعول فى حد ذاته
مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا مرية **المقصد السابع** المركب اما ذات ان كان قائما بنفسه واما صفة ان كان قائما بغيره
والاول يقوم بعض اجزائه ببعض اخر منها والا اى وان لم يقم بعض اجزائه ببعض
استغنى كل عن الاخر فلم يحصل منهما ماهية متحدة وحدة حقيقية كما سياتى فى المقصد
التاسع من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى بعض وعلى هذا فحق المقصد
ان يوضع عن التاسع على ان حاجة بعضها الى بعض لا يجب ان يكون لقيامه
لجواز ان يكون احتياجه اليه بوجه اخر ولا بد فى الاول ايضا من ان يكون بعض
اجزائه قائما بنفسه والا لم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه والثانى اى
المركب الذى هو صفة يقوم بثالث هو غير المركب واجزائه فاما ان تقوم اجزاؤه
كلها بذلك الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض الاخر
حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا او يقوم جزء منه
بذلك الثالث ابتداء ويقوم الجزء الاخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه اى قيام
الجزء الاخر الثالث بالواسطة التى هى الجزء القائم ابتداء **المقصد الثامن**

انا نحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت اجناسا وفصولا او غيرها اذا علم
انها متشاركة لغيرها في ذاتي اي امر غير خارج غير ومخالفة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى
المذكور اذ يعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شئ منهما
خارجا عنها كانت مركبة منهما لا بان يشتركا اي يحكم على الماهية بكونها مركبة بان يشارك
غيرها في ذاتي ويخالفه في ذاتي لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض شوتي او سلب
اي عارض سلبي لجواز كونه اي كون ذلك الذاتي اعني ما ليس بعرضي تمام ماهيتها
كافراد البسيط الذي هو طبيعة نوعيه فان افراده يختلف بالتعينات التي هي امور
عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود يشترك الماهيات
الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبي هو انه ليس مفهومه الا الثبوت فقط
وللماهيات امور وراءه وليس يلزم من ذلك تركب الوجود ولا بان يختلفا في ذاتي
مع الاشتراك في عارض شوتي او سلب فان هذا ايضا لا يقتضي التركيب البسيط
قد يستلزمان صفة ثبوتية او سلبية ويمتازان بتمام الحقيقة ولا تركيب في شئ منهما
واعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم الماهية دل ذلك على التركيب لان اللازم
المذكور المستند الى الماهية لا يستند الى ما به الاشتراك والا كان مشتركا مثله بل لا بد ان
يستند الى شئ اخر معتبر في الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم مستغنى
عن قوله لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض او سلب واما الاشتراك في عارض
شوتي او سلب والاختلاف في عارض اخر شوتي او سلبي فظاهر انه لا يقتضي تركيبا اصلا

المقصد التاسع لا بد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض
اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية
كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا وهذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح واورد العسكر
فانه مركب من الاحاد مع استغناء كل منهما عن الاخر والمعجون فانه مركب من المفردات
مع ان كل فرد منهما مستغن عما عداه فانتقض ذلك الحكم الكلي واجيب عنه بان الجزء الصوري
فيهما هو الهيئة الاجتماعية العارضة للاحاد كلها وللمفردات باسرها محتاجة الى الجزء المادي
الذي هو الاحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان
والحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة
والاولى في الجواب ان يقال اما المعجون فلا بد فيه من مزاج اي صورة نوعية تابعة للمزاج
يستعقب كيفيات واثارا صادرة عنه وانه اي ذلك المزاج بمعنى الصورة المعجونية
جزء من المعجون ومحتاج الى الاجزاء الاخر لحلوله فيها وليد ما ذكرناه قول الامام الرازي في
المباحث المشرقية واما الجزء الاخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الاثار الصادرة
عنه فهي محتاجة الى الجزء الاول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حمل المزاج
على معناه الحقيقي وجعل جزء المعجون محتاجا الى باقي الاجزاء لزم تركب الجوهر الذي هو المعجون

من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم متمسكا بتركب السرير من جوهر هو القطع
الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص او الهيئة المرتبة عليه قال والمحال تركب
الجوهر من عرض قائم به فانه متاخر عنه لا يكون جزء منه دون تركبه من جوهر اخر عرض
يقوم بذلك الجوهر الاخر لان اللازم ح تاخر احد الجزئين عن الاخر فلم يستحيل ان
يكون العرض جزءا محمولا للجوهر فتامل واما العسكر فانه عبارة عن مجموع الاحاد فقط
وهو موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية
ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر في ان المركب منهما عين الاحاد
باسرها وفي انه يترتب على الكل فيهما ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه وفي انه يمكن
ان يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها يعرض للامور المتعددة وحدة اعتبارية
الا ان تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزء من العسكر مثلا لم يكن العسكر امرا
موجودا في الخارج لان ما جوزه عدم فهو عدم قطعا وذلك محال لا يقول به عاقل
ثم انه يجب ان تكون الحاجة بين الاجزاء اما من جانب واحد او من الجانبين
بحيث لا يستلزم الدور وذلك اعني استلزامها الدور بان يحتاج كل جزء الى الاخر
من جهة واحدة واما احتياج كل جزء الى اخر من جهتين فجايز اذ لا دور فيه كما يحتاج الهيولى
الى الصورة من وجه وهما من بقاء الهيولى بالصورة ويحتاج الصورة الى الهيولى من وجه
اخر وهو احتياجها في تشخصها الى الهيولى وسياتي في موقف الجواهر **المقصد العاشر**
قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض في الماهية الواحدة وحدة
حقيقية ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد
ان يكون بينهما حاجة فاحدهما علة للاخر وليس الجنس علة للفصل والا استلزمه وكان
الجنس منحصرا في نوع واحد او نقول كانت الفصول المتقابلة لازمة لشئ واحد وكلاهما
باطل فالفصل علة للجنس وهو المطلوب اجيب عنه بان المحتاج اليه هو العلة الناقصة
وانها غير مستلزمة للمعلول لها فان اردت بالعلة العلة التامة منعنا كون احدهما
علة للاخر والحاجة التي يجب ثبوتها بين الاجزاء لا يستلزمه اي كون احدهما علة تامة
للاخر وهو ظاهر وان اردت بالعلة العلة الناقصة فلعل الجنس علة ناقصة للفصل ولا
استلزامها المعلول لها وانما المستلزم للمعلول هي العلة التامة فلا يلزم انحصار الجنس في
نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشئ واحد وفي عبارة الجواب استدراك
اذ يكفي ان يقال ان اردت بالعلة التامة الخ ثم ان المتبادر مما نقله عن الحكماء وتبعه
هو ان الفصل علة لوجود الجنس في الخارج وذلك مخالف لقواعدهم انما المخالف
لها ما ذكره بقوله قال الحكماء الجنس امر مبهم في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو
عين كل واحد منها في الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لما هية نوع منها بانما هو انما
يحصله بالفصل فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومتحصلا فهو اي الفصل علة له

يحصله في العقل اى يجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه اى بعينه لنوع
واحد من تلك الانواع التى كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصيله وتعينه في
الذهن لا انه علة خارجية لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في
الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل ايضا علة لوجود الجنس في الذهن والا
لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول وهذا الذى ذكرناه من كون الفصل
علة لتحصيل الجنس وزوال ابهامه في العقل بين لا حاجة به الى دليل اخر عند المتأخرين
لهم فانه ليس المقدار مثلا امرا معينا ممتازا في الخارج يقترن به تارة كونه خطا اى
فصل الخط المميز اياه عن مشاركاته في المقدار به وتارة كونه سطحا وتارة كونه جسما تعليميا
بل ثمة مقدار مخصوص هو في نفسه الخط ليس ذلك المقدار الا الخط من غير ان يكون
هناك شيآن يجتمعان في الخارج فيحصل منهما الخط ومقدار اخر هو السطح ليس الا
السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمى ليس الا نعم المقدار امر مبهم في العقل
يحتمل كل واحد من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شئ منها بل يحتاج
في تحصيله ومطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج الى ان يكون احدها بل
احدها الى ان يقترن به فصل واحد منها لتقرره ويحصله فما لم يقترن به في العقل فصل
من تلك الفصول لم يحصل له الصورة الخطية المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج
ولا الصورة السطحية ولا الصورة الجسمية وتقرر لك من هذا الذى صورناه في المقدار
ونواعه انه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج بان يكون للجنس وجود وفي الفصل
وجود اخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا كيف والامران المتمايزان بالوجود
في الخارج لا يمكن حمل احدهما على الاخر بهو وان كان بينهما اتى اتصال فرضت كالملازمة
والحلول في البيولى والصورة ولنزده زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير مفهوم
الخاص وتحصيل مفهوم العام بالخاص تحققته فيكون له اى لكل واحد من العام
والخاص صورة عقلية مغايرة لصورة الاخر ولكن هويتهما في الخارج واحدة فلا تمايز
بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فزيد هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد
في الخارج وينضم اليه موجود اخر هو الناطق فيحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه
الماهية موجود اخر وهو التشخص المخصوص فيحصل منها زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجى
لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث
انه هو الناطق اى من حيث انه متحصل قد دخل فيه من هذه الحيثية ما من شانه ان يجعله
كالناطق مثلا كان هو الانسان اذ لا معنى للانسان الا حيوان دخل في طبعه الناطق
واذا اخذناه من حيث هو مفهوم غيره اى غير الناطق منضم اليه اى الى الناطق حصلت
منهما ماهية مركبة هى غيرهما كان كل واحد منهما جزءا لها اى لتلك الماهية المركبة وبهذا الاعتبار
لا يحمل شئ منهما على الاخر ولا على الماهية المركبة منهما واذا اخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار

قيل هذا بناء على جواز حمل الشخص على الماهية كما مر وقد مر ما فيه

انه الناطق بوجه كما اخذناه اولا او غيره بوجه كما اخذناه ثانيا فهو المحمول على الانسان والحاصل
ان الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصورة العقلية يقدر
ما ره بشرط شئ اى بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فيطابقان معا مرا واحدا فلا يلزم
ح تغاير بهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق الماخوذين من حيث انهما يطابقان الماهية
الانسانية فالجنس الماخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل وتوخذ تارة
بشرط لا شئ اى بشرط انها صورة على حدة بحيث اذا انضمت الى صورة اخرى كانتا متغايرتين
وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل
وقد تركب منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء مادى
للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد يوخذ لا بشرط شئ فيكون لها جهتان اذ يمكن ان يعتبر التغاير
بينها وبين ما يقارنها وان يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة وبهذا هو الذاتى
المحمول ومعنى حمله اى حمل الحيوان مثلا عليه اى على الانسان ان هذين المفهومين المتغايرين
في العقل هويتهما الخارجية او الوجودية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشئ
على نفسه يعنى قد اندفع بما حققناه من معنى الحمل ما يقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع
يلزم من الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشئ على نفسه فلا يكون
مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقى وهذا المقام يستدعى مزيد بسط في الكلام لينضبط
المرام وهو ان يقول لا اشكال في تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التى يحمل عليها مواطاة وانما
الاشكال في تركيبها من الاجزاء المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيه
الاوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلا تصدق عليها
مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان والماشى والكاتب والضاحك الى غير ذلك
وليس نسبة هذه المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة
لها كالماشى واخواته وبعضها ليست كذلك كالجوهر واخواته ثم ان هذه المفهومات التى ليست
خارجة عنها لا شك انها متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا فهذه الصور
المتغايرة في الذهن اما ان تكون صور الشئ واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه او تكون
صور الاشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى التقدير الثانى اما ان تكون تلك الماهيات
المتعددة موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد
عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة الاحتمال الاول ان تكون الصورة لشئ واحد
وهو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينزع العقل منه باعتبارات بعض هذه الصور المتغايرة فهكذا
وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل
الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند
المحققين كما بين في الكتاب ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة
كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك الاحتمال

من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا في الخارج وذكروا
على عليه الفصل كما فهموا فروعا اربعة الاول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار
النوعين اى لا يجوز ان يكون الماهيتة واحدة جزء احدهما جنسا لها مشتركا بينها
وبين نوع ما والاخر فصلا لها مميزا لها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل
جنسا لها مشتركا بينهما وبين نوع اخر وذلك الجنس فصلا لها مميزا لها عن النوع الاخر
والا كان كل منهما علة الاخر وانه محال واورد عليهم الحيوان فانه جنس للانسان مشترك
بينه وبين الفرس مثلا والناطق فصل له مميزه عن الفرس الناطق جنس له مشترك
بينه وبين الملك والحيوان فصل له مميزه عن الملك فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل
في الانسان بالقياس الى نوعي الملك والفرس واجابوا عنه بان المراد بالناطق ان
كان هو الجوهر الذي له النطق اى ادراك المعقولات فانه ليس مشتركا بين الانسان والملك
بل مختلفا بالماهية فيهما فلا يكون جنسا لهما وان كان المراد بالناطق هو هذا العارض
اعنى مفهوم ماله قوة ادراك المعقولات لم يكن فصلا للانسان بل هو اثر من اثار فصله
الفرع الثاني الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشيء واحد سواء كان نوعا اخيرا او لا
فصلان قريبان اى في المرتبة واحدة والا اجتمع على المعلول الواحد بالذات علتان مستقلتان
قيد الفصل بالقريب لان الفصل البعيد وكذلك المطلق يجوز تعدده ويكون كل من
الفصول المتعددة علة للجنس الذي هو في مرتبة كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والنامي
للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر واغير وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته
جاز تواردا العلل عليه كما في افراد نوع واحد يقع بعضها بعلة اخرى وامتنع وحدة الذات
فلا مساغ لذلك اذ يستغني بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا وهو ظاهر اولا
كالحق بصدده فان طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة لا تعدد
فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جايز فان قلت ليس الفصل
وحده علة تامة للجنس لجواز ان يكون هنا للجنس اجزاء وان يكون هناك شرائط
معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم تواردا العلل
المستقلة لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول
بل كل منهما اثر الفصلة فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب اثارها كالنطق
لفصل الانسان ولما اشتبه بعدم كل من الحس والحركة الارادية على الاخر عبر بهما معا عن
فصل الحيوان وكيفما في ذلك اى في ان الفصل القريب لا يتعدد وان الفصل القريب
هو الجزء المميز فلا يجوز تعدده والا لم يكن شيء منهما وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة
هو مجموعهما معا فاذا تركب ماهية من امرين متساويين لم يكن بهما فصل بهذا المعنى
ولو اردنا بالفصل القريب الجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه لم يمتنع تعدده فان الماهية
المركبة من الامور المتساوية يكون كل [illegible] منها فصلا قريبا لها وبالجملة التمام المعتبر في الفصل

الثاني ان يكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد
وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد
ان قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام لمجموعها
من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثالث ان يكون تلك
الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب
ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها
على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين في الماهية والوجود ان فرض بينهما
ارتباط امكن تمتنع ان يقال احدهما هو الاخر او يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد
يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به لهذا القائل من انها لما التامت
وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على ذلك الذات وحمل بعضها على بعض
ايضا واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون
الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى
هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا كان مفهومه موجودا خارجا منفصلا كالانسان
واذا اريد تفسيره بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان
ما صدق عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا ريبة
فيه واعلم ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اى غير محمولة عليها لا يجوز ان تكون مركبة من
اجزاء محمولة وذلك لانه اذا حصلت الاجزاء الخارجية باسرها في العقل فلا شك انه يحصل فيه
تلك الماهية بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لا معنى للتحديد
التام الا تصوير كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم يشتمل على تلك الاجزاء لم يحصل
منها صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الاجزاء لا غير
اشتملت عليها فح ان لم تشتمل على امر زائد كانت هي تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان
اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان دخل في الماهية كان حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان
وان لم يدخل فلا اعتبار به في الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب
في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها
ايضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل
وانه محال فبطل ما قيل من ان تركب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من اجزاء
محمولة بل كل مركب خارجي اذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق
جنسا له واذا اشتق من جزئه المختص به كان فصلا له فكل مركب فانه مركب من الجنس
والفصل وكيف لا يبطل الاشتقاق بخروج الجزء عن الجزئية اذ لا بد ان يعتبر الجزء مع نسبته
هي خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعا والجزء
الماخوذ مع الخارج خارج وتحقق عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان [illegible]

القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستعانة بالعلية وان جعل صفة للتمييز
لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تفريعا على العلية الفرع الثالث
لا يقوم فصل قريب الا نوعا واحدا والا اى وان لم يكن كذلك بل قام نوعين في مرتبة
واحدة فليبسط ان هما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب
بسيطا فالاولى ان يقال فيتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين ما يوجد في الاخر
الفرع الرابع وهو فرع الفرع الثالث المتقدم انه اى الفصل القريب لا يقارن في مرتبة
واحدة الا جنسا واحدا اذ لو قارن جنسين في مرتبة واحدة لقوم عين مرتبة واحدة لامكان
ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة وح يلزم تخلف المعلول عين علية المستلزمة
اياه سواء كانت علة تامة او جزءا اخيرا منها وقد تفرع الثالث على الرابع فيقال بما ثبت
ان الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لاستلزامه التخلف وجب ان
لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة والاظهر انهما مشتركان في الدليل بلا تفريع بينهما وكل ذلك اى
جميع ما ذكر من الفروع ضعيفة ظاهر لابتنائه على ان الفصل علة للجنس في الخارج ويظهر
حقيقته اى حقيقة كل ما ذكر وضعفه مما لخصناه واوضحناه من تحقيق كلامهم في الجنس والفصل
وعلية الفصل له فان قلت هل بنائي هذه الفروع على ما لخصته او لا قلت اما تعاكس الحال
بين الجنس والفصل فلا امتناع منه عليه بجواز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيحصل
بالاخر نعم يمتنع ذلك في الماهيات الحقيقية اذ لم يجز ان يكون من اجزائها عموم من وجه
واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منهما ان تحصل به الجنس فقد صار به نوعا
وليس للاخر فيحصل هذا النوع مدخل فيكون فضلا خارجا لا فصلا مقوما له وان لم تحصل الجنس
باحدهما بل لهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا هذا اذا كان للماهية جنس فان المركب من
المتساويين لا يتصور فيه ابهام وتحصيل فلا امتناع من تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت
واما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة فيستلزم ان يكون بين الجنس والفصل عموم
من وجه وقد مر بيان حاله واما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فان كانت في نوعين
لزم ذلك ايضا اعني ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وان كانت في نوع واحد
لزم ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا يتحصل ح كل منهما
بالفصل وحده والا كان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فلا يكون جنسا له بل يتحصل كل منهما
والجنس الاخر ولما كان كل منهما مبهما لم يمكن بان يكون له مدخل في تحصيل الاخر الا باعتبار
تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيلزم الدور

المقصد الحادي عشر الماهية كالانسان مثلا يقبل الشركة اى لا يمنع من فرض اشتراكها
وحملها على كثيرين دون التعين المخصوص كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراكه
بين امور متعددة بالبديهة فهو غير ها وقد اختلف في التعين الذي هو غير الماهية وغيار
معها يمتنع فرض اشتراكهما هل هو وجود اى موجود في الخارج ام لا فذهب المحققون من

فيه منع ظاهر وانه لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض المشخصة التي لا يصدق على غيره دون المجموع فليتامل
والجواب ان المراد ان الانسان مع قطع النظر عن العوارض الخارجة عنه يصدق على كثيرين ولو كان زيدا وعمرا وخالدا
وقد يجاب عنه بان الشيء ما دام لا يتحقق في حد نفسه بشيء ان يعرض له ما يحققه

الى انه وجودي لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج
بالضرورة وقد قال بعضهم يعني الكاتبي ان اردت بالمعين معروض التعين وحده
فلا نم ان التعين جزؤه بل هو عارضه ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه
فيه لا نسلم ان العني العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا في الخارج او المجموع
المركب من العارض والمعروض فلا نم انه اى المعين بهذا المعنى موجود فان من يمنع
وجود التعين كيف يسلم انه ومعروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده
والجواب ان المراد بالمتعين الذي ادعينا وجوده هو الشخص مثل زيد والا دية لعاقل في وجوده
وليس مفهوم مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق عليه انه انسان فاذن الانسان
مع شيء آخر تسمية التعين فيكون ذلك الشيء الآخر جزءا آخر فيوجد ذلك الآخر وهو المطلوب
ثم انه بين ان تركب الشخص المتعين من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج
فقال واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل
يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين شيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا
ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة
لا يتعين شيء منها الا بمشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا متمايزان
في الذهن فقط وليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص
حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود
واحد اعني الهوية الشخصية الآن العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية
النوعية الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق بقوله بيد انه لا يحصل من كل مشخص صورة في العقل
مغايرة للصورة الاخرى الحاصلة من مشخص اخر لان المشخصات امور جزئية لا ترتسم صورها
في ذات النفس بل في آلاتها فلذا صورة الماهية المتشخصة انما ترتسم في الآلة ولا يتناولها
الا الاشارة الحسية او الوهمية بخلاف صور الفصول وما يحصل بها من الانواع فانها
امور كلية فيحصل منها في العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات متخالفة
يتطبع في العقول والمشخصات تحصل هويات ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة
والاشخاص متمايزة في الوجود الخارجي الا الاشخاص واما الطبايع والمفهومات الكلية فيتعذر عنها
العقل عن الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات
مختلفة واعتبارات شتى فمن قال لوجود الطبايع في الخارج ان اراد به ان الطبيعة الانسانية
مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص في
امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث اذا نظر اليه
في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة وان
اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته نصف صورة العقلية بالكلية بمعنى
المطابقة للكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينهما بالفعل فهو ايضا باطل لما مر انفا من ان الموجود

الخارجي متعين في حد نفسه فلا يكون صورته المخصوصة مطابقة للكثيرين وان اراد ان
في الخارج موجودا اذ التصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية
فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا الاشخاص والطبايع الكلية
منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة واما ما يقال من ان الطبيعة الانسانية مثلا قابلة
في انفسها للتعدد والتكثر فتحتاج الى من يكثرها واذا تكثرت بتكثر الفاعل وجدت تلك
الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فتكون الطبيعة الانسانية موجودة
في الخارج على انها متكثرة لا على انها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه ان كل واحد
من تلك الكثرة لا بد ان يشتمل على امر زائد هو تشخصه وتعينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة
كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الاخر منها وهو باطل بديهة
وقد احتج الامام الرازي على كون التعين امرا وجوديا بانه لو كان عدميا لكان اما عدما
مطلقا وانه ظاهر البطلان لان العدم المطلق لا تميز فيه فكيف يميز غيره واما عدما
مضافا وهو اما ان يكون عدما للتعين العدمي فيكون هو وجوديا واما ان يكون عدما
لتعين امر فذلك التعين الاخر ان كان عدما فهذا التعين عدم العدم فهو وجود
والتعين الاخر مثله فيكون هو ايضا وجودا وان كان ذلك التعين الاخر وجودا وهذا
التعين الذي نحن فيه مثله وهو ايضا وجود فثبت ان كون التعين عدميا
يستلزم كونه وجوديا هف فيكون وجوديا والجواب لانم انه لو كان التعين عدميا
لكان عدما وانما يلزم ذلك اذا كان العدمي بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع
لان العدمي تقابل الوجودي كما ان العدم تقابل الوجود فلو كان العدمي عدميا
لكان الوجودي وجودا وليس كذلك بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه
لوجوده له اي الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه بوجوده
له في الخارج نحو السواد القائم بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجوده له لا ان يكون
ذلك ان ثبوته لموصوفه باعتبار وجودهما في العقل والتصافه به فيه كالجنسية
القائمة بالجسم وليست الجنسية موجودة في الخارج قائمة به فيه بل ثبوتها له وتعلقه
بها انما هو في الذهن وهو اي الوجودي بالمعنى المذكور اعم من الوجود لا مطلقا بل
من وجه لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا كالسواد المعدوم دائما فان ملخص
معنى الوجودي انه مفهوم بصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا
وجودي سواء وجد او لم يوجد واما صدق الوجود بدون الوجودي ففي الموجودات
القائمة بذواتها واذا كان كذلك لم يكن الوجودي مستلزما للوجود فلا يكون العدمي
مستلزما للعدم ويقرب من هذا الذي ذكرناه في تفسير الوجود ما قيل انه اي الوجود
عرض من شانه الوجودي الخارجي سواء وجد او لم يوجد وبالجملة فلو كان العدمي هو
العدم لكان الوجود هو الوجود فلا حصر اذا المفهومات المغايرة لمفهومي الوجود والعدم

غير متناهية فلا يلزم من ان لا يكون التعين وجودا ان يكون عدما او كان الوجودي ما ليس
بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية اذ يصدق عليها انها ليس بنفس مفهوم العدم
والقائل به فان قلت الوجودي والعدمي قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم ايضا وهو
المناسب للمقام واذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما قطعا قلت فح يجاب بان التعين
اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما لشيء آخر بل ربما كان شيء معدوما مع انه ليس بنفي وهو ظاهر
واما المتكلمون فقد قالوا التعين امر عدمي لو جهين الاول لو كان التعين وجوديا لتوقف انضمامه
الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور واجيب عنه بان الماهية
ممتازة عن غيرها بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه اي في هذا الجواب نظر اذ مرادهم
امتياز حصة الماهية عن حصة اخرى منها اذ لولا امتياز احديهما عن الاخرى لم يكن اختصاص
باحديهما وانضمامه اليها اولى وذلك اي امتياز الحصة عن الحصة انما يكون بالتعين لا بالذات
الماهية بل الجواب ان يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا ولا
استحالة في ذلك كما في اختصاص الفصول بتخصيص الاجناس وتوضيحه ان التعين والفصل
ينضم الى الماهية فيتخصص الماهية حال الانضمام اليه لا انه الى حصة منها متميزة قبل الانضمام
الوجه الثاني لو كان التعين موجودا لكان متعينا فان كل موجود خارجي لا بد ان يكون
متعينا في نفسه فهو اي كل واحد من التعين مشارك للتعينات الاخرى في كونه تعينا
وممتاز عنها بتعين اخر يخصه فيتسلسل اذ ننقل الكلام الى ذلك التعين الاخر واجيب عنه
بان كونه تعينا اي مفهوم التعين المشترك بين التعينات امر عارض للتعينات وهي
متمايزة بذواتها المخصوصة والمحوج الى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية دون
الاشتراك في العوارض قال المصوفية نظرا لان كل تعين اي كل فرد من افراد التعين فله
ماهية كلية في العقل ضرورة لان كل موجود في الخارج كذلك سواء كان له ما يشاركه
في نوعه ام لا بل انحصر نوعه في شخصه وتعينه غير ماهية لانه لا يقبل الشركة بخلاف ماهيته
ويتم الدليل بلزوم التسلسل وللقائل ان يقول لانم ان كل تعين له ماهية كلية تنتزعها
العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بان كل موجود
خارجي كذلك منقوض عندهم بالواجب بل كل فرد من افراد التعين هو في نفسه بحيث
اذا لاحظه العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهيته قابلة للاشتراك او مزايدة
عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لافراد الانسان والحق ان بهذين الدليلين
الخلفيين للمتكلمين على كون التعين عدميا مبنيان على كون التعين امرا منضما الى الماهية
في الخارج ممتازا فيه عنها وقد علمت انه نفس الهوية الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا وبالجملة
اي كون التعين ممتازا عن الماهية في الخارج منضما اليها بحيث يحصل منهما هوية مركبة
فيه هو الذي حاول المتكلمين نفيه فان هذا النفي هو اللازم ما استدلوا به من الوجهين
فاذن النزاع لفظي فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين الماهية بحسب

الخارج ويمتاز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية
في الخارج منضما اليها فيه ولا منافاه بينهما كما ترى **المقصد الثاني عشر** قال الحكماء
الذاهبون الى كون التعين وجوديا التعين ان علل بالماهية بان يكون مقتضيه
لتعينها اقتضاء تاما اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص الواحد
من الماهية والتعين الذي علل بها ولم يكن ان يوجد معها تعين اخر والا انفك عنها
التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعين الماهية
زائدا عليها واقتضته الماهية ذلك لاقتضاء واما اذا كانت الماهية متعينة بذاتها
ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب على رايهم فلا يتصور هناك
تعدد اصلا بل هذا اقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد والا وان
لم يعلل التعين بالماهية فلا يعلل بما يحل فيها اي في الماهية لانه اي حلول شئ في الماهية
فرع تعينها لانها ما لم تتعين في نفسها لم يتصور حلول شئ فيها فلا يجوز ان يعلل بعينها
بما حل فيها والا دار ولا يعلل ايضا بما ليس حالا في الماهية ولا محلا لها اذ هو مباين فيها
نسبته الى الكل سواء فلا يمكن ان يكون علة لتعين شخص دون اخر ولا لتعين
ماهية دون اخرى بل يعلل بمجعلها اي بمحل الماهية فيجوز تعددها اي تعدد افرادها
بتعدد القوابل اي المحال اما بالذات كهيولیات الافلاك القابلة لصور الجسمية
والكالنطف القابلة للصور الانسانية واما بسبب اعراض يكتنفها كهيولى العناصر
الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب
القرب والبعد من الفلك فلذلك تتعدد اشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات
ولم يتصور فيه استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالة فيه في شخص واحد ايضا
كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا الذي ذكروه من ان تعدد
افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها اعني مادتها على احد الوجهين ان ما ليس
ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر في الشخص الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا
محل لغير المادي فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار بكلا مرد وقد يقال لم لا يجوز
ان يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فتعدد بتعدد ذلك المحل مادانا او استعدادا ولما
كان لقائل ان يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله
والنفوس الانسانية انما تتعدد وان لم يكن مادية اي حالة في المادة لتعلقها بالمادة
تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتتعدد بحسب تعدد الماهية التي يتعلق بها
بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان انواعها منحصرة في اشخاصها
قال بعض الفضلاء اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالقابل فالقابل ان
كان تشخصه بماهية اولوازمها انحصر نوعه في شخصه ولم يقولوا به اي بكون تعينه معللا
بماهية وانحصاره في شخص واحد بل تعينه عندهم بصورته فان شخص الهيولى معلل عندهم

فيه بحث لانه ان اراد بكون الماهية علة للتعين فيما انحصر نوعه في شخصه كونها علة موجدة له في الخارج كما
لاتحادهما في الوجود الخارجي عندهم كما صرح به الان فلا تعقل كون الماهية موجدة لتعين نفسها وان اراد
به العلة باعتبار الوجود الذهني فلا وجه له ايضا لامتناع اقتضاء الماهية الذهنية تشخصها الخارجي واللازم
ان يوجد التعين الخارجي في الذهن ولا يمكن افراد تلك الماهية في الذهن اللهم فان قلت هذا اخبار في وجود
الواجب على راي المتكلمين قلت لهم ان يختصوا بامتناع التعقل بالكنه اللهم الا ان هذا التخاصم انما يصح
القائلين بهذا الامتناع والحق على ما نقل عن اشياخ ان هذا الكلام من الفلاسفة شعر بان التعين ممتاز
في الخارج لتعين في العلة بلى يصدر الامتياز اخيرا فلا يكون معللا اياها اللهم الا ان يمنع مشروطية العلية بالتشخص وان اشير
من ان التشخص عندهم والوجود

الخارج ويمتاز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية
في الخارج منضما اليها فيه ولا منافاه بينهما كما ترى **المقصد الثاني عشر** قال الحكماء
الذاهبون الى كون التعين وجوديا التعين ان علل بالماهية بان يكون مقتضيه
لتعينها اقتضاء تاما اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص الواحد
من الماهية والتعين الذي علل بها ولم يكن ان يوجد معها تعين اخر والا انفك عنها
التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعين الماهية
زائدا عليها واقتضته الماهية ذلك لاقتضاء واما اذا كانت الماهية متعينة بذاتها
ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب على رايهم فلا يتصور هناك
تعدد اصلا بل هذا اقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد والا وان
لم يعلل التعين بالماهية فلا يعلل بما يحل فيها اي في الماهية لانه اي حلول شئ في الماهية
فرع تعينها لانها ما لم تتعين في نفسها لم يتصور حلول شئ فيها فلا يجوز ان يعلل بعينها
بما حل فيها والا دار ولا يعلل ايضا بما ليس حالا في الماهية ولا محلا لها اذ هو مباين فيها
نسبته الى الكل سواء فلا يمكن ان يكون علة لتعين شخص دون اخر ولا لتعين
ماهية دون اخرى بل يعلل بمجعلها اي بمحل الماهية فيجوز تعددها اي تعدد افرادها
بتعدد القوابل اي المحال اما بالذات كهيولیات الافلاك القابلة لصور الجسمية
والكالنطف القابلة للصور الانسانية واما بسبب اعراض يكتنفها كهيولى العناصر
الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب
القرب والبعد من الفلك فلذلك تتعدد اشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات
ولم يتصور فيه استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالة فيه في شخص واحد ايضا
كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا الذي ذكروه من ان تعدد
افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها اعني مادتها على احد الوجهين ان ما ليس
ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر في الشخص الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا
محل لغير المادي فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار بكلا مرد وقد يقال لم لا يجوز
ان يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فتعدد بتعدد ذلك المحل مادانا او استعدادا ولما
كان لقائل ان يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله
والنفوس الانسانية انما تتعدد وان لم يكن مادية اي حالة في المادة لتعلقها بالمادة
تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتتعدد بحسب تعدد الماهية التي يتعلق بها
بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان انواعها منحصرة في اشخاصها
قال بعض الفضلاء اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالقابل فالقابل ان
كان تشخصه بماهية اولوازمها انحصر نوعه في شخصه ولم يقولوا به اي بكون تعينه معللا
بماهية وانحصاره في شخص واحد بل تعينه عندهم بصورته فان شخص الهيولى معلل عندهم

بالصورة الحالة فيها لا بماهية الهيولى ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل فيها
وقد نبهوا ليسلم على عدم جوازه وان كان تشخص القابل بما حل فيه لزم الدور الذي
ادعيتموه وان كان تشخصه بقابل اخر لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى تشخص ذلك
القابل الاخر والحاصل انه لو صح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون بقابلها
للزم التسلسل في القوابل الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها هف والجواب عن
اعتراض بعض الفضلا بان تعينه اي تعين القابل معلل بامر اعراضي يلحقه لاستعدادات
متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات
ليست مجتمعة مقابل متعاقبة وهذا التسلسل جايز عندهم لا يجدي خبرا لقوله والجواب
انما قلنا انه لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تعينه اي تعين القابل بما حل فيه لان مرجع
ما ذكروه هو ان علة تشخص القابل امور حالة فيه سابقه على ذلك التشخص ومقارنة
لتشخص اخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له الجواب ان
يقول فلم لا يجوز تعين الماهية بصفاتها العارضة لها كذلك اي على سبيل التعاقب
الى ما لا يتناهي فلا حاجة حينئذ في تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل والمادة هذا وقد
يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها يقتضي تشخصها
معينا واذا تعدد الفاعل المباين تعددا افراد الماهية ايضا ومنهم من جعل هذا الامر
دليلا على ان التعين ليس وجوديا فقال لو كان تعين الشخص الذي له شاركه في نوعه
وجوديا لكان له علة فعلته ان كانت الماهية انحصر نوعها في شخصها وان كانت
القابل فتعين القابل ان كان بماهية انحصر نوعه في شخصه وان كان بقابل اخر
لزم التسلسل وان كان بالمقبول لزم الدور والكل باطل ولا يجوز ان يكون العلة امرا عدميا
فلا يكون التعين امرا وجوديا وقد يقال في اثبات كون التعين عدميا التعين معناه
انه ليس غيره وهو سلب لا وجود له في الخارج ويمنع بان هذا السلب الذي ذكرتموه
ليس هو التعين بل هو لازم له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم عدميا
كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية وما يعرض لها في نفسها اعني التعين شرع في
الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال **المرصد الثالث في الوجوب والامكان**
والامتناع والقدم والحدوث **وفيه مقاصد** ستة **المقصد الاول** تصورات
وكذا تصورات ما يشتق منها اعني الواجب والممكن والممتنع ضرورية فان من لا يقدر
على الاكتساب اصلا يعرف هذه المفهومات الا ترى ان كل عاقل يعلم ان الانسان بحيث كونه
حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد الاستعمال ومن رام
تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلثة اما باحد الامرين او بسلبه اذ لم يزد على ان يقول
الواجب ما يمتنع عدمه اولا يمكن عدمه فاذا قيل له ما الممتنع قال ما يجب عدمه اولا يمكن
وجوده واذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده

الا انه ان تعرف الوجوب والامكان والامتناع وبحال بتعريفات المشتقات على المقابلة بناء على ان
العامة انما يعرفون المشتقات منه المشتقات وان عنيت بها ما صدق عليه ايضا بناء على ان في ارجاع ضمير غيرها الى المشتقات تكلف لا يخفى
اللهم الا ان يتكلف ويقال المراد بها المشتق اصلا لانا نجد عليه نوعا من التكلف لا يلزم التعين عدمي فلا يكون التعين امرا وجوديا وقد يقال في اثبات كون التعين عدميا التعين معناه
انه ليس غيره وهو سلب لا وجود له في الخارج ويمنع بان هذا السلب الذي ذكرتموه
ليس هو التعين بل هو لازم له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم عدميا
كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية وما يعرض لها في نفسها اعني التعين شرع في
الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال **المرصد الثالث في الوجوب والامكان**
والامتناع والقدم والحدوث **وفيه مقاصد** ستة **المقصد الاول** تصورات
وكذا تصورات ما يشتق منها اعني الواجب والممكن والممتنع ضرورية فان من لا يقدر
على الاكتساب اصلا يعرف هذه المفهومات الا ترى ان كل عاقل يعلم ان الانسان بحيث كونه
حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد الاستعمال ومن رام
تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلثة اما باحد الامرين او بسلبه اذ لم يزد على ان يقول
الواجب ما يمتنع عدمه اولا يمكن عدمه فاذا قيل له ما الممتنع قال ما يجب عدمه اولا يمكن
وجوده واذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده

ولا عدمه فيا خذ كلا من الثلثة في تعريف الاخر الا ترى انه عرف الواجب الوجود
تارة بالممتنع المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا وعرف
الممتنع تارة بالواجب المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود
وعرف الممتنع اولا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب
الممتنع المنسوب اليهما ايضا وانه دور ظاهر وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه
هذه الامور فيقال الوجوب امتناع العدم اولا امكان العدم والامتناع وجوب
العدم اولا امكان الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم اولا امتناعهما فلا يجوز
ان تكون هذه التعريفات حقيقية ولا تنبيهية الى شخص واحد وقوله لكن استدراك من قوله
تصورانها ضرورية يعني انها مشاركة في كونها ضرورية ومع ذلك متفاوتة اظهرها الوجوب
اذ لا استحالة في كون بعض الضروريات اجلى من البعض وعلى هذا فالتنبيه على معنى الامكان
والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما الوجوب اظهر لانه اقرب الى الوجود الذي
هو اظهر المفهومات واجلاها وذلك لانه ما اكد الوجود وانما الامتناع فهو مناف للوجود والامكان
ما لم يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب الى اجلى التصورات كان اظهر
من غيره واعلم ان الوجوب يقال على الواجب بكل باعتبار ما له من الخواص وهي ثلث
فالاولى استغناؤه في وجوده عن الغير وقد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه
فيه على غيره والثانية كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما والثالثة الشيء الذي
يمتاز الذات عن الغير واطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور واما اطلاقه
على الثالث فاما بتاويل الواجب او ارادة مبدا الوجوب وهي اي هذه الخواص
امور متلازمة لكنها متغايرة في المفهوم اما تغاير فلان الخاصة الثالثة عين الذات
فانه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى
نسبة سلبية مرتبة على النسبة الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان ذاته كافيا في اقتضاء
وجوده لم يحتج في وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد ما به
يتميز الذات عن الغير وبالعكس فافهم هذا الذي ذكرناه من معاني الوجوب وليكن هذا
على ذكر منك فانه ينفعك فيما يرد عليك من احكامه اي احكام الوجوب من كونه
وجوديا او عدميا وكونه عين الذات او زائدا عليها فالمعنى الاول عدمي فالاخيران
وجوديان بمعنى لا سلب في مفهومهما والثالث عين الذات بخلاف الاولين وكذا
الامكان يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص فالاولى احتياجه في وجوده الى غيره و
عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلث
ايضا متغايرة متلازمة على قياس ما عرفت في الواجب **المقصد الثاني** ان هذه امور
اعتبارية لا وجود لها في الخارج اما الامتناع فلانه صفة بما يستحيل وجوده في الخارج
فلا يتصور لصفته وجود خارجي واما الوجوب فلوجهين الاول انه لو وجد الوجوب

في الخارج الكان اما ممكنا او واجبا لانحصار الموجودات الخارجية فيهما فان كان
ممكنا والواجب انما يجب به اذ لولا قيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا فالاولى ان يكون
الواجب ممكنا هف وان كان الوجوب واجبا كان له وجوب اخر وتسلسل وجوابه
ان يختار الشق الثاني ويمنع لزوم التسلسل اذ قد يكون وجوب الوجوب نفسه على ما
قيل من ان وجود الوجود عينه وايضا جاز ان يكون وجوب الوجوب او ما بعده
من المراتب امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها وهذا
هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والا لم يصح لان وجوب الوجوب ليست
بل كيفية نسبية بين الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه وربما يختار الشق الاول
ويجاب عنه اي عن الوجه الاول بانه قد يكون الوجوب ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان
الواجب لجواز ان يكون حصول الوجود للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجود لوجوبه
لذات الوجوب فوك به اي بالوجوب يجب الواجب قلنا مم لعدم التغاير
بين الوجوب وكون الواجب واجبا فان الواجبية والوجوب صفة واحدة عندنا
فليس ثم علة هي الوجوب ولا معلول هي الواجبية نعم هذا لازم للقائل بالحال لان الواجبية
عنده صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذاته اوجب لها الواجبية فان
قلت لنا ان نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع هذا الجائز
خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال قلت اذا كان الوجوب
ممكنا جاز زوال نظرا لذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور الوجه الثاني وهو
الاقوى انه لو كان الوجوب موجودا فاما نفس الماهية وسيطله انه نسبة بل كيفية قائمة
لنسبة بين الماهية والوجود فيكون مناخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل لم تبين فكيف
يكون نفسها واما زائد على الماهية وسنبطله حيث بين ان الوجوب على تقدير
كونه موجودا لم يجز ان يكون زائدا على ماهية الواجب ولم يتعرض لكونه جزءا منها لانه
ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة ينافيه ومن اجاب عن هذا الوجه بان منع كونه نسبة
فقال نختار انه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن كونه نسبة فلعله اراد بالوجوب
المعنى الثالث اعني ما به يتميز الذات فانه كما منبه بذاته عن جميع ما عداه لا بصفة سلبية
الوجوب فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود
والمانع اراد به ما يتميز الذات عن الغير وفي الملخص ان اريد بالوجوب عدم توقفه في وجوده
على غيره فلا شك انه عدمي وان اريد به استحقاق الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن
ان يكون امرا ثبوتيا وفي شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين الاول منهما عدمي بالضرورة
والثاني اختلف العلماء في كونه ثبوتيا زائدا على ماهية معروضه واما الامكان فلهذا
الوجه بعينه اشار به الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان اما واجبا او ممكنا فان كان
واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفه ولم يمنه بالوجوب فكان الممكن واجبا هف

قد اجاب الشارح في الحواشي التجريدية عن السؤال المذكور بما هو محصل البحث الاول واعترض عليه العلامي القوشجي بان الكلام
على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة
لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومقولا بالحركة المعدومة
الى غير ذلك سفسطة ظاهرة البطلان ثم ذكر الجواب المذكور في هذا الشرح وقال وهو الحق والقول في كلام القوشجي تحت
الاول ان ما ذكره في الاعتراض مما لا يجوزه انما هو من الاعراض المحسة فعدم تجويزه لا يستلزم عدم التجويز في الامور
كما لا يخفى الا ترى ان العلماء باسرهم جوزوا في مثل الوجود والوجوب والحدوث ونحوها ان يكون بعض فرد منها موجودا
وبعضه معدوما مع استحالة كون المعدوم والموجود صفة لشيء ما ان في ان محصل اعتراضه ان عدم الصفة العينية في نفسها يستلزم
عدم تلك الصفة عن موصوفها فامكانه يستلزم امكانه استلزاما ذاتيا بلا مرية فكيف يظن الجواب المذكور حقا بعد هذا
الاعتراض قليل تامل بعقوب باشا رحمه الله

واجيب عنه بانه لا دلالة في كلام المحشي الشريف ره على ان الواجب يجوز ان يتصف بالوجوب المعدوم على تقدير كونه
ممكنا العدم وانما يدل على ان استدلال باستلزام امكان صفة في نفسه جواز الزوال عن الموصوف ليس بتام بناء
على انه ان اريد بامكان العدم امكان مطلق العدم فلا نم استلزامه جواز الزوال وانما يستلزمه لو استلزم مطلق العدم
الزوال وليس كذلك فان التخلف في بعض افراد العدم ينفي استلزامه لمطلق الزوال وان كان ذلك التخلف في صورة
الصفة العدمية المتنعة ولا يتوقف نفي استلزامه على التخلف في صورة الصفات الممكنة المعدومة وان اريد امكان
العدم بعد كون الشيء موجودا فسلم استلزامه جواز الزوال عن الموصوف ولكن لا نم استلزام كون الشيء ممكنا ان
العدم على هذا الوجه والقول بان الواجب لا يجوز ان يتصف بالوجوب الممكن المعدوم فكلام اخر لا تعلق لمعكلام الشريف بالاستدلال باستلزام امكان العدم جواز الزوال عن الواجب على ما ذكرنا ولا يخفى ان سياق تقرير الدليل يقتضي ان يكون
مراد الشريف ما حاذكر ذلك القائل وان كان بعيدا عن عبارته كما لا يخفى ايضا فليتامل

في هذا المقام بحث وهو ان الوجوب على تقدير كونه زائدا على الماهية سواء كان وجوديا او اعتباريا يتصف
الماهية به اتصافا خارجيا قبل المعلول الاول قبلية ذاتية لان الاتصاف الذهني متوقف على وجود الواجب
في الذهن فيتاخر عنه وهو متاخر عن المعلول الاول الخارجي المتاخر عن اتصاف الواجب بالوجوب لكن العلة متقدمة
بالوجود على وجود المعلول واذا كان ذلك الاتصاف خارجيا يكون موقوفا على وجود موصوفه في الخارج ووجوبه
فيلزم وجوب الواجب قبل وجوبه وهو محال وكذا في الامكان فانه سواء كان وجوديا او اعتباريا يتصف
الاول به اتصافا خارجيا لان الاتصاف الذهني يتوقف على وجود المعلول الاول ووجوده يتوقف على امكانه
ومسبوق به فيلزم امكانه قبل امكانه واذا كان الاتصاف خارجيا يكون الموصوف به موجودا في الخارج
ووجود المعلول في الخارج موقوف على امكانه فيلزم امكانه قبل امكانه وهو محال فلا فرق في لزوم المحال
بين كون الوجوب والامكان وجوديين وكونهما اعتباريين كما لا يخفى فليتامل في هذا المقام فانه محل تامل بعد

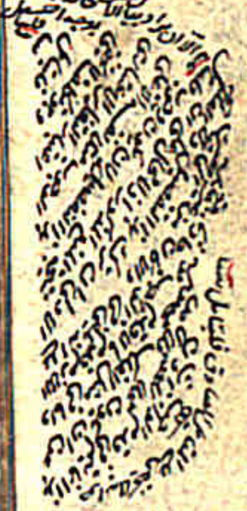
ای الدليل فيما سبق على استحالة نفس كونه صفة قائمة حتى يحتوى الوجه الثانى بعينه فلا يرد ما يقال الدليل دل وهو انه اذا زاد الامكان الموجود
فاما واجب وهو باطل او ممكن فيسلسل الا برى انه وصف الوجه الثانى بالصفة وقال انه على هذا التقدير يرجع الى الوجه الاول فما وجه القوة وما يقال فى ذكر
الدليل ان الصفة الموجودة يقتضى وجود موصوفها اولا ولابد للوجود من وجوب سابق فلا يجوز ههنا ان تكون بالذات وهو ظاهر فتجب ان تكون بالغير وايضا
بالغير فرع الامكان فيلزم كون الماهية ممكنة قبل امكانها كما لا يخفى فليتامل منه

ويجاب ايضا باختيار الشق الاول كما فى الوجوب فليتامل

وان كان ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه ويتسلسل ويجاب بان امكان الامكان
نفسه على قياس ما مر فى الوجوب ولم يشر به الى الوجه الثانى كما توهمه العبارة اذ لا
دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم فيه كون الماهية
واجبة قبل وجوبها كما سيأتى وقد يتكلف باجراء الثانى فى الامكان فيقال لو كان
موجودا كان امانفس ماهية الممكن او جزءها وبيطل كلا منهما كونه نسبة بين الماهية
والوجود او كان زائدا عليهما قائما بهما فيكون معلولا لهما اذ يستحيل استفادتها امكانها
الذاتى من غيرها والا لم يكن ممكنة فى حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب
فذلك الوجوب اما بالذات وهو محال فى الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان
الذاتى فلم يمكن قبل امكانه امكان اخر ووجه اخر وهو انه اى الامكان سابق على الوجود
لان الشئ يمكن وجوده فى نفسه فيوجد من غيره والصفة الثبوتية متاخرة عنه اى عن
الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجوده
وربما يستعمل هذا الوجه الاخر فى الوجوب كما استعمله الامام الرازى فيقال الوجوب سابق
على الوجود سبقا ذاتيا لان ايجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا ولذلك
صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود
موصوفها سبقا ذاتيا ويكفينا فى الاستدلال على كون الوجوب او الامكان امرا عدميا
امتناع تاخره عن وجود الموصوف ولا يحتاج فى ذلك الى بيان تقدم فلا يتوجه علينا
انا لا نسلم تقدمه لجواز ان يكون معه وح يعود الاشبهة فى ان الامكان او الوجوب
يمتنع تاخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها
بل تجب تاخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا فى كل صفة يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها
كالحدوث ونظائره ضابطة مشتملة على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احداهما
اساس الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية
اساس الوجه الاخر الذى يستعمل فى الوجوب ايضا اذا اكتفى فيه بامتناع التاخر ان كل
ما يتكرر نوعه اى يتصف اى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتبارى اى كل نوع كان
اذا فرض ان فردا منه اى فرد كان موجود وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع
حتى يوجد فيه مرتين مرة على انه حقيقته ومرة على انه صفته فانه يجب ان يكون اعتباريا
لا وجود له فى الخارج والا لزم التسلسل فى الامور الخارجية المرتبة الموجودة معا بحيث
فانه لو وجد فرد منه تقدم ذلك الفرد والا كان ذلك حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك
ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم
كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحدوث فانه لو وجد فرد منه
لحدث والا لكان قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث قديما والبقاء
فانه لو وجد يبقى والا اتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقى باقيا

فيل وجه التكلف انه يحتاج فى ذلك الى اجزاء
الى مقدمات زائدة ليست صريحة فى الوجه
الثانى ولا بى ما يمكن اعتبارها بالعكس الى
الوجوب وهو ظاهر تامل منه

لا يخفى ان قول هذا الوجوب بوجه يفيد نسبة التقدم
الى العلة لا بصفة نسبة الوجود الى الممكن
والوجوب الذاتى المستحيل فى الممكن انما هو
ان سلم هذا قيل لكنه ليس بحق لان المراد
من قولنا بالوجوب وجوب الوجود بناء
على ان الشئ ما لم يجب وجوده لم يوجد
وما لم يوجد لم يوجد فليتامل منه



والموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون هناك موصوفية
اخرى والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة والا لكانت كثيرة فيلزم الوصف
والتعين فانه لو وجد لكان له تعين اخر وقس على هذا فيلزم من كون هذه الامور امتناع
وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المصنف والمنع ما ذكرنا من ان وجوب الوجود نفس
والتخصيص ان الحقيقة غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب نقوم به واما الذى
حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذا القدم فانه قديم
بذاته لا بقدم زائد على ذاته قائم به كما مر فى غيره من الموجبات وكذا الحال فى نظائرهما
هذا هى القاعدة الاولى واما الثانية فهى قوله وكذلك اى وكذا اعتبارى ايضا كل ما
لا يجب من الصفات تاخره عن الوجود اى وجود الموصوف كالوجود فانه على تقدير
كونه زائدا يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوتية للماهية
متاخرا عن وجودها بل تمتنع ذلك والحدوث والذاتية والعرضية وامثالها فانها
صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفاتها فى الخارج فيجب ان يكون اعتبارية
اذ لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها فى الخارج بصفة موجودة فيه
وانه مح بالضرورة فهذا الذى ذكرناه من القاعدتين ضابط واصل كلى شامل للموارد
متعددة اعطيناكه ههنا حذفا للمؤنة التكرار عنا فاحتفظ به واعلن شانه واستعمله
فى تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عندك حال الامور الاعتبارية واعلم ان هذه
الوجوب والامكان والامتناع التى نحن فيها غير الوجوب والامكان والامتناع التى
هى جهات القضايا فى التعقل او الذكر ومواردها بحسب نفس الامر وذلك لان
المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم فى جهات
ومواد فى قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشئ فى نفسه فيكون اخص من جهات القضايا
ومواردها فان المحمول فى القضية قد يكون وجود الشئ فى نفسه وقد يكون مفهوما اخر وح
اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد فى قولنا زيد اسود واما ان يعتبر
مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتبارى الذى لا وجود له فى الخارج كالعمى فى
زيد اعمى والوجوب والامكان والامتناع التى هى جهات القضايا ومواردها جارية فى الكل
فيقال زيد يجب ان يكون اسود او اعمى او يمتنع او يمكن كما يقال زيد يجب وجوده او
يمتنع او يمكن وهذا الاخير هو الذى نحن بصدده اذ مرادنا بالواجب ههنا هو الوجود
لا واجب الحيوانية او السوادية او غيرهما وكذا الحال فى الممتنع والممكن والا وان لم يكن
غير جهات القضايا ومواردها بل كانت عينها لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها
اى كانت اللوازم من قبيل الواجب الذى نحن نبحث عنه وليس كذلك فاذا قلنا
مثلا الزوجية واجبة للاربعة فمعنى به وجوب الحمل اى حمل الزوجية على الاربعة وامتناع
الانفكاك اى انفكاك الاربعة عن صفة الزوجية وهو اى وجوب الحمل الذى بين الاربعة

فيه ان اريد بالماهية ماهية الموصوفة فالمنع ملازمة اى كونها موصوفة بالموصوفية وان لم يرد بها ما هيتها لم يتكرر المنع بالمعنى المذكور مع ان اتصاف
الماهية بالموصوفية لم يتوقف على وجودها والمسلم على معنى انها اذا وجدت كانت صفة للماهية قائمة بها فيكون موصوفة بها فيحصل بها موصوفيتها اخرى
فالازم ح ايضا تسلسل الموصوفات لا تكرر المنع وقد يجاب بان اتصاف الماهية بالموصوفية يستلزم اتصاف الموصوف بكونها صفة لها
والحق ان يختار ان المراد بالماهية الموصوفة والملازمة منه ح غير قابلة للمنع لان اتصافها بالوجود ح ضرورى فيحصل للموصوفية اخرى على
انها وصف عارض لها فتكرر والنوع مع لزوم النسبة فى الموصوفات قتامل منه

الاعتراض الذى ذكره صاحب المقاصد
وتبعه عليه المحقق الخبيصى هو انه ان اراد كونها واجبة
لذوات اللوازم فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها
واجبة لذوات الماهيات فتصلان لكن لا نسلم ان مجرد
انها واجبة الثبوت للماهية تقتضى الا ذاتها من غير احتياج
الى امر اخر وهو ليس بمحال فليتامل منه

قال في شرح المقاصد الممكنات السابقة انما دلت على ان ليس الوجوب والامكان امرين موجودين في الخارج من غير دلالة على كونهما وجودين او عدميين وممكنات الخلاف انما يدل على انها ليست عدميين من غير دلالة على كونهما موجودين او اعتباريين فالظاهر انها تدل على التوارد على محل واحد ولا يخفى ان ممكنات الخلاف بدل على كونها موجودين ايضا واطلاق العدمي على المعدوم شايع وقد سبق ايضا وفي بعض عبارات الشارح والمصنف ره ما يدل على ان الدلالة على الموجودية كالا يخفى وصرح في الحواشي الخيدرية بان المراد بالوجودي ههنا هو الموجود الخارجي فتامل

والزوجية غير الوجوب الذاتي الذي بين الشيء ووجوده الا يرى ان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وان الزوجية واجبة الحمل والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود في نفسها وتحقيقه ما صورناه لك فلا تغفل عنه وقد زعم بعض المجادلين انها اي هذه الامور الثلثة سوى الامتناع اذا لم يدع احد كونه وجوديا امور وجودية لوجوه ثلاثة جاية في كل واحد من الوجوب والامكان الاول ان الوجوب لو كان امرا عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل له اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه والتالي باطل فان الواجب واجب في نفسه مع قطع النظر عن غيره سواء وجد فرض من عقل ام لا يوجد فرض اصلا بل ولو فرض عدم العقول كلها وح لا يتصوران يوجد منها فرض الوجوب فتطعا لم يقدح ذلك في وجوب الواجب ولم يخرج به الواجب عن كونه واجبا وهكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجوديا والجواب النقض بالامتناع والعدم اذ كل منهما ثابت للموصوفة سواء وجد فرض من عقل او لم يوجد وليس شيء منهما موجودا بالضرورة والاتفاق والحل ان يقال اتصاف الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما الا ترى ان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا فيه وذلك لان الموجود في الخارج ما يكون الخارج طرفا لوجوده لا طرفا لاتصاف شيء اخر به وكذا الحال في نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلا امرا عدميا اعتباريا ان لا يكون شيء موصوفا بهما في نفس الامر الوجه الثاني ان نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لصدقه على الممتنع فان الممتنع لا واجب فهو وجودي والا لزم ارتفاع النقيضين وكذا نقول الامكان نقيضه اللا امكان وهو عدمي لصدقه على الممتنع فالامكان وجودي والجواب النقض بالامتناع لان نقيضه وهو اللا امتناع عدمي لصدقه على المعدوم الممكن فيكون الامتناع وجوديا وتحصيله اي تحقيق الجواب بمنع الحال ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال ان يستحيل ان يخلو مفهوم من المفهومين عنهما معا بان لا يصدق شيء منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على آمنا انه واجب ولا انه ليس بواجب اولا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه ليس بممتنع فكل مفهوم وجوديا كان او عدميا مع نقيضه الذي هو رفعه يقسمان جميع ما عداهما ولا يجتمعان في شيء بان يصدق عليه معا ولا يرتفعان عنه بان لا يصدق عليه شيء منهما واما ارتفاعهما بمعنى خلو هما عن الوجود فلا استحالة فيه بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللا امتناع معدومين معا في الخارج والسر في ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشيء كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان نقيضه رفع وجوده في نفسه ولا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا وليس نقيض وجود الوجوب في نفسه وجود مفهوم اللاوجوب في نفسه

فيه ان معنى الاتصاف بالصفة الثبوتية اي الموجودة في الخارج ان الذات كالشعر مثلا موجود لها السواد ووجود السواد لها مغاير بالذات عن وجود الشعر والسواد في نفسها واذا كان اتصاف الشعر بالسواد موجودا عنه برفع وجود له وهذا بخلاف اتصاف الذات بالصفات المعدومة اذ ليس اتصافها بها بوجود لها حتى يكون سلبها عنه برفع ذلك عنه واعلم ان اتصاف الموجود بالمعدوم وان اشتهر جوازه في عبارة القوم ففيه اشكال للعلم اليقيني بان الموجود في الخارج لا يتصف بعدم نفسه ولا بعدم شيء اخر كاتصاف زيد بعمى وبالامكان لان المتصف بالعمى الحقيقة هو بصر زيد لا زيد والمتصف بالامكان الذي هو سلب الضرورة انما هو بالحقيقة ضرورة وجود زيد او عدمه او ضرورة وجوده وعدمه معا واتصاف زيد باستقاء بصره او باستقاء ضرورة وجوده او عدمه مجازي من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه نعم قد يتصف الشيء الموجود في الخارج على وجه الحقيقة بمفهوم اعتباري لم يدخل فيه سلب لكونه مظنونا فيه على نحو اتصافه بالوجود الذي لا وجود له الا في الذهن فان اريد ان ذات الممكن متصف بالامكان واريد به قابليته للوجود والعدم بحيث لا يمتنع واحد منهما عليه فالامكان بهذا المعنى ثابت للواجب فانه لا يقبل العدم والممتنع فانه لا يقبل الوجود فهي متفقة بهذه الحقيقة لكن ذلك لا يقتضي وجودها في الخارج فلا يلزم وجود الامكان في الذهن فلا نزاع في الحقيقة تامل

حتى يلزم من عدميته اللاوجوب اعني ارتفاع وجوده في نفسه ان يكون الوجوب موجودا في نفسه الوجه الثالث وهو لابن سينا ان امكانه لا اي امكانه عدمي ولا امكان له اي ليس له امكان واحد لعدم التمايز بين العدمات فلا يكون فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا وكذا نقول لا فرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا لا وجوب له وهو اي هذا الوجه قريب من الوجه الاول لان محصولهما انه لو كان الامكان او الوجوب امرا عدميا لم يكن الممكن ممكنا والواجب واجبا الا ان الملازمة ههنا ممنوعة بان يثبت بان العدمي لا تحقق له الا باعتبار العقل وههنا بان الاعدام لا تمايز بينها والنقض هو النقض فنقول امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحدا ايضا فلو كان الامتناع او العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما والحل ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما ان فرقا بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها وليس هذا الوجه مخصوصا بالوجوب والامكان بل لك طردها في كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكرا دلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والامكان وبعضها على عدميتها اشار الى قانون يتوصل به الى نفي الاشياء التي اختلف فيها وذكر هناك ادلة متقابلة فقال ولو شئت نفي شيء قل هو اما وجودي او عدمي اي اذا اردت نفي شيء كالوجوب مثلا بالكلية فقل لا وجوب اصلا اذ لو كان وجوب فاما ان يكون وجوديا او عدميا وكلاهما باطل اما كونه وجوديا فدليل كونه عدميا اولا انه لو وجد الوجوب مثلا لكان اما زائدا على ذات الواجب اولا يكون زائدا على ذاته اولا انه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته اولا يكون زائدا عليها وبيطل كلا من الزيادة وعدمها بدليل نافيه واما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذا كل مشترك بين قسمين او اقسام يمكنك نفيه بنفي قسميه او اقسامه كقولك لو كان الوجود موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية لا يجوز زوال العالم بل هو ابدي لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بامر عدمي كعدم الشرط او وجود موجب كطريان الضد او مختار والكل محال او بنفي مذهبين متقابلين فيه كان يقال لو كان العالم موجودا لكان اما قديما او حادثا وبيطل كل واحد منهما بدليل نافيه وكثير من شبه القوم في الاشياء التي يرومون نفيها من هذا القبيل الذي ههنا ك عليه على وجه كلي فترکها اي ترک تلك الشبه الكثيرة ولا ذكرها في مواضعها لانه لان ذلك الكثير من الشبه فاشية او لا نظرا الى المعنى وذكره ثانيا نظرا الى اللفظ عندك

حتى

بعد الوقوف على الماخذ العام ايراد وابطا لا على طرف التمام يعني قد بهنّاك على ماخذ ايرادها وابطالها على وجه كلي فانوني فمن بعد وقوفك على ذلك الماخذ يسهل عليك ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها في مواضعها قال الميداني قولهم هو على طرف التمام مثل يضرب في سهولة الحاجة وقرب المرام والتمام نبت ضعيف يشبه به خصاص البيوت من القصب اي فرجها يقال انه نبت على قدر قامة المرئ

المقصد الثالث

في ابحاث الواجب لذاته وهي اربعة احدها انه اي الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف واعترض عليه بانا لا نم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم هذا اذا لم يكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة في ذلك الواحد الذي ارتفع اما اذا كان له علة اخرى فلا وايضا بجاز ان كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمح جاز ان يستلزم المح والجواب ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو مح فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون الواجب واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا وربما يغير الدليل فيجاب بان الواجب لذاته لا يحتاج في وجوده الى غيره والواجب بغيره ما يحتاج فيه اليه فلا يجتمعان لتنافي لازميهما وثانيهما انه لو كان الواجب لذاته مركبا لامن اجزاء متمايزة في الخارج ولا من اجزاء متمايزة في الذهن والا احتاج الواجب لذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن لا يقال كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا لم لا يجوز ان يكون المحتاج الى العلة هو الممكن وان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن جميع اجزاء ذاته لا غيره فلا يحوجه الاحتياج اليها اي الى الاجزاء كلها عن كونه بحيث يجب وجوده لذاته لانا نقول جميع اجزائه وان كان ذاته لكن كل واحد من اجزائه ليس ذاته بل هو غيره واذا كان مركبا فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا وثانيها لو كان الوجوب وجودا اي امرا موجودا في الخارج لم يكن زائدا على ماهيته اي ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية والا اي وان لم يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية لكان الوجوب الموجود محتاجا الى الماهية اذ لا بد ان يكون عارضا لها فاما بها والعارض محتاج في وجوده الى معروضه فيكون ممكنا مستندا الى علة وتعلل بها اي بماهية الواجب لامتناع تعليله بغيرها والا احتاج الواجب في وجوبه الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هذا خلف فما لم يجب المعلول عن علته

لا يوجد لما عرفه من ان الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته وما لم يجب العلة لا يجب المعلول عنها وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها متاخر عن وجوبها فان الشيء ما لم يجب وجوبا بالذات او لغيره لم يوجد فوجوب المعلول متاخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متاخرا عن وجوبها بمراتب فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها بمراتب هذا خلف لا يقال هذا معارض بانه اي الوجوب نسبة والنسبة متاخرة عن المنتسبين قطعا فيكون الوجوب متاخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها لانا نقول انما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا وكونه نسبة ينافي الفرض المذكور وهو كونه موجودا الان النسب عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا لكلامنا ورابعها انه لا يكون الوجوب مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما والمشترك في الماهية لا بد ان يتمايزا بتعين فيلزم ح تركبهما من الماهية والتعين وانه مح لما مر من امتناع تركب الواجب لا يقال لا نم انه نفس الماهية لجواز ان يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الماهية لانا نقول المدعى هو انه لا يكون الوجوب وجودا مشتركا وقد بينا انه لو كان وجودا كان نفس الماهية والا فظهر ان يحال هذا الحكم على برهان التوحيد

المقصد الرابع في ابحاث الممكن لذاته وهي ايضا اربعة احدها قال الحكماء الامكان محوج للممكن الى السبب اي الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر وفي اثباته منهجان الاول دعوى الضرورة فان الممكن ما يتساوى طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كونه اي كون الامكان الذي هو ذلك التساوي محوجا للممكن الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يترجح احدهما على الآخر والحكم بعد تصورهما اي تصور الموضوع الذي هو امكان الممكن وتصور المحمول الذي معنى كونه محوجا الى السبب ضروري يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تميز الا ترى ان كفتي الميزان اذا تساويا لا تهما وقال قائل ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح خارج لم يقبل صبي مميز وعلم ببطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر لا بمرجح محروم به عنده بلا نظر وكسب وبهذا معنى كون الامكان محوجا الى السبب بل الحكم بالاحتياج في المتساويين الى مرجح مركوز في طباع البهايم ايضا ولذلك ترى ايلها تنفر من صوت الخشب فانه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت البهايم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجحا رجحه عليه فنفرت وهربت فلنا ذلك اي نفور بحدوثه لا لامكانه فانه لما وجدت الصوت بعد عدمه تخيلت البهايم ان لا بد له من محدث لانها بخلاف تساوي طرفي الصوت وان لا بد هناك من مرجح فان قيل

لوكان الحكم بان الامكان محوج الى السبب المؤثر ضروريا اوليا كما زعمتم لم يكن بينه
وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق اذ لا تفاوت بين الاوليات ولم يختلف فيه
العقلاء لان بداهة عقولهم حاكمة قلنا قد مر جوابه وهو ان الفرق والتفاوت ليس
باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل هو للتفاوت في تجريد الطرفين او للالف والعادة
بسبب كثرة وقوع تصور طرفي الضروريتين دون تصور طرفي الاخر وانه يجوز ان يخالف
في البديهي قوم قليل كيف وقد انكر طائفة للبديهيات اساسا فان قيل اكثر العقلاء
قالوا بالخلافة حيث جوزوا رجحان احد طرفي الممكن لا عن سبب مرجح في مواضع كثيرة
ولا شك ان اكثر العقلاء لا تقدمون على انكار الحكم البديهي فالمسلمون بل اللبيب
قاطبة حكموا بالخلافة في تخصيص الله تعالى العالم بوقته الذي اوجده بلا مرجح مخصص
مع ان سائر الاوقات يساويه في صحة الايجاد فيها والنافون للغرض عن افعاله تعالى
يعني الاشاعرة قالوا بالخلافة في تخصيص كل فعل من افعال العباد والحكم به المخصوص
كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية عندهم في
صحة تعلق تلك الاحكام بها والمعتزلة خالفوه في تعلق القدرة بالشيء مع ان نسبتها
الضدين اي الى ذلك وضده سواء وفي اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها
في الذاتية التي هي تمام ماهيتها عندهم والحكماء خالفوا ايضا في اختصاص الفلك
بالحركة الى جهة كالغرب والشرق مثلا مع تساوي جميع الجهات في قبول الحركة اليها وعلى
سرعة مخصوصة او بطؤ معين مع تساوي نسبة حركته اليها وعلى قطبين معينين
مع مساواتهما في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك وفي اختصاص
الكواكب بمواضعها المعينة المساوية للمواضع الاخر وفي اختصاص طرفي المتمم بمقاديرها
من الغلظ والرقة قلنا لم يقل احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن يترجح
بلا مرجح نعم يلزمهم ذلك في بعض احكامهم التي حكموا بها ولكنهم لا يلتزمونه ولا يقولون به
بل يحتالون للجواب ليندفع عنهم القول بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب قوية كانت
الاجوبة او ضعيفة فمر كوز في عقولهم بطلانه والا لما احتالوا في دفعه باسرهم ولاجتراء
على التزامه بعضهم وسنفصلها اي تلك الاجوبة القوية والضعيفة في مواضعها
فيما سيرد عليك في الكتاب المنهج الثاني في اثبات الاستدلال عليه وفيه طرق الاول
الماهية الممكنة مقتضية للتساوي اي تساوي الوجود والعدم بالقياس اليها فلو وقع احدهما
لا لمرجح من خارج كان ذلك الطرف الواقع راجحا واولى بها من الطرف الاخر فلا يكون مساويا له
وهو خلاف المفروض الذي لذلك الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين ان ذات الممكن
لا يقتضي هذا ولا ذاك فتقضيه اقتضاء الذات احدهما لا حصوله اي حصول احدهما لا لعلة
كما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق وان احد المتساويين يقع بلا علة اصلا الطريق الثاني واختاره
الامام الرازي في المحصل والاربعين لابد للممكن قبل الوجود ان يترجح طرف اي يترجح طرف وجوده

قيل عليه الظاهر ان قوله لان الحركة الى جهة يعني
عن اكر القطبين وفيه منع الفقر كما لا يخفى
على المتامل فتامل منه

مطلب

مثلا لان يستدير
اتحاد المتقابلتين

+ هو يساويها بالنسبة الى ماهية الممكن
ومناقض له قلنا انما يتبنا قضاي
المفروض الذي هو التساوي اقتضاء
الذات له اي صح

بهذه الزيادة
ينطبق الجواب
وان النفي كما ذكر
بدون زيادة المناقضة
فالجواب ان يقال قلنا
انما يخالف ادلة الامكان
يراد بقوله منا تقضيه
يخالفه فتامل منه

وهو مذهب نيقور الطبيعي
ان نسبة الوجود الى ماهية الممكن
كنسبة العدم اليها مع ان كل
واحد من طرفيها تحصل بدلا
عن الاخر على حسب الاتفاق
اتحاد الدليل

مراد المجيب ان الطريق المذكور لا يتم بالنسبة الى جميع الخصماء فلا يتم الطريق فلا تصور في الجواب كما لا يخفى فتامل منه

على عدمه بحيث يجب بالمساواتي وذلك الترجح الواصل الى حد الوجوب صفة وجودية
لانه حصل بعد ما لم يكن فلو جاز ان لا يكون وجوديا لجاز ان لا يكون الحركة بعد السكون
والعلم الحاصل بعد عدمه وجود بين واذا كان الترجح امرا موجودا فله محل موجود امتناع
قيامه بذاته او بمعدوم وليس ذلك المحل هو الاثر اي الممكن والا كان الاثر موجودا
قبله اي قبل الترجح السابق على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين هف
فلا بد هناك من شيء اخر موجود يقوم به الترجح فهو المؤثر قلنا لا نسلم ان الممكن يجب ان
يترجح وجوده قبل الوجود وما سياتي من انه لا بد ان يترجح وجوده الى حد الوجوب حتى
يوجد مبني على انه محتاج الى علة وهو المتنازع بل يترجح مع الوجود وح جاز ان يقوم الترجح
بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى محل اخر وهو المؤثر وايضا ان سلم كون الترجح سابقا
على وجود الممكن فالترجح السابق صفة الوجود فلا يقوم بغيره لامتناع قيام الصفة بغير
موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق ان الترجح والوجوب المتحد لا يجب ان يكون
موجودا الان العدمي قد يتجدد بل هو امر اعتباري ينصف به الممكن حال ما يكون معدوما
فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج الطريق الثالث له اي للامام الرازي ذكره في الاربعين
وقد بناه على قول الفلاسفة انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده اي يمتنع عدمه مقيدا
بهذا القيد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا والا كان واجبا لذاته
والا وان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده فبزمان اي فيكون تقدم العدم
على وجوده او تاخره عنه بزمان لان المتقدم اذا لم يكن ان يجامع المتاخر كان المتقدم
زمانيا ويجتمع الوجود والعدم لان الزمان حال ما كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده
وعدمه معا هف فهو اي الزمان لامتناع عدمه كذلك واجب مستمر وجوده دائما
وانه ممكن لذاته لتركبه من آنات منقضية فلا يكون وجوده لذاته لما مر من استحالة تركب
الواجب بالذات حصوصا اذا كانت الاجزاء منقضية متعاقبة فوجوبه بالغير
فيكون الامكان علة الحاجة الى الغير دون الحدوث اذ لا حدوث ههنا ولا يخفى انه اي
هذا الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة الحاجة جزءا او شرطا ولا يتم
الدعوى الكلية التي هي مطلوبنا فان المثال الجزئي اعني كون امكان الزمان محوجا
الى السبب لا تصحيح القاعدة القائلة بان الامكان مطلقا يحوج الى المؤثر يجوز ان يكون
ذلك سببا امرا مختصا بالزمان وقد عرفت ان الطريقين الاولين لا يتمان ايضا فالم
الميسار اي الطريق الواضح المعتمد هو المنهج الاول يعني دعوى الضرورة المختارة عند
الجمهور وشبه المنكرين لكون الممكن محتاجا الى المؤثر عدة اي متعددة كثيرة الشبهة الاولى
ان احتياجه الى المؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه او لغيره انما يتحقق اذا امكن تاثير
شيء في شيء لكنه غير معقول اذ التاثير في الوجود مثلا اما حال الوجود اي لوجود الاثر وهو ح
لانه ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل واما حال العدم وهو باطل ايضا لانه جمع للنقيضين

قول الفلاسفة كما لا يخفى فتامل منه

مبنى الدليل مجرد ان الزمان موجود ويمتنع عدمه مقيدا لان كل حادث
الحكماء الا ما توهمه البعض من ان المراد من قول الحكماء الذي جعله

وذلك لان وجود الاثر مع التاثير لايتخلف عنه اصلا فالانكسار مع الكسر والوجود مع
الايجاد ولما فرض ان التاثير في الوجود اعني الايجاد انما هو حال العدم كان وجود الاثر ايضا
في تلك الحالة فتجمع وجود الاثر وعدمه معا ولانه اي الاثر حال عدمه نفي محض فالاصح
هو في هذه الحالة ان يكون اثرا للموجد واذا لا اثر له فلا تاثير ولا ايجاد منه ولانه اعني الاثر
حال عدمه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تاثير وايجاد فلا يستند هو مع كونه مستمرا
على حالته السابقة على الايجاد الى موثر الوجود فقد بطل كون التاثير في الوجود حال
العدم بوجوه ثلثة وان شئت نفي التاثير في العدم قلت التاثير فيه اما حال كون الاثر
معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا وانه جمع للنقيضين وايضا هو حال
الوجود لايصلح اثرا للمعدوم وايضا هو مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به الاعدام فلا
يستند الى موثر العدم والجواب ان المراد ايجاد ما هو موجود بوجود قبل اي قبل الايجاد فانه يحصل
لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو ممتنع بديهة وذلك لافالايجاد للموجود بوجود مقارن للايجاد
لان حصول الاثر مع الموثر زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه
ولو صح ما ذكرتم لزم ان لايحدث صفة في نفسها اصلا كهذه السخونة وهذا الصوت لان
حدوثها اما حال عدمها وهو اجتماع النقيضين اعني الوجود والعدم واما حال وجودها وهو
حصول الحاصل او فعول لزم ان لايحدث صفة في شئ من موثر يحدثها لان احداثها ايجادها
اما حالة الوجود او العدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها الى الامر يحدثها
امر بديهي فانتقض دليلكم قطعا والحل ان ذلك الذي ذكرتموه من استحالة التاثير حال الوجود
او حال العدم ضرورة بشرط المحمول فان التاثير في وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم
محال فسلب التاثير في الوجود مثلا ضروري بشرط اتصاف الاثر بالوجود او العدم ومثل
ذلك يسمى ضروره بشرط المحمول وبهذا اي بهذا المذكور اعني الضرورة المشروطة بالمحمول
لاينافي الامكان الذاتي لان الملاحظة فيه الذات دون مالها من الصفات فامتناع التاثير
شرط احدى هاتين الصفتين لاينافي امكانه بالنظر الى ذات الممكن في زمان كل واحد منهما وتحريره
ان يقال قولك التاثير اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما باطلان ان اردت به ان
التاثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالحصر ممنوع بان التاثير في ذات الممكن من حيث
هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اردت به في زمان الوجود او زمان العدم
احترنا انه في زمان الوجود كما مر ومنهم من اجاب بان التاثير في زمان الخروج من العدم
الى الوجود وان ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النحارير
للواسطة من جوز تقدم التاثير على حصول الاثر فقال التاثير حال العدم في ان وحصول
الاثر في ان اخر بعقبه وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم اصلا الشبهة الثانية
وهي ايضا دالة على ان الممكن غير محتاج الى موثر لا امكانه ولا غيره اذ ذلك فرع امكان
التاثر وهو ح اذ التاثر اما في الماهية او الوجود او الموصوفية به لانه اذا لم يكن التاثير

في شئ من هذه الثلثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عن موثر ما بالقياس اليها وقد
بطلت هذه الاقسام كلها فيما مر لان جعل الماهية تلك الماهية محض وكذا جعل الوجود
وجودا وايضا هو حال فلا يقبل تاثيرا والموصوفية عدمية فلا تكون اثرا والجواب انه
اي التاثر في الوجود الخاص اي في الهويات كما مر من ان المجعول هو الوجود الخاص لا ماهية
الوجود وقد سبق منا تحقيق ان تاثير الموثر في اي شئ هو بعينه الامر يد عليه وايضا فينبغي
ذكرتموه الحدوث اي حدوث الصفات المحسوسة عمن يحدثها لان تاثيره اما في ماهيتها
او وجودها او موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه الشبهة الثالثة الحاجة والموثر
لو وجدتا في الخارج تسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى الموصوف بها
اذ لا يتصور قيامها بذاتها لحاجة اخرى فتنقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا الموثرية لو وجدت
لاحتاجت الى موثرية اخرى اذ يستحيل كونها واجبة بذاتها واذا لم يكونا وجودين لم يكن
الممكن متصفا بالحاجة الى سبب لا لامكانه ولا لغيره ولم يكن شيا متصفا بالموثرية في الممكن
اصلا وهو المطلوب والجواب انه لايلزم من كونها امرين عدميين اعتباريين انتفاؤها
عن غيرهما بمعنى ان لايكون الشئ في نفس الامر محتاجا وموثرا اي متصفا بالحاجة والموثرية
فان الامور العدمية يتصف بها الاشياء في انفسها كالامتناع والعدم فانهما وصفان
اعتباريان لا وجود لهما في الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعا فان قيل
لو ثبتتا اي لو ثبت الحاجة والموثرية لشئ واتصف ذلك الشئ بهما فاما وجوديتان
او عدميتان اذ لا مخرج عنهما ويبطل كل اي كل واحد من كونهما وجوديتين او عدميتين
بما عرفت اما ابطال الوجودية فيلزم التسلسل لانهما من الانواع المتكررة التي عرف حالها
في الضابط المتقدم واما العدمية فبان يقال بهما نقيضا اللاحاجة واللاموثرية
العدميتين على قياس ما مر في الوجوب فقد عرفت الجواب عن ذلك فيما اشرنا
اليه فيما مر من اجوبة الشبه العامة وهو ان لايقدح في دليل الوجودية او دليل العدمية
بما عرف فيه من الخلل والنقض بحاله هذا متعلق بقوله والجواب انه لايلزم من كونهما
اعتباريين وما توسط بينهما اعني قوله فان من تتمة الاول والمراد ان هذه الشبهة
كالاولين منقوضة بحدوث الصفات المحسوسة فانها يقتضي ان لايحدث هذه الصفات
لانا نعلم بالبديهة انها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة الى الموثر المتصف بالموثرية فيها
الشبهة الرابعة وهي مخصوصة بنفي كون الامكان محوجا ان يقال لو احوج الامكان
في الوجود الى الموثر لاحوج في العدم ايضا الى الموثر لاستوائهما بالنسبة اي نسبة الوجود
والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة الذاتية عنهما معا فكما ان الوجود ممكن
كذلك العدم ممكن لكن العدم نفي محض لايصلح اثرا لشئ سواء كان عدما اصليا او طاريا
وفي الاصلي مانع اخر وهو انه مستمر فالتاثير فيه تحصيل للحاصل فوجب ان لايكون الوجود
اثرا للشئ والجواب ان العدم ان صلح اثرا بطل دليلكم لبطلان انتفاء اللازم ح والا

Marginal notes and commentary in Persian/Arabic surround the text.

يعني استواء نسبة الممكن الباقي الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته اذ الكلام في الموجود فلا يرد ما يتوهم من انه منقوض بالاعراض السيالة المتصفة بالبقاء مع كونها لا تحتمل البقاء بل الانعدام لذاتها وهو لا يقتضي ان يكون نسبة الوجود في الزمان الثاني الذي هو البقاء والعدم فيه متساوية في كون الاعراض السيالة بمقتضى ذاتها لا تحتمل البقاء بل الانعدام لذاتها كما قالوا ممثلة به الى غير ذلك فتدبر

وان لم يصلح منعنا الملازمة اي لانم انه لو احوج في الوجود لاحوج في العدم للفرق البين وهو ان الوجود يصلح اثرا دون العدم فيكون الامكان محوجا في الجانب الذي يصلح ان يكون اثرا ولا يلزم منه ان يكون محوجا في الجانب الذي لا يصلح لذلك فتطلعا

ولنا ان نقول ابتداء من غير تردد يدان سلمنا الملازمة المذكورة في دليلكم فلانم ان العدم لا يصلح اثرا الشئ اي لانم بطلان اللازم فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة فانه لولا ان العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما لا يقال لو جاز استناد العدم اليه اي الى العدم كما ذكرتم من استناد عدم المعلول الى عدم علته فجاز ايضا استناد الوجود اليه اي الى العدم وانه اي جواز استناد الوجود الى العدم ينفي الحاجة الى الموثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع لانا نقول هذا كلام على السند معان الملازمة ممنوعة اذ الضرورة العقلية تحكم بجواز ذلك اعني استناد العدم الى العدم وامتناع هذا اعني استناد الوجود الى العدم ولا يصح تلك الملازمة اصلا ان الحاجة وهي ايضا مخصوصة بنفي كون الامكان محوجا لو كان المحوج الى الموثر هو الامكان لا محوج اليه ايضا حال البقاء لتبوتح اي ثبوت الامكان للممكن في حال البقاء فانه لازم للماهية الممكنة نقيضه ذاتها من حيث هي هي ولا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء كان معلوله الذي هو الاحتياج الى الموثر ثابتا ايضا والثاني باطل لان الحاصل به اي بتاثير الموثر حال البقاء ان كان نفس الوجود فانه حاصل قبله اي قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل وان كان الحاصل به امرا متجددا لم يكن ذلك الموثر تاثيره موجبا للباقي الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء بل موجبا لامر اخر ولا يكون موثرا في الباقي والمقدر خلافه لا يقال تاثيره في بقائه الذي هو امر متجدد لا في ذاته بحسب اصل الوجود الذي كان حاصلا لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تاثير فيها كما اعترفتم فيبقى الذات بلا موثر فيها فيكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه فرضا

هذا حلف والجواب انه اي التاثير في الممكن الباقي ليس تحصيلا للحاصل ولا تحصيل للمتجدد بل تاثيره فيه هو ان يكون دوامه لدوامه كما كان وجوده اولا من وجوده فان سمي الدوام متجددا لانه لم يكن حاصلا في اول زمان الوجود وصار النزاع لفظيا لانا نقول التاثير في الوجود الحاصل اولا لا في امر متجدد هو دوامه وجودا ابتدائي وانتم تقولون لا تاثير في الوجود الحاصل اولا بل في امر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف في ان المراد بلفظ المتجدد ماذا واعلم ان الجواب الاول مذكور في نقد المحصل ليس فيه انه لا تاثير في ذات الممكن حتى يتجه عليه ما اورده المصربل فيه ان تاثير الموثر في امر جديد هو البقاء وانه غير الاحداث فهو موثر في امر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا ومعناه انه اذا اخذ الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور ان يفيده الموثر البقاء بهذا الاعتبار والا لزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان بقاؤه مستفادا منه ولا شك ان البقاء هو

دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى الموثر وهذا بعينه ما اثره ولا فرق الا في تسمية البقاء اي الدوام متجددا وتوضيح المقام بما اوردناه عليه في تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فلما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى الموثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتدا وفي استمراره محتاج الى الموثر الذي يفيده الوجود ويديمه له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد بنيت على معنى التاثير والايجاد فيما سبق ومن قال ان التاثير في الثاني تحصيل الحاصل فقد توهم ان الموثر تحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان حاصلا او توهم انه يفيد البقاء وتحصيله للممكن الماخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التاثير اذا كان في امر متجدد لا يكون تاثيرا في الباقي البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد وجودا ابتدائيا وهو ايضا باطل لان التاثير في ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد وما يقال من ان المعنى بالتاثير هو استتباع وجود الموثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكن من امرك على بصيرة كيلا تشتبه عليك الحال بتغيير العبارات الشبيهة بالسادسة لوكان الامكان او الحدوث محوجا الى الموثر كان للحوادث التي لا تزال تتجدد امورا امكانها او حدوثها اولى فاما ان يقال ذلك الموثر قديم فيلزم حدوثها اي حدوث تلك الحوادث في اوقاتها المخصوصة بلا سبب مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في ان ذلك الموثر القديم موجود فيها واما ان يقال ذلك الموثر حادث فيكون محتاجا الى موثر اخر حادث ايضا فيتسلسل وهو مع فساده مخالف لما عندنا وفعله تابع لارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات مع تساويها لا يحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدوريته المتساويين على الاخر بلا سبب يدعوه اليه فان ذلك هو الكمال في الاختيار والترجيح الصادر من الفاعل لاحد مقدوريته على الاخر لا لداع يدعوه الى اختيار ذلك المقدور غير الوقوع اي وقوع احد المتساويين بلا سبب موثر والثاني هو المرجح لانه يرجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس بمرجح لانه ترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصف

بالترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح كيف شاء وفيه بحث وهو ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته الاخرى بالنظر الى ذاته بوجه ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شئ فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن تتعدد بتعدد متعلقها بحسب الاوقات قلنا فيلزم التسلسل في التعلقات الشبهة السابعة حملة الحوادث التي وجد الى الان من حيث هي جملة لا شك انها حادثة وممكنة فلو كان الحدوث لها لامكان يحوجان المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن لا علة لها والا فاما حادثة فيكون تلك العلة داخلة في الجملة الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شئ منها فهي اي تلك العلة خارجة عنها لان المؤثر في الجملة لابد ان يكون خارجا عن الاثر فيكون داخلة وخارجة معا هف واما قديمة فصدورها للمؤثر اذ لا يجوز اذ لا يجوز ان يؤثر ذلك القديم فيها لان تاثره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا يعقل تاثير حقيقي بلا حصول اثر وان كان حادثا لزم ان يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فيكون محتاجة الى مؤثرية اخرى فينتقل الكلام اليها فيلزم التسلسل والجواب انها اي المؤثرية صفة ذهنية فنختار ان المؤثر في جملة الحوادث قديم وان له تاثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية ينصف بها القديم من غير خلل الى تاثير اخر فلا تسلسل ولقائل ان يقول الاتصاف بحادث وان كان عدميا يحتاج الى مرجح ومخصص فان قبل الارادة كافية في ذلك قلنا قد عرفت وجه الاشكال فيها الشبهة الثامنة دعوى الضرورة في قدرة العبد وفي فقيه الهارب من السبع اي نعلم بالضرورة ان قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته وان افعاله صادرة عنه ونعلم بالضرورة ايضا ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه ان يقف ويتفكر في رجحان احدهما على الاخر وكذا الحال في العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث بلا سبب والجواب ما قد عرفت من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس بمحال انما المحال ترجح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا ما في هذا الجواب **خاتمة** للبحث الاول من المباحث المتعلقة بالممكن قال المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ماهيته لا تاثير لها بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر

لا يخفى ان هذا لا يشفي العليل لان لزوم ترجح احد المتساويين بلا مرجح وهو وقوع احد الترجيحين لا لازم جزما ووقوعه ضروري تامل منه

وفي هذا البحث بحث لانه يقال ان من ان المختار ان تعلق ارادته باحد المقدورين وان كان مساويا بالنسبة الى ذاته لكن تعلقها بالاخر لا يحتاج في تعلق ارادته المساوية باحدهما الى ارادة اخرى ليلزم التسلسل

كبقاء البناء بعد فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شئ طلب علة وان لم يلاحظ معه شيئا اخر وايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحوج في جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام الازلية معللة مع كونها مستمرة والكل منظور فيه اما الاول فلانه ليس بماهية الممكن خروج من العدم الى الوجود مستمرا بالحدوث والا لكانت حالة الخروج عارية عنهما معا بل ليس لها الا الاتصاف بالعدم او الاتصاف بالوجود فاحتياجه الى المؤثر في هذا الاتصاف وقصة البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجدة للبناء حقيقة وكما ضاق العلة الموجدة بل هو بحركة يد مثلا علة لحركات الالات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات علة معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء ولا يضرها عدم شئ منها واما الثاني فلان العقل لو جوز وجوب الحادث لذاته لما طلب علة اصلا فظهر ان ذلك الطلب بملاحظة امكانه الناشية من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة وان كان مستمرا وقيل المحوج الى المؤثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزء من العلة المحوجة وقيل المحوج هو الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرطا لعليتها وتاثيرها قالوا دليل الفريقين السابقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث اما شطرا واما شرطا وقيل اي كل واحد من الاقوال الثلاثة ضعيف قاله الامام الرازي لان الحدوث صفة للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعا فتاخر الحدوث عن الوجود لان صفة الشئ متاخرة عنه وهو اي الوجود متاخر عن تاثير العلة اي عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشئ اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع المتاخرة عن علة الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا تاخره عن نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها والاظهر في العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب والمآل في المعنى واحد قال المصنف لا يخفى انه اي ما ذكره هذا القائل مغالطة نشات من استباه الامور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلها لانهم لم يريدوا بقولهم ان الحدوث علة الحاجة او جزؤها او شرطها الا ان حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه لان الحدوث علة في الحاج للحاجة في الخارج اولا في وجد الحاجة فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما علة للاخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشئ على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج في وجوده الى المؤثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة لا غيره ولما ان اتصاف الشئ بالصفات

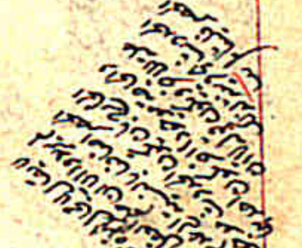
لا يخفى ان هذا الدليل والدليل الاول لا يفيدان ان الحدوث علة الاحتياج بل انما يفيدان ان الاطلاق وحده علة الاحتياج هف انما يفيدان ان الامكان وحده علة لا هو مذهب الخصم فتامل

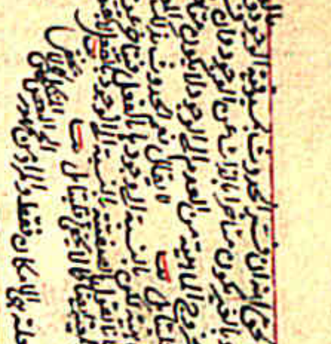
فان قلت ذكر في شرح المقاصد ان معنى الخروج من العدم الى الوجود مسبوقية الوجود بالعدم مع ان الخروج لا يلزم الواسطة بين الوجود والعدم وبين معنى الخروج المذكور ارتفاع العدم فان ارتفاع العدم وتحقق الوجود في زمان بعينه بلا فصل من اجزاء الزمان يلزم الواسطة قلت كما يريده ان اعتبار الاحتياج في نفس الحدوث انما يتم اذا كان للاحتياج في الخروج مدار ما عن الوجود والعدم اذ لو لم يكن لها الا الاتصاف بالحدوث فقط لما احتيج في هذا الاتصاف فتدبر فيه

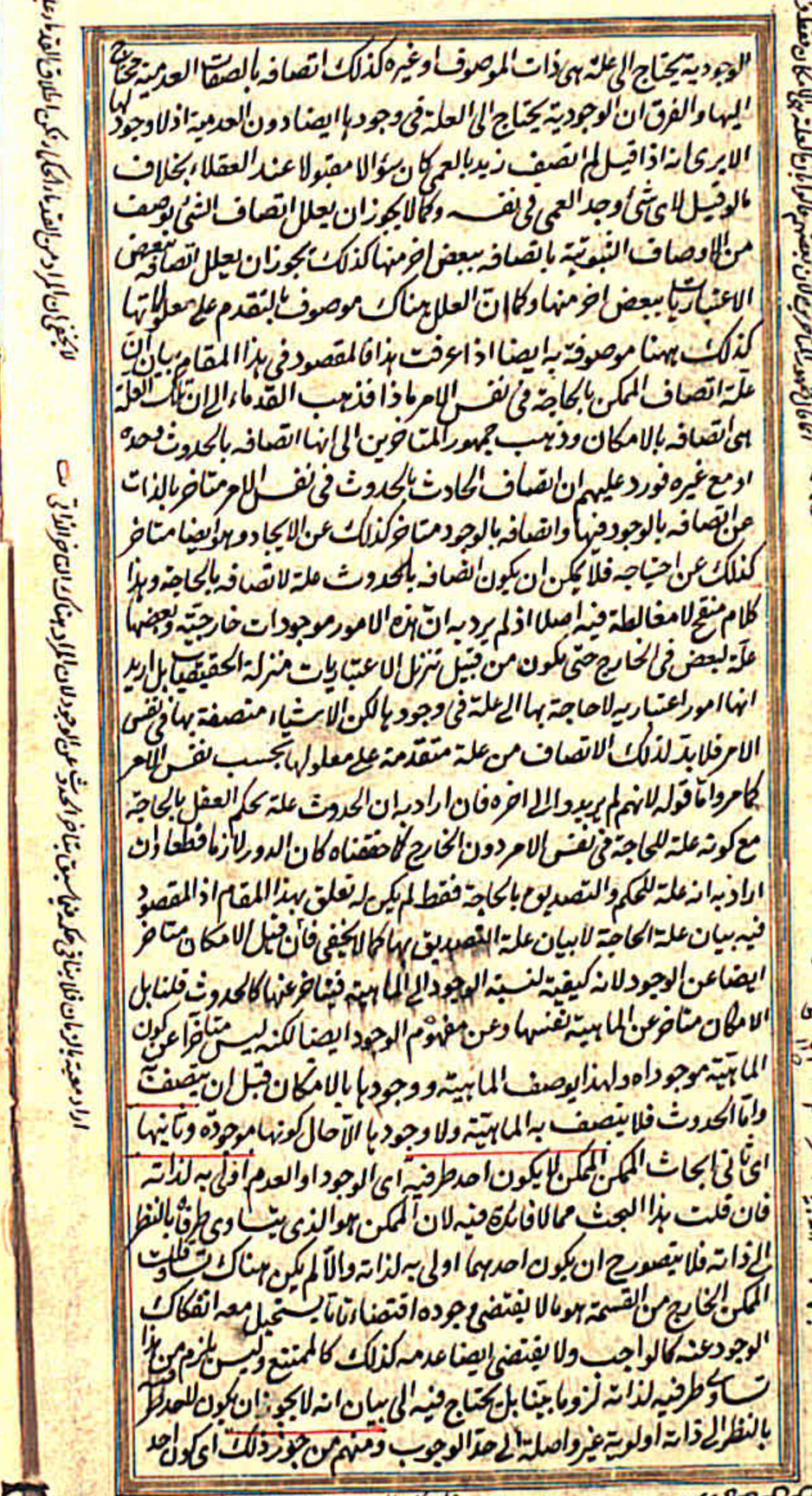
ويمكن ان يجاب عن هذا بان يقال ان الحدوث الذي هو وجوده لما لم يكن معقولا الا بعد العدم فالاتصاف به لا يكون الا بعد العدم فيكون العدم الذي هو الترتب الذاتي للحادث على العدم الذي هو الترتب الزماني داخلا في الحدوث الذي هو وجوده فقد ظهر ان الحدوث لا يكون الا بعد العدم فقد ظهر ان الحدوث لا يكون الا بعد العدم فقد ظهر ان الحدوث لا يكون الا بعد العدم

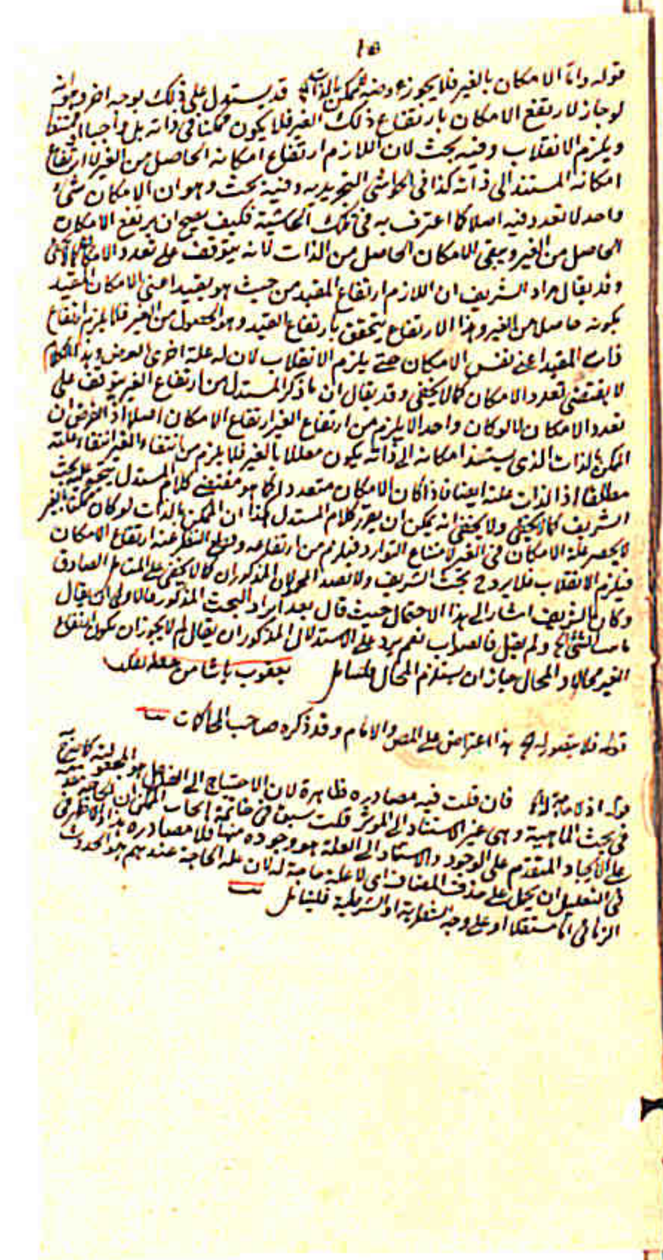
لا يقال على هذا يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه السابق حادثا كما كان ممكنا ولم يقل به احد لانا نقول ما ذكره بيان لان الاتم من علة الحاجة

الوجودية يحتاج الى علة هي ذات الموصوف او غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية يحتاج
اليها والفرق ان الوجودية يحتاج الى العلة في وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها
الا بريادة اذا قيل لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالا معقولا عند العقلاء بخلاف
ما لو قيل لاي شئ وجد العمى في نفسه وكما لا يجوز ان يعلل اتصاف الشئ بوصف
من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض اخر منها كذلك يجوز ان يعلل اتصافه ببعض
الاعتبارات ببعض اخر منها وكما ان العلل هناك موصوف بالتقدم على معلولاتها
كذلك ههنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام بيان ان
علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ماذا فذهب القدماء الى ان تلك العلة
هي اتصافه بالامكان وذهب جمهور المتاخرين الى انها اتصافه بالحدوث فحده
او مع غيره فورد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الامر متاخر بالذات
عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متاخر كذلك عن الايجاد وهو ايضا متاخر
كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا
كلام منقح لا مغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها
علة لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تنزل الاعتباريات منزلة الحقيقيات بل اريد
انها امور اعتبارية لا حاجة بها الى علة في وجودها لكن الاشياء متصفة بها في نفس
الامر فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر
كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا الى اخره فان اراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة
مع كونه علة للحاجة في نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعا وان
اراد به انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود
فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متاخر
ايضا عن الوجود لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتاخر عنها كالحدوث قلنا بل
الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متاخرا عن كون
الماهية موجوداه ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل ان يتصف
واما الحدوث فلا يتصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة وتانيها
اي ثانيا بحاث الممكن الممكن لا يكون احد طرفيه اي الوجود او العدم اولى به لذاته
فان قلت هذا البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر
الى ذاته فلا يتصور ان يكون احدهما اولى به لذاته والا لم يكن هناك تساو قلت
الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك
الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس يلزم من هذا
تساوي طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الى بيان انه لا يجوز ان يكون للحد الطرفي
بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى حد الوجوب ومنهم من جوز ذلك اي كون احد









طرفيه اولى به لذاته فقال طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة اى غير القارة
كالحركة والزمان والصوت وعوارضها اذ لولا العدم اولى بها لجاز بقاؤها
وردّ بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهيته تلك الاشياء لاقتضائها
التقضى والتجدد ليست قابلة للبقاء ومع تساوى نسبتها الى اصل الوجود والعدم
وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفى لها فى عدمها انتفاء جزء من علتها
ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوعها وهو مردود
بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضى اولوية لذاتها وقال بعضهم اذا وجد
المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم
اولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفسادهما ظاهر لان تلك
الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وانه اى كون احد طرفيه اولى به لذاته
باطل لان الطرف الاخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذات الممكن
كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته او واجب
العدم لذاته هف والا اى وان لم يمتنع الطرف الاخر فاما ان يقع الطرف الاخر
بلا علة وانه محال بديهة لان المساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجح اولى بان
يمتنع وقوعه بلا علة واما ان يقع الطرف الاخر بعلة فهذا اى ثبوت الاولوية
للطرف الاولى يتوقف على عدم تلك العلة التى للطرف الاخر ضرورة امتناع
وجود تلك العلة بكون الطرف الاخر راجحا اولى والا لم يكن علة له فلا يكون
تلك الاولوية الثابتة للطرف الاولى ثابتة له لذاته اى لذات الممكن وحده بل يكون
تلك الاولوية ثابتة لذاته مع انضمام ذلك العدم اليه والمفروض خلافه وهو ان الاولوية
ناشئة من ذات الممكن وحده لانه المبحث ههنا فان قيل اذا جوز تم حصول الاولوية
لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الاخر اليه فلنفرض ان ذلك
الطرف هو الوجود فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة
فى وقوع الطرف الراجح فيكفى فى وقوع الوجود عدم سبب العدم منضما الى ذات الممكن وانه
اى ما ذكر من كون عدم سبب العدم كافيا فى وجود الممكن يغنى عن وجود المؤثر فى الممكن
الموجودة فيسد باب اثبات وجود الصانع قلنا بسبب العدم عدم لان اعدام المعلولا
مستندة الى اعدام عللها فعدمه اى عدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود
ويحصل المطلوب وهو استناد وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم الاعلى وجود
الصانع وثالثها اى ثالث تلك الابحاث ان الممكن لاحتياجه الى العلة المؤثرة فى وجودها
لما مر وكون الاولوية الناشئة من تلك العلة اذا لم يصل الى حد الوجوب غير كافية
فى وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك
كافيا فى وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود فى وقت والعدم فى وقت اخر

اعلم ان سبق الوجود ذاتي وسبق العدم عليه زماني فلا يرد ان الممكن قبل وجوده معدوم فهو ممتنع فكيف يكون واجبا بالغير مع منافاة الوجوب والامتناع الغيرين ولا ان الوجوب هو ثبوته فكيف يجوز اتصاف الممكن به حال عدمه بل الوجوب السابق حال العلة ثبت وجوبا ثبوت كذا في حاشية التجريد

انتهى كلام وهو ان ما ذكره في تلك الحاشية مخالف لما ذكره في هذا الشرح سابقا من ان كل صفة لا يجب تأخرها عن موصوفها اعتبارا والا لكان اتصاف الماهية حال عدمها بصفة موجودة وانه محال بالضرورة اذ المفهوم مما ذكر في تلك الحاشية ان سبق الوجوب اذا كان ذاتيا لا يلزم منه موجودية جواز اتصاف الماهية حال عدمها بصفة موجودة هي الوجوب وما ذكره في هذا الشرح بل على ان الوجوب وامثاله محال لا يجب تأخره عن موصوفه فيه اذا كانت موجودة يلزم جواز اتصاف الماهية حال عدمها بالصفة الموجودة سواء كانت تلك الصفة سابقة عليها كالموصوف بسبق الوجود ذاتا او لا والمتفق ما ذكره في تلك الحاشية ويرد على ما ذكره في هذا الشرح ان وجودية الصفة التي لا يجب تأخرها عن موصوفها انما يستدعي جواز الاتصاف بها حال عدم موصوفها اذا امكن انفكاك وجود الموصوف عن الصفة كالامكان واما اذا كان الوجود لازما للصفة كالوجوب فلا يلزم ذلك الجواز كما لا يخفى على المتأمل

فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود بمرجح لم يوجد في الاخر لزم ترجيح احد المتساويين بلا سبب وان كان لمرجح لم يكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية لا تنشأ الا من العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض اختصاص احد الوقتين بمرجح لم يوجد في الاخر لم يكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية فما لم يجب وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها لم يوجد وهو وجوبه السابق على وجوده لانه وجب اولا وجوده من علته فوجد ثم انه اذا وجد فيشرط الوجود واخذه معه يمتنع عدمه والا جاز اجتماع عدمه مع وجوده وانه وجوبه اللاحق لوجوده فانه وجد اولا فامتنع عدمه ووجب وجوده فلما ان للممكن الموجود وجوبان يحيطان بوجوده وهما بالغير لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه فلانا فيان الامكان الذاتي لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وعلى ذلك حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين احدهما عن عدم علة وجوده والثاني من عدمه ورابعها ان عدم الامكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز انفكاك عنه اصلا والا جاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا ان كان خلوها عنه بزوال عنها او بالعكس اي ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد ما لم يكن وانه اي جواز خلوها عنه على احد الوجهين سمي الامكان عن الضرورتيا فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات بجواز انقلاب بعضها الى البعض ح وذلك بسقطه ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان المستندة الى ذوات الاشياء في انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والا لم يكن تلك الذوات لانتفاء مقتضاها من حيث هي هي وربما يحتج عليه اي على لزوم الامكان لماهية الممكن بان الامكان ان لم يكن لازما بل جاعلا فنقول ان حدوث الامكان لها واتصافها به اما ان يكون للامر يقتضي ذلك الاتصاف وهو اي الامكان باعتبار وقوعه صفة لها ممكن لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان فيتسلسل الامكانات الى غير النهاية او لا يكون حدوث الامكان لها لامر يقتضيه فيلزم نفي الصانع اي اثبات وجوده بجواز حدوث الحوادث ح من غير استناد الى شيء يقتضيها او نقول حدوثه للماهية ان توقف على حادث اخر يتسلسل بان يكون كل حادث مسبوقا بحادث اخر الا الى نهاية والا اي وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث اخر فاختصاصه اي اختصاص حلول الامكان بذلك الوقت الذي حدث فيه يكون ترجيحا بلا مرجح هذا والحق ان يقال ان الامكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها سجل انفكاك

فيه ان الحدوث صفة الوجود والامكان امر اعتباري لا وجود له كذا قيل وجوابه ان الحدوث بمعنى التجدد فلا اشكال فيه

فيه ان الملازمة ممنوعة لان تجدد الامر الاعتباري اي الامكان لا امر يقتضيه لا يوجب حدوث الموجودات الحقيقية بلا علة موجده كما لا يخفى كذا قيل لكن الفرق بين التجدد والحدوث ليس بظاهر فليتامل

فيه انه لم لا يجوز ان يكون الامكان الثالث او ما بعده من الرابع او الخامس للماهية او غيرذلك للازما جزئيا كذا قيل وجوابه بعدم القول بالفصل بين الممكن وممكن اخر فليتامل منه عفي عنه

قيل عليه ان توقف حدوث الامكان للماهية على حادث اخر لا يستلزم توقف حدوث ذلك الحادث على حادث اخر لجواز استناد ذلك او ما بعده بمراتب الى الفاعل القديم مختارا كان او موجبا ولا يلزم قدمه كما في سائر الحوادث ومن هذا يعلم ضعف قوله والا فاختصاصه بلا مرجح للعلة الفاعل القديم فيبقى توقف حادث اخر لا يستلزم ذلك وجوابه ان ذلك الحادث الاخر ايضا وحدوث الامكان للماهية موقوف على حادث اخر وهو ايضا كذلك فالتسلسل لازم قطعا كما لا يخفى فليتامل

هذا الجواب ليس بتام لانه كما لا يستلزم امكان الحادث الاخر الى ذلك فلا يستلزم امكان التسلسل فما يثبت بها الكلي الذي هو المدعى فليتامل

عنها اظهر من هذين الدليلين لانها قضية بديهية يحكم فيها صريح العقل بعد تجريد طرفيها
على ما ينبغي وفي الدليلين مناقشات لا يخفى على ذوي الفطانة وبتقدير صحتها لا شبهة
في حفاء مقدماتها وريكايشكك عليه اي على لزوم الامكان للماهية بان حدوث
العالم اي وجوده غير ممكن في الازل لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه
بل نقول وجود ذلك الحادث في هذا الان غير ممكن في الازل لاستحالة ان يكون الحادث
ازليا ثم يصير وجود العالم بل وجود ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال فقد ثبت
الامكان لشئ بعد ما لم يكن له ولا يكون لازما وكذا فاعلية الباري للعالم بل للحوادث
اليومية غير ممكنة في الازل ثم انها يصير ممكنة فيما لا يزال وايضا فيحدث للممكن المقدور
مع الوجود امتناع المقدورية لان الموجود يمتنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل
الحاصل بعد امكانه اي امكان المقدورية حال حدوثه وصدوره عن القادر فقد
زال امكان الشئ بعد ما كان حاصلا فلا يكون لازما والجواب عن الاول ان ازلية الامكان
ثابتة وهي غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي
اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون الشئ متصفا بالامكان اتصافا
مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية ممكن
وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية وللفاعلية الباري لها ايضا واذا قلنا ازليته
ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم
ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشئ في الجملة ممكنا امكانا
مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون
ذلك الشئ من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من
الوجوه هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو امكانه اذا كان مستمرا ازلا
لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شئ منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بد
فقط بل وفعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود
المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزم لامكان الازلية
نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي مثلا
الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هي ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا
بحدوثه فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلي وازليته ممكنة ايضا فاذا اخذ
مع قيد الحدوث لم يكن بهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتباري
يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن فان قلت نحن ناخذ ذات الحادث
لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال
قلت الامكان الذاتي معتبر بالقياس الى ذات الشئ من حيث هو فان اخذ ذات
الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرف حالها واذا اخذت الحادث مقيدا بالقيد خارجي

يظهر من هذا ان مقصود الشارح من الجواب
دفع الجواب والتشكيك ايضا لا دفع الجواب
وقبول التشكيك كما لا يخفى فليتامل منه

لم يتصور هناك امكان ذاتي اذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب والممتنع بالغير
انما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبته
اليهما على السواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد علة احد طرفيه فوجب به وامتنع الطرف الاخر لم يضر
ذلك في استوار نسبتهما الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لان استواء
طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على شئ
واحد ولا عروضه للواجب او الممتنع والا لم يبق الوجود او العدم واجبا فيلزم الانقلاب
وهو امر محال والجواب عن الثاني اي كون المقدور مقدورا امر اعتباري فلا يوصف بامكان الوجود
حتى يتصور زواله وان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له
من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناش من اخذ المقدور مع الوجود فلا
ينافي الامكان الذاتي مع انه قد ثبت ان الباقي حال بقائه مقدور ومحتاج الى المؤثر
يفيده البقاء والدوام فلا يكون امكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور **المقصد**
الخامس في ابحاث القديم وهي احران اي هي راجعة اليهما احدهما انه اي القديم لا يستند
الى القادر المختار اي لا يكون اثرا صادرا عنه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكماء انما اسندوه
اي القديم الذي هو العالم على رأيهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب
بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه
والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنعوا استناده اي استناد القديم اليه
فالمحال جواز استناده الى الفاعل الموجب اتفاقا من الفريقين بان يدوم اثره اي اثر
الموجب بدوام ذاته فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى الاخر وممنوع استناده
اي امتناع استناده الى الفاعل المختار اتفاقا منهما ايضا لان فعل المختار مسبوق بالقصد
الى الايجاد دون فعل الموجب اذ لا قصد له وانه اي القصد الى الايجاد مقارن للعدم اي
لعدم ما قصد ايجاده ضرورة فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة فزاعمي قدم
العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا على ان الحكما جوزوا
القديم الى الفاعل المختار بل هم يحكمون بان العالم حادث مستند اليه تعالى بل هذا النزاع بينهم عائد الى كون
الفاعل الموجد للعالم موجبا او مختارا حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب او على انه مختار
لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكر الامام الرازي
ورد عليه بانه يدل على ان المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس الامر
كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله اصلا فضلا
عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجده يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا
لكان العالم قديما وهو باطل واعلم ان القائل بان علة الحاجة هي الحدوث وحده او مع
الامكان حقه او نقول ان القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى المؤثر قطعا
فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب الا ان تنزل من اعتبار الحدوث

الى اعتبار الامكان وحده فان قلت متشوا الحال من الاشاعرة زعموا ان عالمية الله تعالى
مستندة الى علمه تعالى مع كونها قديمين وابو هاشم من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة
وهي العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة هي الالوهية
وكلها قديمة والاشاعرة كافة زعموا ان لله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته وهي
قديمة فهم بين ان يجعلوا الواجب بالذات متعددا ويجعلوا القديم مستندا الى الغير
والاول باطل فتعين الثاني فهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا
مجال للتاويل التنزل فيها قلت قد يعتذر عن ذلك بان القديم بالاول لوجوده فالحال
لا يوصف بالقدم الا ان يعتبر تفسيره بانه ما لا اول لثبوته وبان صفات الله تعالى
ليست عين الذات ولا غيرها ولا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره
وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لا معنوية قال المصنف ولقد
عثرت في كلام القوم على منع الامرين يعني عدم جواز استناد القديم الى المختار
وجواز استناده الى الموجب اما استناده الى المختار فجوزه الآمدي وقال سبق الايجاد
قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك اي سبق الايجاد الايجاب
سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا بان يكون الايجاد القصدي مع وجود المقصود
زمانا ومقدما عليه بالذات ولا فرق بينهما اي بين الايجادين فما يعود الى السبق
واقتضاء العدم وجاز ان يكون العالم واجبا في الازل بالواجب لذاته تعالى مع
كونه مختارا فيكون تعالى معا في الوجود دون تقاوتا في التقدم والتاخر بجب الذات كما ان حركة
اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها في الزمان ويؤيد كلام
الآمدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل
وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه
فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويرفعه
ما قد قيل انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع فلا بد ان يكون القصد
مقارنا لعدم الاثر فيكون انه المختار حادثا قطعا وقد يقال لعدم 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
واما استناده الى الموجب بالقديم لان استناد القديم الى الموجب الحادث مستحيل
بالضرورة وانما الكلام في استناده الى الموجب القديم فمنع الامام الرازي لان ما ثبت
فيه اي تاثير الموجب في القديم اما حال بقائه اي بقاء القديم وهو ايجاد الموجود وهو
محال وانما في حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا وقد فرضناه قديما هذا خلف
ان قلت قد يحتاج ذلك القديم بالضرورة الى الموجب في البقاء فيكون مستمرا دائما بدوام

مطلب مهم

علته الموجبة وذلك لان الاحتياج في البقاء امر معلوم بالضرورة ولا يجوز انكاره
كالمعلول الباقي فانه محتاج في بقائه الى علته كما يحتاج حركة الخاتم الى حركة اليد وشرط
الباقي فانه ايضا محتاج في بقائه الى الشرط كالعلم المحتاج في بقائه الى الحيوة والعالمية
المحتاجة في بقائها الى العلم واذ قد يراد ببقاء الشيء على وجوده وهو اي بقاء الشيء على
وجوده نفس وجوده في الزمان الثاني والا وان لم يكن نفس وجوده في الزمان الثاني
بل كان زائدا عليه فلابد ان يكون موجودا حاصلا في ذلك الزمان فينتقل الكلام
الى بقائه ويتسلسل وقد يراد ببقاء الشيء على عدمه نفس عدمه في الزمان الثاني اذ لو
كان زائدا عليه لكان موجودا قائما بالمعدوم فظهر ان الارادة يتعلق بالشيء حال بقائه
سواء كان موجودا او معدوما فيكون في تلك الحالة محتاجا مستندا الى علته واذا
ثبت الاحتياج في البقاء في هذه الاشياء ولم يلزم منه ايجاد الموجود على وجه صح
لم يكن استناد القديم الى الباقي دائما في بقائه ودوامه الى موجب مستلزما لايجاد
الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستندا الى المستمر وجودا خوخم انه اي ما ذكره الامام
في ابطال استناد القديم الى مؤثر موجب معارض بوجوه الاول العدم مناف للوجود
والفاعلية اي عدم الاثر مناف وجوده وهو ظاهر ومناف ايضا فاعلية الفاعل لذلك
الاثر لان تلك الفاعلية ملزومة لذلك الوجود ومناف اللازم مناف للملزوم
واذا كان كذلك فلا يكون السابق منه اي عدم الاثر شرطا لها اي لوجود الاثر ولكون
الفاعل فاعلا ضرورة ان شرط الشيء لا ينافيه واذا لم يكن العدم السابق شرطا لها
جاز ان يكون الاثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب الثاني وهو اي الاثر
حال البقاء ممكن لان الامكان لازم للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما مر والمحوج الى العلة هو الامكان
فيكون الباقي حال بقائه محتاجا الى المؤثر فما لا يكون له الا حال البقاء اعني القديم يجوز
استناده في بقائه المستمر الى المؤثر الثالث ابطلنا كون الحاجة الى المؤثر متوقفة
على الحدوث بوجه من الوجوه اعني كونه علة او جزءا او شرطا فيجوز ان يحتاج القديم
الى المؤثر والا كان الحدوث معتبرا في الحاجة اليه الرابع الواجب لو استجمع في الازل
شرائط المؤثرية في اثر من الاثار قدم اثره المستند الى تلك المؤثرية الازلية لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة والا فان لم يستجمع تلك الشرائط في الازل توقف
تاثيره في اي اثر فرض على امر حادث معتبر في مؤثريته فينتقل الكلام الى ذلك الحادث
وتسلسل لتوقف كل حادث على حادث اخر الى غير النهاية والثاني يبطل
الاول فقد استند القديم الى المؤثر الخامس الامكان محوج في العدم كما هو محوج
في الوجود لما مر وانه اي العدم كعدم الحوادث لا اول له بل هو مستمر ازا فقد جاز
استناد المستمر في استمرار الازلي الى غيره وهذا معنى استناد القديم الى المؤثر
السادس ان وجبة الاربعة مثلا معللة بذاتها من حيث هي دائمة معها بحيث يستحيل

يرد على الامام انه قائل بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان والصفات القديمة كذلك
ولا شك ان الصفات ليست واجبة لذاتها فيكون ممكنة فيلزم افتقارها الى المؤثر
واستفادة وجوداتها منه فيلزم تاثير المؤثر القديم لكن هذا الزام لا يفيد الكلام
لانه بعد المنازعة معهم في افتقارهم على اثبات مطالبهم وهي لم تثبت
العالم على التفصيل المذكور في كتبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الا الاراءة
واتمامها بحث لا يبقى مجال توجه منع وقدح فيها ولا يفهم
الكلام الاقناعي والالزامي فتامل

انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا كان زوجيتها ازلية ايضا مع كونها
مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استناد ما لا اول له الى غيره قلنا جواب لقوله
فان قلت اي قلنا في جواب كل ما ذكرتموه دليلنا الدال على ان الباقي لا يجوز
استناده حال بقائه الى المؤثر اقوى مما تمسكتم به في جوازه وذلك لان المؤثر
في الباقي حال البقاء اما لا اثر له فيه اصلا فلا يكون مؤثرا فيه قطعا والمقدر
خلافه او هو اي تاثيره في الباقي تحصيل الحاصل فيكون ارضا باطلا بالضرورة
كما مر بهذا اجاب الامام الرازي وقال واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في المطولات
قال المص وقد عرفت ما فيه اي ما في هذا الدليل من الخلل وهو ان التاثير في الباقي
وان كان قديما هو ان دوامه لدوام المؤثر فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا في امر
متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون
اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة بقوله بل الجواب اما عن دعوى الضرورة
في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقاء فالمنع لان دعوى الضرورة في محل الخلاف
غير مسموعة وحكاية العلية مع المعلول المستند اليها في البقاء وحكاية الشرط
مع المشروط الذي يستند اليه في بقائه فرع ثبوتهما ونحن لا نقول به اي بثبوتهما
اذ لا علية ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء
بمجرد اختياره بلا لزوم وبهذا ظهر على تقدير كونه شيء مختارا لكن الكلام على تقدير
كون المؤثر موجبا فكانه رجع الى مذهبه ولم يلتفت الى فرض الايجاب
والعالمية عندنا نفس العلم لا معللة به مع قدحهما كما ادعيتموه نعم يتجه هذا
على القائل بالحال واراد ثنا غير مؤثرة اي لا مدخل لها في وجود افعالنا فلذلك
جاز تعلقها بالموجود الباقي حال بقائه اذ لا تاثير منا هناك ابتداء ولا دواما فلا
محذور بخلاف ما اذا تعلق به التاثير ارادة كان او ايجابا فانه يستلزم ايجاد الموجود
واما عن المعارضات الدالة على جواز استناد القديم الى المؤثر الموجب فعن الاول ان
الشرط في استناد الاثر الى المؤثر كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق
وهذا الشرط لا ينافي وجود الاثر وفاعلية الفاعل بل يجامعها ولقائل ان يقول
كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية ذاك شرطية هذا
ايضا وعن الثانية ان الكلام في الباقي الذي لا اول له وهو القديم وما ذكرتم
فيه اي في الباقي الذي لا اول له مصادرة وفي غيره لا يفيد يعني ان اردتم بقولكم
الاثر حال البقاء ممكن ان الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب اذ لا معنى
لامتناع استناد القديم الى المؤثر الا امتناع كون القديم ممكنا واثر الشيء وان اردتم
به ان الباقي الذي له اول هو في حال بقائه ممكن ومستند الى المؤثر فهو مسلم لا يجدكم
نفعا فان قلت اذا جاز التاثير حال البقاء ههنا جاز هناك ايضا قلت هذه

قبيل الارجوع الى المذهب
لانه على تقدير فرض الايجاب
لا علة على تقدير فرض الايجاب الان تقابل
العلة والشرطية انما يتحقق اذا كان
على تقدير الاختيار
والشرطية يذهب الى الاختيار
قط فتامل فانه عرفته

Bibliothek Rampur

الملازمة منهم فان الباقي الذي له اول قد تصور فيه التاثير ابتداء فيتصور دوامه
بخلاف الباقي الذي لا اول له اذ لا يتصور فيه ابتداء تاثير فكيف يتصور دوامه وعن
الثالثة ان العقل ببديهته يحكم بان القديم الذي هو مستمر الوجود في الازل لا يحتاج
الى موثر يفيده الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وبذا يبطل ما قد يلتزم من شرطية الحدوث
في قبول التاثير اذ قد اجبنا عن ابطال اعتبار الحدوث بما سبق وبهذا يندفع
وهو ان القديم اذا لم يقبل التاثير اصلا كان قبوله موقوفا على انتفاء القدم الذي
هو الحدوث في الموجودات فيكون شرطا بلا شبهة واما الجواب عن ذلك الابطال
فقد عرفت ما فيه وعن الرابعة انا نختار انه اي الواجب مستجمع في الازل
لشرايط الفاعلية لكنه فاعل مختار فله تاخير الفعل الى اي وقت شاء فلا يلزم
قدم اثره انما يلزم ذلك ان لو كان موجبا بالذات وهو ممنوع وعن الخامسة ان استناد
العدم الى العدم وان كان جايزا لما مر من ان عدم المعلول لعدم العلة لكن هذا الاستناد
امر وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر الى العدم المستمر
استنادا وهميا جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استنادا حقيقيا
وكلامنا في هذا الاستناد لان القدم من عوارض الوجود دون العدم وعن
السادسة مثله وهو ان يقال الاربعة من الاعداد التي لا وجود لها وكذا زوجيتها
ايضا من الاعتبارات العقلية فاستنادها الى ذات الاربعة استناد وهمي لا
حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد دائما جواز الاستناد الحقيقي دائما
وثانيها اي ثاني الاخيرين من مباحث القديم انه يوصف به اي بالقدم ذات
الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة ويوصف به ايضا صفاته عند الاشاعرة
ومن تبعهم وحذوهم فانهم اجمعوا على ان لله سبحانه صفات موجوده قديمة قائمة
بذاته واما المعتزلة فانكروه لفظا اي انكروا ان يوصف بالعدم ما سوى الله تعالى
سواء كان صفة له او لم يكن انكارا بحسب اللفظ لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا لله
اي لله احوالا اربعة لا اول لها هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة اي الموجودية
والحيية والعالمية والقادرية فانها احوال ثابتة لله سبحانه ازلا وابدا وبهذا سلم
منهم حالة خامسة هي علة للاربعة المذكورة ومميزة للذات اي لذاته تعالى عن سائر
الذوات المماثلة له في الذاتية هي الالهية فقد اثبتوا مع الله في الازل امورا كثيرة
فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن اطلاق القديم على غير الله كذا قال الامام الرازي
وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وهذه الامور التي اثبتوها احوال لا توصف عندهم
بالوجود فلا يكون قديما الا ان يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام في المعنى المشهور
وايضا انما يلزم هذا من اثبت منهم الحال دون من عداهم احتج المعتزلة على نفي الصفات

القديمة التي اثبتها الاشاعرة بان القول بقدماء متعددة كفر اجماعا والنصارى انما كفروا
لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات اي اوصافا ثلاثة قديمة سموها اقانيم وهي بمعنى الاصول
واحدها اقنوم قال الجوهري واحسبها رومية هي العلم والوجود والحيوة وعبروا عن الوجود
بالاب وعن الحيوة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع بعض النسخ القدرة
بدل الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تعالى سبعة من الاوصاف
القديمة المشهورة او اكثر كما اذا ضم اليها التكوين او غيره من الصفات الوجودية التي اختلف
فيها كالبقاء واليد وغيرهما والجواب انهم اي النصارى انما كفروا لانهم انما اثبتوا اي الاقانيم
ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات قالوا بانتقال اقنوم
العلم وهو الكلمة الى المسيح والمستقل بالانتقال فانهم لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات
القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفروا بهذا العدد
بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لانباتهم الهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عقيبه
وما من اله الا اله واحد فمن اثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافرا وستاتيك
في بحث الصفات القائمة بذاته تعالى تتمة لهذا الكلام واما غير ذات الله وصفاته
فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله مخلوق وكل مخلوق حادث
عندهم وجوزه الحكماء اذ قالوا العالم قديم على التفصيل الذي سيطلع عليه في المبحث
عن حدوث العالم واثبت الجرمانيون من المجوس وهم فرقة منهم منسوبة الى
رجل يقال له جرمان قدماء خمسة اثنان منها عالمان حيوان والاولى كما في المحصل اثنان
حيوان فاعلان وهما الباري والنفس اما الباري فهو قديم وحي وفاعل لهذا العالم
واما النفس المراد بها ما يكون مبدا للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية فهي حية
لذاتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثة كانت حادثة مادية وفاعلة في العالم
التي تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف وثلاثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة بل واحد
منها منفعل واثنان لا فاعلا ولا منفعلان هي الهيولى والفضاء والدهر فالهيولى قديمة
والا احتاجت الى هيولى اخرى وهي منفعلة بقبول الصور فلا يكون فاعلة والا كانت
مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بجيدة وهو ظاهر والمراد بالفضاء هو الخلاء
ولو لم يكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات فلا يتميز جهة التميز عن اليسار ولا جهة
الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه
على وجوده لانه تقدم زماني فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان اعني الخلاء والزمان
لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازي كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذاهب
فمال اليه ابن زكريا الطبيب الرازي واظهره وعمل فيه كتابا مسمى بالقول في القدماء الخمسة
وسنقف على ما خذهم في اثناء ما يرد عليك في الكتاب وقد اشرنا نحن الى ذلك
اشارة خفيفة **المقصد السادس** في ابحاث الحدوث وهي اربعة راجعة

الى امرين احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم ان يكون عدمه قبل وجوده فيكون له
اى لوجوده اول هو اى الحادث معدوم قبله اى قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث
الزمانى ويقابله القديم الزمانى وقيل هو المسبوق بالغير سبقا ذاتيا سواء كان ذلك
سبق زمانى اولا وهو المسمى بالحادث الذاتى وبازائه القديم الذاتى فيكون الحادث
بالتفسير الثانى اعم منه بالتفسير الاول اذ المعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت
كان حادثا بهذا المعنى الثانى لان كل معلول مسبوق بغيره الذى هو علته سبقا ذاتيا
دون المعنى الاول قال الحكماء فى اثبات الحدوث الذاتى الممكن لذاته غير مقتض للوجود
ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال
الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات
بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيعلم
ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين فاذن لا وجوده اى عدمه مقدم
على وجوده تقدما بالذات وهو اعنى تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث
الذاتى ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتى عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم
ايضا كالحدوث الزمانى الا ان السبق فى الذاتى بالذات وفى الزمانى بالزمان ويتوضح
بذلك بعض الفضلا لكنه مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود الا
كان علة له او جزء العلة ولا يتصور ذلك فى الممكنات المستمرة الوجود فى الازل
عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا ويرد عليه اى على الدليل الذى ذكروه ان عدم
اقتضاء الوجود وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاءه اى اقتضاء
الممكن لذاته العدم ليكون عدمه سابقا على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموه نعم لا اقتضاء
الوجود والعدم لكونه مستندا الى ذات الممكن سابق على اقتضاء الوجود لكونه مستندا
الى غيره فان جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقيته حدوثا ذاتيا كما فعله الامام
الرازى صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه فان
غاية ما ذكره فى اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثانى من دون عكس ولا يلزم
منه تقدم الاول على الثانى الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت
ذلك بما ذكروه وعلى تقدير ثبوته انما يصح هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية فى الممكنات حتى يتصور
هناك ان لا اقتضاء لها الوجود مقدم على اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا

نكتة الحدوث لا يعقل الا بسبق امر عليه اى على الحادث لان الحدوث مسبوقية
وجود الشئ فلا يعقل الا بامر سابق عليه فهو اى ذلك السابق اما عدمه الذى يمتنع اجتماعه
مع اللاحق او امر اخر يمكن اجتماعه معه وانما اختلف نفسيره نظرا اليه اى الى ذلك الامر
فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتاخر واذا
اعتبر تقدم العدم كان حدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتاخر واذا اعتبر

هنا كلام وهو انه اذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لما ذكره وذاتيا ايضا لانه
يجوز ان يكون العدم علة مكونة شيئا غير مجامع مع الوجود كسائر المحدثات ولا يجرى الحدوث
الذاتى اجتماع السابق واللاحق كما لا يخفى فتفكر يرد الشارح نوع تصور فليتامل منه

تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات باسرها اتفاقا لان كل ممكن
مسبوق بعلته سبقا يجامع فيه السابق اللاحق ويكون العدم الذاتى مختصا بالواجب
وثانيهما اى ثانى ابحاث الحدوث انه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم وهو
الحدوث الزمانى يستدعى مادة اى محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما بمعنى
ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى
وحدها لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها ومدة اى زمانا اما المادة فلانه اى الحادث
قبل وجوده ممكن وهو ظاهر والامكان امر وجودى لما مر من ادلة وجوده فى بابه
يستدعى محلا لامتناع قيام الامكان بنفسه موجودا اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية
بالمعدوم وليس ذلك المحل نفسه اى نفس ذلك الحادث اذ لا يوجد قبل وجوده
فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه ولا امرا منفصلا
عن الحادث بالكلية اى لا تعلق له به اصلا فانه لا يصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا
ولا امرا متعلقا به اذ الكلام منفصلا ومباينا له فى الوجود لان صفة الشئ لا يقوم بما
يباينه كقدرة القادر مثلا اى كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من ان معنى امكان
الشئ قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه فانها اى القدرة بل صحتها معللة بالامكان
اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان سئل لما ذا كان الامر
كذلك لان الممكن فى نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما معقولا ولولا ان
الصحة العائدة الى ذات المقدور وهى الامكان مغايرة للصحة العائدة الى القادر كان
هذا تعليلا للشئ بنفسه متاخرة عنه لتاخر المعلول عن علته وايضا امكان الشئ صفة
له فى نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه مقيسة الى الفاعل فلا يكون عين
الاخر واذ قد ثبت ان الامكان محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباينا له فهو
اى ذلك المحل امر متصل به اى بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام امكانه به وهو المطلوب
ولا بد ان يكون قديمة عندهم والا احتاجت الى مادة اخرى وفى المباحث المشرقية ان
ذلك الحادث نارة يوجد عن تلك المادة كالاعراض ونارة يوجد فيها كالصور ونارة
يوجد معها كالنفوس الناطقة فان قيل الامكان امر اعتبارى كما سبق وانتم
معترفون به والامور الاعتبارية لا يستدعى محلا موجودا فكيف يستدلون بوجود
الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه قلنا المراد بهذا الامكان
الذى يستدل به على وجود محله هو الامكان الاستعدادى وانه غير الامكان الذاتى
لان الامكان الذاتى امر اعتبارى يعقل للشئ عند انتساب ماهيته الى الوجود
وهو لازم لماهية الممكن قائم بها بحيث لا تنفك عنها كما مر ولا يتصور فيه تفاوت
بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادى فانه امر
موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشئ الذى ينسب اليه الامكان الذاتى لانه

غير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم يوهم الاستدلال بالامكان الذاتي
فاراد توضيح المرام فقال وتحقيقه اى تحقيق كلامهم في هذا المقام ان الممكن ان كفى
في صدوره عن الواجب بالامكانه الذاتي اللازم لماهيته دام بدوامه لان الواجب
تام في فاعليته لاقصور في فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل
فاذا فرض ان امكانه الذاتي كاف في فيوض الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود
بدوام الواجب كالمعلول الاول والا اى وان لم يكف امكانه الذاتي في الصدور
احتاج الى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما
دام الممكن ايضا بدوام الواجب وشرط القديم فلا يتصور ان يكون الممكن الصادر من
الواجب على احد هذين الوجهين حادثا وان كان ذلك الشرط حادثا كان الممكن المتوقف
عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا احتاج الى حادث آخر اذ لو لم يتوقف
ذلك الشرط على شرط آخر اصلا وكان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر
الحادث محتاج ايضا الى حادث ثالث قبله وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث
الى لا نهاية له فهى اى تلك الحوادث المرتبة اما موجودة معا وانه باطل لما سيأتي من برهان
التطبيق الدال على استحالة التسلسل التي في الامور المرتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة
معا ولان ذلك المجموع المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع يحتاج لكونه حادثا
الى شرط آخر حادث ايضا لما عرفت فيكون ذلك الشرط الآخر الحادث داخلا في المجموع
لانه من جملة الحوادث المرتبة وقد اخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شئ خارجا عن ذلك
المجموع ايضا لكونه شرطا له سابقا عليه وانه محال واما متعاقبة في الوجود ويوجد بعضها عقيب
بعض ولا بد له اى لذلك المجموع من محل يختص به اى بالحادث المفروض اولا واولا وان لم يتعلق
ذلك المجموع بمحل كذلك كان اختصاصه اى اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون حادث
آخر ترجيحا بلا مرجح فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث
معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من الابتداء
بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره به فاذن له اى لذلك المحل استعدادات متعاقبة
كل واحد منها مسبوق بالآخر لا الى نهاية وكل سابق من تلك الاستعدادات شرط للاحق
وان كانا بحيث لا يجتمعان معا في الوجود ومقرب للعلة الموجدة القديمة الى المعلول
المعين بعد بعد ها عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعد له عن العدم فان المعلول
الحادث اذا توقف على ما لا نهاية له من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخروج كل واحد
منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التاثير في ذلك الحادث تقريبا متدرجا حاصلا
يصل النوبة اليه فوجد وهو اى هذا الاستعداد الحاصل بمحل ذلك الحادث هو المسمى
بالامكان الاستعدادي لذلك الحادث وانه امر موجود لتعاونه بالقرب والبعد
والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد العناصر

ولا

فان قلت لم لا يجوز ان يكون التقدم عدميا فاخر وابوصف الاتصال الى الوجود

قلت لان طرفي الاتصال وكذا الاتصال بطرفي التاخر لا يكفي والاتصال بطرفي القبلية يشتمل على التقدم اذ تعبير العبارة لا يخل على المتقبل

ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف
والنفي المحض فاذن هو امر وجودي ومحله الموجود ايضا هو المادة وهذا الاستعداد
الذي هو بالامكان الاستعدادي مبني على اصلهم الفاسد وهو نفي القادر المختار
والقول بالايجاب بناء على ان المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص
ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وسيبين ان المبدأ
مختار يفعل بالاختيار بمجرد ارادته ومنهم من اختار ان الامكان الذي استدل به
لا وجود له في الخارج وقال الامكان امر عقلي متعلق بشئ خارجي فمن حيث تعلقه بالشئ
الخارجي ليس هو بموجود في الخارج اذ ليس لما في الخارج شئ هو امكان بل هو امكان وجود
في الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج وهو موضوعه وفيه
بحث لان تعلقه بذلك الشئ الذي هو موضوعه تعلق ذهني للخارجي فلا يدل على
وجوده في الخارج واما المدة فلوجهين الاول ان هذه الاستعدادات المتعاقبة على المادة
بعضها مقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتاخر وهو التقدم الزماني فيكون المتقدم
في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانما لم يجب عن هذا الوجه بمنع تعاقب
على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب ايضا عن
هذا التقدم بانه بين اجزاء الزمان وليس الزمان زمان وربما تفصوا عن هذا
الجواب بان القبلية والبعدية اللتين لا يجامع فيهما القبل والبعد عارضتان للزمان
بالذات ولغيره بواسطته الا ترى انا اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة
عمرو انتج ان يقال لما فاذا اجيب بان تلك كانت في خلافة فلان وهذا في خلافة
شخص آخر فتلك الخلافة متقدمة على هذه انتج السؤال ايضا فاذا قيل خلافة فلان
كانت في العام الاول وخلافة غيره في هذه السنة لم ينتج ان يقال لم كان العام الاول
متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتاخر نفس الزمان
فذاك والا فلا بد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتاخر الوجه الثاني ان عدم الحادث
متقدم على وجوده ضرورة اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده والتقدم
ليس نفس وجوده لعروضه للقدم ويستحيل ان يكون وجود الشئ عارضا لعدمه
ولا نفس عدمه لان العدم قبل اى قبل الوجود كالعدم بعد اى بعد الوجود في كونه نفس العدم
وليس قبل كبعد لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولا شك ان مابه الامتياز اعني
التقدم غير مابه الاشتراك اعني نفس العدم فاذن هو اى التقدم امر زائد على وجود الحادث
وعدمه وموجود في الخارج لانه نقيض اللا تقدم العدمي لصدق السلبتين المتناقضتين وليس امرا
مستقلا بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان
المقارن لعدم الحادث وجوابه انا نمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم
كما اعترفت به حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده والوجودي لا يعرض للعدم

فان قلت لم لا يجوز ان يكون التقدم عدميا مأخوذا بوصف الاتصال الى الوجود

قلت لان طرفي الاتصال وكذا الاتصال بطرفي التاخر لا يكفي والاتصال بطرفي القبلية يشتمل على التقدم اذ تعبير العبارة لا يخل على المتقبل

تامل في ان هذا هل يشعر بوجوب الكون في الاثر القديم ايضا ام لا

خلاف الاصل فانه لا يقوم به الحادث حتى يصح

بالضرورة وكونه نقيض اللاعدم لايقتضي كونه موجودا خارجيا بل هو امر اعتباري
فلا يقتضي معروضا موجودا في الخارج ولما امكن ان يقال كون المتقدم امرا ثبوتيا مما
يشهد به البديهة اجاب بقوله والحاكم بثبوته اي بثبوت التقدم في نفسه هو العقل
ببداهته دون العقل وحكمه في المعقولات الصرفة مردود كما في بخير البارقان البديهي
يحكم ببديهته ان كل موجود قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة وكما في كون كل مرئي مقابلا
للرائي او في حكمه كما في الامور المشاهدة في المرآة وهذان الحكمان باطلان لان الباري ليس
ليس متحيزا اصلا وهو مرئي في الدار الاخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا احكم على التقدم
بانه موجود باطل فان قلت هب ان القبلية والاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف
الاشياء بهما حكم صحيح تشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من معروض ذاتي هو الزمان قلت هذا
مسلم لكن يلزم منه وجود ذلك المفروض في الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا معروضا
في نفس الامر لما هو امر اعتباري **المرصد الرابع** في الوحدة والكثرة فانهما من الامور العامة
العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد **الاول** الوحدة تساوق الوجود
اي تساويه فكل ما له وحدة فهو موجود في الجملة وكل موجود له وحدة ما حتى الكثير الذي
هو بعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة لامنع تقابلها اي يقابل الوحدة والكثرة
فانهما لم تعرضا لشيء واحد نعم عرض الوحدة للكثرة لا للكثير الذي عرض له الكثرة ولا تحاد
في عروض احد المتقابلين للاخر انما المعروضة لمعروض الاخر فالعشرية عارضة
للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرية فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون ذلك مانعا
من تقابلهما فان قلت فعلى هذا لا يصح ان كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثير
موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها
عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات
بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن
حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين لشيء واحد من جهتين
ولنا ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض ولاجل ذلك التاوج
الذي بينهما ظن بعضهم انها اي الوحدة نفس الوجود فيكون الوحدة الشخصية نفس الوجود
الشخصي الثابت لكل موجود معين ويبطله انه لو كان الوجود الشخصي نفس الوحدة
الشخصية لكان التفريق الواقع في الجسم الواحد اعداما لذلك الجسم المشخص وايجادا
لجسمين اخرين اذ بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص فانه اي كان
التفريق اعداما باطلا اذ ليس شق البعوض بابرته البحر الاخضر اعداما له وايجادا
لبحرين اخرين والمجوز لذلك بناء على انه مجرد استبعاد لا ينافي الجواز العقلي فكابر
لمقتضى عقله لا يخاطب ولا ينظر وانما جوزه من جوزه بناء على ان الصورة الجسمية هوية
متصلة في حد ذاتها فاذا اورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد

هويتان اخريان اتصاليتان والموجود في الكائنين معا هو الهيولى التي لا اتصال لها
في نفسها ولا انفصال بل تجامع كلا منهما وهي هي وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة
ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جئ زالت وحدته دون هويته
الشخصية والا كانت التعريف اعداما ويدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة
بالوحدة دون التشخص وايضا فالوجود يجامع الكثرة والوحدة لا يجامعها ومعنى ذلك
ما فصله بقوله فالكثير من حيث هو كثير اي من حيث يلاحظ كثرته وتفصيله موجود
وليس من هذا الجهة لواحد وذلك دليل التغاير اذ لو كانا متحدين بالكان اذا صدق
احدهما على شيء من جهة صدق عليه الاخر من تلك الجهة وهي اي الوحدة مغايرة
للماهية زائدة عليها لانها اي الماهية من حيث هي تقبل الكثرة واذا اخذت
مع الوحدة تابا ها فلا يكون الوحدة نفسها ولا جزءا لها على قياس ما مر في بحث الوجود
والكثرة ايضا غير الماهية بل زائدة عليها بمثل ذلك فان الماهية كالانسانية
مثلا من حيث هي قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت ابية عنها
الكثرة غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعداما فانه اذا جمع اجسام كمياه في ظروف
متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فرضا
فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر
وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيان بمثل ما مر في الوجود فان
تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصورة بالضرورة وايضا فان كل احد
يعلم انه واحد بالكسب منه وكان في التصريح بما هو قوة الوحدة للوجود نوع
اشعار ببداهتها على قياس بداهة وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد
يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة
فان النفس تدرك اولا اجزئيات ترتسم صورها في الحس ثم تنزع من تلك
الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترتسم في العقل اي في ذات النفس
فالوحدة عارضة لما حصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في الآلة والمدرك
للكل هو النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو
في الآلة والمدرك للكل النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة
بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها اظهر عندها من العارض لما ارتسم في
الآلة واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس الحال في العارضين
سواء اخذا كليتين او جزئيتين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة
بصاحبتها الا ان الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها
بالوحدة اولى من العكس بل لا يبعد ان يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي

المقصد الثاني قد اختلف في وجودهما فاثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد

انت فيما مر على الماخذ من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد
الموجود في الخارج فيكون موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم يتحقق الا باعتبار
العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هي نقيض اللاوحدة العدمية وايضا
لا فرق بين وحدته لا وبين لا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة
عليها ويقال من جانب النافي لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة
وامتازت عنها بخصوصيته فللوحدة وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقف
انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا
كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين
فيها وقد تقدم جوابهما وتخص الوحدة هنا دليل دال على كونها وجودية هو اذ لو كان
الوحدة عدما كان عدم الكثرة التي تقابلها لامتناع ان يكون عدما مطلقا او عدما
لشئ اخر لا يقابله واذا كانت عدما كانت الكثرة اما وجودية والوحدة جزؤها فتكون
الوحدة ايضا موجودة على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع انه المطلوب
واما عدمية فيكون الوحدة عدما للعدم فيكون ثبوتية وهذا قريب مما نقله عن الامام الرازي
في باب التعيين والجواب عنه ما سبق هناك بعينه **المقصد الثالث** بين الوحدة
والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شئ واحد من جهة واحدة لكن مقابلة
الوحدة والكثرة ليست ذاتية اي ليس بين ذاتيهما تقابل لانهما لا تعرضا الموضوع
واحد بالشخص اي ليستا منسوبتين بالعروض الى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع
معتبر في المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة
واحدة ومعنى ذلك ان الفعل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز بحيث دلا على
ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما
امتنع ثبوت احدهما له بسبب يعين الاخر فيه لا من خارج وليس الحال في الوحدة
والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء الموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزؤها ولان الوحدة
الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لانها مبدأ لها وجزء منها فلا يكون الوحدة مضافة
لان المتضايفين متكافيان لا تقدم لاحدهما على الاخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن
تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف ولا ضد لها اذ ليس احد الضدين متقدما
على الاخر وجوبا والوحدة مقومة للكثرة فلا يكون الوحدة عدما لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل
العدم والملكة والسلب والايجاب لان احدهما لا يقوم الاخر ولا ضد ايضا لان احد
الضدين لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلا على نفي التضايف
والتضاد لان دلالة التقدم على نفي التضايف ظاهرة جدا وتقرب منها دلالته على نفي
التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل
الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دالا على نفي ما عدا التضايف لظهور دلالته

عليه واما دلالته على نفي التضايف فانما يظهر اذا لوحظ استلزامه التقدم واذا لم يكن
بين ذاتي الوحدة والكثرة شئ من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل
بالذات بل بينهما متقابلة بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي الملكيية المكيلية
فان الواحد اي الوحدة مكيال للعدد وعادلة بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة
بعد اخرى فني بالكلية والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشئ من حيث انه مكيال لا يكون
مكيلا وبالعكس فلذلك لم يجز ان يكون الشئ واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة ولا
كان مكيلا من حيث انه مكيل وهو ممنوع لان المكيالية والمكيلية متضايفان فبين الوحدة
والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا
يقال الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة قال المص
واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشئ بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة سواء
لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالف في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضاء
وعرفوا الكثرة بكون الشئ بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة كفردين او افراد
من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقايق كان
وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة
كون الشئ بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم ولا يخفى ان تقابليهما اي تقابل
المذكورين في تعريفي الوحدة والكثرة بالسلب والايجاب وانه اي تقابل السلب
والايجاب تقابل بالذات فبين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل
بالذات لا بالعرض كما ذكروه الا ان يجعلا اي الوحدة والكثرة امرين بينهما ذلك المذكور
في تعريفيهما اذ ح جاز ان لا يكون تقابلهما بالذات ولكن لم يثبت كونهما امرين كذلك
ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين
الانقسام وسلبه ولا شك ان كون الشئ بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم
الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت في العبارة
مسامحة والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته في الوحدة
لا يأتي في الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام
كان حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام
لا زمانه ثم قال المص ولا يبعد ان يراد بالكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير
يعني انه لا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات ازلا
تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها الا بالعرض من حيث الملكية والمكيلية
كما تقرر لانه لا تقابل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انفا ان المعتبر
التقابل بين مفهومهما فهو تقابل ذاتي بالسلب والايجاب كما ذكر في الكتاب وان
اعتبر من ما صدق عليه فاما ان يعتبر من الكثرة والوحدة التي هي جزؤها فهو تقابل

بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه المتعددة اذا صبت في جرة او بين الوحدة والكثرة العارضة على موضوع الوحدة النافية اياها كما واحد صب في اوان متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شان الضد اذا ورد على محل الاخر ان يبطله وينفيه وشان الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت لا تفني الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المتقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شان الضدان يبطل ضده بالذات لا بالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك امكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا او لم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور ههنا ممكن كما لا يخفى وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا جمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شئ واحد ممكن فنقول ان كانت تلك الاشياء باقية بانيتها وقد تركب منها شئ واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شئ يغير فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصد القوم في هذا المقام الا ان بين مفهومي تعريفيهما تقابلا بالذات او بالعرض والعقل بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطاردة احدهما على الاخرى المبطلة اياها تقابل التضاد بط لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتهما لا في افرادهما والوحدة المذكورة اعني الوحدة الطاردة على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طاردة على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياها فلا يكون ذات هذه الوحدة مقابلا لهذه الكثرة ومن المصلفين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ يكفي لا توجب ان الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا توجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالاخر مع ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست معقولة لها ولا شرط ايضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انا نعلم ان ذاتيهما مما يتقابلان جنسا مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية وهو ايضا مردود بان ذلك الجزم منا انما

هو لتبادر الذهن الى ان معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين لذات اذا نسبهما العقل الى شئ واحد حكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول الاخر فتامل والله الموفق

المقصد الرابع في مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية فانها وان كانت مشاركة في كونها كثرة لكنها متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا يشارك ما عداها في انها كثرة ويمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي مبدأ لوازمها وتقوم كل عدد من انواع الاعداد بوحداته التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحد من تلك الوحدات جزء الماهية ليس لها جزء سوى الوحدات فما يقال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادته له فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها لا الاعداد اي ليس يقوم كل عدد بالاعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك المذكور الذي هو العشر اي حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة وقال ارسطو انها الى العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركيبها منها لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة عن الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلاثة والسبعة او الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغني به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقويمها بخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها يكفي بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب نعم ربما ينتقض الدليل بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات ايضا لا يفيد ترجيحا ويجاب بانه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن بخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول

المقصد الخامس في اقسام الواحد وهو اي الواحد

اما ان لاينقسم الى جزئيات بان يكون تصوره مانعا من حمله على كثيرين وهو
الواحد بالشخص او ينقسم الى جزئيات بان لايمنع تصوره من الشركة وهو غيره
اى غير الواحد بالشخص ويسمى واحدا لا بالشخص وانه اى الواحد لا بالشخص كثير له
جهة وحدة فهو واحد من وجه وكثير من وجه اخر اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة الى
الاجزاء اصلا فهو الوحد الحقيقى وهو اى الواحد الحقيقى ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم
اى سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة الشخصية وان كان له مفهوم سوى ذلك
فاما ذو وضع اى قابل للاشارة الحسية وهو النقطة الشخصية او لا يكون ذا وضع وهو
المفارق للشخص فان قبل الواحد بالشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية
متشابهة فى الحقيقة وهو الواحد بالاتصال فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء
المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصى القابل للقسمة الوهمية على راى من اثبت المقادير
وان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه لا يكون
فيه مفصل اما حقيقة على راى نفاة الجزء واما حسا على راى مثبتيه بل نقول هو ما يحل
فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى او ما يحل فى المقدار او فى محل المقدار حلول السريان
عند من يثبت هذه الامور او ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقايق وهو
الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد الشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية مختلفة
الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وان كانت موجوده
بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة والواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية واحد
بالنوع فان الماء الواحد اذا جرى كان هناك ماءان متحدان فى الحقيقة النوعية
وواحد بالموضوع اى بالمحل عند من يقول بالمادة فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة
من شانها ان يتصل بعضها ببعض ويحل فى مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس
من شانها الاتصال والاتحاد فانا عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة
عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقى انما يتصور على
نفى الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى تجعل
منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة
او متخالفة وانه اى الواحد بالاتصال يقال لمقدارين بينهما يان عند حد مشترك
بينهما كالخطين المحيطين بزاوية ويقال ايضا لجسمين يلزم من حركة كل منهما حركة الاخر
وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم
شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية واما الواحد لا بالشخص فقد عرفت انه واحد من جهة
وكثير من جهة اخرى فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اى غير خارجة منها وحى تمام
ماهيتها وهو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعى
وافراده واحدة بالنوع او جزءا فان كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرا

الاشارة الى ان الواحد لا بالشخص المنقسم بالفعل

فهو الواحد بالجنس اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده او بعيدا على اختلاف مراتبه
كالجسم النامى والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها والا اى وان لم يكن ذلك الجزء
تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق مقيسا الى افراده واما عارض اى يكون جهة
الوحدة امرا عارضا للكثرة اى محمولا عليها خارجا عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض وذلك
اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال
الضاحك والكاتب واحد فى الانسان فان الانسان عارض بهما بمعنى انه محمول
عليها خارج عن ماهيتها وهو موضوع لهما بالطبع او واحد بالمحمول ان كان جهة الوحدة
محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد فى البياض فان الابيض
محمول عليهما طبعا وخارج عنهما اولا اى لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عرضيا
لها وذلك بان لا يكون محمولة عليها اصلا كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة
الملك الى المدينة ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه تمكن من تدبيره والتصرف
فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك يدبرها
ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان فى المتدبر
الذى ليس مقوما ولا عارضا لشئ منهما بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر
انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك فى التدبير كانت
من قبيل الاتحاد فى العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج فى البياض واذا اعتبرت
بين النسبتين فى كونهما نسبة كانت جهة الوحدة ح اما مقومة بجهة الكثرة او عارضة
لها وان اعتبر اتحاد النسبتين فى كونهما منشأ للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا فى العارض
المحمول وقد يسمى الواحد الذى ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة الواحد
بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام المذكورة انما هو بالتشكيك
وتعلم ايضا اى اتى هذه الاقسام اولى بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك ان الواحد
بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذى هو اولى
من الواحد بالفصل لان جنس الشئ ماهية له مقولة عليه فى جواب ما هو بحسب
الشركة دون الفصل والواحد بامر ذاتى اولى من الواحد بامر عرضى وهو اولى من
الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصى ان لم يقبل انقساما اصلا لا بحسب الاجزاء
المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقى
اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة من اقسام الواحد الحقيقى اولى من غيرها
والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كان مقولية الوحدة على احد
تلك الاقسام بالتشكيك فتكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة متشاركة
فى هذا العارض الذى هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات
الخاصة بالحقايق مع الاشتراك فى العارض الذى هو الوجود المطلق فلا يجب ح

اشتراكها اى اشتراك الوحدات فى الحكم فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال فمنها ما هو
وجودى كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ما سيأتى ومنها ما هو اعتبارى محض
فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل فى الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية
ولا يلزم من عدميتها فى الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق ومنها ما هو زائد على ماهية
الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة فانها واحدة
بذاتها لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزؤها اى يجوز كونها جزءا منها وكذلك سائر
الاحكام فيقال مثلا جاز كونها جوهرا فى بعض وعرضا فى بعض اخر فتنبه له اى لما ذكر
من جواز اختلاف الوحدات فى الاحكام فانه ينفعك فى مواضع متعددة

المقصد السادس الوحدة متنوع انواعا بحسب ما فيه والكل نوع منها اسم
يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها ففى النوع مماثلة فاذا قيل شيئان متماثلان كان معناه
انهما متفقان فى الماهية النوعية وفى الجنس مجانسة وفى الكيف مشابهة وفى الكم عددا
كان او مقدارا مساواة وفى الوضع موازاة ومحاذاة كشخصين تساويا فى الوضع بالقياس
الى ثالث وفى الاطراف مطابقة كطاسين اطبق طرف احدهما على طرف الاخر وفى النسبة
مناسبة كزيد وعمرو اذا شاركا فى بنوة بكر **المقصد السابع** الاثنان هما الغيران
اى الاثنينية يستلزم التغاير بذا هو المشهور الذى ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم
غيران كما ان كل غيرين من اثنان اتفاقا وقال مشايخنا ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران
موجودان جاز انفكاكهما فى حيز او عدم مخرج بقيد الوجود الاعدام فانها لا توصف بالتغاير
عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود
وهذا اعم من قوله اذ لا تمايز فيها ولا بد فى الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بالموجود
طرفاه عدمين فان قلت ليس فى قد مران الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود
الذهنى قلت اجيب عن ذلك بان التمايز بينها انما هو بحسب مفهوماتها دون ما
صدقت هى عليه ولا بد فى الغيرين من التمايز بحسب ما صدق عليه فتدبر وخرج
الاحوال ايضا اذ لا تباينها فلا يتصور اتصافها بالغير وكذا يلزم ان يخرج بها اثنان احدهما
موجود والاخر معدوم وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا ينفك اى ما لا يجوز انفكاكهما
كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه اى المذكور الذى هو الصفة والجزء
لا يوصف بالغيرية اى ليس الصفة على الموصوف والجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا ايضا
غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم
فى الغيرين وقولهم فى حيز او عدم ليشمل المتحيز وغيره وكان الشيخ الاشعرى قد عرف
الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فاعترض عليه بانا اذا
فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع
وجود الاخر فان العدم ينافى القدم فغير التعريف الى ما فى الكتاب وهو المختار

وهذا الغير ليس كما ينبغى لان كل جسم عندى محادث

وعند الاشاعرة قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين
فانك اذا قلت ليس له على غير عشرة يحكم عليك بذلك بلزوم الخمسة فلو كان
الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بان المراد اما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها
واما مع تمام احاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبان الغير ههنا محمول على
عدد اخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال فى الصفة والموصوف فانك اذا قلت
ليس فى الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة
غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم
ان تكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه
يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة
او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك فى الصفة اللازمة بل الفديمة بخلاف سواد الجسم
مثلا فانه غيره قال الامدى ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى وعامة الاصحاب الى
ان من الصفات ما هى عين الموصوف كالوجود ومنها ما هى غيره وهى كل صفة
امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوها
ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهى ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة
وغير ذلك من الصفات النفسية مستدلا بناء على ان معنى المتغايرين موجودان
يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك
بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها واورد عليهم
المضافان كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك
من الجانبين فى العدم اذ لا يجوز ان يعدم احدهما ويوجد الاخر وفى الخبر ايضا اذ ليسا
بمتحيزين ولا يلزم منهما غير موجودين لان النسب والاضافات امور اعتبارية
لا وجود لها عندهم لكن يرد عليهم البارى مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن
البارى فى العدم لاستحالة عدمه تعالى وفى الخبر ايضا لامتناع تحيزه لا يقال فى الجواب
ان هذا الايراد يجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود بان يوجد البارى ويعدم العالم
ح فقد انفك احدهما عن الاخر فى العدم ويجوز انفكاك العالم عن البارى فى الخبر
فان العالم متحيز ويستحيل ذلك على البارى فقد انفك احدهما عن الاخر فى الخبر ايضا
والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شئ منهما على البارى فقد جاز الانفكاك
بينهما من احد الجانبين فى كل واحد من العدم والخبر مع ان جواز الانفكاك منه فى العدم
فقط او الخبر فقط كان كافيا فى دخولهما فى الحد لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف
فى الاتصال الغيرية لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل فى الوجود اى
لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته فى الوجود بان يوجد الموصوف ويعدم
الصفة كافيا فى تغايرهما لانه جائز انفكاك احدهما عن الاخر فى العدم وكذا الحال اذا

هذا بيان دلالة الشرع وفيما ذكروا
نظر لانه لا يدل الا على ان
الدلالة الوضعية والالتزامية
احداثا بحيث لا يتخلف
الا لمانع

لو عمم التحيز التبعى لا يدفع المضافان وفيه
القول بانتفاء التحيز ايضا بناء على عدم
اعتراف بانتفاء الاير اد وفيه تطويل

الجواب السابق للامدى كما سبق ذكره ان
فحديث جواز انفكاك الموصوف عن الصفة
لا يرد عليه لانه صرح بان الصفات التى
يحكم عليها بكونها لا عينا ولا غيرا هى الصفات
اللازمة نعم يرد حديث الجزء والكل
اللهم الا ان يقال تلك الدعوى فى الجزء
الصورى ولا يخفى بعده فتأمل

وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل عن الجزء في العدم فيكون الصفة والموصوف
وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذي ذكره الآمدي مردودا
بما ذكرناه فقيل في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين تعقلا لا وجودا
ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالاخر ولا يمتنع
تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في
وجود الباري بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا
عرف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعترض بالباري
والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجاب بان ليس المراد
جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك
كل من العالم والصانع عن الاخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف قيد في عدم
اوحيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال يتعقل الباري معدوما او متحيزا بدون
ان يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غير
مطابق واعلم ان قولهم اي قول مثبتي الحال في الصفة مع الموصوف وفي الجزء
مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور جدا فانه اثبات للواسطة بين النفي
والاثبات اذ الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كما ان كل
ما هو غير فليس بعين ومنهم من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي لا تعلق له بامر
معنوي وذلك ان هولاء خصصوا لفظ الغير بان اصطلحوا على ان الغيرين يجوز
الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس الى اخر قد لا يكون عينا ولا غيرا واذا
اجري لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شيء بالقياس الى اخر اما عين
واما غير ولا شك انه لا يمتنع التسمية بل لكل احد ان يسمي اي معنى شاء الى هنا
اراد وبهذا الاعتذار ليس بمرضي لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة
بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح
مع ان تقسيمهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي وان مرادهم بما
ذكروه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية ومعناه انهما متغايران مفهوما
ومتحدان هوية كما يجب ان يكون الحال كذلك في الحمل على ما مر في تحقيق معناه ولما
لم يكونوا اي المشايخ قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير بين الصفة
والموصوف وبين الجزء والكل في الذهن والاتحاد في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود
الذهني نعم المعلوم المتحقق الثبوت فيما بين المحمول والموضوع هو الاتحاد من وجه اخر
فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا اشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه
وهذا كلام لا غبار عليه وفيه بحث لان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة كالواحد
من العشرة واليد من زيد كما اوردوه بانها تمثيلاتهم وفي صفات هي مبادي المحمولات

كالعلم والقدرة والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم
فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ما قالوا وايضا لما
اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى
فدفعوه بذلك وايضا لزمهم ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما
بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزم ايضا كون الصفات
حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء وايضا
عن هذا بانها انما تكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات
المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة
شيء ما شيئا اخر بطريق الاستحالة اعني التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا
كما يقال صار الماء هواء او الاسود ابيض ففي الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته
النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة
اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف
بصفة اخرى هي البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شيء ما شيئا اخر
بطريق التركيب وهو ان ينضم شيء الى شيء ثان فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال
صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذا المعنيين لا شك في جوازه
بل في وقوعه ايضا واما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو ان يصير شيء بعينه شيئا اخر ومعنى
قولنا بعينه انه صار شيئا اخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء وانما كان
هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا
المعنى الحقيقي على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا يتحدا
بان يصير زيد عمرا او بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء
واحد كان حاصلا قبله والثاني ان يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه
شخصا اخر غيره فلم يكن قبل الاتحاد امرا واحدا وبعده امرا اخر لم يكن حاصلا
قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة واليه اشار بقوله لهذا اي عدم
اتحاد الاثنين حكم ضروري يحكم به بديهة العقل بعد تحديد الطرفين على ما ينبغي فان
الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وبين الهويتين وكذا بين الماهية والهوية
اختلاف وتغاير بالذات ولا تعقل زواله يعني ان التغاير بين كل اثنين فرضا
مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه
في نفسه ربما يزاد توضيحه بنوع تنبيه فيقال ان عدم الهويتين بعد الاتحاد وحدث
امر غيرهما فلا اتحاد بينهما بل هما قد عدما وحدث هناك امر ثالث غيرهما وان
عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بديهة والا كان موجودا
ومعدوما معا وان وجدا اي بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما بعده اثنان متغايران

كما كانا كذلك قبله فلا اتحاد ايضا فالغرض بهذا الكلام هو التنبيه على الضرورة
بتجريد الطرفين وتصوير المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم فظن بعض الناس انهم
حاولوا بهذا الكلام الاستدلال على مطلوب نظري فمنع امتناع الاتحاد على تقدير
بقائهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا اي لانهم انهما لو كانا بعد الاتحاد كذلك
لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالوجود
الاخر وهو ممنوع **المقصد التاسع** الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين ثلاثة اقسام
لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما
في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان احدها المثلان وهما الموجودان
المشتركان في جميع الصفات النفسية والمراد بصفات النفس ما لا يحتاج وصف
الشئ به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان
وتقابلها الصفات المعنوية التي تحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات
الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة النفسية هي التي يدل على الذات
دون معنى زايد عليها والمعنوية ما يدل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم بناء
على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية
ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها ويلزمها اي يلزم المشاركة
في الصفات النفسية المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف
فيقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الاخر فيما يجب له ويمكن
ويمتنع وقد يقال بعبارة اخرى المثلان ما يسد احدهما مسد الاخر في الاحكام
الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا ولان الصفة النفسية كما عرفت ما يعود الى
نفس الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل من الصفات النفسية
لانه امر ذاتي ليس بمعنى زائد يعني ان التماثل بين الذوات لا نفسها وليس معللا
بامر زائد عليها فهو صفة نفسية عندنا واما عند مثبتي الاحوال منا كالقاضي فنفسيته
اي في كون التماثل من الصفات النفسية المقررة على رايه بالاحوال اللازمة
التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات تردادا قال تارة انه اي التماثل زائد على
الصفات النفسية ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الصفات
والاحوال اللازمة وقال اخرى التماثل غير زائد على الصفات النفسية بل هو منها
ويكفي في اتصاف الشئ بالتماثل تقدير الغير فيكون الشئ حال انفراده عن غيره في
الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ايد
كون تقدير الغير كافيا في الاتصاف بالتماثل بقوله فان صفات الاجناس
ومن جملتها التماثل لا يعلل بالغير اي بامر موجود مغاير لمحلها اتفاقا فلا يكون التماثل
موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما تقديره فلا يضرنا من الناس من ينفي التماثل

لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية فضلا عن التماثل
او اختلفا من وجه من الوجوه فلا تماثل فلا يكون اقسام الاثنين عنده ثلاثة
والجواب منع الشرطية الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك
في جميع صفات النفس قالت المعتزلة اي اكثرهم المثلان هما المشتركان
في اخص وصف النفس فان اراد وا انهما مشتركان في الاخص دون
الاعم فهو ممنوع لامتناع تحقق الاخص بدون الاعم والا اي وان لم يريدوا ذلك
بل اراد وا الاشتراك في الاخص والاعم جميعا فما ذكرناه في التعريف من الجمع المحلى باللام
اصح فيما هو المراد من الاشتراك في الكل ولهم ان يقولوا الاشتراك في الاعم وان كان
لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك في الاخص مع انه يلزمهم
تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مختلفة لان التماثل يقع صفة للسودين كما يقع صفة
للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك في اخص وصف النفس كان تماثل السودين
معللا باخص وصفهما اعني السوادية وتماثل البياضين معللا باخص وصفهما اعني
البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفان وقد علل بهما التماثل الذي هو
حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام فان الاخص اذا كان مجموع صفات النفس
في السودين مخالفا لمجموعها في البياضين فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة
والقائلون بالحال من الاشاعرة لا يجوزونه ايضا وايضا فالتماثل للمثلين اما واجب
فلا تعلل التماثل عندهم اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثم
قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة لذاته امتنع ان تكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه
بالاشتراك في اخص صفات النفس لاقتضائه ان يكون التماثل معللا بالاخص
كما مر او لا يكون واجبا للمثلين فيجوز ح كون السودين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى
بان يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر وقال
النجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما بالنسبة الى قيد
الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفة السلبية لا يوجب التماثل ويلزمهم السواد
والبياض فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث ويلزمه
ايضا تماثل الرب للمربوب اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية
والقادرية فان قلت لعله اراد ان المشتركين في صفة وجودية متماثلان لا مطلق
بل في تلك الصفة وح يلزم ان السواد والبياض متماثلان في اللونية قلت فيلزمه
ان يكون البارئ متماثلا للمخلوقين في بعض الاشياء مع انه لم يجوز كونه متماثلا للجواهر
اصلا وثانيها اي بان الاقسام الثلاثة الضدان وبهما معنيان بسبب لذاتيهما
في محل واحد من جهة واحدة فمعنيان اي قولنا معنيان يخرج العدم والوجود فانهما ليسا
معنيين اي عرضين ويخرج الاعدام لانها ليست من قبيل المعنى الذي برادف العرض

ويخرج الجواهر لذلك ويخرج الجوهر والعرض وهو ظاهر ايضا ويخرج القديم والحادث
فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى الستي عرضا فهذه الامور لا تضاد في شئ
منها وقولنا يمتنع اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما
وقولنا لذاتيهما يخرج العلم بالحركة والسكون المتعاقبين هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما
لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا
تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما وكذا يخرج الحركة الاختيارية مع العجز فان امتنع
الاجتماع بينهما ليس كذلك لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية يستلزم القدرة المنضادة
للعجز لكونهما متنافيين بالذات وقولنا من جهة يخرج نحو الصغر والكبر والقرب والبعد
من الامور الاضافية وهذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على ان قوله ومن
جهة نحو الصغر عطف على قوله متعينان يخرج العدم والوجود وفيه بحث لان الصغر وخواته
من الامور الاضافية ليست موجودة عند المتكلمين فيكون خارجة عن التعريف لقوله
متعينان وايضا هذا القيد اعني من جهة واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو قيد لكنفي
فحقه ان يقيد بتعميم الحد وادخال شئ فيه لا تخصيصه واخراج شئ عنه فلذلك
قال بعضهم هذا احتراز عن خروج هذه الامور ويرد عليه انها امور اعتبارية فكيف
يجعل منضادة وايضا هذا القيد انما يدخل في الحد ما يخرج بقوله يستحيل اجتماعهما لانا
نخرج بقوله متعينان كما لا يخفى على ذي مسكة وايضا الفارق في قوله فلا يوجب العقل
دالة على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد اي انما اخرجناها لان العقل لا
يوجب تضادا في الامور الاعتبارية كهذه الامور وكالحسن والقبح والحل والحرمة
في الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته
فلا تضاد بينها لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك
البعض قد تكلف فجعل قوله فلا يوجب كلاما مستانفا فقال اذا عرفت
تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات
والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام لان التعلق
بافعال المكلفين ماخوذ في حقيقتها فيكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التأثير
فان معقولية الفعل لا وجود لها وستعرف ان قيد من جهة واحدة مذكور في
تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فلا حاجة هناك فائدة فلا تأثير
بخلافه ههنا فالاولى حذفه هذا واما الاتحاد في المحل الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين
ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في المحلين فلم يشترطه المعتزلة فانهم
قالوا العلم بالشئ كالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام
الجهل بذلك الشئ بجزء اخر من القلب والا لنصف الجملة بهما اي ان لم يكن
بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل باخر نصف جملة القلب بكونها عالمة

بذلك

بذلك الشئ وجاهلة به معا اذ الصفات التابعة للحيوة كالعلم والجهل والقدرة
وغيرها اذا قامت بجزء من شئ ثبت حكمها كالعالمية والجاهلية والقادرية للجملة اي
لمجموع ذلك الشئ عندهم بل زادوا عليه اي على عدم اشتراط اتحاد المحل فلم يشترطوا
في التضاد المحل اذ قالوا ارادة الله تعالى تضاد كراهته وهما صفتان له حادثتان
لا في محل اي ليستا في ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة
بغير موصوفها وهما متضادتان لامتناع اجتماع حكمهما في ذاته اعني كونه مريدا كارها معا
لشئ واحد وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وان المعنى اي العرض
لا يقوم بنفسه ومع ذلك يرد عليهم الموت والحيوة فانهما ليستا ضدين عندهم مع
امتناع اجتماعهما واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم يجوز
ان يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء اخر ممتنعي الاجتماع لما ذكروه ولا يكونان بينهما
تضاد قال صاحب الغنية ان اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه
فلم عللتم ذلك بالتضاد بينهما الستم قلتم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا
بضدين عندكم فهلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من القلب وليس المانع من
ذلك تضادهما وتنافيهما اي ثالث اقسام الاشياء المتخالفان وهما غير الاولين
اي غير المثلين والضدين فرسمه اي رسم الثالث ان يقال المتخالفان موجودان
لا يشتركان في صفة النفس اي في جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد المثلان
ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة فخرج عنه الضدان وقيل المراد بالمتخالفين
غير المثلين فيكفي في رسمها ان يقال هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس اي في
جميعها فيخرج المثلان ويكون الضدان قسما من المتخالفين فيكون قسمة الاشياء ثنائية ولما
كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريفي المتخالفين اخراج المثلين كان محمولا على
نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي ان يشتركا
في بعضها فلذلك اشار اليه والى ما يتفرع عليه فقال ولا يضر الاشتراك بين المتخالفين
وان كانا ضدين في بعض صفة النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين
جميع الموجودات والقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها
وكالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز
فانهما من الصفات المعنوية كما مر وهل يسمى اي هل يسمى المتخالفان المشتركان في
بعض الصفات النفسية او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه من الصفة النفسية
او غيرها لهم فيه تردد وخلاف ترجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك
ثابتة بحسب المعنى والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي والقلانسي من الاشاعرة
لا مانع من ذلك في الحوادث معنى ولفظا اذا لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك
حتى صرح القلانسي بان كل مشتركين في الحدوث متماثلان اي في الحدوث وعليه

هذا الاعتراض بعينه مذكور في ابكار الافكار والمصنف اخذه منه

يمكن دفع هذا عنهم باعتبار قيد لذاتيهما في تعريف المتضادين اذ ليس عدم اجتماع الموت والعلم لذاتيهما كذا قيل والحق ان عدم كون عدم الاجتماع لذاتيهما مما لا طائل تحته

ابرادا لاسم اولا بناء على جواز ان يراد بالمتخالفين ما يرادفه كذلك المفهوم المساوي لها والحد ثانيا بناء على انه مفهوم اصطلاحي فلا يكون لحقيقته غير وهو التعريف ثانيا على ان الاسم والحد ان اتحدا بحسب الذات فلا بد من التغاير بينهما بحسب الاعتبار والا لم يفد الحد شيئا اصلا

بناء على كون مفهوم العرض شيئا ما يحتاج اذ لو كان عرضيا له لكان الفرق بين القيام بالمحل المعتبر في مفهومه وبين الحدوث في المحل الاول صفة نفسية للاعراض وليس كذلك بل صفة معنوية للحادث محل بحث لان كلا منهما يحتاج الى دليل ولا يخفى ان مثل هذا لا يعد فرقا معتبرا في المفهوم كما لا يخفى

اى على ماذكر من اطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه تحمل قول النجار فى تعريف التماثل بالاشتراك فى صفة اثبات فالله تعالى عنده للحوادث فى وجوده عقلا اى بحسب المعنى والنزاع فى الاطلاق اى اطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى وماخذه اى ماخذ الاطلاق السمع عند من يجعل اسماء الله تعالى توقيفية فللنجار ان يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعرى فمن عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا واعلم ان الخلاف فى الغيرين عائد ههنا فمنهم من لا يصف الصفات اى صفات الله تعالى القديمة بالتماثل والاختلاف بناء على انهما من اقسام التغاير ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر ومنهم من يصفها بهما بناء على ان تلك الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الآمدى عن القاضى القول بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وعلى هذا فالخلاف لا يشترط الغيرية فى التخالف فبالاولى ان لا يشترطها فى التماثل ايضا فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف فى الغيرين **المقصد العاشر** كل متماثلين فانهما لا يجتمعان واليه ذهب الشيخ الاشعرى وقد ينوهم انه يجب عليه ان يجعلها قسما من المتضادين لدخولهما فى حد هما وح ينقسم الاثنان قسمة ثنائية الى المتخالفين والمتضادين كما انقسم على راى بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق انه لا وجوب عليه ولا دخول لهما فى حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سيأتى واما الثانى فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين فى الحد قطعا قلت لا اندراج ايضا اذ ليس لامتناع اجتماع لذاتيهما لما يرى ان جماعة من العقلا جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمعنيين فى حد الضدين معنيان لا يشتركان فى الصفات النفسية يرشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين ومنعه المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا لا يجتمع حركتان متماثلتان فى محل لنا فى اثبات امتناع الاجتماع مسالك اربعة الاول يجب على تقدير اجتماعهما فى محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض ايضا لان الذات اعنى الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها فى الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما اصلا فلا اثنينية فلتمام لانه فرع الاثنينية الثانى الالتزام فى العلمين النظريين اى لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان يجتمع علمان نظريان بشئ واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظرى جاز ان يقوم به ايضا علم نظرى اخر بذلك الشئ وهو محال اذ يلزم النظر فى العلوم الثالث انه اى

وعلى هذا ينبغى جواز ان يقال المربوب مماثل للرب وان لم يجز الرب مماثل للمربوب اذ ذاك الاطلاق لا يستلزم هذا الاطلاق فليتأمل

سيجئ فى الالهيات ان الشيخ الاشعرى ذهب الى ان المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هى بالذات فعلى هذا يكون هذا القول منه مبنيا على فرض وجود المتماثلين فليتأمل

وايضا ان المثلين متحدان ذاتا وكليتهما لذاتيهما يقتضى تعدد الذات فلا يبقى

هذا ينافى ما مر من ان الاجتماع انما يمتنع لامتناع حصول المثلين معا فى محل واحد فتأمل

اى الاجتماع على تقدير جوازه لا يجب بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فلذا جمع سواد ان مثلا فى محل جاز ان ينتفى احدهما مع بقاء الاخر واذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز اتصافه اى اتصاف ذلك المحل بضد المثل المنتفى لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الاخر وانه اى ذلك الضد ضد ايضا له اى للمثل الباقى فيلزم جواز اجتماع السواد الباقى مع ضده ف الرابع لو جاز اجتماع المثلين لم يمكن الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم بذلك وفيها اى فى هذه المسالك كلها نظر فالاولى منظور فيه اذ عدم التمايز فى نفس الامر مم لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل وعدم التمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه وكذا الثانى منظور فيه لانه لا يوجب السلب الكلى الذى هو المدعى اعنى قولنا لا يجوز اجتماع مثلين اصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع هذين المثلين اعنى العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلى اعنى قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس بمط ولا يستلزم له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سلف وكذا الثالث منظور فيه لانه فرع جواز الخلو اى خلو المحل الذى اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو عن الشئ وضده وكلاهما مم اما الاول فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان فى محل لازمين له فلا يجوز اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثلين عن المحل مصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعا ولا حاجة بنا الى وقوعه قلت لا نم ايضا كون ذلك الانتفاء مصححا للضد مع وجود المثل الباقى والرابع ايضا منظور فيه للالتزام اى يلتزم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحد ولهم اى للمعتزلة فى اثبات جواز الاجتماع الجسم يغمس فى الصبغ فتقلوه كدرة ثم كهبة ثم سوادا ثم حلوكة وليس ذلك الا اختلاف فى لونه بحسب تكرير الغمس لا تضايف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثلين والجواب ان كل واحد منها اى من الالوان المذكورة لون مخالف للاخر فى الشدة والضعف ويتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالتالى يزول الاول عنه ولا يتصور اجتماعهما فى ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم فى السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين **المقصد الحادى عشر** قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان فى زمان واحد لا شك ان المتبادر من لفظ الاجتماع ما يغنى عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان فى ذات واحدة وان كانا فى وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز فى الاجتماع فى ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين

قيل هذا من لوازم المسلك الاول فلذا لم يذكره الامام الاول ولم يذكره والامدى ذكر هذا ولم يذكر الاول فليتأمل

وقد يجاب بانه يحتمل ان يكون المدعى ما ذكره الخصم كما يشعر به لفظ الالزام وفى بعض النسخ واحدة بعد واحدة وهذا قال الآمدى وهذا المسلك فى جدا ان يحتمل انه مبنى على امكان وجود المحل بلا حال وسيجئ فيه فليتأمل

فى بعض النسخ فى وجود المحل بلا حال

فى بعض النسخ فى وجود المحل بلا حال

فى بعض النسخ فى وجود المحل بلا حال

في زمان واحد في ذاتين جايز من جهة واحدة هذا القيد الاخير اعني وحدة الجهة
لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين فانه ان لايكون
احدهما اى احد المتقابلين سلبا للاخر او يكون والاول من هذين ينقسم الى قسمين لانه
ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان وسياتى بيان احوالهما
في اخر الموقف الثالث والا فهما الضدان وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس
احدهما سلبا للاخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان
ضدين مشهورين وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف في البعد
كالسواد والبياض فانهما مختلفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة
اذ ليس بينهما ولا بين احديهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد
فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر في
تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة التضاد المشهوري اشامل للمتعاندين فذاك
وان اعتبر الحقيقي وجب جعل المتعاندين قسما خاصا قالوا اى الحكماء وقد يلزم
احدهما اى احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض اللازم للثلج او لا بعينه كالحركة
والسكون على تقدير كونه وجوديا للجسم فانه لا يخلو عنهما معا فاحدهما لا بعينه لازم
له وقد يخلو المحل عنهما معا فلا لزوم هناك لاحدهما اصلا اما مع انصافه اى المحل
بوسط بين المتضادين ويعبر عنه عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالمزة المتوسط
بين الحلو والحامض وكالعاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما
يقال للعادل ولا جاير لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك
لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا سلب الطرفين هناك لاثبات حالة متوسطة بين الثقل
والخفة او دونه اى دون الانصاف بوسط فيخلو المحل عن الوسط ايضا كالشفاف
عن السواد والبياض وعن كل ما سوسطهما من الالوان وايضا قد يمكن تعاقبهما اى تعاقب
الضدين على المحل بحيث لا يخلو عنهما مقابل العدم احدهما عنه ويوجد الاخر فيه في آن
واحد اولا يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركتين الصاعدة والهابطة
فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد ان قلنا يجب ان يكون بينهما سكون كما هو المشهور
واعلم ان التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد اى لا تضاد بين الاجناس اصلا
ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع
المندرجة تحته ولا يكون التضاد في هذه الانواع الا بين الانواع الاخيرة المندرجة
تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي
هو جنسهما القريب وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير
والشر فمن العدم والملكة او التضاد فيه بالعرض فقد ظن بعضهم ان الخير والشر
ضدان مع كونهما جنسين للانواع كثيرة تحتهما فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس

بسم الله الرحمن الرحيم

وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس شئ من الشر
والخير ذاتيا للاخر لان الخيرية عبارة عن كون الشئ ملايما والشرية عن كونه منافرا
وقد تعقل الاشيا التي تطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات
او شرورا فليت جنسين لما تحتهما وظن اخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس
الفضيلة مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان
لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو ايضا مردود بان كل
واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هي كونها فضيلة او رذيلة
ولا تضاد بين حقيقتيهما اذ ليست احديهما في غاية البعد عن الاخرى انما التضاد
بين عارضيتهما هذا ما ذكر في الملخص فان اردت تطبيق ما في الكتاب عليه
قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثاني الذي اشار
الى جوابه بقوله او التضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو الخير والشر اشارة الى التوهم
الاول الذي اشار الى جوابه الاول من جوابي الملخص بقوله فمن العدم والملكة
ولك ان تقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرذيلة ايضا جنسان
بينهما تضاد كالخير والشر ثم اشار الى الجواب اولا بان الكل من قبيل العدم
والملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان التضاد
في الكل بالعرض اى بان الاربعة امور عارضة ليس شئ منها جنسا للاخر
على قياس ما عرفت فكون الشئ خيرا ضد لكونه شرا كما ان كونه فضيلة ضد لكونه
رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون
كل متضادين منها تحت جنس واحد وضد الواحد اذا كان حقيقيا لا يكون
الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور والجبن بل لا تضاد
حقيقيا الا بين الاطراف كالتهور والجبن وكالفجور والخمود وكالخيرية والبلادة
كل ذلك الذي ذكرناه من ان الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا لم
يكن انواعا اخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان ضد الواحد الحقيقي لا يكون
الا واحدا ثبت بالاستقراء وتتبع احوال الموجودات دون البرهان القطعي والضدان
عندهم اخص مما عند المتكلمين لان المتضايفين على تقدير وجودهما داخلان
في الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال في المتقابلين
والثاني وهو ان يكون احد المتقابلين سلبا للاخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه
ان اعتبر فيه نسبتها الى قابل للامر الوجودي فعدم وملكة فان اعتبر فيه قبوله له اى قبول
ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت كالكوسج فانه يعني كونه كوسجا
عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا لا للامرد اى يقال
الكوسج لمن ذكر لا للامرد الذي ليس من شانه اللحية في ذلك الوقت فهو العدم والملكة

المشهوران وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للملكة وعدم اللجنة للمرأة او جنسه القريب او البعيد فالاول كالعمى للعقرب فان البصر من شان جنسها القريب اعني الحيوان والثاني كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية لا كعدم القيام بالغير للمفارق اذ ليس من شان المفارق القيام بالغير ولا من شان نوعه او جنسه مطلقا اذ الم يجعل الجوهر جنسا له فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من العدم والملكة اعم من المشهور منهما على عكس الحقيقي والمشهور في المتضادين وان لم يعتبر ذلك الذي ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل للامر الوجودي فسلب وايجاب نحو الانسان واللاانسان ثم ان ههنا مباحث الاول قالت الحكماء كل اثنين اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بما مر واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع بدل الذات وارادوا به المحل المستغني عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان للاضداد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر اخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد تسمى سالبا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى الثاني المشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فيهما المتضايفان اولا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فيهما العدم والملكة اولا فيهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان عدم المطلق لا تقابل نفيه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب ورد ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل للمفهوم العمى في نفسه فقد اثبت التقابل بين العدمين وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل

فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم للمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السكونة اللازمة لها عنه وعدل المص عن المشهور الى قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للاخر او يكون فيهما على ان المراد بالوجودي ههنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه فدخل مثل العمى واللاعمى في القسم الثاني اعني ان يكون احد المتقابلين سلبا للاخر ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم الاعمى على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل في قسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لابد ان يكونا وجوديين الثالث المتعاملان يقابل التضاد كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيسا الى محل واحد في زمان واحد فاذا وجد فيه احدهما امتنع به وجود الاخر فالمتضادان المذكوران امران موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالابوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما اعني الملكة كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان وارد ان على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين ههنا في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا فالمتقابلان ههنا يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي او في القول اذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي وبهذا معنى ما قيل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان تكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالعقل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة الصدق على شيء يكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلي لا مقيد بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم يعتبر معه نسبة الى مفهوم اخر ولا نسبة مفهوم اخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما

لا يقال عدم اللازم قائم باللازم والملزوم بالموضوع فلا يتحد موضوعهما لانا نقول المراد بعدم اللازم عدم مضاف الى اللازم قائم بالمحل الذي انتفى عنه اللازم فيتحدان موضوعا

متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مران المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت تنقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخير فيهما تقابل خارج من الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه فمن زعم ان بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سها الآن يبنى ذلك على الشبه والنظر الى الاخر

خاتمة للمقصد الحادي عشر التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما وغيرهما من الاقسام انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الاخر ولولاه اى ولولا استلزام كل منهما سلب الاخر لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك اى استلزام كل منهما سلب الاخر فلولا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الاخر لم يتقابلا اصلا فالتقابل في بين السلب والايجاب بالذات وفي سائر الاقسام بتوسطهما ولا شك ان التقابل الذاتي اقوى وايضا فالخير فيه انه ليس بشر وهو اى نفي الشر عن الخير امر عارض له خارج عن ماهية الخيرية وفيه انه خير وهو ذاتي للخير ليس بخارج عن ماهيته وكونه شرا ينفي عنه عارضا له وهو نفي الشرية وكونه ليس خيرا ينفي عنه الذاتي الذي هو الخيرية والباقي للذاتي اقوى في النفي وامتناع الاجتماع من الباقي للعرضي فهواى تقابل السلب والايجاب اقوى التقابلات وقيل بل الاقوى هو التضاد اوفيهما اى في المتضادين معنى السلب الضمني امر اخر وهو وهو غاية الخلاف المعتبرة في التضاد الحقيقي **المرصد الخامس في العلة والمعلول**

لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب اورد مباحثهما في الامور العامة وفيه مقاصد عشرة

المقصد الاول تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري حاصل بلا اكتساب فان كل احد يعلم احتياجه الى امور واستغناءه عن امور والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقا اولى بان يكون ضروريا فالمحتاج اليه في وجود شيء يسمى علة لوجود ذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا والعلة اما تامة كما سياتي واما ناقصة وهي اما جزء الشيء الذي هو المعلول او امر خارج عنه والاول ان كان به الشيء بالفعل كالهيولى للسرير فهو الصورة لا يقال اصورة السيف قد حصل من الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت شخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فردا اخر من نوعها وان كان الشيء به بالقوة كالخشب له للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة الصورية والمادية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض الذي توجد بها الاعراض

فان قلت يقال عدم اللة على العدم المعلوم مع ان الاحتياج ليس في الوجود قلت المتبادر من اطلاق العلة اذا اطلق ذكره وعلة العدم يجب فيه التقييد والاضافة الى العدم كما ذكروا في مطلق الوجود والوجود الذهني هنا ومن هنا الجواب بظاهر الجواب

٥ لا يخفى انه على عدم التقييد ينبغي ان لا يذكر ايضا قوله اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع

اما بالفعل او بالقوة ولها اى للمادة اسماء متعددة باعتبارات مختلفة فمادة وطينة اذ يتعاور عليها الصور المختلفة وقابل وهيولى من جهة استعدادها للصور وعنصر اذ منها يتعدى التركيب واسطقس اذ اليها ينتهي التحليل وقد ينعكس فيقدر كل من العنصر والاسطقس بغير الاخر وهاتان اى الصورة والمادة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيخصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيتين المشاركتين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا عن المعلول اما ما به الشيء كالنجار له اى للسرير وهو الفاعل والموثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس عليه وهو الغاية اى العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والاوليان وهما المادة والصورة لا يوجدان الا للكل وهو ظاهر والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية معلوله في الخارج وان كانت علة في الذهن فان الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج الوجود والسرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله في الذهن فلها اى للغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن باعتبار وجودها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته ووجوده فقط علة تامة وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب الا ترى الى قوله وانها اى العلة التامة قد تكون علة فاعلية اما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول ومن ههنا فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علة او مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار وقد تكون مجتمعة من الاربع المذكورة كما في المركب الصادر عن المختار وقد تكون مجتمعة من ثلث منها كما في المركب الصادر عن الموجب والعلة الناقصة مقدمة على المعلول تقدما ما سواء كانت داخلة فيه او خارجة عنه واما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة الصورية فانها مع المعلول بالزمان واما العلة التامة على تقدير تركبها من اربع او ثلث فجميع امور كل واحد منها مقدم فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليه مما لا شك فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء المادية والصورية هو الماهية بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها اى تقدم الماهية على نفسها فضلا عنها اى عن تقدمها على نفسها مع انضمام اخرين اخرين هما الفاعل والغاية اليها والحاصل ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا

المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتباري بالاجمال والتفصيل لا يجدي نفعا بخلافه في باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع امران او امر واحد فكيف يتصور تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده او مع الغاية كانت متقدمة على المعلول بلا اشكال فان قيل قد تركب قسما من العلة الناقصة وهو الشرط فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وجزء ايضا من العلة التامة فليس العلة الخارجية منحصرة في الفاعل والغاية قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لانه المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم المانع من تمة الفاعل فلا حاجة الى الاقرار بالذكر وقد يجعلان من تمة القابل فانه لا يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع وهما من جعل الاول من تمة الفاعل وما عداهما من تمة المادة فان قلت اذا جعل ارتفاع الموانع جزءا للفاعل او القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشيء في وجوده فعدم المانع جزء من علة الوجود على خلاف الضرورة الشاهدة بان العدم لا يكون كذلك قلنا عدم المانع لا تحقق له في نفس الامر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ للوجود الغير نعم انه اي عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودي لعدم البأب المانع للدخول فانه اي عدم الباب كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه ولعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيها اي الامر الممتد الذي هو المسافة للسقوط الا انه ربما لا يعلم الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك اللازم العدمي كما في المثالين المذكورين فيسبق الى الاوهام انه اي ذلك العدمي مؤثر في الوجود ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر ان الامور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فيكون هي ايضا موجودة بوجود اجزائها باسرها ثم التحقيق ان بديهة العقل لا تجوز كون العدم مؤثرا في الوجود مفيدا له ولكن يجوز ان يتوقف التاثير في الوجود على امر عدمي كما يجوز ان توقفه على امر وجودي فعلى هذا جاز ان يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فما قيل من ان العلة التامة للموجود لا بد ان يكون موجودة اريد به ان ما له مدخل بوجوده لا بد ان يكون موجودا او ما له مدخل بعدمه لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل بوجوده وعدمه لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا مع وجود العلة التامة وحصولها المقتضي لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان ايضا فان قلت لما جعل ارتفاع المانع جزء للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوما وقد اعترفتم بانه مما بديهة قلت ليس معنى كونه جزءا له انه جزء له حقيقي بل معناه انه

من تتمته وداخل في عداده وهذا المقدار كاف في الاعتداد عن ترك افراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام انه مؤثر ان اراد سبق التاثير الحسي فباطل وان اراد سبق التاثير بمعنى المدخلية في الوجود فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة ولا صورة وايضا الموضوع في الاعراض من العلل الخارجية ولم يذكر فيها لانا نقول الجنس اذا اخذ من حيث انه جزء اعني بشرط لا شيء سمي مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع كونه خارجا بشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا لفعل من عداد ها ولم يعد قسما برأسه ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزء له او خارج عنه والثاني اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض المحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما ما منه الوجود او ما له الوجود او لهذا او لذاك وح اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزء خارجيا وهو المادة والصورة **المقصد الثاني** الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لوجهي الاول ولو علل الواحد بالشخص بمستقلتين اي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان محتاجا اليهما اي الى كل واحدة منهما للعلية اي لكون كل واحدة علة له فان المعلول يحتاج الى علته البينة مستغنيا عنها عن كل واحدة منهما اذ بالنظر الى كل واحد منهما اي كل واحد من الاخرين المستقلين بالعلية يوجد ذلك المعلول الشخص ولو لم يوجد الامر الاخر اذ الفرض كل واحد مستقل وهو اي جواز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الاخر معنى الاستغناء اي استغناء ذلك المعلول عن الاخر فيلزم ان يكون في زمان واحد محتاجا الى كل واحدة من المستقلين غير محتاج اليها لا يقال منشاء الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشاء عدم الاحتياج عليه للاخرى له فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شيء الى اخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع مستقلين على معلول واحد شخصي مستلزم بوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزما للامكان وهو ايضاح وتما نوارد بهما على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع اذ لا يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فاذا وجدت احداهما وجد المعلول وامتنع وجود الاخر اذ لو امكن ان يقدم الاولى ويوجد الاخرى فان عدم المعلول بتقدم الاولى ووجد بالاخرة والثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم وجب ان يكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال ان الثانية يفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم ح ان لا يكون علة

مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جايز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت
احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى لا يقال التوارد
محال مطلقا لانه اذا كانت احديهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود
الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب
عدم المعلول وما يظن من ان الاصلى الخارج والتدوير يجوز توارد هما بدلا على حركة
الشمس فجوابه ان المعلول ههنا اعنى حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة
ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين مغايرة للواقعة بالاصل الاخر شخصا لانا
نقول استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصى يتوقف على انه لا يجوز ان يكون
لواحد شخصى علتان مستقلتان على البدل فكان اثباته به دورا الوجه الثانى انا لا نسلم
يكون بكل واحد منهما اثرا اى تاثيرا فكل اى واحد منهما جزء العلة لان المستقل
بالتاثير هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزءها وهو خلاف المفروض
او لاحدهما فقط اثر فهى العلة دون الاخرى اولا اثر لشئ منهما فلا شئ منهما علة
وكلاهما ايضا خلاف المقدر فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز ان يكون لكل
منهما تاثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فان قلت فيستغنى
بتاثير كل واحدة عن تاثير الاخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتامل وجوز اى
تعليل الواحد الشخصى بعلتين مستقلتين بعض المعتزلة كجوهر فرد ملتصق ببيد
الاثنين يدفعه احدهما حال ما يجذبه الاخر على السوية فى القوة والسرعة وح
لا يجوز ان يقوم بذلك الجوهر الذى لا جزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل
حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية
بل الى كل منهما ولا شك ان كل منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع
على واحد بالشخص علتان مستقلتان وردّه 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 جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال
كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الاخر ولا محذور فى ذلك وانما المتنازع هما واحد
بالنوع فيجوز تعليله اى تعليل الواحد بالنوع بمستقلين على معنى ان فردا منه يكون
معللا بعلة مستقلة وفردا اخر منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا بعلة اخرى
مستقلة ايضا لا على معنى ان الطبيعة النوعية يوجد فى ضمن الافراد عن علل متعددة
اذ ليس فى الاعيان الا الاشخاص كما مرت اليه الاشارة كالمخالفة فان مخالفة
السوادة للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد فان الاثنين المعروضين وان
كانا متخالفين فى الماهية الا انهما عارضيها متماثلان فيها ثم انه تعلل كل من
المتخالفين المذكورين بعلة اما وحده او منضما الى غيره وعلى التقديرين يكون

لكل من المتخالفين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح عند من يقول بان المخالفة
التى هى من الاضافات امر ثبوتى موجود فى الخارج وكذا الحال فى التماثل المضاف
بين السواد والبياض واما التماثل بان طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما
يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل فى الوجود الخارجى وقد عرفت بطلانه وايضا
فالحرارة نوع واحد ثم يعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة فقد علمت
المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة هى بين الامور وحدها او ما خوذة مع غيرها لكن هذا
المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة فى تمام الماهية وسيبنيه على
عدم تماثل افرادها فيما بعد وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار
لعدم تعدد العلل ههنا فان العلة طبعا النار كما ان المعلول طبيعة الحرارة فان اعتبر
افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا قال فى الملخص المعلول الواحد بالنوع
فان قيل الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها الحاجة الى احديهما علل
الاخران اى الفردان المتماثلان منها بها اى بتلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات
الشئ او لازمه يستحيل انفكاكه عنه والا وان لم يقتض الحاجة الى احديهما استغنت
عنهما اى عن كل واحدة من العلتين فلا يعلل تلك الماهية النوعية بشئ منهما لامتناع
تعليل الشئ بما هو مستغن عنه قلنا بها اى بتلك الماهية يقتضى الاحتياج الى علة ما والمعين
من جانب العلة اى يجاز ان الماهية لا تحتاج الى شئ بعينه من العلتين المفروضتين
بل هى محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الماهية معللة بالعلتين
المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشيا من جانب العلة بان يكون فى
المعينة يقتضى ان يكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة ايضا يقتضى ان يكون
علة لها فهى مع استغنائها عن خصوصية كل منهما يكون معللة بهما كذا ذكره العلامة الدوانى
قال المصنف اعلم ان هذا الجواب منه التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع
كونها محتاجة الى علة ما لا بعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا تحتاج
اليها بل لاقتضاء تلك المعينة ان يكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول الى
ما هو علة له حقيقة فلا يلزم احتياج الشخص المعلول بالعلتين المستقلتين الى كل منهما
اى الى شئ منهما بعينه بل احتياجه الى مفهوم احديهما اى الى علة ما الذى لا ينافى
الاجتماع والتخصيص النقرائه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء
العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصى
معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شئ منها بعينه حتى يلزم من اجتماعهما
كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما
وهذا الاحتياج لا ينافى الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل
منهما لا عن مفهوم احديهما الذى هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه فى امتناع

تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة وقد خبط في تقرير هذا المقام اقوام فلا تتبع
اهواهم بعد ما جاء من الحق هذا ثم الصواب في الجواب ان يقال لا وجود للطبائع
في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب ان
يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة
الاولى ويكون منشأ الاحتياج في المتماثلين هو تيهما المتخالفتين **المقصد الثالث**
يجوز عندنا يعني الاشاعرة استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف
لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بان جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستند
بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ومنعه اي منع جواز استناد الآثار
المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط الحكماء لا بتعدد آلة كالنفس الناطقة تصدر
عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها او بتعدد
شرط او قابل كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة
اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع
الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية
ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول فلا يجوز
ان يستند اليه الا اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن البارئ
كما هو مذهبهم على ما سيأتي ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له صفات
حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم
في هذه القاعدة وقد بينوا لهم ان الواحد الحقيقي ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه
ما فوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز ان يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع
ان في كون المبدأ موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة والحق ان الفاعل المختار
اذا تعددت ارادته او تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في
القاعدة وان فرض ان لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان متدرجا فيها وما
نازعنا فيه ايضا لنا في اثبات الجواز الجوهرية مع كونها حقيقة واحدة بسيطة
علة للتحيز في الحيز المطلق ولقبول الاعراض ايضا فهما اي وقبول الاعراض اثران
لبسيط واحد حقيقي لا يقال احدهما وهو قبول الاعراض اثر للجوهر باعتبار
الحال فيه وهو العرض والآخر وهو التحيز اثر له باعتبار الحيز الذي يتمكن فيه فقد
تعدد ههنا الشرط لانا نقول ليس كلامنا في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه
حاصلا في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم
بل الكلام في قابليته لهما وبهذا يكون قابلا لهما من عوارض ذاته المعللة بهما حتى
انه لا يتم هذا الاستدلال الا ببيان بسيط العلة التي هي الجوهرية ولا يمكن اخذه
الزاما لان الجوهر عندهم جملة اقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه الاعراض

خط ناسخ المقاصد

في شرح المقاصد وفي شرح المختصر للكابتي
اشار الى هذا الصواب كما الايجي
على الناظر المتامل فيهما تامل

هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولا وجود عندهم للجوهر الفرد وبيان كون
الامرين اي القابلتين اللتين هما الاثران وجوديين قيل ويمكن اخذه الزاميا
لانهما من النسب والاضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء
وبيان انتفاء تعدد الآلة والشرط في صدور القابلين عن الجوهرية وهو شكل
احتج الحكماء على عدم الجواز بثلاثة اوجه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لآدب مثلا لكان مصدرية آ غير مصدرية ب لامكان تعقل كل منهما
بدون الاخرى فان دخل فيه اي في الواحد الحقيقي هما اي هذان المفهومان او
دخل فيه احدهما لزم التركب في الواحد الحقيقي هف والا وان لم يدخل فيه هذان
ولا احدهما لكان ذلك الواحد الحقيقي مصدر المصدرية هما اي لمصدريتي آوب
كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان يكون المصدريتان مستندتين الى غيره والا لم يكن
هو وحده مصدرا لآدب والمقدر خلافه وح عاد الكلام فيهما اي في المصدريتين
فنقول كونه مصدرا لاحدى المصدريتين غير كونه مصدرا للاخرى فهذان المفهومان
ان دخلا فيه او احدهما لزم التركب والا لكان مصدرا لهما ايضا ولزم النقض في
المصدريات وقد تقرر هذا الوجه بطريق ابسط فيقال ان كان كل من مفهومي
مصدرية ا ومصدرية ب نفس الواحد الحقيقي كان لا مر بسيط ما بحتان مختلفتان
وان دخلا فيه معا او دخل احدهما وكان الاخر عينيا لزم التركب فقط وان خرجا
معا او خرج احدهما وكان الاخر عينيا لزم النقض فقط وان دخل احدهما وخرج الاخر
لزم التركب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل محال الوجه الثاني انا نرى النار ينبوع
الماء يوجب البرودة والنار يوجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة
الماء ضرورة اي قطعا يقينيا لا شبهة فيه والا فقد استدللنا باختلاف
الاثر وتعدده على اختلاف الاثر وتعدده فلو لا انه مركوز في العقول ان اختلاف
الاثر وتعدده لا يكون الا باختلاف المؤثر وتعدده لما كان الامر كذلك
فظهر انه كلما تعدد المعلول بتعدد العلة وينعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت
العلة اتحد المعلول وهو المطلوب الوجه الثالث انه لو كان الواحد الحقيقي
مصدر الاثرين كآوب مثلا لكان مصدرا لآ ولما ليس لآن ب ليس لآ
ولكان ايضا مصدرا لب ولما ليس ب وانه تناقض والجواب عن الاول
ان المصدرية امر اعتباري اي نختار ان المصدريتين خارجتان عن الواحد
الحقيقي الا ان المصدرية لكونهما من الامور الاضافية التي لا وجود لها في
الخارج غير محتاجة الى علة بوجدها فلا يكون الذات مصدرا لها لان المحتاج
الى الموجد ما له وجود ح فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى يتسلسل
المصدريات وان سلمنا تسلسلها فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممنوع

هذا ضعيف لان الحكماء قائلون
بوجود النسب والاضافات
في الجملة لا كلها فليس الالتزام
فيما ذكر
ان الاضافات بين شيئين
من الاضافات التي
يكفيه ان يقول عدمهما بان
صح الالزام بمثل
هذا ان هو على تقدير وجودها ولا يلزم
من التالي السابق
فليتأمل

فان قيل لاشك ان العلة الموجدة يجب ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولا ذلك لم يكن اقتضاءها المعلول معين باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها ففي كل صدور لابد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هو هذه الخصوصية لا الامر الاعتباري الذي يتعقل بين الصادر ومصدره لانه متاخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل فان فرض صدور اثر اخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلابد من تغاير في ذات الفاعل ولو باعتبار يتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليتان وح لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم من معنى الواحد الحقيقية فلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا لبعضها دون بعض ولئن سلم انه لابد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذاك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بصفات كثيرة قبل له ارادة تتعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح في ذلك كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته والجواب عن الثاني ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخالف لا بالاختلاف والتعدد فانا لما رأينا نارا ولا برد معه كما كان مع الماء ورأينا ماء لا حر معه كما كان مع النار علمنا تخالف اثر كل منهما عن الاخر انهما مختلفتان اذ لو تساويا لامتنع تخالف الاثر فلو رأينا آثارا مختلفة متعددة بالتخالف لم تمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه والجواب عن الثالث لانا لم ان صدورا صدور لا آتناقض فان نقيض صدورا هو لا صدور آ واما صدور لا آ اعني صدور لا فلا يناقضه فان قيل التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر لا ان كانت مصدر الغير اصدق ان هذه الجهة ليست مصدر الا لان الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر لا وغير مصدر لا وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممنوع كذا ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه الجهة مصدر لا آن كان موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير البتة موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هي ايضا موجبة محصلة المحمول لكن المحمول متعلق معدول نعم قولنا هذه

الجهة غير مصدر لا موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ بين لاستيرة به قال الكاتبي في شرح الملخص اذا صدر عنه البار الذي هو غير من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه امن تلك الجهة فيصدق ح انه صدر عنه اولم يصدر عنه امن جهة واحدة وانه ناقض وبهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب ثم قال جوابه لانم انه اذا صدر عنه البار صدق انه لم يصدر عنه ابل اللازم ح انه صدر عنه ما ليس او ان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في تعليم الالة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض عن استقامها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان المقصد الرابع قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب لذاته لا يكون فاعلا وقابلا اي لا يكون مصدر الاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان لله صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به والا وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا فهو مصدر للقبول والفعل معا فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد تبين لك بطلانه قلنا وقد عرفت ايضا جوابه مع ان القبول والفعل بمعنى التاثير ليسا من الموجودات الخارجية وايضا فنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان واعترض على هذا بان القابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لابد من الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلما اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط الى شيء اخر نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين فيجب النسبة الناشئة من جهة ولا يجب النسبة الناشئة من جهة اخرى ورد هذا الجواب بان كلامنا في ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم يكون الجهة متعددة ومنهم من اجاب عن الوجه الثاني بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه واورد عليه انه اذا انتسب القابل الى المقبول بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود القابل وتمام الدليل حينئذ

اذ نقول نسبة الفاعل يتعين ان يكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين
ان يكون كذلك او نقول بعبارة اخرى نسبة الفاعل لا يحتمل الامكان الخاص
ونسبة القابل يحتمله فيلزم ان يكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص
غير محتملة له الا ان يعاد الى الجواب الاول فيقال جاز ان يكون هناك نسبتان
من جهتين احديهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له
فيكون الجواب الثاني لغوا **المقصد الخامس** قال الحكماء القوة الجسمانية
اى الحالة في الجسم لا تفيد اثرا غير متناه لا في المدة اى لا يقوى ان تعمل في
زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا في الشدة
اى لا يقوى على ان تعمل حركة لا تكون حركة اخرى اسرع منها ولا في العدة اى
لا يقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه وانما انحصر
لا تناهي القوى بحسب اثارها في هذه الامور الثلاثة لان التناهي واللاتناهي يمنع
عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهي
نظر الى اثارها فلا بد ان يعتبر اما عدد الاثار وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة واما
زمانها وحاصل اما ان يعتبر لاتناهي الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب
المدة واما ان يعتبر لاتناهيه في النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات
التي لا تقف عند حد فهو لاتناهي القوى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة
ظاهر البطلان لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة
واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة
من التي زمانها اكثر مما يكون غير متناهية في شدته وجب ان يقع الحركة الصادرة
عنها لا في زمان اذ لو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في
نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع لمصدرها اشد واقوى
فلا يكون مصدر الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا في
زمان بل في آن محال لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فتقسم بانقسامها
ويكون مقدارها اعني الزمان منقسما ايضا واعترض عليه بانا لا نسلم ان قطع تلك المسافة
في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا
لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما للمحال اخر واما اللاتناهي في المدة او العدة
فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ابدا ولا يتصور
ذلك الا بدوام الابدان وقواها فيكون تلك القوى مؤثرة في الابدان تاثيرا
غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لاتناهي القوى الجسمانية
في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية واحتجوا عليه اي على انتفاء اللاتناهي
وامتناعه فيها بان قوة النصف اي نصف الجسم في التحريك الطبيعي نصف قوة

الكل في ذلك التحريك وانما ان النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية
للتساوي الجسم الصغير الذي هو النصف والجسم الكبير الذي هو الكل
في القبول اي قبول الحركة لانه اي لان ذلك القبول للجسمية المشتركة بينهما
وتفاوتهما اي ولتفاوت الصغير والكبير في القوة فانها اي القوة تنقسم بانقسام
المحل فالقابلان اعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية
لاتفاوت من جهتيهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين متفاوتان
بحيث تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين
بالنصفية ايضا فتكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك اذ لا تفاوت في الآلة
ههنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين وبان قوة الضعف اي ضعف الجسم
في قبول التحريك القسري نصف قوة النصف في ذلك القبول وانما كانت نسبة
القوسين بالنصف للتساوي بين الضعف والنصف في الفاعل فرضا
بان نفرض قاسرا واحدا حركهما بقوة واحدة والتفاوت في القابل اذ المعاوق
للحركة القسرية في الضعف اعني القوة الطبيعية العابقة عن قبول الحركة القسرية
اكثر من المعاوق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت
ح في الحركة القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل في قبوله المتفاوت
بكثرة المعاوق الى المعاوق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف
فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالنصف ايضا اذا تقرر هذا فان المقدمتان الاولى
في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية فاذا فرضنا هما اي التحريك الطبيعي
والقسري من مبدأ واحد فح نقول لا يجوز ان تحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية
والا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي للكل
فيقرض ان هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدأ واحد في العدد والزمان فلا شك
ان حركة النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول
لا يجوز ان يكون قوة جسمانية تحرك جسما اخر بالقسر الى غير النهاية والا فلذلك القاسر
ان يحرك ضعف ذلك الجسم الاخر فنفرض انه حركهما من مبدأ واحد فلا شك
ان حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا
ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية فالاقل وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف
في القسرية اما متناه والاكثر الذي فرضناه غير متناه ضعفه لما عرفت وضعف
المتناهي متناه بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا وهو خلاف المفروض واما غير متناه
وقد فرضناه مبدأ الاقل والاكثر واحدا فيقع الزيادة عليه اي زيادة الاكثر على
الاقل في الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه اذ لا يدان ينقطع في تلك الجهة حتى
يتصور الزيادة عليه فيها وانه اي كون الاقل متناهيا في الجهة التي هو فيها غير متناه مح

بالضرورة وهذا الدليل مبنى على عدة امور كلها ممنوعة الاول ان القوة الجسمانية
مؤثرة تاثيرا طبيعيا فى جسم هو محلها او قسريا فى جسم اخر وذلك غير مسلم
عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم يكن
مؤثرة اصلا لم يوصف بالاتناهى فى التاثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم
انها موثرة تاثيرا متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذى دليله ايضا
موقوف على ان لها تاثيرا طبيعيا او قسريا الثانى ان النصف من الجسم له قوة
موثرة وهو غير لازم لجواز ان يكون لجسم قوة مؤثرة حاله فيه فاذا قسم ذلك الجسم
بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما بتعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم
فلا يكون لنصف ذلك الجسم قوة اصلا وان فرض ان له قوة هى جزء القوة الكل
فليس يلزم ان يكون جزء القفة قوة على الفعل فان عشرة اذا اقلوا اجزا فى مسافة
فالواحد منهم اذا انفرد ربما لا يقوى على اقل منه فى عشر تلك المسافة بل لا يقوى على
تحريكه اصلا الثالث انها اى قوة النصف نصف قوة الكل وهو ايضا غير مسلم
لجواز تفاوت القوة فى اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم
وبذان الامران معتبران فى برهان تناهى القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما
يجرى فى قوة حالة فى الجسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه
كالطبايع فى الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة فى الاجرام الفلكية لكن التحريك
الطبيعى المقابل للتحريك القسرى يتناول ايضا التحريك الصادر عن النفوس النباتية
والحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام
النباتات والحيوانات حركية من بسائط لا تخلوا عن معاوقات تقتضيها طبايعها
فتقع التفاوت فى التحريك الطبيعى الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات
الحاصلة فى القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف الرابع ان
فرضهما اى فرض الحركتين من مبدا واحد عددى او زمانى وهو حكم فيما اذا كانت
القوة غير متناهية وقد يعد هذا المنع مكابرة الخامس وجود الحركتين الطبيعيتين
او القسريتين ليقبلا الزيادة والنقصان فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف
حركة النصف وزائدة عليها فى الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة
الكل وزائدة عليها فى الحركة القسرية لكن ليس للحركات التى يقوى عليها تلك
القوى مجموع موجود فى وقت ما بل هى كالاعداد التى لم يوجد فلا يصح الحكم عليها
بالزيادة والنقصان وهذا هو الذى عولوا عليه فى جواب دليل المتكلمين على
تناهى الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا
عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود فى وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها
بالازدياد فضلا عن اقتضاء تناهيها هذا وقد اعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون

قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل فى الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية
قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان
كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع
التفاوت فى حال معروضه للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لهى عنها وجود فى وقت فيقع
الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهى
ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت فى حال القوة فلا بد فى بيان استحالته
من دليل اخر ثم قد يوجد ان اى لانا نعلم ان الحركتين يقبلان الزيادة والنقصان لما
وبعد تسليم ذلك فلانا نمنع انهما يقبلانهما على الوجه الذى يقع فيه الزيادة والنقصان
فى الطرف المقابل للمبدا المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان يقع الزيادة والنقصان
فى الحلال بان يوجد الحركتان غير متناهيتين مع اختلاف فى السرعة والبطو كفلك القمر
وفلك زحل فان القوة التى تحرك فلك القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليها
القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكين يوجدان عندكم غير متناهيين فيكون
تفاوتهما فى الزيادة والنقصان واقعا فى الحلال بسبب الاختلاف فى السرعة والبطو
ثم انه اى هذا الدليل بعد توجه المنع المذكورة عليه منقوض بالافلاك فان الحركات
الجزئية الصادرة عنها لا يستند الى العقل الكلى من جوهر مفارق حتى يكون محركها
غير القوى الجسمانية وذلك لان نسبة العقل الكلى الى جميع جزئيات الحركة على السواء
فلا يترجح بمجرد الارادة وجود بعضها على بعض بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات
جزئية يترتب عليها ارادات جزئية له مستندة الى قوى جسمية لها ادراكات
جزئية مع عدم تناهيها عندهم فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية
على رايهم وقد اجابوا عن النقض بان مبادى الحركات الفلكية هى الجواهر المفارقة
بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة فى اجرامها والبرهان انما قام على ان
القوة الجسمية لا يكون موثرة اثارا غير متناهية لا على انها لا يكون واسطة فى
صدور تلك الاثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية
وكونها واسطة فى صدور اثار لا يتناهى جاز ايضا كونها مبادى لتلك الاثار
لانها المباشرة لتلك التحركات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان يباشرها
استقلالا ايضا **المقصد السادس** الدور ممتنع وهو ان يكون شيئان كل منهما علة
للاخر بواسطة او دونها وامتناع الدور اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازى
واما بالاستدلال لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشئ علة لعلته لزم تقدمه
على علة المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين فان قيل لا شك ان
العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما فى حركتى اليد والخاتم بل بالذات فحق بمعنى
التقدم بالعلية والذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشئ على نفسه

جاريا مجرى قولك لزم علته الشئ لعلته فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا فى اللفظ وان اردت به اى بتقدم العلة على معلوله امرا وراء ذلك المذكور الذى هو العلية فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره واثباته باقامة الدليل ثانيا فانا من وراء المنع فى المقامين اذ لا تصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلانا نمنع ان ذلك المفهوم ثابت للعلة فالجواب ان يقال معنى تقدم العلة على معلولها هو ان العقل يجزم بانها مالم يتم لها وجود فى نفسها لم يوجد غيرها فهذا الترتيب العقلى هو المسمى بالتقدم الذاتى وهو المصحح لقولنا كانت العلة وكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك فى انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى يصح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك قال والتقدم بهذا المعنى تصوره ولو بوجه ما وثبوته للعلة كلاهما ضرورى فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصويره واستدلال فقد يقال اى فى ابطال الدور وذلك ان الامام الرازى بعد ما اعترض فى الاربعين على الدليل المذكور قال والاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر المفتقر اليه اى الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقاره اى افتقار كل واحد الى نفسه وانه مح اذ الافتقار نسبة لا تصور الا بين الشيئين فكيف يتصور بين الشئ ونفسه قال والاقوى فى الاستدلال على ابطاله هو ان نسبة المفتقر اليه وهو العلة الى المفتقر وهو المعلول بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وبهما اعنى الوجوب والامكان متنافيان فلو كان بين كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو مح وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتبارى لا يقال جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان يفتقر منهما كل واحد الى الاخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان مختلفا لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة وعبارة الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منها ان المعلول يجب ان يكون له علة تخالف العلة اذ لا يجب لها من حيث هى ان يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولك ان تحملها على المعنى الاول الذى هو الصحيح ثم قال الامام ولا يرد اى على الدليل الاولى او الاقوى المضافان نقضا بان يقال كل منهما مفتقر الى الاخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان يكون نسبة كل واحد الى الاخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافان وانما لم يرده انقضا على ما ذكره لانهما اعتباريان لا يوجدان فى الخارج فلا يوصفان بالافتقار اصلا فضلا عن ان يفتقر كل

وجه الفساد الذى اشار اليه فى الثانى هو ان العلة المعينة يستلزم المعلول المعين ايراد وهو تام فى نفسه كما سبق فلا يصح قوله بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هى ان يكون لها معلول اصلا بيناه هناك فليتامل قد سبق ان القول بان المعلول المعين ليس يحتاج الى العلة المعينة بل احتياجه انما هو الى علة ما لا بعينها قول ضعيف ليس بمرضى بل الحق المحض ان احتياج المعلول المعين الى العلة المعينة فكون الدليل الاقوى مبنيا على قول ضعيف كما لا يخفى

الامور الاعتبارية ليس لها امكان ذاتى بالنسبة الى الوجود والعدم وان كان لها امكان بالنسبة الى امر ما فظهر الفرق بينها وبين الممكن المعدوم فلا يرد ان الممكن المعدوم متصف بالافتقار الى مرجح جانب العدم نعم ثبوت الافتقار للمضافين باعتبار اتصاف الموضوع بهما يخفى فى الايراد فالوجه هو الوجه الثانى فليتامل

المراد بالدليل المرضى هو الدليل الاول اذ الدليل الذى عدوه الاقوى لان السبق لا يناسبه ويمكن ان يكون جهة كون الدليل الثانى اقوى من الاول ورود هذا الاعتراض عليه فليتامل

هذا الرد يدل على ان اخذ بالنسبة الى الدليل الاقوى على ما يظهر من قوله المرضى فهو بعيد عند ملاحظة بطلان الدور وان اخذ بالنسبة الى الاولى فالجواب عنه اختيار شق ثالث والبطلان الحصر بان يقال المراد به الاحتياج فى الجملة ما يظهر من الافتقار بهذا قيل ولا يخفى ما فيه على المتامل الصادق

الى الاخر او يعلل بلازمهما على تقدير كونهما موجودين بوجوده السبب الذى يقتضيهما لا الافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما يوجه قال صاحب اللباب ومع ما سبق من جواب شبهة الامام على تقدم العلة فان عنى بالافتقار الذى هو مبنى الدليل المرضى عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا امتناع فى ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اريد بالافتقار امتناع الانفكاك مع بقاء التاخر اى تاخر المفتقر اليه جاء فى التاخر اعنى تاخر المفتقر الذى هو المعلول ما جاء من الشبهة فى التقدم اعنى تقدم المفتقر اليه الذى هو العلة بعينه اذ بصير حاصل الدليل ح ان المفتقر الى المعلول متاخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت اى تاخرت عنه فيلزم تاخر الشئ عن نفسه بمرتبتين فيقال ان اردت بتاخر المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تاخر الشئ عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشئ بمعلوله فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان اردت به معنى اخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليل المردود والمرضى المقصد السابع فى بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهى ان يقول العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة مع المعلول اعنى فى زمان وجوده والا اى وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول فى زمان ولم يوجد العلة فى ذلك الزمان بل قبله فقد افترقا اى جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده لوجودها فلا علية بينهما فان قيل لا يلزم من افتراقهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة او لعلها اى العلة فى الزمان الاول الذى هو زمان وجودها توجد المعلول اى يحصل وجوده فى الزمان الثانى فيكون التاثير والايجاد فى الزمان الاول والتاثير وحصول المعلول فى الزمان الثانى قلنا الايجاد اى ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف حصول المعلول عنه اى عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشئ عن نفسه وان كان الايجاد والايجاب غيره اى غير حصول المعلول كان ذلك الغير الذى هو الايجاب موجبا فى الحال له اى بحصول ذلك المعلول فى تلك الحال فلذلك الغير وهو الايجاب ايجاب اخر وينقل الكلام الى الايجاب الايجاب وتسلسل الايجابات الى غير النهاية وفيه نظر لانه اى الايجاب على تقدير المغايرة ليس موجبا حتى يلزم ان يكون له ايجاب اخر بل يكون ايجابا مغاير الحصول المعلول والا وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا لزم التسلسل فى الايجاب مطلقا سواء كان الايجاب حال وجود المعلول او قبله وسواء كان مغاير الحصول المعلول

فان قلت لزوم الايجاب على تقدير مغايرة الايجاب لحصول المعلول والاستناء عليه قطعى فعلى تقدير عدم المغايرة كيف يصح الايجاب قلت على تقدير عينية الحصول يعتبر الايجاب بالنسبة الى الوجوب اللاحق وتحقه لا بالنسبة الى نفس الحصول والاستناء ليس على تقدير التغاير بل عن عدم كونه موجبا مطلقا كما لا يخفى فليتامل

لانخفى ان الاستقلال معتبر فى المدعى فلا يضر عدم جريان الدليل فى غير المدعى فتأمل

هذا التقرير انما يجرى على تقدير استقلال كل واحد من الآحاد بالتأثير فيما بعده ولا يجرى فيما اذا كان كل واحد منها جزء مؤثرا الى نهاية وان امكن ان يبطل هذا ايضا بان جميع الآحاد على هذا التقدير ايضا محتاج الى علة مستقلة بالتأثير خارجة عن المجموع بتمامها اذ لو كان مركبا من الخارج وبعض الآحاد وقد تقرر ان العلة المستقلة المؤثرة ح مركب علة كذلك فكان جزء منه ولكان ذلك الجزء جزء مؤثر فيقدم على نفسه وايضا كانت خارجة عن المجموع بتمامها ومؤثرا مستقلا فى بعض الآحاد لم يكن الخارج موثرا مستقلا فيه هف هذا اذا اعتبر كل من الآحاد جزء مؤثرا فيما بعده او مشروطا واجبا وجوده فى جميع ازمان وجوده واما اعتبر البعض معد اللبعض الى نهاية فهو غير باطل عند الفلاسفة وباطل ببرهان التطبيق عندنا فتأمل

موجد لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء وانها اى تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات يوجد لا محالة جزءا من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها اى بغير تلك العلة كان المجموع ايضا واقعا بغيرها اذ ليس فى المجموع شئ سوى تلك الاجزاء فلم يكن تلك العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه فى وجوده عنها بالمرة واذا كانت العلة الخارجة موجدة بجزء من اجزاء السلسلة فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة فى السلسلة والا تواردا موجدان على معلول واحد شخصى وهو اى عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة فى السلسلة خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستندا الى اخر منها الى غير النهاية هف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية واذا استلزم وجود شئ عدمه كان محالا فالتسلسل محال وههنا اعتراضات الاول ان لفظ الجميع والمجموع والجملة انما يطلق على المتناهى وبهذا نزاع لفظى اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شئ منها وبهذا اعتبار معقول فى الامور المتناهية الثانى ان الاحاد الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود فى شئ من الازمنة وجوابه ان كلامنا فى العلل المؤثرة وقد سبق فى المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول الثالث ان تلك الاحاد على تقدير اجتماعها فى الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيأ واحدا وتعتبر اخرى بدون تلك الهيئة فان اردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجودا ولا ممكن الوجود ايضا لان الهيئة الوحدانية العارضة لها فى العقل امر اعتبارى يمتنع وجوده فى الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل وان اردت به المعنى الثانى اخترنا ان علة الجميع نفس على معنى انه يكفى فى وجود نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثانى علة للاول والثالث علة للثانى وهكذا فلكل واحد من احاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع الملحوظ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع فى تعليل الشئ بنفسه على هذا الوجه اعنى بان يعلل كل واحد من اشياء غير متناهية بما قبله فى الترتيب الطبيعى فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فيكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها اتما المتنع تعليل شئ واحد معين بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثانى كما اشار اليه بقوله اى بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع ح عين الاحاد ولا شك ان هذه الاحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الموجود الممكن محتاج الى علة موجدة كافية فى ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة

قيل الانسب ان يقال اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فان كانت تلك العلة الخارجة واجبة لزم ان يكون متناهية مع فرضها غير متناهية وان كان ممكنا لزم خلاف المفروض ولا يخفى انه لا حاجة اليه كما لا يخفى فليتأمل منه

قيل لو قال ظاهر الانتفاء لكان اظهر لان لزوم الانتفاء فى كل تردد والجواب عنه ان احدهما على التعيين لازم الانتفاء ابتداء وانه يجر ذ انتفاء وكليهما وثبوت ثم اخر فى تردد غير خال عن تأمل منه

لان مع صدق قولنا اوجبه العلة تحصل المعلول ان من العلة ودون صدق قولنا حصل المعلول ان العلة تحصل مع نفسه لعدم الانفكاك كما لا يخفى فليتأمل منه

اولم يكن ولان الضرورة ينفى كون الايجاب نفس حصول المعلول اذ كل احد يعلم صدق قولنا اوجبه العلة تحصل فتردد الايجاب بين ان يكون نفسه او غيره تردد بين امرين احدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستقبح جدا وقد يجاب بانه اذا كانت العلة توجب فى الحال وجود المعلول فى ثانى الحال ح لا معلول حال ايجاب العلة وبالعكس اى لا ايجاب حال حصول المعلول فليس حصوله لايجابها له ولما امكن ان يتطرق اليه المنع المذكور اولا قال المصر والاولى فى دفع تجويز كون الايجاب فى الحال وكون وجود المعلول فى ثانى الحال هو التعويل على الصدورة الحاكمة باستحالة ذلك فان معنى الايجاب اى ايجاب العلة للمعلول هو ان يكون وجوده مستندا الى وجودها ومتعلقا بها اى بوجودها بحيث لو ارتفعت العلة ارتفع المعلول بتعالارتفاعها وبالجملة فليس وجوده اى وجود المعلول عن علة غير ايجاد تلك العلة وايجابها اياه اى لا تمايز بينهما بحيث يقال ان احدهما غير الاخر بل هما بحيث يعدان واحد فليس الكسر الذى هو تحصيل الانكسار فى المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر فكيف يتصوران هناك كسرا حقيقة وليس هناك حصول انكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصوران ثمة ايجادا حقيقة وليس ثمة حصول وجود فلا ايجاد من العلة حال العدم اى حال عدم المعلول بالضرورة لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه او هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من ان الايجاد فى الزمان الاول وحصول الوجود فى الزمان الثانى وقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب فى الذكر تنبيها على انه لا فرق فيما ذكر بين الايجاد الايجابى والايجاد الاختيارى فان حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنها الا المتصور

الثامن من التسلسل ح وهو ان يستند الممكن فى وجوده الى علة موثرة فيه ويستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى موثرة فيها وهلم جرا الى غير النهاية لوجوه خمسة الاول جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات التى لا تناهى اذا اخذ من حيث هو جميعها اى اخذ بحيث لا يدخل فيها اى فى جميعها غيرها اى غير تلك الممكنات والا لم يخرج عنها شئ منها فلا شك انه ليس بمعدوم والا فبعدم جزء لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه والمفروض عدم دخول غير الاجزاء التى كل واحد منها موجود وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شئ سواها واذا لم يكن الجميع معدوما فهو موجود اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم وليس ذلك الجميع الموجود بواجب لذاته لاحتياجه الى كل جزء من اجزائه التى كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فهو اى ذلك الجميع ممكن لانحصار الموجود فى الواجب والممكن فله علة لما مر من ان الممكن محتاج فى وجوده الى ما يوجده خارجة عن ذلك الجميع اذ الموجد للشئ لا يكون نفسه والا كان موجودا قبل وجود نفسه ولا شيأ من اجزائه والا اوجد ذلك الجزء نفسه لان موجد الكل

بناء على ما تقرر عند الحكماء من ان ما لا يوجد فى نفسه لم يتصور منه ايجاد فتطلعوا كان ايجاد غيره او نفسه وان نزل المتلو فيكون تقرير الدليل عن طرف الحكماء ولو قال اذا لو كان وجوده من نفسه لكان واجبا والفرض انه ممكن لكان خلافا لا يخفى فليتأمل منه

فيه بحث بان المعترض صرح مرارا ان مراده بالنفس ما هو خارج فنظر من تكريره النفي ان مراده بالنفس ليس حقيقتها بل هو الداخل فيها ومراده بكل واحد من الاشياء في قوله اعني بان يحمل كل واحد من تلك المجموعات الواقعة في السلسلة من تلك المجموعة ما نقص منه بواحد او باثنين او بثلاثة الى غير ذلك مما يدل على هذا انه جعل العلل المجملة المعتبرة بدون الاحاد علة على الافراد وكذا المراد بما قابلها بقوله والثاني علة للاول والثالث للثاني فان مراده بالاول والثاني والثالث وغيرها الاحاد لا المجموعات فهذا الاعتراض في التحقيق هو الاعتراض الذي تقدم في اخر البحث بقوله وبهذا تبين بطلان ما قيل الخ فتدبر وح يندفع عنه جواب الشارح فتفطن اذ قد علم ان مختاره في التحقيقة هو الشق الثاني اعني كون علة السلسلة جزءا منه والشارح يتكلم على اختيار الشق الاول كما لا يخفى لكن قيل وفيه ان المعترض وهو صاحب المقاصد ذكر هذا الاعتراض بعد ذكر الاعتراض المنقول في اخر البحث فلا وجه لارجاعه اليه ليصح ما قيل من جميع تلك العلل المجموعة التي هي علة موجودة للسلسلة بأسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها مبنيا على ان المعلول الخ

كافية في ايجادها بالضرورة وحيث كان الكل واحد من تلك السلسلة علة موجودة داخلة في السلسلة كانت العلة الموجودة بجميع الاحاد جميع تلك العلل الموجودة للاحاد ح نقول جميع تلك العلل الموجودة للاحاد التي هي علة موجودة بجميع الاحاد اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول صح لان العلة الموجودة لشئ سواء كان ذلك الشئ واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشئ ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما امران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والكلام مما ينبه على بطلانه فانه باطل بديهة على اي وجه فرض اغنى سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد على سبيل الدور اولا على سبيل الدور الرابع ان علة الموجودة للكل لا يجب ان يكون موجودة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجودة للتسلسل جزءا منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه فان الواجب اذا اثر في ممكن حصل مجموعهما وذلك المجموع ممكن يتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد من موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد موجد الكل جزءا منه لامتناع كون الواجب اثرا لشئ والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتاثير والايجاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة بها مستقلة بالتاثير على معنى ان لا يكون له شريك في التاثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض موثرا في نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة موثر ولا يمكن ان يكون تلك العلة الموثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتاثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغن عن الموثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ما قيل من انه يجوز ان يكون ما قيل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قيل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة بأسرها مستقلة بالتاثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم ان هذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل لامتياز ذلك في المعلولات كما لا يخفى على ذي فكرة الوجه الثاني من وجوه ابطال النفس انا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد الى غير النهاية جملة ومما قبلها بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى بهذا اذا كان النفس في جانب العلل واذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة ومما بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى فحصل هناك جملتان غير متناهيين احدهما زائدة على الاخرى بعدد متناه ثم نطبق الجملتين اي احدهما على الاخرى فمن ذلك المبدا اي من ذلك الجانب الكل واحدة منهما فيه مبدأ فالاول من احديهما بالاول اي بازاء الاول من الاخرى

والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحدة من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة كان الناقصة كالزائدة اي مساويا لها في عدد الاحاد هف والا وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه شئ من الناقصة وعنده اي عند الجزء الذي لا يوجد بازائه شئ من الناقصة ينقطع الناقصة فيكون الناقصة متناهية لانقطاعها والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه كما صورناه والزائد على المتناهي بمتناه متناه بلا شبهة فيلزم انقطاعها وتناهيها في الجهة التي فرضنا غير منقطعين فيها هذا خلف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق وهو العمدة في ابطال النفس بجريانه في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد او لا يكون هناك ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الامور كلها وقد نقض هذا الدليل بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد احدهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى تضعيف الالف كذلك ثم نطبق احديهما على الاخرى بان نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة ونسرد الكلام مع ان باتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة والجواب عن هذا النقض ان المعلولات بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان النفس فيه قد ضبطها وجود فليس المذكور الذي هو المعلولات واخواتها امرا وهميا محضا حتى يكون انقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم وذهابها فيه لاعتياده بخلاف مراتب الاعداد فانها وهمية محضة فلا يكون وهمها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا يتناهى فينقطع بتلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور وتحقيقه ان الاعداد لكونها وهمية محضة ليس فيها جملتان في نفس الامر تطبيقان فنختار انها اي الجملتين المفروضين في الاعداد ينقطعان في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعها انقطاع ما لا يتناهى في نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليست الجملتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر او نختار انهما لا ينقطعا ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الامر بخلاف ما له وجود في نفس الامر فانه يلزم فيه احد الامرين اما الانقطاع في نفس الامر فيكون لا متناهيا في الواقع متناهيا فيه او عدمه اي عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجملة الزائدة والناقصة وكلاهما محال لما عرفت وانما قلنا قد ضبطها وجود ولم نقل قد اجتمعت في الوجود لتناول كل ما له وجود اما معا سواء كان بينها ترتب او لم يكن واما على سبيل التعاقب اي بلا اجتماع في الوجود فان ترتبهما اي ترتب هذين النوعين اعني المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه ليس بوجود اعتبار الوهم كما في مراتب

اي ذهابها الى غير النهاية

الاعداد لان الاحاد فيها قد اتصفت بالوجود في نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة
وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل في امور لها وجود بالعقل وترتب اما وضعا واما
طبعا ليسقط عنهم ذلك البعض والمخيص بما ذكره انه اذا كانت الاحاد موجودة
معا بالفعل وكان بينها ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول
من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا
لم يكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس
في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود
الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور
وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا اما في الخارج او في الذهن
وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه
ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء
الثالث وهكذا الجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى
اللهم الا اذا احاط العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن
العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور
هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك
بتوهم التطبيق بين يدي جبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في
الاول اذا طبقت طرف احد الجبلين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل
جزء من احديهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد
لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين القيدين في
تتميم البرهان التطبيقي فلا نقص في الاعداد اصلا قال المص فانت تعلم ان الدليل يعني
برهان التطبيق علم لقيامه وجريانه في كل ما ضبط وجودا كما قررناك فتخصيص المع لول
ببعض ذلك المضبوط اعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتيب بوجه من الوجوه
اعتراف بالتخلف اي بتخلف المدلول عن الدليل في بعض الاخر اعني الحوادث
المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتيب وانه يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضا
الوجه الثالث ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة في
التي فرضت غير متناهية متناه لانه محصور بين حاصرين وهما هذا المعلول وتلك
العلة ومن المحال ان يكون ما لا متناهي محصورا بين امرين يحيطان به فيكون الكل اي
كل السلسلة متناهيا ايضا لانه اي الكل لا يزيد على ذلك اي على الواقع بين هذا
المعلول وبين علة ما من تلك الا الواحد في جانب العلل فان ما عدا الواحد في
هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما
متناهيا ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد فقط

كان الكل لا يزيد على المتناهي الا بواحد وليس ما ذكره من قبيل ما يقال ان ما بين آ وب
اقل من ذراع وما بين ب وج اقل منها وما بين ج و د كذلك فيكون ما بين ا و د اقل
من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل ان يقال ما بين آ وب اقل من ذراع وما بين
آ وج اقل ايضا وما بين آ و د كذلك فاذا اخذ مع الواقع بينه وبين آ لم يزد على ما
اقل من ذراع الا بنقطة وهذا حكم صحيح فانه اذا كان ما بين هذا الجزء المعين من
المسافة وكل جزء منها لا يزيد على قرسخ يكون المجموع اي مجموع المسافة لا يزيد على قرسخ
الا بجزء واحد ضرورة والمراد ان المجموع لو زاد عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك لان
زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذي هو المبدأ داخلا فيما حكم
عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض ايضا ان المسافة ساوت القرسخ
بما يلي الجزء الاخير وان فرض المساواة مع اخراج المبدأ وكان المجموع زائدا على القرسخ
بجزء من هما المبدأ والمنتهى وما لا يزيد على المتناهي الا بواحد او بعدد متناه فهو متناه بالضرورة
واعترف من احتج به وسماه برهانا عرشيا وهو صاحب الاشراق بانه حدسي محتاج
حدس ليعلم به صحته وذلك لان العلل لو كانت متناهية لظهر ظهورا تاما ان ما عدا
واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير واما اذا فرضت غير متناهية كما
فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا يتصور هناك واحدة من العلل الا
وقبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك
واحدة من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين
وتلك الواحدة معنى المعلول الاخير محيطة بما عداها وهذا البرهان الحدسي يعم الامور
المتعددة الموجودة معا المرتبة سواء كان ترتبها من جانب العلل او المعلولات ولا يجري في
المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لها بان يجعل ذرعانا غير متناهية العدد
بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض الوجه الرابع لو تسلسل
العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل اي لزاد عدد المعلولية
على عدد العلية والتالي باطل اما الشرطية فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول
اخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها اي في تلك السلسلة فهو معلول لان كل واحد
ما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير عكس كلي فان الاخير
معلول وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد
العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول
ومنتهاها اعني المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية والمعلولية ولما
الاستثنائية وهي بطلان التالي فلان العلة والمعلول اي العلية والمعلولية متضايفان
تضايفا حقيقيا ومن لوازمها التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد المتضايفين
الحقيقيين وجد الاخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احديهما واحد من الاخر

فيكونان متساويين في العدد ضرورة وان لم يجب تساوي العدد في المتضايفين
المشهورتين كاب واحد له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة ابوة وهذا الوجه جار في تسلسل
المتضايفات فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد
المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست
معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم
يكن علة فتساوي عدد العلية والمعلولية كما هو حقها وبالجملة فان التسلسل في المتضايفات
يستلزم كون احدى الاضافتين ازيد عددا من الاخرى وهو باطل الوجه الخامس تبين
في الالهيات انتهاء الكل اي جميع الممكنات الموجودة الى الواجب لذاته وعنده تنقطع
السلسلة لاستحالة ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف السلسلة وهذا الوجه
يختص بالتسلسل في العلل دون المعلولات وانما يتم اذا اثبتنا الواجب الوجود
بطريق لا يحتاج الى ابطال التسلسل والا لزم الدور لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف
على ثبوت الواجب فلو اثبت الواجب بيطلان التسلسل كان
كل منهما موقوفا على الاخر **المقصد التاسع** الفرق بين جزء العلة المؤثرة وشرطها في التأثير
هو ان الشرط يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته كبوسة الخطب فانها شرط للاحراق
اذ النار لا يؤثر في الخطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا والجزء ما يتوقف عليه ذاته
اي ذات المؤثر فيتوقف ايضا عليه تاثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته
المتوقف على جزئه وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التاثير حتى يشارك الشرط
في ذلك او قد علمت انه اي عدم المانع كاشف عن شرط وجودي يتوقف عليه
عليه تاثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرط في تجفيف
الثياب وعده اي عد عدم المانع من جملة الشروط التي يتوقف عليها التاثير
نوع من التجوز لما عرفت من ان العدم لا مدخل له اصلا في الوجود حتى يعد
شرطا حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه **المقصد**
العاشر في بيان العلة والمعلول على اصطلاح مبتني الاحوال وبيان احكامها اعلم
قال الامدي ابطال الحال يعني عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه ربما دعت
الحاجة بعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك
اوردناه تكميلا للافادة وفيه اي في هذا المقصد مسائل ثمان الاول في تعريفها
واقرب ما قيل فيه قول القاضي الباقلاني العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج
بقوله صفة الجواهر فانها لا يكون عللا للاحوال ويتناول الصفة القديمة كعلم الله
وقدرته فانها علتان لعالمية وقادرية والمحدثة لحكم الواحد منا وقدرته وارادته
وبياضه ومعنى الايجاب ما يصح فولنا وجد فوجد اي ثبت الامر الذي هو العلة
فثبت الامر الذي هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا للترتيب

المضاف المشهور على اثنين احدهما
المفروض من حيث انه مفروض والثاني
المفروض مع العارض وعدم وجود المشكل
في الاول كما لا يخفى والثاني
ظاهر انه كما حققه في وجوب التساوي
فافهم لا يخفى حكمتال ت

شارح المقاصد لم يذكر هذا الوجه توهما
فيما ادعى المصنف من الانتهاء المذكور
من غير احتياج الى ابطال الدور وعدم
كالمشكك الرابع والخامس فانه خصصهما
وان كان الثالث منتهيا في عدم الاحتياج
كما لا يخفى انه ايضا مبني عليه فتدبر لكن
قد حققه الشارح الشريف بما لا مزيد عليه
وحصل ان فيها هل في الثالث ايضا اشارة
الى احد ادلة بطلان التسلسل ليتسلسل
الواجب بها توقف على بطلانه فافهم حكمتال

فيه ان التعريف لا يطلق عليه المسئلة لانها
ما تطلب به برهان وثبت به فلا بد من ان
يكون مقصدا بقيا واجيب بانه يتضمن
التصديق لانه في قوة انه تعريف له
فتامل ت

بالقرار عليها دون العكس فان مثبتي الاحوال يقولون بالمعاني الموجبة لاحكام في
محالها وهي عندهم علل تلك الاحكام وايجابها اياها لا يتوقف على شرط كما سبق
وتفاصيل الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات بارسا
عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتوا الاحوال منهم توافقوهم في هذا وقولهم
لمحلها يشعر بان حكم الصفة لا يتعدى المحل اي محل تلك الصفة فالبوجب العلم
والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما لانها غير قائمة بها كيف ولو
اوجب لها احكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا اذا تعلق به العلم متصفا بحكم
ثبوتي وهو محال وعلى هذا التعريف الذي ذكر للعلة فالمعلول هو الحكم الذي
اوجبه الصفة في محلها واما نحو قولهم العلة ما يوجب معلولها عقيبها بالاتصال
اذا لم يمنع منه مانع او العلة ما كان المعلل به معللا وهو اي كون المعلل معللا به
قوله اي قول القابل كان كذا لاجل كذا بقولنا كانت العالمية لاجل العلم قدري ايانا
الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ما له علة فيتوقف معرفته على معرفتها
فيلزم الدور وينتج عليه ايضا ان العلة ان اوجبت معلولها في اول زمان وجودها
فلا يصح اعتبار التعقيب ثم تعراضها وان لم يوجر الا في الوقت الثاني من وجودها
لزم منه ان يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير عالم بعد وايضا اعتبار عدم المانع باطل
فان ايجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف وممانعة وسيأتي ان ايجاب العلة
لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا واما الثاني فلانه عرف العلة بالمعلل والمعلل و معرفة
كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا ان اخر وهو ورد العلية الى الامور
اعني ان يقال كان كذا لاجل كذا ولا شك انه ليس معنى العلية وقولهم العلة ما يغير
حكم محلها اي ينقله من حال الى حال او العلة هي التي يجد بها اي يجد بها الحكم
يخرج الصفة القديمة اذ لا تغير ولا تجدد فيها مع انها من قبيل العلل فان علة
موجبة لعالمية عندهم ويخرج ايضا عن الاول الصفات الحادثة في اول زمان
حدوث محلها كسواد القابل مثلا فانه يوجب لمحله حكما هو الاسودية وليس فيه
تغير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما والك ان تاخذ من كل واحد
من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا للمعلول فتقول المعلول ما اوجبته العلة
عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا
بالعلة او ما تجدد من الاحكام بالعلة المسئلة الثانية قال اكثر اصحابنا حكم
العلة لا يتعدى محلها اي لا يكون العلة حارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم
وانكره الاستاد ابو اسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها تفريعا على القول بالحال
وان انكره اي باستاد الحال وكلامه ههنا على سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال وانكر
ايضا البصريون من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة عن محلها وجوزوا ان لا يكون

انما فسر كلام المعبر بهذا لان المتبادر منه ان يكون للعلة محل البتة
ويكون الخلاف في ان حكمها متعد محلها ام لا فلا يصح قوله
وانكره البصريون من المعتزلة لان مرادهم التي هي العلة ليس لها
محل عندهم وما على فيه كنصوفك القول لان الارادة خارجة
من المحل الذي اوجبت له الحكم كما تقدم ت

قيل يحتمل ان يرجع الضمير الى التعليل المستفاد من قوله معللا فتامل ت

الاولى ان يقال منع في الجواب ان سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا
ينتهي الى ما هو واجب لذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة لذاته لانها مصادرة ولكن لا يخفى على المتامل
انه لا مصادرة اصلا فليتامل ت

وتفصيل الجواب ان يقال مراد المستدل انه لو بقي في سلسلة الممكنات لا الى
نهاية لم يمتنع عدم تلك السلسلة بامر ما لان امتناع عدم منها بالغير لا يمنع جميع الخ اعدمه الى من تمام عدمها في
وهو ظاهر والا لم يمتنع عدم ما هو واجب بغيره لان الواجب بالغير تمتنع العصول على تقدير ان كل واحد من
وجوده والسر في ذلك ان الممتنع بالغير انما يقع وجود علة لا عدمها الى البت
ولا يخفى ان هذا لا يجدي نفعا لان سلسلة العلل الواجب بالذات لم يلزم من محال اصلا والجميع تحقيق عدم
فيكونان متساويين في العدد ضرورة وان لم يجب تساوي العدد في المتضايفين
المشهورتين كاب واحد له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة ابوة وهذا الوجه جار في تسلسل
المتضايفات فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد
المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست
معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم
يكن علة فتساوي عدد العلية والمعلولية كما هو حقها وبالجملة فان التسلسل في المتضايفات
يستلزم كون احدى الاضافتين ازيد عددا من الاخرى وهو باطل الوجه الخامس تبين
في الالهيات انتهاء الكل اي جميع الممكنات الموجودة الى الواجب لذاته وعنده تنقطع
السلسلة لاستحالة ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف السلسلة وهذا الوجه
يختص بالتسلسل في العلل دون المعلولات وانما يتم اذا اثبتنا الواجب الوجود
بطريق لا يحتاج الى ابطال التسلسل والا لزم الدور لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف
على ثبوت الواجب فلو اثبت الواجب بيطلان التسلسل كان
كل منهما موقوفا على الاخر **المقصد التاسع** الفرق بين جزء العلة المؤثرة وشرطها في التأثير
هو ان الشرط يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته كبوسة الخطب فانها شرط للاحراق
اذ النار لا يؤثر في الخطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا والجزء ما يتوقف عليه ذاته
اي ذات المؤثر فيتوقف ايضا عليه تاثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته
المتوقف على جزئه وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التاثير حتى يشارك الشرط
في ذلك او قد علمت انه اي عدم المانع كاشف عن شرط وجودي يتوقف عليه
عليه تاثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرط في تجفيف
الثياب وعده اي عد عدم المانع من جملة الشروط التي يتوقف عليها التاثير
نوع من التجوز لما عرفت من ان العدم لا مدخل له اصلا في الوجود حتى يعد
شرطا حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه **المقصد**
العاشر في بيان العلة والمعلول على اصطلاح مبتني الاحوال وبيان احكامها اعلم
قال الامدي ابطال الحال يعني عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه ربما دعت
الحاجة بعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك
اوردناه تكميلا للافادة وفيه اي في هذا المقصد مسائل ثمان الاول في تعريفها
واقرب ما قيل فيه قول القاضي الباقلاني العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج
بقوله صفة الجواهر فانها لا يكون عللا للاحوال ويتناول الصفة القديمة كعلم الله
وقدرته فانها علتان لعالمية وقادرية والمحدثة لحكم الواحد منا وقدرته وارادته
وبياضه ومعنى الايجاب ما يصح فولنا وجد فوجد اي ثبت الامر الذي هو العلة
فثبت الامر الذي هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا للترتيب

وجه التعقيب ان هذا قول بوجود الحال وقد مر ابطاله
ان الحكم في حالة البقاء ايضا معلل
ت

العلة قائمة بمحل حكمها حيث قالوا الله تعالى مريد بارادة حادثة تحدث
المرادات قائمة بذاتها لاستحالة قيام الحوادث به ولا بمحل آخر لاستحالة
قيام صفة الشئ بغيره وقالت المعتزلة بامرهم توابع الحيوة كالعلم والقدرة والارادة
وسائر ما يشترط في قيامه بمحلة الحيوة اذا قامت بجزء من الحي اوجبت للمجموع حكمها
فكان المجموع عالما قادرا اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه بخلاف
غيرها اي غير توابع الحيوة كالالوان عند من يثبت لها احكام فان حكمها لا يتعدى
محلها بل يختص به واختلفوا في الحيوة هل يتعدى حكمها محلها اولا فالحقها الجذامي
منهم بالقسم الثاني وقالوا اذا قام الحيوة بجزء من شئ كان الحي بها هو ذلك
الجزء لا جملة ذلك الشئ فانها اي الحيوة ليست من توابع الحيوة اي ليس قيامها بمحل
مشروطا بقيام الحيوة بذلك المحل والا لزم التسلسل في الالوان في ان حكمها لا يتعدى
محلها اصح اصحابنا على ان حكم العلة لا يجوز ان يتعدى محلها بان صفة العلم
لو لم يقم بمحل الحكم الذي هو العالمية لقامت اما بنفسها وهو باطل اذ هنا عرض والعرض
لا يتصور قيامه بنفسه وهو باطل ايضا ان نسبة اي نسبة العلم على تقدير قيامه
بنفسه الى جميع المحال سواء وح اما ان يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظاهر
الاحالة او يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح او يحل اخر غير محل الحكم
فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة فان قيل العلم وكثير من العلل قد
استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز ان يقوم بعضها بنفسه
اذ وجود الجوهر عندكم علة لمرئية وكونه مريدا مع قيامه بنفسه لان وجود
الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم
منه امتناع التعدي مطلقا وانما يجوز اي تعدي الحكم اذا كان محل العلة جزء محل
الحكم كما صورناه في توابع الحيوة وما ذكرتم من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو
ليس كذلك فان عمرا ليس جزء الزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه واضافة
اي ما ذكرتم بمثيل اي بيان للحكم الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم
فلا يفيد الحكم الكلي ويوضح ذلك ما تمسك به الاستاد وهو انكم جوزتم كون البكر
فاعلا والفعل ليس قائما به وايضا العلم والقدرة يوجبان لمتعلقها كونه معلوما ومقدورا
مع عدم قيامها به وكذلك نحوه اي نحو ما ذكر فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقها
مرادا ومذكورا وكذا الامر علة لكون الفعل واجبا والنهي علة لكونه حراما ولا قيام للعلة
بمحل الحكم في هذه الامثلة قلنا من قال منا كون وجود الجوهر علة للمرئية يلزم زيادته
على الذات لانه مشترك بين الجوهر والعرض ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يحكم
علة للمرئية فلا اشكال وقيام العلة بجزئه لو اوجب الحكم للكل كما ذهبتم اليه لزم
كون الكل عالما جاهلا معا اذا قام العلم بجزئه وقام الجهل بباقيه لا يقال هذا اي قيام العلم

بجزء مع قيام الجهل بجزء اخر تقدير محال لتضاد هما اي لتضاد العلم والجهل باعتبار
تضاد حكميهما اعني العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزئه لم يجز قيام الجهل بجزء اخر والا
كان الكل عالما جاهلا معا لانا نقول انه يعني قيام العلم بجزء والجهل باخر جايز لذاته فانا
اذا قطعنا النظر عن تعدي الحكمي العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه
امرا ممكنا لا امتناع له في ذاته قطعا وامتناعه لتضاد حكميهما على ما ذكرتم انما هو باعتبار
تعديتهما الى غير محله اي تعدية حكميهما الى غير محل كل واحد منهما فيكون اعتبار التعدية و
شيوعها هو المحال لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته وايضا
ما ذكرتموه انما يتاتى في العلم والجهل لا في جميع العلل التي جوزتم تعدية احكامها فقد تقوم
القدرة على تحريك جسم بيد من شخص والعجز عنه باخرى منه قياما معلوما بالضرورة فلو جاز
تعدي الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا عنه معا وليس يمكن ان يقال
هذا تقدير ممتنع لانه واقع بلا ريبة الا ان هذا الجواب انما ينتهض على القائلين بان العجز امر
موجود مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع بان امتناع
تعدي الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لانه مر مثله في بحث
الوجود وشرع في جواب الالزامات التي ذكرها الاستاد بقوله واما الفعل فلا يوجب تحركا
ثبوتيا لان الفاعلية صفة اعتبارية ولا العلم ونحوه يوجب لمتعلقه حكما والا كان المعدوم
الممتنع صفة ثبوتية اذا تعلق العلم به كما اشرنا اليه ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم
قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به ولم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية ونحوها من
صفات اعتبارية المسئلة الثالثة العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلفت طرقهم
في بيانه اي بيان كونها وجودية فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الشرعي
والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجبا له قطعا بل لا بد ان يكون موجب الحكم
الشرعي امرا وجوديا وهذا هو الطريق المعول عليه ومنهم من احتج عليه بوجوه الاول لو جاز
العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم اذ لا مزية لاحدهما على الاخر فاذا عدم
اي العلم والجهل عن محل كان ذلك المحل عالما جاهلا معا قلنا النزاع في ثبوت
الصفة العدمية لا في سلب الصفة فانا ندعي انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية
ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتي في ذلك المحل لا انه يجوز ان يسلب صفة عن محل
ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكرتموه من
هذا القبيل مع انه غير تام في نفسه واليه اشار بقوله وايضا فلانا نم اجتماع العدمين
اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم وبينهما اي بين العلم والجهل تضاد وتناف فان قلت
نحن نقول لو جاز ان يكون العالمية معللة بعلم عدمي لجاز ان يكون الجاهلية معللة بجهل
عدمي فاذا اجتمع هذان العدمان في محل كان عالما جاهلا بشئ واحد من جهة واحدة
قلت لانم انه اذا كان مسمى العلم عدميا وموجبا لكون محله عالما كان مسمى الجهل ايضا

عدميا موجبيا لكون محله جاهلا سلمناه لكن لانم امكان اجتماع هذين العدمين مع ما بينهما
من التقابل والدليل الدلالة على هذا الامكان اصلا الوجه الثاني شرط العلة قيامها بالمحل
الذي يوجب له الحكم ولا يتصور في العدم فيما مجل حتى يوجب له حكما ثبوتيا قلنا
ان اردت بالقيام اي قيام الامرين الذي هو العلة بالمحل وجوده له مثل وجود الاعراض
الموجودة لمحالها ففيه النزاع لان معنى كلامك ح هو ان العلة يجب ان تكون صفة موجودة
قائمة بمحل الحكم او اتصافه به يعني وان اردت بالقيام اتصاف المحل بالامر الذي هو
العلة فقد يتصف للمحل الموجود بالعدمي كاتصاف زيد بالعمى فيجاز ان تكون العلة عدمية
قائمة بمحلها بهذا المعنى الوجه الثالث العلة موجبة للحكم والايجاب صفة ثبوتية لان
نقيضه وهو الايجاب عدمي لصدقه على المعدومات فاذن لابد ان تكون العلة
موجودة ليمكن اتصافها بالايجاب الوجودي قلنا قد عرفت مافيه وهو ان النقيضين
يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي دون الصدق فان قيل على سبيل المعارضة
ان العلم يوجب لمحله كونه عالما باتفاق مثبتي الاحوال فنقول الموجب للعالمية اما
وجود العلم فيكون كل وجود كذلك لاتحاد مسمى الوجود في الكل هذا او العلم مع الوجود فتبت
العلة وهو باطل اتفاقا من القائلين بالحال او العلم اي كونه عالما وانه حال فليس بموجود
فثبت ان العلة قد لا يكون موجودة قلنا الموجب للعالمية هو العلم الذي هو موجود
وفرق بينه وبين العلم مع الوجود وبينه وبين كونه عالما المسلة الرابعة العلة العقلية
التي كلامنا فيها دون العلة الشرعية مطردة يستلزم وجودها وجود حكمها اي كلما وجدت
العلة وجد الحكم على سبيل اللزوم وامتناع التخلف وهذا اعني وجوب الاطراد
لاخلاف فيه اصلا بين مثبتي الاحوال ومنعكسة يستلزم عدمها عدم حكمها اي كلما
انتفت العلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه اي في الانعكاس ووجوبه في الاحوال الحادثة
فانه مهما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من
مثبتي الاحوال واوجبه اي الانعكاس الاصحاب في الاحوال القديمة ايضا فلم يجوزوا
عالمية الباري وقادريته بلا علم وقدرة ومنعه المعتزلة وقالوا الله تعالى عالمية وقادريته بلا علم
وقدرة ويلزمهم احد الامرين اما تعليل العالمية بغير العلم كالقدرة مثلا وهو ضروري
البطلان اذ يعلم قطعا ان غير العلم من الصفات سواء كان مشروطة بالحيوة او لا
لا يوجب كون محلها عالما او تبوتها من غير علة وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت
العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز ان يكون العالمية ثابتة مع وجود العلم غير
معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم
عند الخصم واليه اشار بقوله فجاز في المقارنة في العلم اي فجاز الثبوت بلا علة
في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا يكون معللة به وعلى هذا فالاظهر ان يقال العلم
الا انه قصد المبالغة في المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز ان يكون

الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها قال الاصحاب كل علة لا يكون منعكسة فهي غير مطردة
ايضا واما قوله وسياتي تمامه في بحث الصفات فاشارة الى ما ذهبوا اليه من ان
الاحكام القديمة واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت العلة او لم يوجد والى جوابه
الذي فصله هناك واعلم ان كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة
كالمعلول والمتضايفين وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط العلة وليس يلزم
من وجود الشرط وجود المشروط لا يقال اذا كان المعلول مطردا منعكسا كالعلة
كان بينهما ملازمة من الطرفين فبماذا يمتاز العلة عن غيرها وكيف يعرف ان العلم
مثلا للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء لانا نقول يمتاز العلة عن غيرها
بضرورة العقل فانا نعلم علما ضروريا ان العلم يوجب كون محله عالما ايجابا يصدق
معه وجد العلم فاوجب كون محله عالما ولا يصدق عكسه وهو ان يقال ثبت
كون المحل عالما فاوجب له العلم بالضرورة ايضا او بدليل اخر يرشدنا الى تميز العلة عما
يشاركها في الاطراد والانعكاس المسلة الخامسة ايجاب العلة لمعلولها لا يكون مشروطا
بشرط اتفاقا من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم ضروري فانه لا يتصور علم بلا عالمية يعني
انا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العلم بشيء اخر اصلا وهو المراد
بقوله سواء علمنا الشرط وجوده ام لا فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا بالشرط
لم يمكن لنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق لوجوده فان قيل
اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل ومشروط ايضا بالحيوة وانتفاء
اضداده اي اضداد العلم قلنا هذه شروط وجوده فان وجود العلم في نفسه مشروط بهذه
الامور والكلام في شروط تاثيره وايجاده للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين
شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها مما لا ستره به المسلة السادسة لا يوجب العلة
الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه اخرون
والمختار هو التفصيل الذي اشار اليه بقوله واعلم انه ان جاز الانفكاك بين الحكمين
اما من جانب واحد او من الجانبين كالعالمية بالبياض والعالمية بالسواد فانهما حكمان
يجوز انفكاك كل واحد منهما عن الاخر امتنع تعليلهما بعلة واحدة والا لزم عدم الانفكاك
او عدم الاطراد وذلك لانه اذا وجد ذلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين
كانا متلازمين والمفروض خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت ذلك
العلة كانت العلة غير مطردة قيل ههنا اشكالان الاول انه قد علم واحد وعالمية
متعددة بحسب تعدد المعلومات اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض
ولهذا لا يسد احدهما مسد الاخر فهذه العالميات التي لا تناهي معللة بعلم واحد
هي ذلك العلم الواحد الثابت له قلنا التزمه القاضي وقال عالمية له متعددة مختلفة
وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده الامدي بان القاضي لما اعترف بان كون

هذا عند غير ابي هاشم واتباعه واما هو
فيقولون الاحوال الاربعة مع وجوبها
معللة بحالة خامسة هي الاحيية
فليتامل

اي قوله وعلم بالضرورة

لا يقال هذا الاشكال انما يرد على نفي الجواز
العلة لحكمين لا على التفصيل المذكور لانه
لان عالمية الله تعالى متلازمة لا يجوز
لانا نقول ان عالميته تعالى بسواد محل
معين مخالف لعالميته تعالى بياضه
مع تعدد الاجتماع بينهما فضلا عن عدم
جواز الانفكاك فح يرد الاشكال على
ايضا كما لا يخفى تامل

اعلم ان التزام القاضي انما هو في عالمية
فقط ولا ينافيه قوله بعدم الجواز مطلقا
فلا يرد ما توهم من ان التعرض للقاضي
غير موجه لان بهذا النقض الالزامي من لم يجوز
الايجاب تامل

لا يخفى انه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم
يلزم جواز كون العالمية الثابتة مع
وجود العلم غير معللة به بسبب وجود
هو لا لعلة قطعا ام لا فليتامل وفيه
فيه تامل

الرب عالما بسواد محل معين مخالف لكونه عالما بياضه مع تعذر الاجتماع بينهما
لزمه من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما معا واما عدم اطراد تلك العلة وانت اذا سهل
الصعلوكي من الاشاعرة لله تعالى علوما غير متناهية كل واحد منها علة لعالمية واحدة
ورد بانه مخالف لمذهب الشيخ والائمة ولما سياتي من البرهان على امتناع تعدد
علة الله واما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد في تعلق العلم الواحد او تعلق العالمية
الواحد بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد التعلقات في حقه تعالى واما في الخلق
فالعلم متعدد بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم الاشكال الثاني
الحيوة لوجب صحة العالمية وصحة القادرية فقد اوجبت علة واحدة حكمين مختلفين
قلنا الحيوة شرط لوجود المصحح فهي شرط لوجود العلة لا علة موجبة لصحتين بهذا
ان جاز الانفكاك بين الحكمين واما ان امتنع الانفكاك بينهما كالعالمية بالسواد
والعالمية بالعلم بها اي بالعالمية الاولى فانهما متلازمتان لا يجوز الانفكاك في شيء
من الجانبين فقال امام الحرمين يجوز الامران فلا يحكم فيهما اي في الاحكام المتلازمة بحال
العلة ولا بعدد بها الا بدلالة السمع على احدهما وقال الامدي الحق التفصيل وهو انه يجوز
الامران في الشاهد اذا كانت الاحكام المتلازمة من جنس واحد كالعالميات وتمتنع
ذلك في الاحكام المختلفة الاجناس في الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة
واما في الغائب فان كان احكامه من اجناس مختلفة وجب تعليلها بعلل متعددة
كما في الشاهد وان كان من جنس واحد فقد سبق ان عالمية لله واحدة معللة
بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال في القادرية
ونحوها المسلة السابعة لا يثبت حكم واحد بعلتين عكس الاول وهو انه لا يثبت
حكمان بعلة واحدة وانبات الحكم والواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع او على البدل
او التركيب والكل باطل اما على الجمع فلانه استغنى بكل عن كل كما مر في ان الواحد
بالشخص لا يعلل بعلتين ولان العلتين اما مثلان او ضدان فلا يجتمعان في محل
واحد فلا يكونان موجبتين لحكم واحد فيه او مختلفان فيجوز افتراقهما فاذا ثبت احد
العلتين دون الاخرى فان انتفى الحكم فلا اطراد للعلة الثانية وان ثبت فلا
انعكاس للعلة المنفية وقد يمنع جواز الافتراق بين المختلفين قال الامدي والمختلفان
لا بد ان يختلف احكامهما فانا نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة
قادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك واما على البدل فضرورة انه لا يجوز
تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة اخرى وبهذا التمثيل تنبيه على حكم كلي ضروري
فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل بعلم الله تعالى وبعلمنا وهي حكم واحد
قلنا لا مخالفة بين العلمين الا بعارض كالعدم والحدوث والعلة هو العلم المحض
فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلمين في الحقيقة

منع اتحاد العالمتين فيهما واما على سبيل التركيب فلان حقيقتهما حال الانفراد
والاجتماع واحدة فاذا لم تؤثر في الحكم منفردتين كما هو المفروض لم تؤثر فيه مجتمعتين
وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها لا باعتبار امر خارج عنها ولا شك ان
اجتماعهما مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لان المقتضى حينئذ هو المجموع
لا كل واحدة فلا يلزم خروج شيء منهما عن مقتضاه بحسب ذاته ولان الصفات المختلفة
لها احكام مختلفة ضرورة كما بيناه عليه نقلا عن الآمدي واذا علل حكم واحد بمجموع وصفين
لم يكن هناك اختلاف في احكامهما المسلة الثامنة في الفرق بين العلة والشرط
على راي مثبتي الاحوال وهو من وجوه تسعة الاول العلة مطردة فحيثما وجدت
وجد الحكم قطعا والشرط قد لا يطرد فيوجد ولا يوجد معه المشروط كالحيوة والعلم
الثاني في العلة وجودية كما مر والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار
القاضي فانه قال لا يمتنع ان يكون الشرط عدميا كانتفاء الضد والعلم بالنسبة
الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف عليه المشروط في وجوده عليه لا ما يؤثر
في وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى ان الشرط لا بد
ان يكون وجوديا الثالث قد يكون الشرط متعددا بان يكون لمشروط واحد شروط
يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها كالحيوة وانتفاء الاضداد وبالنسبة الى وجود
العلم او مركبا بان يكون عدة امور شرطا واحدا للمشروط الرابع الشرط قد يكون
محل الحكم والعلة صفة تعني ان محل الحكم لا يجوز ان يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثرا
بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطا
للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه الخامس العلة لا ينعكس اي لا يكون العلة
معلولة للمعلول لها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون مشروطا بشروط اذ قد
يشترط وجود كل من الامرين بالاخر قال به القاضي والمحققون من الاشاعرة ومنعه
بعض اصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط على المشروط بل يكفي
بحرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من اللونين المتماثلين
بالاخرى فان قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى
دورا معية لا استحالة فيه وانما المستحيل دور التقدم السادس الشرط قد لا يبقى
ويبقى المشروط وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه
كتعلق القدرة على وجه التاثير فانه شرط للحادث ابتداء لا دواما فلذلك
يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة فهي ملازمة للمعلول
ابدا اذ لا تحقق للعالمية بدون العلم في الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علته السابع
الصفة التي يكون علة كالعلم مثلا لها شرط كالمحل والحيوة وليس لها علة فان
العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلل بخلاف الاحكام فالعلة لا يكون معلولة

الذوات ههنا في مقابلة الاحوال فانها قد يستعلل لها

والبياضية ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية
مثلا صفة نفسية للسواد والبياض وقال الاكثرون من المعتزلة الصفة النفسية
هي الصفة اللازمة للذات فجوزوه اي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفسي
في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشئ واحد متعددة كلون السواد سوادا
ولونا وشيادا وعرضا ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالما وقادرا فانه لازم لذاته
واتفقوا وفي نسخة المصرح واثبتوا انها اي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود والمعدوم
بمعنى انها يكون ثابتة للشئ في حالتي وجوده وعدمه القسم الثاني الصفة المعنوية
فقال بعضهم الصفة المعللة بمعنى زائد على ذات الموصوف كلون الواحد منا
عالما قادرا وقيل الصفة المعنوية هي الصفة الجائزة اي غير اللازمة الثبوت
لموصوفها القسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل وهي عندهم الحدوث وليست
هذه الصفة اعني الحدوث صفة نفسية اذ لا يثبت حال العدم مع ان المعدوم
الممكن عندهم متصف بكونه نفسا ولا صفة معنوية لانها لا تعلل بصفة القسم
الرابع الصفة التابعة للحدوث وهي التي لا تحقق لها في حالة العدم ولا يتصف
الممكن الا بعد وجوده ولا تاثير للفاعل فيها وهي منقسمة الى اقسام فمنها ما هي واجبة
اي يجب حصولها للموصوف بها عند حدوثه كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر وكالحلول
في المحل والتضاد للاعراض وكايجاب العلة معلولها وقبح القبيح فان هذه كلها
صفات واجبة الحصول للموصوف بها عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة اي غير واجبة
الحصول للموصوف عند حدوثه وهي اما تابعة للارادة كالفعل الصادر من العبد
طاعة او معصية وتعظيما او اهانة فان الفعل قد يوجد غير متصف بشئ من ذلك
اذا لم يكن هناك قصد وارادة كالعلم الضروري فانه صفة تابعة لحدوث العلم
وليست واجبة له لامكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة الى الآتي بهما
وليست ايضا تابعة للقصد والارادة وبينهم خلاف في تبعية الاتقان للعلم
او الارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدرب بصنعة وحصل له فيها
ملكة فقد يوجد منه في بعض الاوقات من تلك الصناعة ما هو على غاية من الاحكام
والاتقان بلا قصد وارادة فدل على استقلال العلم به وقال اخرون منهم ان المؤثر
في اتقان الفعل هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على ان ما يؤثر فيه
العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة
فقال بعضهم المؤثر من الارادات ما كان مقدورا محتاجا عالما مريدا دون ما كان منها ضروريا
وقال الاخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العلمين وبينهم خلاف في الحس
اهو مما سبيع الحدوث وجوبا كالقبح فيكون من قبيل الواجبة او هو مما يتبع الحدوث
مشروطا بالارادة فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة المرصد الاول في الجائنة

ويعلم من هذا ان المماثلة بحسب الاصطلاح هي المشاركة في الخاص وصف النفس ولا يناسبه في هذا اطلاقها بمعنى المشاركة كما سنقله عن الجبائي في الاحياء فتامل ت

سيصرح في الالهيات بان ذاته تعالى يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة عند ابي الجبائي ويفهم من جواز الاجتماع عنده الآن يقال المخالفة والتميز بمجموع الاحوال الاربعة لا بكل واحد لكنه بعيد لا يخفى فليتامل ت

لا يخفى انه على قول الجبائي الاجناس والفصول وكذا اللوازم للماهيات تكون خارجة عن الاربعة فليتامل ت

الا ان اقول ان تعليل الحيوية بالنفس الناطقة في الانسانية ويجعل الانسانية صفة نفسية فيندرجان في المعنوية فليتامل ت

في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع
ان كونه حيا معلول للحيوة الثاني من الحكم الواجب لم يتفق على عدم شرطيته
بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرط كالعالمية لله تعالى فانها مشروطة بكونه حيا
وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة التاسع العلة مصححة لمعلولها
اتفاقا وفي كون الشرط مصححا للمشروط خلاف قال به القاضي كالحيوة للعلم
فانه ذهب الى ان الحيوة وان لم يكن علة للعلم بل شرطا له لكنه علة في تصحيحه وموثرة
في صحته وموجبة لها ومنعه المحققون بجواز توقفه اي توقف العلم في صحته
على شروط اخر كانتفاء اضداده ووجود محله وح فلا يمكن ان تكون الحيوة مستغنية
بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث مع ركاكتها في انفسها مبنية على اصل سيد
اعرضنا عن تفاصيلها واسدل الموقف الموقف الثالث في الاعراض

وفيه مقدمة ومراصد خمسة المقدمة في تقسيم الصفات التي هي اعم
من الاعراض وقد يوخذ في تعريفها الصفة الثبوتية احتراز بها عن الصفات
السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور عندنا يعني الاشاعرة تنقسم الى
قسمين نفسية وهي التي يدل على الذات دون معنى زائد عليها كونها جوهرا
او موجودا او ذاتا او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى التعقل
امر زائد عليها وقال العبادي هي واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات
كالتحيز وهو الحصول في المكان ولا شك انه صفة زائدة على ذات الجوهر والحدوث
او معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث
وقبول الاعراض فان كونه قابلا لغيره انما تعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال
بعبارة اخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما ذكرناه
من تعريفي الصفة النفسية والمعنوية انما هو على راي اكثر الاصحاب وهم
وقال بعض من اصحابنا كالقاضي واتباعه بناء على ان الصفة النفسية مما
يصح تواردهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر
جوهرا وذاتا وشيئا وتحيزه او حادثا وقابلا للاعراض احوال زائدة على ذات الجوهر
عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية تقابلها فهي ما يصح
تواردهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهو لاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة
كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن انكر
الاحوال منا انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم
والقدرة بذاته واما عند المعتزلة فاربعة اقسام اي الصفة الثبوتية تنقسم عندهم
الى اقسام اربعة الاول الصفة النفسية فقال الجبائي واتباعه منهم هي اخص وصف
النفس وهي التي بها تقع المماثلة بين المتماثلين والمخالفة بين المتخالفين كالسواد

الكلمة اشاملة لجميع الاعراض وفيه **مقاصد الاول** في تعريف العرض اما تعريفه عندنا فموجود قائم بمتحيز هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هي غير قائمة بمتحيز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت والتبعية في التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان العرض من اقسام الموجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات واما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز وانما اختاروا هذا التعريف لانه اى العرض ثابت في العدم عندهم منفكا عن الوجود الذى هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به ويرد عليهم الفناء اى فناء الجوهر فانه عرض عندهم وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذى هو الجوهر لكونه منافيا للجواهر فلا يندرج في الحد عندهم ولا ينعكس ايضا على اصل من اثبت منهم عرضا لا في محل والامتناع من اطلاق لفظة العرض على كلام وارادة حادثتين مما لا يليق اليه واما تعريفه عند الحكماء فما اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع اى محل مقوم لما حل فيه ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق اى قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان مختلفة كوجود الجزء في الكل والكلى في الجزئى وكوجود الجسم في المكان او الزمان ومثل كون الشئ في الصحة او المرض وكونه في السعادة ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وفيه ما فيه وليس بشئ اذ الصحيح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بانه ماهية اذا وجدت في الخارج لم يكن في موضوع وان جاز ان يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة واشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود زائد على الماهية في الجوهر والعرض ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري تعالى **المقصد الثاني** في اقسامه عند المتكلمين وهو اى العرض اما ان يختص بالحى وهو الحيوة وما يتبعها من الادراكات بالحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وساير ما يتبع الحيوة وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة واما ان لا يختص به وهو الاكوان المنحصرة في انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروايح والطعوم والحرارة واخواتها وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالفرد ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله واخرون الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون

والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها واعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام المندرجة تحت المختصة بالحى وغير المختصة به متناهية بحسب الوجود يعنى ان عدة الانواع العرضية الموجودة متناه دل عليه الاستقراء وبرهان التطبيق ايضا وهل يمكن ان يوجد منه اى العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه او لا يمكن ذلك اختلف فيه فمن منعه وهم اكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة نظرا الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان قطعا فهو متناه لان ما لا يتناهى لا يكون قابلا لهما وللتطبيق ايضا ومن جوزه كالجبائى وابنه والقاضى منافى اكثر اجوبته فلانه ليس عدد اولى من عدد فوجب اللاتناهى كما مر والحق عند المحققين هو التوقف وعدم الجزم بالمنع او الجواز لضعف الماخذين ووجهه اى وجه ضعفهما ظاهر اما ضعف الثانى فلما عرفى صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القوم واما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لا ينافى عدم التناهى كتضعيف الواحد والالف مرات غير متناهية ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود الا ترى انه لا نزاع في الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه **المقصد الثالث** في اقامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى انه اى العرض منحصر في المقولات التسع وان الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التى هى اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم في اثبات الحصر هو الاستقراء الناقص ووجه ضبطه بحيث يقل من الانتشار ويسهل الاستقراء انهم قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة ام لا والاول هو الكم وانما قلنا لذاته ليخرج عن الحد الكم بالعرض كالعلم بمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المفروضين للعدد وسيرد عليك اقسام الكم بالعرض والمراد بالقسمة هنا يعنى في حد الكم ان يفرض فيه شئ غير شئ فيدخل فيه المتصل والمنفصل لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشئ بحيث يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معدا لما في قوله اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل والمحكى عليك

ان الذى يقتضيه كلامه السابق هو انه اذا عرف الكم بقبول الانقسام مرة
الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص
الحد بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبى فى شرحه
حيث قال فاخلاعن المباحث المشرقية احد المعنيين هو كونه بحيث يمكن ان يفرض
فيه شئ غير شئ ولا يزال كذلك ابدا ولا شك ان هذا القيد يختصه بالمتصل
لان الوحدة التى يقسم اليها المنفصل لا يمكن ان يفرض فيها شئ غير شئ وفى عبارة
الملخص نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وبهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن
الصواب ان تلك الزيادة غير معتبرة فى المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمنفصل
معا واليه اشار المصنف بقوله فلا يرد قول الامام الرازى انه يختص بالمتصل فيكون
الحد غير جامع بخروج المنفصل عنه والثانى وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته اما ان
يقتضى النسبة لذاته اى يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير اولا يقتضى النسبة
والثانى هو الكيف فرسمه صرح بلفظ الرسم تنبيها على ان الاجناس العالية
بسيطة لا يتصور لها حد حقيقى كما سيصرح به عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضى
النسبة لذاته وسينكشف لك هذا الرسم فى المرصد الثالث ولا يرد على
تعريف الكيف الوحدة لانها عدمية فلا يندرج فى العرض الذى هو من اقسام
الموجود والاول وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الغير هو النسبة واقسامه
سبعة الاول اين وهو حصول الجسم فى المكان اى الحيز الذى يخصه ويكون
محلوا به ويسمى هذا اينا حقيقيا وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى
مكانه الحقيقى وقد يقال الاين لكونه وحصوله فى ما ليس حقيقيا من امكنة مثل
الدار والبلد او الاقليم او المعمورة او غير ذلك مجازا اى قولا مجازيا فان كل واحد
منها يقع فى جواب اين هو الثانى متى وهو الحصول او الهيئة التابعة للحصول
فى الزمان او طرفه وهو الآن كالحروف الآنية الحاصلة دفعة مثل انا والطاء
وينقسم المتى كالاين الى حقيقى كاليوم للصوم وغير حقيقى كالسبوع والشهر والسنة
لما وقع فى بعض اجزائها فانه يجوز ان يجاب بها السؤال بمتى الآن الزمان فى المتى
الحقيقى يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان فى الاين الحقيقى الثالث
الوضع وهو هيئة تعرض للشئ اى للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك
الشئ كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة
معلولة للنسبتين معا فالقيام والاستلقاء وضعان مغايران لاختلاف
نسبة اجزائه فيهما الى الخارج ولو لم يعتبر فى ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور
الخارجة بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام

بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلبت بحيث لا يتغير النسبة فيما بين الاجزاء كانت
الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع
القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما فى معنى الوضع الذى هو جنسهما
فجاز ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان
وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته
الى فصل اخر فالحق اذن اعتبار النسبتين فى ماهية الوضع الرابع الملك وهى
الجدة ايضا وهو هيئة يعرض للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا القيد
الاخير اعنى انتقال المحيط بانتقال المحاط يمتاز الملك عن المكان اى الاين المنعلق به
فانه وان كان هيئة عارضة للشئ بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل
بانتقال المتمكن سواء كان ذلك المحيط امرا طبيعيا خلقيا كالاهاب للمرة اولا
يكون طبيعيا وسواء كان محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن او محيطا ببعض
كالخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها الخامس الاضافة وهى النسبة المتكررة
اى نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى
كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها اى ايضا نسبة تعقل
بالقياس الى الابوة فالاضافة اخص من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان
الى ذات المتمكن حصل للمتمكن بالاعتبار الحاصل فيه هيئة هى الاين واذا نسبنا
الى المكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل مضافا لان لفظ المكان يتضمن نسبة
معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هى كون الشئ ذا مكان اى متمكنا فيه فالمكانية
والمتمكنية من معقولة الاضافة وحصول الشئ فى المكان يعقل بين ذاتى الشئ
والمكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى وليس من هذه المعقولة
وبهذا الذى صورناه لك يمكنك الفرق بين النسبة التى ليست من المضاف
وبين المضاف فاعقله وتحققه فى سائر النسب فانه مما قد طول فيه الكلام وحاصله
ما قلنا السادس ان يفعل وهو التاثير كالمسخن مادام يسخن فان له مادام يسخن
حالة غير قارة هى التاثير التسخينى الذى هو من مقولة ان يفعل فهو يعنى ان يفعل
غير ما هو مبهم اللسخونة اى المسخن لانه يبقى بعد التسخن الذى لا بقاء لمقولة ان يفعل
بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهرا السابع ان ينفعل وهو التاثر كالمتسخن مادام
يتسخن فان له حالة غير قارة هى التاثر التسخينى الذى هو من مقولة ان ينفعل
فهو يعنى ان ينفعل اذن غير السخونة لبقائها بعده اى بعد التسخن الذى لا بقاء
لمقولة ان ينفعل بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحمرار
القار فى الثوب والقطع المستقر فى الخشب وغيرا ستعداده لها اى غير استعداد
المتسخن للسخونة لشبوته قبله اى قبل التسخن الذى هو من مقولة ان ينفعل بل

بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا ولما كانت هاتان المقولتان اعرضين
متحدين غير قارين اخيرلهما ان ينفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال قيل الوحدة
والنقطة خارجة عنها اى عن المقولات التسع فتبطل الحصر فقالوا الانم انهما عرضان اذ لا
وجود لهما فى الخارج وان سلمنا انهما عرضان موجودان فنحن لم نحصر الاعراض باسرها فيها
اى فى التسع على معنى ان كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا ان
هناك عرضا خارجا عنها بل حصرنا فيها المقولات وهى الاجناس العالية على معنى ان
كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع فلا يرد ان اى الوحدة والنقطة علينا
الا اذا اثبتم ان كلا منهما مقول على تحته اجناس ولا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت انهما
جنسان عاليان للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها
ولم يثبت شئ منها اى من هذه الامور الثلاثة لجواز ان يكون قولها على ما تحتها قولا
عرضيا وان يكون ما تحتها اشخاصا متفقة الحقيقة او انواعا حقيقية لا اجناسا
وان يندرج فى مقولة الكيف كما ذكر فى المباحث المشرقية لان كلا منهما عرض لا يتوقف
تصوره على تصور امر خارج عن حامله ولا يقتضى قسمة ولا نسبة فى اجزاء الحامل اما ادراجها
فى مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل لان الكم هو الذى يقبل القسمة لذاته بخلافهما واعلم
ان دعوى انحصار المقولات العرضية فى الامور التسعة يشتمل على مقامين احدهما
ان هذه التسعة اجناس عالية والثانى انه ليس للاعراض جنس عال سواها وليس شئ
من هذين المقامين بيقينى وذلك انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته
لجواز ان يكون ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها فيكون حينئذ عرضا عاما جنسا
ولا كونها اى لم يثبت ايضا كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها اجناسا عالية لجواز
ان يكون ما تحتها انواعا حقيقية فيكون كل واحد منها جنسا مفردا لا عاليا او ان
يكون اثنان منها او اكثر داخلا تحت جنس آخر فيكون ذلك الداخل تحت الجنس الآخر جنسا
متوسطا ان كان ما تحته اجناسا سافلة ان كان ما تحته انواعا حقيقية فظهر
انه لم يثبت المقام الاول بل يقال لم يتصد احد منهم لاثباته اصلا ولا الحصر اى لم يثبت
ايضا الحصر الذى هو المقام الثانى لجواز مقولة اخرى اى جنس عال للاعراض مخالفا
للتسعة المذكورة وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته انه اى العرض ينقسم انقساما
دائرا بين النفى والاثبات الى كم وكيف ونسبة كما مر من ان العرض اما ان يقتضى لذاته
القسمة اولا والثانى اما ان يقتضى لذاته النسبة اولا فهذه اقسام ثلثة لا يخرج
للعرض عنها وغيرها الجوهر فانحصر اقسام الموجود الممكن فى اربعة وعلى هذا فالنسبة
اما للاجزاء اى لاجزاء موضوعها بعضها الى بعض وهو الوضع او لا يكون النسبة بين
اجزاء موضوعها بل المجموعة الى امر خارج عنه وهى اى هذه النسبة اما الى كم فان كان
ذلك الكم قارا يجوز اجتماع اجزائه معا فان انتقل ذلك الكم القار به اى بانتقال

موضوع النسبة فهو الملك والا فهو الاين وان كان ذلك الكم غير قار فهو متى
واما الى نسبة فالمضاف لان النسبة ح متكررة واما الى كيف ولا تعقل
النسبة الى الكيف الا بان يكون منه غيره وهو ان ينفعل او يكون هو من غيره
وهو ان ينفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض من عوارضه
ولا يخرج ذلك العارض مما ذكرنا من الاعراض الثلاثة فالنسبة الى الجوهر
يكون راجعة الى النسب المذكورة لاقتسام براسه فانحصرت الممكنات الموجودة
فى عشر مقولات والاعراض فى تسع منها والاعتراض على ما ذكر فى هذا الحصر انا
لا نم ان النسبة الى الكم القار يكون بالاحاطة فقط حتى ينحصر فى الاين والملك بل
قد تكون النسبة الى الكم القار بوجه اخر كالمماسة بين سطحى جسمين والمطابقة التى
هى الاتحاد فى الاطراف وايضا فاعتبرت فى الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهى
الخارج ايضا كما مر فقد جاء التركيب وانه يوجب تكثير الاقسام اذ يجوز ان تعتبر
التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن
الاقسام المذكورة وايضا فبقى من الاقسام الممكنة النسبة الى العدد الذى
هو الكم المنفصل ولا برهان على انتفائه اى انتفاء هذا القسم وايضا فالنسبة الى
الزمان الذى هو كم متصل غير قار لا يتعين ان يكون متى اذ لا يجب ان يكون تلك النسبة
بالحصول فيه حتى يكون متى فان للحركة التى كان الزمان مقدارها والجسم الذى
هو محل تلك الحركة نسبة الى الزمان وليس انتسابه شئ الى الزمان بحصوله فيه
وايضا لا نم ان النسبة الى الكيف لا يتعقل الا بانه من غيره او منه غيره ومما يدل
عليه بل قد يكون تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز ان يكون النسبة اليه على اى وجه
اخر لم يكن منحصرة فى ان ينفعل وان ينفعل على ان انحصارها بين المقولتين فى
النسبة الى الكيف منظور فيه وايضا فالنسبة الى ذات الجوهر معقولة كالحصول
فيه اعنى حلول الاعراض فى ذات الجوهر وكون الخبر حراله وهو غير حصوله فى الجوهر
لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة للحيز اليه وبالجملة فليس انتفاء ما
ابديناه من الاقسام ضروريا وانتم المطالبون بالحجة عليه ولو قبل استقرانا
الوجود فما وجدنا شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة غير ذلك الذى ذكرناه كان
هذا التقسيم ضائعا ووجب الرجوع اثر ذى اثير اى قبل كل شئ الى الاستقراء
وطرح مؤنة هذه المقدمات الطويلة وان اراد ابن سينا بما ذكره الارشاد الى
كيفية الاستقراء فلا بأس فان فيه اى فيما ذكره تقريبا الى الضبط الجامع
للمنتشر وتبعيدا عن الخبط الناشئ من الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات
فى هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل
لهم اليه سوى الاستقراء الذى لا يفيد الا ظنا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم

فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية
وبعضهم جعلها خمسا فجعل الحركة مقولة برأسها وقال العرض ان لم يكن قارا
فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يفعل الا مع الغير فهو النسبة والاضافة او
بدون الغير وح اما ان يقتضي لذاته القسمة فهو الكم او لا فهو الكيف وقد صرحوا
بان المقولات اجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من
الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والشيئية والامكان
والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات نحو الابيض
والاسود خارجة عنها لانها اجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض
والانسان والفرس وكون الشئ ذا بياض لا يحصل به ماهية نوعية فالواو اما
الحركة فالحق انها من مقولة ان ينفعل وذهب بعضهم الى ان مقولتي الفعل
والانفعال اعتباريتان فلا يندرج الحركة فيهما المقصد الرابع في اثبات العرض
لم ينكر وجوده الا ابن كيسان الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحرارة
والبرودة واللون والصوت مثلا ليست عنده عرضا بل جوهرا والقائمون به
اي بوجود العرض اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شرذمة قليلة لا يبالي
بشاذهم كابي هذيل العلاف ومن تبعه من البصريين فانه جوز ارادة عرضية
تحدث لا في محل وجعل البارئ تعالى مريدا بها اي بتلك الارادة والضرورة كافية
لنا في هذين المقامين فانا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات
والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولا شك في انها مما لا يجوز قيامها
بنفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون البارئ مريدا بها مع استواء
نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة المقصد الخامس في ان العرض لا ينتقل
من محل الى محل على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق
العقلاء على صحته فعند المتكلمين لان الانتقال انما يتصور في المتحيز وذلك لان
الانتقال هو حصول الشئ في حيز بعد ان كان في حيز اخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في المتحيز
والعرض ليس بمتحيز وفيه نظر فان ذلك الانتقال المفسر بما ذكر هو انتقال الجواهر
من مكان الى اخر واما انتقال العرض الذي كلامنا فيه فهو ان يقوم عرض نفسه
بمحل بعد قيامه بمحل اخر وليس هذا مما لا يتصور في العرض بل لا بد لنفيه عنه من
برهان لا يقال هو حال الانتقال اما في المحل الاول او الثاني وكلاهما باطل لان كونه
في المحل الاول استمرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه في المحل الثاني ثبوت
فيه متأخر عن الانتقال اليه واما في محل اخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل
ويلزم ذلك المحذور لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لانه ربما فاته
ان مفارقة المحل هو ان مقارنة لمحل اخر واما عند الحكماء فلان تشخص اي تشخص

العرض المعين ليس لذاته وماهيته ولا للوازمها والا لانحصر نوعه في شخصه ولا يحل في
محال والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه والمنفصل لا يكون حالا فيه
ولا محلا له لان نسبته الى الكل سواء فلكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح
بلا مرجح فهو اي تشخصه لمحله فالحاصل في المحل الثاني هوية اخرى اي تشخص اخر
غير التشخص الذي كان حاصلا في المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل في تشخصه
لم يتصور مفارقته عنه باقيا بتشخصه بل يجب انتفاؤه ح فلا يكون الحاصل في المحل
الاخر عين الذي عدم بل شخصا اخر من نوعه والانتقال من محل الى اخر لا يتصور
الا مع بقاء الهوية المتعلقة من احدهما الى اخر واذ لا بقاء للهوية ههنا فلا انتقال
اصلا وفيه نظر لجواز ان يكون تشخصه هويته الخاصة ولا يلزم ح انحصار النوع في
الشخص انما يلزم ذلك اذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لانا نريد بهويته
الخاصة تشخصا يلزم كون الشئ علة لنفسه وان اريد ماهيته مع تشخصه كان
الكل علة بجزئه وان اريد وجوده العيني فان اخذ مطلقا لم يكن علة لتشخص معين
وان اخذ معينا فكذلك لان تعين الوجودات في افراد ماهية نوعية انما يكون
بتعينات تلك الافراد فلو عكس وارتغير ويرد على الدليل انا لا نم استواء النسبة
المنفصل الى الكل اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى شخص معين خصوصا اذا كان
المنفصل فاعلا مختارا فان له ان يختار ما شاء ويجعله عليه ايضا انه لا يطرد في
عرض ينحصر نوعه في شخصه وربما يقال في اثبات امتناع الانتقال العرض
يحتاج الى المحل بالضرورة فاما ان يحتاج العرض المعين الى محل معين فلا يفارقه
لان خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية
اياه لذاتها او الى محل غير معين ولا وجود له لان كل موجود في الخارج فهو متعين
في نفسه فيلزم ح ان لا يوجد العرض في الخارج لانتفاء المحل الذي يحتاج هو اليه
وهذا بطل قطعا فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو المطلوب وفيه نظر اذ قد
يحتاج العرض المعين الى محل بلا شرط التعين اي الى محل مطلق غير مقيد بالتعين
وانه اعم من المعين الذي قيد بالتعين فيوجد ذلك المطلق الماخوذ بلا شرط
التعين في كل معين من المعينات لا الى محل مقيد بشرط عدم التعين حتى
يمتنع وجوده في الخارج فيلزم ان لا يوجد العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى
المحل المطلق عن التعين ولا يحتاج الى المقيد لعدم التعين اذ لا يلزم من عدم
اعتبار التعين في المحل الذي يحتاج اليه العرض المعين اعتبار عدم التعين فيه
كما قد علمت من ان الماهية المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم يقصد
بها من الماهية المخلوطة المقيدة به وموجوده في ضمنها ومن المجرد المقيد بعدمها
المستحيل في الخارج وجودها وايضا فهو اي ما ذكرتم من الدليل وارد في الجسم

بالنسبة الى الحيز فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزا الى الحيز بالضرورة فاما ان يحتاج الى حيز معين او غير معين والثاني باطل لان غير المعين لا وجود له فيلزم ان لا يوجد الجسم المتحيز فتعين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل هذا الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على الاعراض الكار للمحسن فان رائحة التفاح ينتقل منه الى ما يجاوره والحرارة ينتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس فالجواب ان الحاصل في المحل اثنان وهو المجاور او الملامس شخص اخر من الرائحة او الحرارة مماثل للاول الحاصل في التفاح او النار يحدثه الفاعل المختار عند ما يطرد العادة عقيب المجاورة او الملاسة او نقيض ذلك الشخص الاخر على المحل الثاني من العقل الفعال عند الحكماء بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له من المجاورة او الملاسة

المقصد السادس

لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة لنا في عدم الجواز وجوه والمذكور في الكتاب برهان الاول ان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف وهذا اي كون الشيء متبوعا لتحيز غيره لا يصح الا في المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا لشيء اذ ليس كونه متبوعا لذلك اولى من كونه تابعا له والعرض ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر فلا يقوم به غيره الوجه الثاني العرض المقوم به لا يجوز ان يقوم بنفسه وان قام بعرض اخر عاد الكلام فيه ولا يتسلسل الاعراض المقوم بها الى غير النهاية والا لتجمع تلك الاعراض المتسلسلة حاصلة في محل وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين او متعددة بمحل واحد لان الاعراض المقوم بها لا يقوم به وان انتهت الاعراض المقوم بها الى الجوهر فالكل قائم به لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وحينئذ فلا يكون عرض قائما بعرض والمقدر خلافه وهما اي هذان الوجهان ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم ان القيام هو التحيز تبعا كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وهو ان يختص شيء باخر اختصاصا يصير ذلك الشيء نعتا للاخر والاخر منعوتا به فيسمى الاول حالا والثاني محلا له كاختصاص السواد بالجسم اختصاص الماء بالكوز وتحقيقه اي تحقيق ان معنى القيام هذا دون ذاك امران الاول ان التحيز صفة للجوهر القائم به وليس التحيز متبعا ابتداء والا لكان الشيء الذي هو التحيز مشروطا بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او يتسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون كل تحيز مشروطا بقيام تحيز اخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الامر الثاني اوصاف البارئ قائمة به كما سلبيته

من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته واما الوجه الثاني فلانه لا سعي ان يقوم عرض بعرض ثان وذلك العرض الثاني ما خر مترتبة الى ان ينتهي الى الجوهر فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء والبعض الاخر تابعا للبعض الاول ويلزم من ذلك كون الكل قائما بالجوهر ولا تابعا له في تحيزه ابتداء بل هناك تابع في ذلك بواسطة والعقل بان التابع لا يكون متبوعا لا خر اذ ليس هذا اولى من عكسه ممنوع لجواز ان يكون احدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والاخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا وهو اي ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالاخرة الى الجوهر محل النزاع فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لا يقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المتنازع فيه قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة بعضها دون المماثلة والمتضادة احتج الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فانها توصف بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة ان يوصف بانه سريع او بطيء والجواب انه لا يصح هذا الاحتجاج الا على مذهبنا فانهما اعني السرعة والبطوء ليا عرضين ثابتين للحركة بل هما للسكنات اي السرعة والبطوء لاجل السكنات المتخللة بين الحركات ولقلتها وكثرتها فحاصل البطوء ان الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطعه لمسافة وحاصل السرعة انه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطوء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا على مذهبهم لجواز ان يكون طبقات الحركات وعراتها المتفاوتة بالسرعة والبطوء انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة امر موجود الا الحركة المخصوصة التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة الحقائق والسرعة والبطوء اللذان يوصف بهما الحركات فمن الامور النسبية التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطوء ولذلك ولكونهما امرين نسبيين اختلف حال الحركة فيهما بحسب اختلاف المقايسة فانها اي الحركة تكون سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى حركة اخرى وعلى هذا فالسرعة والبطوء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الاعراض بالامور الاعتبارية وانما الكلام في وصفها بامور موجودة وللحكماء احتجاج اخر وهو ان الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما والسطح عرض فاشار الى جوابه

بقوله واما الخشونة والملاسة فان سلم انهما كيفيتان اى لانهم انهما من باب
الكيف بل هما من مقولة الوضع التى هى من النسب الاعتبارية وان سلم انهما
كيفيتان موجودتان فقيامهما بالجسم لا بالسطح **المقصد السابع** وذهب
الاشعرى ومتبعوه من محققى الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض
جملتها غير باقية عندهم بل هى على التقضى والتجدد يتقضى واحد منها ويتجدد
اخر مثله وتخصيص كل من الاحاد المنقضية المتجددة بوقته الذى وجد فيه
انما هو للقادر المختار فانه تخصص لمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذى خلقه
فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك
لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم
حال بقائه من الصانع بحيث لو جاز عليه العدم لما عن ذلك علوا كبيرا لما
عدمه فى وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان متجددا
محتاجا الى مؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة
احتياج شرطه فلا استغناء اصلا ووافقهم على ذلك النظام والكعبى من قدماء
المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة
والحركات والاصوات وذهب ابو على الجبائى وابنه وابو الهذيل الى بقاء
الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع
الكلام وللمعتزلة فى بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه فى مباحث الاكوان
قالوا اى الفلاسفة وما لا يبقى من الاعراض السيالة يختص امكانه اى
امكان وجوده لا امكان ذاته بوقته الذى وجد فيه لا قبل ولا بعد
اى لا يمكن ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة
مقتضية كذلك الاختصاص احتج الاصحاب على عدم بقاء الاعراض
بوجوه ثلاثة الاول انها لو بقيت لكانت باقية اى متصفة ببقاء قائم بها
والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لانم ان البقاء عرض بل
هو امر اعتبارى يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلانم
امتناع قيام العرض بالعرض الوجه الثانى بجواز خلق مثله فى محله فى الحالة الثانية
من وجوده لان الله سبحانه قادر على ذلك اجماعا فلو بقى العرض فى الحالة
الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها والا اجتمع المثلان وذلك محال
فبقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جايز اتفاقا فيكون باطلا قلنا نختار
فيه اى ذلك المحل بان يعدم الاول عنه لان جواز ايجاد مثله فى محله فى الحالة
الثانية ليس مطلقا بل مشروطا باعدام الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة
فى جواز ايجاد مثله فى محله فى الحالة الاولى على تقدير عدم ايجاد الاول فيها

وايضا ما ذكرتم يلزمكم فى الجوهر لانه يجوز خلق مثله فى حيزه فى الحالة الثانية من وجوده
اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتجانسين بالذات
فى حيز واحد فانتقض دليلكم الوجه الثالث وهو العمدة عند الاصحاب فى اثبات
هذا المطلوب انها اى الاعراض لو بقيت فى الزمان الثانى من وجودها امتنع زوالها
فى الزمان الثالث وما بعده واللازم الذى هو امتناع الزوال باطل بالاجماع
وشهادة الحس فانه يشهد بان زوال الاعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم
الذى هو بقاء الاعراض باطلا ايضا بيان الملازمة انه لو زال العرض بعد بقائه
فاما ان يزول بنفسه واقتضاء ذاته زواله واما ان يزول بغيره المقتضى لزواله
وذلك الغير اما امر وجودى يوجب عدمه لذاته اى لا باختياره فيكون فاعلا موجبا
وهو طرو الضد على محل العرض او لا يوجبه لذاته بل باختياره وهو الفاعل المقدم
بالاختيار واما امر عدمى وهو زوال الشرط وهذه الاقسام الاربعة الحاصرة
للاحتمالات العقلية باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه
لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشئ من حيث هى لا يمكن مفارقته
عنه واما زواله بطرو ضده على محله فلان حدوث الضد فى ذلك المحل مشروط
بانتفائه عنه فان المحل ما لم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد اخر فلو كان انتفاؤه
عن المحل معللا بطريانه عليه لزم الدور لان كل واحد من انتفاء الضد الاول
وطريان الضد الثانى موقوف على الاخر معلل به او نقول فى ابطال هذا القسم
لما كان التضاد من الطرفين فليس الطارى بازالة الباقى اولى من العكس وهو
ان يدفع الباقى الطارئ بل الدفع الصادر عن الباقى ابعد من الدفع الصادر
عن الطارى فيكون الدفع اقرب الى الوقوع من الدفع واما زواله المعدم مختار
فلان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم نفى محض لا يصلح اثرا للمحتار
بل ولا للفاعل اصلا او نقول فى ابطال كون زواله للمختار ما اثره عدم فلا اثر له اذ
لا فرق بين قولنا اثره لا وقولنا لا اثر له كما عرف فى بحث الامكان فليس الفاعل الذى
اسند اليه زوال العرض فاعلا اصلا سواء فرض محتارا او موجبا واما زواله لزوال
شرطه فلان ذلك الشرط ان كان عرضا اخر بسلسل لانا ننقل الكلام الى العرض الذى
هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذى هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود
اعراض غير متناهية بعضها شرط للبعض وان كان ذلك الشرط جوهرا والجوهر فى
بقائه مشروط بالعرض لزم الدور لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط
ببقاء الاخر وموقوف عليه والاعتراض عليه اى على هذا الدليل الذى عده عمدة
انا نختار انه يزول بنفسه فعند ذلك فلا يوجد ابتداء ممنوع لجواز ان يوجد ذاته
العدم فى الزمان الثالث او الرابع خاصة اى دون الزمان الثانى فلا يلزم

ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم ان يكون
اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان سابق عليه وسيحالته
ممنوعة ثم هذا الدليل الذي ذكرتموه وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه وذلك
بان يقال لا يجوز زواله في الزمان الثاني بعينه لان زواله فيه اما الذاته واما لغيره الا
الكلام كما هو جوابكم عنه في صورة النقض فهو جوابنا عنه في صورة النزاع وايضا
قد يزول بضد طارئ على محله فولك حدوثه في ذلك المحل مشروطة بزواله عنه
قلنا ان اوجبت في الشرط تقدمه على المشروط منعنا كون حدوث الضد الطارئ
مشروطا بزوال الضد الباقي اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا
الاشتراط والا وان لم يوجب في الشرط تقدمه بل الكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك
لم يمتنع التعاكس كما مر مجازا ان يكون كل منهما شرطا للاخر ويكون الدور اللازم منه
دورا معية كما ان دخول كل جزء من اجزاء الحلقة الدوارة على نفسها في حيز الجزء الاخر
مشروط بخروج الاخر عنه وبالعكس ولا محذور في ذلك لان مرجعه الى تلازمهما
وبالجملة اي سواء جوز التعاكس في الاشتراط اولا فانهما اي زوال الباقي وطريان
الحادث متعاقبان في الزمان وهذه المعية لا تنافي العلية اذ العلية تقدم في العقل وقد
يكون طريانه علة لزوال الباقي مع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول فانهما متقارنان
بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل والحكم بان الطارئ ليس اولى بازالة
الباقي من عكسه باطل لان الطاري اقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه وايضا
فقد يزول لان الفاعل الذي فعله لا يفعله الا لانه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى اثر
للفاعل صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل من ابقاء ما فعله كاف في زواله وايضا
لانا لم ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا صادرا عن الفاعل نعم ذلك مسلم في العدم المستمر
واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث وما الدليل على
امتناعه وايضا فقد يزول بزوال شرطه فولك هو الجوهر اذ لو كان عرضا لتسلسل
واذ كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه بالعرض فيدور قلنا ممنوع اي
لا دور ولا تسلسل ولم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط اعراضا لا يبقى على التبادل الى
ان ينتهي الى ما لا يبدل جنسه وعندنه يزول يعني ان العرض عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه
كالالوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وح جاز ان يقال شرط العرض الباقي عرض
لا بعينه من اعراض متعددة من الاعراض التي لا يبقى لذاتها كدورات معدودة من
الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الاخر فيتم وجود
وجود ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام يتناول تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما
لا يبدل جنسه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول
العرض الباقي بلا تسلسل وجاز ايضا ان يقال شرط العرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر

تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور وانما اعتبر في الشرط تبادل الاعراض الغير
القارة لان الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي
ان يضبط هذا الكلام واعلم ان النظام طرد هذا الدليل في الاجسام فقال والا
ايضا كالاعراض غير باقية بل يتجدد حالا فحالا وسيرد عليك في الكتاب ان الجسم
ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم
من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على مذهبه بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما
يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه
ويؤيد ما ذكرناه قوله ومنه اي ومن طرد هذا الدليل في الاجسام يعلم انه يرد
الاجسام نقضا عليه اي على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام وقد يجاب عنه
اي عن هذا النقض بانه يعني الجسم بل الجوهر مطلقا قد يزول العرض يقوم به اي يخلق
الله سبحانه عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول كما تعتقده
المعتزلة فانه عندهم عرض اذا خلقه الله فنت الجواهر كلها فان قيل المشهور من المعتزلة
البصرية ان الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله لا في محل فيفنى به الجوهر فلا يكون
قائما بالغاني كما ادعيتموه اجيب بانه جاز ان يخلق اولا في محل ثم يعلق بمحل اراد
الله افناءه والاولى ان يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم
في مجرد كونه منافيا للبقاء وان افترقا في ان احدهما قائم بالمحل دون الاخر او بانه
قد يزول الجوهر لعرض لا يخلقه الله فيه عندنا يريد ان ما ذكر اولا هو طريق زوال
الجوهر على راي المعتزلة ولنا في زواله طريق اخر وهو ان لا يخلق الاعراض التي
لا يمكن خلو الجواهر عنها فيزول قطعا والجواب عن جواب النقض ان يقال اذ جوزتم
في فناء الجوهر الباقي ذلك الذي ذكرتموه من انه يقوم به عرض ينافي بقاءه اولا
خلق الله تعالى فيه عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه فليجز مثله في فناء العرض الباقي فلا يتم
الدليل في اصل المدعى ايضا الا ان تعود انت او يعود المستدل الى ان العرض لا يقوم به
عرض فلا يتصور فناؤه باحد الوجهين المذكورين في فناء الجواهر والكرامية من المتكلمين
احتجوا به اي بهذا الدليل على ان العالم لا يعدم ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة
اذ قد بنينا استدلالهم على بقاء الزوال وبقاء الاجسام ضروري لا شبهة فيه اصلا
فيمتنع زوالها قطعا وسيأتيك في مباحث صحة الفناء على العالم زيادة بحث
عن هذا الموضع يزداد بها انكشافه عليك ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق
الاول المشاهدة فانا نشاهد الالوان باقية فانكار بقائها قدح في الضروريات
قلنا لا دلالة لها اي للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون
امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب بري اجزاء واحدا مستمرا
بحسب المشاهدة وهو في الحقيقة امثال تتوارد على الاتصال الثاني ان يقال

ان جوز تم قوارد الامثال في الاعراض فليجز مثله في الاجسام فيلزم ان لا يجزم
ببقاء الاجسام وهو باطل اتفاقا قلنا ماذكرتم تمثيل وقياس فقهي بل الاجماع
فكان فاسدا وليس حكمنا ببقاء الاجسام لمشاهدة استمرارها حتى يجعل
مشاهدة الاستمرار علة جامعة في ذلك التمثيل بل حكمنا ببقاء الاجسام
بالضرورة العقلية لا بالمشاهدة الحسية وبانه لولاه اي لو لا بقاء الاجسام
لم يتصور الموت والحيوة لان الموت كما هو المشهور عدم الحيوة عن محل يقبلها
واذا لم يكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحيوة ان لبث
العرض تجوز اعادته وهو اي اعادته بتاويل ان يعاد وجوده في الوقت الثاني
الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب وقت وجوده واذا جاز وجود
العرض في وقتين مع تخلل العدم بينهما في وقت متوسط بين الوقتين فدونه
اي فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار اولى بالجواز فلا يمتنع
بقاء الاعراض قلنا الشيخ منع اعادة العرض فلا اضير علينا في ذلك وان سلم
ان الاعادة جايزة فقياس بلا جامع اي قياسكم وجوده في الوقتين بلا تخلل
العدم على وجوده فيهما بدونه قياس لا جامع فيه ودعوى الاولوية اي اولوية
الوجود بلا تخلل العدم بالجواز دعوى بلا دليل عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطا
للوجود في الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء بل نقول ذلك اعني
الوجود في الوقتين مع تخلل العدم عندنا جايز وهذا اي الوجود فيهما بلا تخلل
ممتنع فلا يصح قياس الثاني على الاول في الجواز اصلا وقد يقال كما ان الحكم بقا
الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض
كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونته ايضا والطرق المذكورة تنبيهات
على حكم ضروري فالمناقشة فيها لا يجدي طائلا **المقصد الثامن** العرض
الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين ضرورة اي هذا حكم معلوم بالضرورة ولذلك
نجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الاخر جزما يقينيا
لا نحتاج فيه الى فكر ولا فرق بينه اي بين جزمنا بان العرض الواحد لا يقوم بمحلين
وبين جزمنا بان الجسم الواحد لا يوجد في آن في مكانين فكما ان الجزم الثاني
بديهي بلا شبهة فكذا الاول ولسنا نقول نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم
الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول الجسم في مكانين حتى يرد علينا
ان النسبتين ليستا على سواء لامكان حلول اعراض متعددة معا في محل واحد
وامتناع اجتماع الجسمين في مكان واحد ويؤيده اي يؤيد ما ذكرناه من ان
العرض يمتنع ان يقوم بمحلين ان العرض انما يتعين ويتشخص بالمحل كما
فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع

توارد العلتين على شخص واحد واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال
وليس هذا مستندا للاان الحكم ضروري بل هو تاييد له ببيان لمية فان الشيء المعلوم
بالبديهة اذا علم بلمية اطمان اليه النفس اكثر وان كان الجزم اليقيني حاصلا بدونه
نجد له مخالفا الا ان قدماء المتكلمين هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح
ان قدماء الفلاسفة القايلين بوجود الاضافات جوزوا قيام بعض الجواهر والقرب
كالاخوة وغيرها من الاضافات المتشابهة بالطرفين قالوا المضافان ان قام
بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعا عن الاخر فلا بد ان يقومهما
اضافة واحدة لترتبط بينهما والحق انهما مثلان فقرب هذا من ذلك مخالف للتخصيص
بقرب ذاك من هذا وان شاركه في الحقيقة النوعية وهذه المشاركة اعني الوحدة
النوعية كافية في الربط بين المضافين ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية ولو صحة
اي لو صح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي في المتشابهتين المتخالفان من الاضافات
كالابوة والبنوة اذ لا يشتبه على ذي مسكة انهما متغايران بالشخص بل بالنوع
ايضا مع وجود الارتباط بهما بين المضافين اعني الاب والابن ويلزمهم قيامه
اي جواز قيامه باكثر من امرين اعني محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا
كما يتحقق بين شيئين يتحقق ايضا بين اشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك
جاز اتحادها ههنا ايضا ولا يندفع هذا الالزام عنهم الا ببيان الفرق وقال ابو هاشم
التاليف عرض وانه يقوم بجوهرين لا اكثر اما الاول وهو كونه عرضا يقوم بجوهرين
فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض وليس
ذلك العسر في الانفكاك الا لتاليف يوجب ذلك العسر اذ لولاه لما صعب
الانفكاك بين اجزائه كما في المتجاورات ولا يتصور ايجاب العسر وصعوبة الانفكاك
في العدم المحض فهو يعني التاليف صفة ثبوتية موجودة موجبة لصعوبة الانفكاك
ولا يقوم التاليف لكل واحد من الجزئين ضرورة اي لا يجوز ان يقوم بهذا الجزء
فقط ولا بذاك الجزء فقط لان التاليف لا يعقل في امر واحد بالضرورة ولو قال
ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان اظهر فهو قائم بهما اي بكل واحد منهما معا لا بمجموعهما
من حيث هو مجموع والا كان المحل واحدا وهو المطلوب وجوابه منع ان عسر الانفكاك
فيما بين اجزاء بعض الاجسام للتاليف القائم بتلك الاجزاء بل للفاعل المختار الذي
الصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه صعب الانفكاك به واما
الثاني وهو ان يقوم باكثر من جوهرين فلانه لو قام التاليف الواحد بثلاثة اجزاء
مثلا لعدم التاليف بعدم جزء واحد من تلك الثلاثة لان عدم المحل يستلزم
عدم الحال فيه والتالي باطل لان الجزئين الباقيين منها تاليف قطعا لان
صعوبة الانفكاك باقية بينهما وجوابه ان التاليف الذي بين الجزئين غير التاليف

اذا قرر كلام ابى هاشم على ان التاليف اى العرض الواحد الشخصى الذى يقوم بمحلين
لا يقوم ذلك الشخصى بثلثة فالجواب غير مناسب فالحق فى الجواب ح ان يقال لا كان
كل من الثلثة محلا مستقلا فلا نسلم ان انشق واحد من المحل يستلزم انشقاق التاليف
لجواز ان لا يكون له محل اخر وبهذا له محلان احدان مستقلان فى المحلية
وفى الجواب الحق بحيث لا يخفى وليف ان المفهوم من كلام ابى هاشم ان التاليف
مطلقا لا يقوم بالكثير من اثنين فليتامل

للقول بان الكيفيات

لا يبقى زمانين

الذى بين الثلاثة اى يجوز ان يقوم تاليف واحد بجزئين كما ذكرته ويقوم تاليف
اخر بثلاثة اجزاء فيكون هذا التاليف القائم بالثلاثة مغايرا بالشخص للتاليف
الاول القائم بالجزئين وان ماثله فى الحقيقة النوعية والمنفى عند ما عدم واحد
من الثلاثة هو التاليف الثانى القائم بالثلاثة دون التاليف الاول القائم بالاثنين
فلا يلزم ح انعدام التاليفين بهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل
منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه فى جزء من
محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف
فيه كما سياتى واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل اخر فهو الذى ذكرنا ان بطلانه
بديهى وما نقل من ابى هاشم فى التاليف ان حمل على القسم الاول فلا منازعة
معه الا فى انقسام التاليف وكونه وجوديا وان حمل على القسم الثانى فبعد تسليم جوازه
تبقى المناقشة فى وجوديته والتاليف والمشهور ان مراده القسم الثالث الذى على بطلانه

المرصد الثانى فى الكم قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فان
احد قسميه اعنى العدد يعم المقارنات والمجردات واصح وجودا من العوارض
النسبية التى لا تقوم بها فى ذوات موضوعاتها كتقدر الكميات والكيفيات
وفيه مقاصد تسعة المقصد الاول الكم له خواص ثلاث يتوصل بها الى معرفة
حقيقته الاولى انه يقبل القسمة والقسمة يطلق على معنيين على القسمة الوهمية
وهى فرض شئ غير شئ وقد مر ان هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل وعلى
القسمة العقلية وهى الفصل والفك سواء كان بالقطع او بالكسر والمعنى الاول
من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراض يعنى باقيها بواسطة اقتران الكيفية
فانك اذا تصورت شيا منها ولم تعتبر منه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه
والمعنى الثانى لا يقبله الكم المتصل الذى هو المقدار فان القابل يبقى مع المقبول
والا لم يكن قابلا له حقيقة بالضرورة وعند الفك والفصل الوارد على الجسم لا يبقى
الكم اى المقدار الاول بعينه لانه متصل واحد فى حد ذاته لا منفصل فيه اصلا بل
يزول ويحصل هناك كمان اى مقداران اخران لم يكونا موجودين بالفعل والا
كان فى متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة تعم الكم المتصل
الحال فى المادة الجسمية بعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية وان لم يمكن اجتماع
ذلك الكم مع تلك القسمة كما يعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما
والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها
مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذى هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة
الكيفية اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقى فهى كما لا يعرض للكم المتصل لا يعرض للكم
المنفصل ايضا لان معروض الوحدات من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا

اشارة الى ان العدد يطلق على المعدود ايضا

لفظ بعضها اما فاعل المنفصلة
والتانيث باعتبار المضاف
اليه او بدل من الضمير المستتر
فيها الراجع الى الوحدات

فى نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقى واذا اريد
بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات
فى انفسها واذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعنى الانفصال الذاتى فهى عارضة لها
بالذات فانها فى ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات الوحدات بواسطتها
الخاصة الثانية وجود عاد بعده اما بالفعل كما فى العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد
بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا واما بالتوهم كما فى المقدار
فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الاثل
وهو جسل طوله ستون ذراعا بالاذرع ومعنى العد انك اذا اسقطت فيه امثاله
اى من المعدود امثال العاد فنى المعدود وقد يفسر العد باستبعاب العاد
للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق
الواحدة على الوحدة الخاصة الثالثة المساواة ومقابلها اعنى الزيادة والنقصان
فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد ولم يلاحظ معهما شيا اخر امكنه الحكم
بينهما بالمساواة او الزيادة او النقصان واذا لاحظ شيا اخر ولم يلاحظ معه عددا
ولا مقدارا لم يمكنه الحكم شى منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها
الذاتية وهو اى هذا المذكور الذى هو الخاصة الثالثة فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض
اجزاء فى كم فاما ان يوجد بازاء كل جزء معروض فى ذلك الكم جزء معروض فى كم اخر او الكثر
او اقل فيتصف الكم الاول بالمساواة او بالنقصان او بالزيادة مقيسا
الى الكم الثانى ومنهم من عكس لجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة
ووجهه ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقدارا اخر اصغر منه فيعرضه
فيه ما يساويه وهو شى ويبقى الفضل وهو شى اخر فقبول القسمة بمعنى فرض شى
غير شى باعتبار مساواة بعض منه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها
ومجرد هذه المساواة كافية فى القسمة المذكورة او يقال ان كون المقدار بحيث يعرض
شى غير شى انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذى يفرضه العقل
اولا شيا اذ لولا ذلك لم يمكنه ان يفرض فيه شيا يعرض بعده شى اخر ومجرد
هذه اللامساواة كافية فى قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ما فى الكتاب انما هو
فى المساواة واللامساواة العددية وان عكسه انما هو فى المساواة واللامساواة
المقدارية قال الامام الرازى لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوتة لان المساوى
لا يعرف الا بانها الاتحاد فى الكم فيلزم الدور وذكر فى المباحث المشرقية انه يمكن
ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم قابل له
الحس مفردا بل انما يناله مع الكم شيا واحدا ثم ان العقل يجتهد فى تمييز احد
المفهومين عن الاخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعنى وهذا

كلام الامام

فانك ان اشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة وابتدأ الاربعة
الباقية من السابع لامنه اى لامن السادس فلم يكن ثمة احر مشترك بينهما يعني بين
قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط
والكم المتصل اما غير قار اى لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو الزمان
فالان مشترك بين قسميه الماضي والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي
الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل واما قار الذات اى يجوز اجتماع اجزائه المفروضة
في الوجود وهو المقدار فان انقسم المقدار في الجهات الثلاث فجسم تعليمي وهو ائم
المقادير او في جهتين فقط فسطح او في جهة واحدة فقط فخط فهذه الاربعة اقسام
للكم المتصل والكم المنفصل هو العدد لا غير وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات
والمتفرقات هي المفردات احاد والواحد اما ان يوجد من حيث هو
واحد من غير ان يلاحظ معه شئ اخر او يوجد من حيث انه واحد وهو شئ معين فالاحاد
الماخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعة بينها انفصال ذاتي فيكون عددا مبلغه
تلك الوحدات مجتمعة بينها انفصال ذاتي فيكون عددا مبلغه تلك الوحدات
فهي كم بالذات والماخوذة على الوجه الثاني امور مفروضة للوحدات منفصلة بالفصل
الوحدات فهي كم بالعرض والى هذا المعنى اشار بقوله لانه اى الكم المنفصل لابد
ان ينتهي الى وحدات اى الى احاد كما عرفت والوحدة ان كانت نفس ذاتها
اى نفس ذات تلك الاحاد بان يكون ماخوذه من حيث انها احاد فقط
فهو اى المجتمع من تلك الاحاد الكثيرة التي هي العدد وان كانت الوحدة غير
لها اى لتلك الاحاد بان يكون ماخوذة من حيث انها اشياء معينة موصوفة
بالوحدات فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات لانه الذي عد مقولة من المقولات

المقصد الثالث الابعاد الثلثة الجسمية تسمى الطول وهو الامتداد المفروض
اولا والعرض وهو الامتداد المفروض ثاني المقاطع للاول على زوايا قوائم والعمق
وهو المفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك وانهاتها اى الطول والعرض والعمق
يطلق على معان اخر سوى المعاني التي هي الابعاد الثلثة الجسمية فلابد من الاشارة
اليها اى الى الابعاد الجسمية والمعاني الاخر فانه من جمع ذلك ليحصل الامن
من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقايقها اى حقايق معاني
هذه الالفاظ الثلثة التي هي الطول والعرض والعمق اما الطول فيقال للامتداد
الواحد مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه
طويل اى هو في نفسه بعد وامتداد واحد ويقال للامتداد المفروض اولا وهو احد
الابعاد الجسمية كما ذكرنا ويقال للطول الامتدادين المتقاطعين في السطح وبهذا هو
المشهور فيما بين الجمهور واما العرض فيقال للسطح وهو ما له امتدادان وبهذا المعنى

المحسوس مستغن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه
ولا يمكن ايضا تعريف الكم بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل منه قد عرفت وجه
الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله للمنفصل بالقيد الذي زيد في مفهوم القسمة
الوهمية صرح به في المباحث واشير اليه في الملخص وعرفت ايضا ان الصواب
عدم اعتبار ذلك القيد وان القسمة الفرضية يتناول الكم بقسميه معا فيجوز تعريفه
بقبول هذه القسمة واما توجيه المصنف كلام الامام بقوله كانه اخذ القسمة الانفكاكية
فليس بشئ اذ قد تبين انفكان الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد
فرع الامام في كتابيه تقريرا واضحا فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية
بالكم المنفصل واعلم انه قد وقع في نسخة المتن التي بخط المصنف لفظة المنفصل غير
مخطة الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابيه فمنهم من لم يتنبه لذلك فبنى
الكلام على النسخة الاولى فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبصر
انت بما حققناه لك ولا تكن من الخابطين بل يمكن تعريف الكم بوجود العارض
فانه الخاصة الشاملة للكم ولا يتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه العارابي
وابن سينا بانه الذي يمكن ان يوجد فيه شئ يكون يكون واحدا عادا له سواء كان
موجودا بالفعل او بالقوة **المقصد الثاني** في اقسامه فان كان بين اجزائه حد
مشترك فهو الكم المتصل كالمقدار فان اي جزء من الخط فرض فهو نهاية جزء وبداية
جزء باعتبار ونهاية للجزءين باعتبار اخر وبداية لهما باعتبار ثالث فلك ان تختلف
بحسب ما يبدأ منه فرضا وتوضيحه ان الكم هو الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شئ
غير شئ فما الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها
فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية
لاحدهما وبداية للاخر ونهاية لهما وبداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف
الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما نقطة واذا
قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم فالمشترك هو السطح
والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك
يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص
شيئا ولو لا ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم
الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة اقسام تقسيما الى خمسة وهذا فالنقطة
ليست جزأ من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح
بالقياس الى الجسم ففي قوله فان اي جزء من الخط مسامحة ظاهرة فان جزء
جزء المقدار لا يكون حدا مشتركا بين جزئين اخرين منه فجعل النقطة جزءا من الخط
مجاز في العبارة والا اي وان لم يكن بين الاجزاء حد مشترك فالمنفصل كالعدد

القسم العقلي وهي الافتراق والانقطاع
والفصل والفك والانفصام بهذا
المعنى من خواص الكم المنفصل بل عما
اشرح الامر فلا يمكن التوجيه الذي
ذكرناه من طرفه كما لا يخفى على المتامل نعم
يمكن توجيهه بانه اراد عدم الاتصال
مطلقا اعني الانفصال الذاتي الا انه
لا يطابق نسخة المصدر والنسخ للكتاب
للامام فليتامل

قبل ان كل سطح فهو في نفسه عريض والامتداد المفروض ثانيا المقاطع للمفروض
اولا على قوائم كما ذكرناه وهو ثاني الابعاد الجسمية وللامتداد الاقصر واما العمق فيقال
للامتداد الثالث المقاطع لكل واحد من الاولين على زوايا قائمة وهو ثالث
الابعاد الجسمية كما مر ويقال للتخن وهو حتوما بين السطوح اعني الجسم التعليمي الذي
يحصره سطح واحد او سطحان او سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم
فهو في نفسه عميق ويقال للتخن النازل اي للتخن مقيدا باعتبار نزوله ويسمى
ح التخن الصاعد اعني المقيد باعتبار صعوده سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر
وسمك المنارة ويقال الطول والعرض والعمق لمعان اخر سوى ما ذكر مثل
ما يقال الطول للامتداد الاخذ من مركز العالم الى محيطه وهو الرابع من معاني
الطول ويقال الطول ايضا للامتداد الاخذ من راس الانسان الى قدمه ومن راس
ذوات الاربع الى موخرها وهذا هو الخامس من معانيه ويقال العرض للاخذ
من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله وهو الرابع من معاني العرض
ويقال العمق للاخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى
الارض وهذا رابع معاني العمق واعلم ان هذه المعاني المذكورة للطول والعرض
والعمق منها ما هي كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد الواحد الذي هو الخط والعرض
بمعنى السطح والعمق بمعنى التخن الذي هو الجسم التعليمي ومنها ما هي كميات ما خوذة
مع اضافة الى اخر كالمفروض ثانيا او اولا او ثالثا فان كون الامتداد مفروضا
ثانيا اضافة له الى المفروض اولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى
مجموع الاولين كما ان لمجموعهما اضافة اليه وقد يعتبر معه اي مع الكم اضافة
ما كالطول فانه اطول بالقياس الى ما هو طويل مقيسا الى قصير فهنا اضافتان
الاطولية والطول المضايف للقصر لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لانها
عارضة لامر ثالث بعد امرين تحقق بينهما الطول اولا نه نظر الى ان القصر ايضا
اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصر ليس ماخوذا مع الاطول ولو عبر عنها
بالاضافة الثانية لكان اظهر او اضافة رابعة كالاطول بالنسبة الى الغير الاطول
بالقياس الى اخر فيكون هناك ثلاث اضافات اطولينان وطول اضافي
والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس ما مر وجعلها
ثالثة اولى وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة الى
شئ فقد تو خذ تارة بحيث لا تكون من شرط اضافتها الى ذلك الشئ اضافتها
الى شئ اخر وقد يو خذ بحيث تكون من شرط اضافتها الى شئ اضافتها الى شئ
ثالث مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل عند ما يقال للخط الاخر انه ليس بطويل
او يقال هذا السطح عريض عند ما يقال بسطح اخر انه ليس بعريض او يقال هذا الجسم كبير

فتخن عند ما يقال الجسم اخر انه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل ان يقال هذا العدد
كثير بالقياس الى اخر هو قليل مقابل اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكثر
فان الاطول اطول بالقياس الى طويل وذلك الشئ طويل بالقياس الى قصير وكذا القول
في سائر الاقسام **المقصد الرابع** الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه وبينا خواصه واقسامه
واما بالعرض وهو اقسام اربعة الاول محل الكم كالجسم اما بحسب المقدار الحال فيه
وهو ظاهر واما بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا الثاني الحال في الكم كالضوء
القائم بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل الذي هو المقدار
محلها الجسم وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد
الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في شدة
او المدة او العدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة فما وضعناه بخواص الكم
هما ليس كم بالذات فلاحد هذه الوجوه الاربعة واعلم انه قد يجتمع في بعض الامور جهات
من هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة والانطباق يجري مجرى الحلول
فكان الحركة محل للمسافة التي هي كم بالذات او بالعكس فيعرضها التفاوت بالقلة
والكثرة والقصر والطول ويعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال متلاحقتان الحركة
مساوية لتلك الحركة كل ذلك بتبعية المسافة ومنطبقة على الزمان ايضا فكانها
محل لها او بالعكس فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطوء بسبب قلة الزمان وكثرته
ويعرض لها ايضا المساواة والمفاوتة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد
في الحركة ويقوم الحركة بالجسم المتحرك الذي هو محل المقدار فيجري بتجزيه فهذا وجه
اخر من تلك الوجوه وجد في الحركة ايضا في كم بالعرض من وجهين احدهما حلول
الكم بالذات فيها او عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد والكم المنفصل
قد يعرض للمتصل القار وغير القار كما اذا قسمنا الازمان بالسنين او الاشهر او الايام
فيتعدد اجزاء الكم المتصل ولا باس بعروض نوع من مقولة لنوع اخر منها كما في الاضافة
وقد يكون الشئ كما متصلا بالذات وكما متصلا بالعرض كالزمان فانه كم متصل
لما مر من ان اجزاءه يتلاقى على حد مشترك هو الآن ومنطبق على الحركة المنطبقة
على المسافة فيكون منطبقا بواسطته على المسافة التي هي كم بالذات فيكون
كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال
بالعرض **المقصد الخامس** ان المتكلمين انكروا العدد الذي هو الكم المنفصل
خلافا للحكماء وتمسكوا باحدها انه اي العدد الذي هو الكثرة مركب من الوحدات
والوحدة ليست بموجودة وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة فالعدد المركب من
الوحدات العدمية يكون عدميا قطعا بيان ان الوحدة لا يوجد في الخارج احد ان
الاول لو وجدت الوحدة فلها وحدة لان كل موجود موصوف بانه واحد ولزم

قال في شرح التجريد واحوالها الرابع ما يكون متعلقا كما بعض له الكم بالذات كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي ذات كم بالذات بل لانها متعلقة بما هو
الكم بالذات بسبب المدة والعدة ولا يخفى ان كون الشئ كما بالعرض بسبب التعلق لا ينحصر في التعلق بعوارض الكم بالذات بل كيفية التعلق بالكم بالعرض باي طريق كان
الاطلاق كما في عبارة المواقف فليتامل

فان القوة تتعلق بالحركات التي تحل المحل
الكم منفصلا او متصلا قارا او غير قار حلا
ملي

فيه اشارة الى دفع الاعتراض بان القطب
خارج عن اقسام الاربعة المذكورة وحاصل

في تقرير الرد اشارة الى الرد على
المقاصد حيث جعل انطباق الحركة على المسافة
وانطباقها على الزمان جهتين متغايرتين
وجعل وجوه العرضية في الحركة ثمانية فليتامل

فان الحركة القائمة بسطح المتحرك بعد

واعلم انه خدش في كون الكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمسة وعشرة
بالذات منفصلا بالعرض والا استحالة في
ذلك لتغاير من العارض والمعروض ولا
بالنقض من حاشية الخ

قال في بحث الوجوب والامكان لو وجدت الوحدة لكانت كثيرة بتقسم الوحدة فيكون
التعليل الذي ذكره هنا مخالفا لما ذكره هناك والاولى ما ذكره هنا فليتامل

واما اذا الوجد فلا يلزم التسلسل في الموجودات بالفعل لجواز ان يكون بعضها
بالقوة كما في الاعتبارات العقلية فليتامل

الظاهر قبل لانه لا يتحقق التسلسل في الموجودات بالفعل الا اذا كانت
غير متناهية بالفعل وقد يقال ان المراد بالتسلسل هنا ما يعم التسلسل
بالقوة ايضا فليتامل

اعلم ان ما في قوله احد ما بين السطح
اما مستدرة او ابهامية او موصوفة واضافته
اليه بيانية وعلى التقديرين ليس الاول
بالحد المعهد بل الحد مشتركا اصطلاحا او على الجاز
فليتامل

الاولى هو نقطة المعاني كما في
سلك واحد او احد اذ لا يشترط
لا مناسبة المعاني لانه

كان ثلث الاطول الذي ذكره المصنف
بمعنى الطول الامتدادين فيه زيادتان
هو اضافة ايضا فيصح القول بان الاطول
اطول بالاضافة فلا تكلف قلت
الملكوك ليس الامتداد مطلقا وليس اضافة
والاوب في توجيه كلام المصنف ان يقال ان
زاد طوله على طول غيره بالنسبة الى القصير فيه
الطولان الاضافيان والزيادة الاضافية
فلا غبار في الكلام فليتامل

يخفى ان الطول بهذا المعنى ايضا
ولا يعتبر فيه اضافة اطوليته
فقط فالتوجيه
ان شاء الله تعالى
فليتامل

التسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة معا قالوا اي الحكماء في الجواب وحدة
الوحدة نفس الوحدة على خلاف ما قيل في وجود الوجود وقد مر هذا النوع من الاستدلال
مع جوابه فيما سبق الثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم الواحد والانقسام
المحل يوجب انقسام حاصل فيه لانه ان كان الحال الذي هو الوحدة منقسما في جزء
منه كان ذلك الجزء من المحل هو الواحد لان الوحدة قائمة به دون الكل والمقدر
خلافه وان لم يكن الحال في شيء من اجزائه لم يكن بالضرورة صفة له اي للمحل الذي
فرضناه موصوفا به وبهذا البيان يبطل وان كان الحال في كل جزء من المحل قائما بالتمام
فيقوم الواحد الشخصي بالكثير وقد عرفت بطلانه بديهة اولا بالتمام فيكون جزء
منه قائما بجزء منه وجزء باجزء وهو المراد بالانقسام يعني انقسام الحال بحسب
انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه يجوز ان يقوم الحال المجموع
المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه
ومثل ذلك يسمى حلولا غير سرياني فاشار اليه والى جوابه بقوله وقول من
قال هذا الذي ذكروه انما يصح فيما يكون الحلول في المحل المنقسم حلول السرياني
فيه اذ بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله لا طائل له ولا فائدة فيه
لانا برهنا على ان كل جزء من المحل المنقسم الذي حل فيه صفة منصف بجزء
منها ولا معنى للسرياني الا ذلك وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض
انا لا نسلم انه اذا لم يكن الحال ولا شيء منه في جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له
ودعوى الضرورة غير مسموعة لجواز ان يكون حالا في المجموع من حيث هو والكل
حالا في شيء من اجزائه كالنقطة في الخط والاضافة في محلها عند القائل بوجودها
هذا واذا ثبت ان الحال في المحل المنقسم يجب ان يكون منقسما بحسبه
كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها بانقسام الجسم الذي حلت فيه
وانه اعني انقسام الوحدة ضروري البطلان فوجب ان تكون الوحدة امرا
اعتباريا فان قلت الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الامر ان كانت
وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج وان كانت اعتبارية وجب
انقسامها بحسب الوهم وكلاهما محال قلنا ان العقل يعتبر المجموع من حيث هو
فيعتبر له عدم الانقسام بمعنى الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا لان محل الوحدة
من حيثية لا محال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية في الامور
الخارجية وثانيها اي ثاني المسلكين ان يدل ابتداء اي من استعانة بعدمية
الوحدة على ان الكثرة عدمية والا اي وان لم يكن عدمية بل وجودية فانها
قامت والاظهر ان يقال والا قامت اي الكثرة بالكثير اذ لا يتصور قيامها
بذاتها ولا بغير الكثير وح فاما ان يقوم بالكثير من حيث هو كثير ويلزم قيام الواحد

الشخصي بالكثير فان قام ذلك الواحد بتمامه لكل واحد من الكثير كان محالا بطلانه
بالبديهة مع استلزامه هنا محالا اخر فان الاثنينية مثلا لو قامت لكل واحد من الاثنين
كان الواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزع بان يقوم شيء من الاثنين بهذا
وشيء اخر بذاك لم يكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتموه او يقوم بالكثير
من حيث عرض له امر صار به واحدا فنقل الكلام اليه اي الى ذلك الامر الذي صار به
الكثير شيئا واحدا اصالحا لان يحل فيه واحد شخصي فنقول ذلك الامر اما ان يحل في الكثير
من حيث هو كثير وانه باطل او من حيث عرض له بانه صار واحدا ويلزم التسلسل فوجب ان
يكون الكثرة التي هي العدد امرا اعتباريا وهو المطلوب واعلم ان الواحد كما علمت يقال بالتشكيك
على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدته امر وجودي بالضرورة لانا نشاهد
اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل والمجتمع وليس نفس الوحدة
واما اتصال والاجتماع فلانهم كونهما موجودين فضلا عن ان يكونا مشاهدين ومشاهدة
الحس بالتصاق الجسم بهما لا يدل على مشاهدتهما كما في الالتصاق بالعمى وهذا ان جعل
الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام
العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت امرا اعتباريا كما صرح
في قوله فلكونه لا ينقسم اذ ليس له كم يفرض فيه شيء غير شيء وانه اعتباري لان العدد
ماخوذ فيه والكثرة ليست الا مجموع الوحدات يتبعها في الوجود فان كانت الوحدات
موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا
اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات امورا
معدومة كالوحدات بمعنى الانقسام ما كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا وح
لا يصح ان يقال ان كل عدد موجود ولا انه لا شيء من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل
وفيه بحث لانه مبني على ان الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين
والصواب انهما سببان لعروض الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة
دالة على ان الكثرة موجودة وهي ان يقال ان العدد امر واحد قائم بالمعدودات الموجودة
قال ابن سينا ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس واما عند اذ يقول
من قال لا وجود له الا في النفس نعم لو قال لا وجود له مجردا عن المعدودات التي هي
في الاعيان الا في النفس لكان حقا فانه لا يتجرد عنها قائما بنفسه واما ان في الموجودات
اعدادا فذلك امر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له
فاشار المصرا الى دفع هذه المعارضة بقوله واما ان امرا واحدا يقوم بالمجموع الذي هو
المعدودات فان تحيل لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا بل كان اعتباريا ضرورة
ان الاثنين لا يقوم بهما امر موجود واحد بالهوية وان شئت زيادة استيقان فاذكر ما
فاستبصر بوجود في الخارج ومعدوم فيه فانهما اثنان اي الاثنينية قائمة بهما وح فلا يتصور

كونها امرا موجودا فضلا عن كونها واحدة بالهوية او استبصر بشخص موجود في
المشرق وشخص آخر موجود في المغرب فانهما ايضا اثنان اى معروضان للاثنينية
وتعلم بالضرورة انه لم يقم بهما معنى واحد بالهوية وان امكن ان يقوم بهذين الاثنين
الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن ان يقوم بهما
امر موجود اصلا كما ذكرناه بل ذلك الامر القايم بالمعدودات مجرد فرض واعتبار
اى امر فرضى اعتبارى وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به فان
اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز وبهذا يحل الشبهة
ويحسم مادتها فان الاعيان متصفة بالعدد بلا شك وان العدد العارض
لها موجود خارجى فليس مما لا شك فيه وكذا الحال فى الوحدة العارضة للموجود
العينى **المقصد السادس** انهم اى المتكلمين انكروا المقدار كما انكروا العدد بناء
على تركب الجسم عندهم من الجزء الذى لا يتجزى كما سياتى فانه لا اتصال بين
الاجزاء التى تركب الجسم منها عندهم بل هى منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحس بالفصل
لصغر المفاصل التى تماست الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك فكيف يسلم
عندهم ان ثمة اى فى الجسم اتصالا اى امر متصلا فى حد ذاته وهو عرض حال
فى الجسم وان الاجزاء التى يعرض فى الجسم بينها حد مشترك كما فى المقادير وحلها
بل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى لم يثبت وجود شئ من المقادير اذ ليس
هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت فى سمت واحد حصل منها امر منقسم فى
جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت فى سمتين حصل امر منقسم فى جهتين
وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت فى الجهات الثلث حصل ما يسمى جسما اتفاقا
فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم واجزاوه وكلها من
قبيل الجوهر فلا وجود للمقدار هو عرض اما خط او سطح او جسم تعليمى كما زعمت الفلاسفة
ثم انه شرع فى الاشارة الى الخواص الثلث المذكورة للكمية وانها كيف يتصور فى
الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد فقال والتفاوت بين الاجسام فى الصغر
والكبر والزيادة والنقصان راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها فما هو اقل اجزاء يكون
اصغر حجما والقص وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وضعف
فرج فيما بينها فقد جاز ان يوصف الجسم بالمساواة واللامساواة من غير ان يقوم
به كمية اتصالية يسمى مقدارا او قسمة فرضية عارضة للجسم على ذلك التقدير
معنا ما فرض جوهر دون جوهر فان كل واحد منهما شئ مغاير للاخر فقد صح على الجسم
ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به ولا عاد له غير الاجزاء اى يجوز ان يعد بسم
بكل واحد من الجواهر الفردة التى هى اجزاؤه وليس هناك شئ اخر يعد به اصلا اللهم
الا ما لوهم فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد فى نفسه ويعرض فيه بعض ما ذكر

المتصل بحيث يعده فيختل ان هناك مقدارا هو كم متصل يمكن ان يفرض فيه
واحد عاد وحكمه مردود لانه نشا من عدم الاحاسيس بالمفاصل والانفصال
لعجز الحس عن ادراك تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح العد فى الجسم بالكمية الاتصالية
وبما ذكرناه انكشف انه لا يمكن الاستدلال باثبوت شئ من هذه الامور الثلثة فى
الجسم على وجود مقدار قائم به واصح الحكماء فى اثباته بوجهين الاول ان الجسم
الواحد كالشمعة مثلا يتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة تجعل طوله شبرا وعرضه
ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا وهو ما يحيط به سطوح ستة
هى مربعات متساوية وح فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسمية المجموع
بالمعنى المعلوم انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة فى الجهات
الثلث وهى الجسم التعليمى لا يقال لا يتغير المقدار فيما ذكرتم من المثال بل يختلف
الاشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار اذ المساحة واحدة فى جميع
هذه الصور المتبدلة لانا نقول المساحة واحدة بالقوة اى مضروب احدهما مضروب
الاخر واما بالفعل فلا اختلاف فى المقدار ظاهرا لان ذلك الجسم مع التدوير
كمية مخصوصة ممتدة فى ومع التكعيب كمية اخرى ممتدة فيها على وجه اخر فالمقادير
المتواردة مختلفة بالفعل وان كان متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة
منها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح فى اثبات ما هو المطلوب ايضا
فانا نقول اذا اتصلا فقد بطل السطح المتعدد الذى كان لها وحدث سطح اخر
هو واحد والشئ الواحد كالمار فى كوز اذا قطع بان صب مثلا فى كوز بدل
عنه سطحه الواحد وحصل فيه سطحان بعد اليوم وكل ذلك الذى ذكرناه من
زوال مقدار جسمى الى مقدار اخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال
سطح واحد وحدوث سطحين تعطى الوجود اى وجود المقدار الذى هو الجسم التعليمى
والسطح لان الزايل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما موجودان زال
احدهما وحدث الاخر ويعطى التبدل اى توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل
البدل وبه اى بهذا التبدل تبين انه اعنى المقدار لا يكون نفس الاجزاء لانها حاصلة
فى الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمى والسطح ولما ثبت السطح مع كونه منتهيا
فى الوضع ثبت الخط الذى هو طرفه كما انه اذا ثبت تناهى الجسم فقد ثبت السطح
ايضا والجواب عما ذكر فى اثبات المقدار الجسمى والسطحى انه فرع الجزء الذى لا يتجزى واما
من قال به وتركب الجسم منه فانه لما حدوث شئ لم يكن وعدم شئ كان يكون
فيما ذكر من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد ما كان من الاجزاء فى الطول
انتقل الى العرض وبالعكس فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء
من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك تختلف اشكال الجسم ويقول فيما ذكر تم

Marginalia and commentary in Arabic surround the text.

في اثبات السطح ليس هناك الا اتصال اجزاء جسم باجزاء جسم اخر او انفصال
واحد بعضها عن بعض فلا يثبت على رايه وجود مقدار اصلا الوجه الثاني في الجسم
يتحلل تحللا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شيء اخر اليه ومن ان يقع بين
اجزائه خلاء كالماء اذا سخن تسخينا شديدا وتكاثف تكاثفا حقيقيا وهو ان ينقص
حجمه من غير ان يزول عنه شيء من اجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها وجوهريته اي حقيقته
المخصوصة وهويته العينية باقية محفوظة كالابن والمعتبر القابل للصغر والكبر زائد على جوهريته
المحفوظة الباقية اذ لو كان بينهما او جزء لما تغيرت بتغيره ووجودي ضرورة لما عرفت
من ان المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عدما محضا فثبت وجود المقدار الجسمي الذي
ينتهي السطح المنتهي بالخط فيكون كلها موجودة والجواب منعه اي منع قبول الجسم
للتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه ايضا فرع وجود الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة
واثباتها فرع تنقي الجزء كما سيطلع عليه ان شاء الله تعالى المقصد الثاني انهم اعني
المتكلمين كما انكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار انكروا ايضا الزمان
الذي هو الكم المتصل غير القار لوجهين الاول ان الزمان على تقدير كونه موجودا
متقدم على يومه اذ لا يجوز ان يكون الزمان قار الذات والا كان الحادث في زمن
الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب ان يكون اجزاءه متمنعة
الاجتماع وليس تقدم امسه على يومه تقدما بالعلية والذات اي التطبع والشرف
والرتبة لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتاخر في الوجود وليس الامس كما يمكن
اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها
الى بعض اولى من عكسه فلا يتصور بينها تقدم بالعلية ولا بالذات واي في القبلية
متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي
يتبدل بالاعتبار والتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل فهو بالزمان لانحصاره عندهم
انتهى الحكماء في خمسة فاذا انتفى اربعة منها تعين الخامس فيكون للزمان زمان
لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق فيكون
الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متاخر عنه والكلام في ذلك الزمان وتقدم
بعض اجزائه على بعض ويلزم التسلسل في الازمنة الموجودة معا اي يلزم ان
يكون هناك ازمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض وانه محال في
نفسه بالضرورة ومع ذلك اي مع كونه محالا لا يستلزم محالا اخر وهو ان يقال
مجموع تلك الازمنة التي لا تتناهى وينطبق بعضها على بعض يكون امسها متقدما
على يومها تقدما بالزمان لامتناع الاجتماع فيكون امس المجموع واقعا في زمان ويومه
واقعا في زمان اخر فزمان المجموع طرف له لوقوعه فيه فيكون ذلك الزمان داخلا
في المجموع لانه زمان من الازمنة المتطابقة وقد فرض انه لا داخل فيه هذا خلف

الذي فرضناه مجموعا بخروج بعض الاحاد عنه ح ويكون خارجا ايضا عن المجموع لان ظرف الشيء
لا يكون جزءا له وانه اي كونه داخلا وخارجا معا ملموس الى المجموع محال واجيب عن هذا
الوجه بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه ليس تقدما
بزمان اخر فان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر في زمان
مغاير له بل يقتضي ان يكون السابق قبل المتاخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع
البعد فان هذه القبلية لا يوجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتاخر
في هذه القبلية من اجزاء الزمان فلا بد ان يكونا واقعين في زمانين احدهما متقدم
على الاخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان زائد على السابق
بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات
ولما عداها بتوسطها والى هذا اشار بقوله فالتقدم عارض لها اي لاجزاء الزمان
بالذات ولغيرها بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم عارض لشيء للتقدم اخر عارض
لشيء اخر والا تسلسل وكان مع تقدم الاب على الابن مثلا بعدمات غير
متناهية عارضة لمقدمات غير متناهية وهو باطل قطعا فلا بد من الانتهاء الى ما
تقدمه بالذات وهو الذي نسميه الزمان فان ماهيته كما ستعرفها التصال
التصرم والتجدد اعني عدم الاستقرار فاذا فرض فيها اجزاء عرض لها التقدم
والتاخر المذكوران لذاتها ولا تحتاج في عروضهما لها الى امر سواها بخلاف ما عداها فانه
محتاج في عروضهما له الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع السوال عن وجه التقدم اذا
انتهى الى اجزاء الزمان كما مرت اليه الاشارة وقد اجيب عنه ايضا بان تقدم
الامس على اليوم رتبي الا ترى انه اذا ابتدأ من الماضي كان الامس مقدما واذا
ابتدى من المستقبل كان مؤخرا الوجه الثاني الزمان الحاضر موجود اعني انه
على تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجودا والا لم يكن الزمان
موجودا اصلا لانه اي الزمان منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل فالماضي ما كان
حاضرا وصار منقضيا والمستقبل ما سيصير حاضرا وهو الان متوقب واذا كان
الحاضر موجودا فلا ماضي ولا مستقبل موجودين فلا وجود للزمان اصلا وهو خلاف
المفروض وانه اي الزمان الحاضر الموجود غير منقسم والا فاجزاؤه اما معا فيلزم
اجتماع اجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز ان
يكون الحادث في الزمن السابق حادثا اليوم واما مترتبة فيعدم بعض اجزاء
الحاضر على بعضه فلا يكون الحاضر كله حاضرا بل بعضه هذا خلف وايضا ينقل الكلام الى
ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه الى
لا يتناهي واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم وكذا الكلام في الجزء الثاني الذي
سيحضر عقيب هذا الحاضر والجزء الثالث الذي يحضر عقيب الثاني واذا من جزء

من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا الآن وهو حاضر حينما وقد عرفت ان
الحاضر غير منقسم فيكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسمات بالانات
فيتركب الزمان من انات متتالية والمفروض انه اي الزمان موجود فيكون الحركة
مركبة من اجزاء لا يتجزى لانه اعني الزمان من عوارضها وينطبق عليها وكذلك
الجسم الذي هو المسافة يكون مركبا من اجزاء لا يتجزى لانها اي الحركة من
عوارضه اي منطبقة عليه والجملة فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة
بحيث اذا فرض في احدها جزء يفرض بازائه من كل واحد من الاخرين جزء فاذا
ترکب احدها من اجزاء لا يتجزى كان الاخران كذلك فظهر انه لو كان الزمان
موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى وانتم
لا تقولون به اي بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فيتم الاستدلال عليكم
الزاما او بنطله يعني بتركب الجسم من تلك الاجزاء بدليلة الدال على امتناع
تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثاني انه لو وجد الزمان
فاما ان يوجد في الحاضر او في الماضي او في المستقبل والكل باطل اجاب عنه ابن سينا
بان قال لم قلتم انه لو وجد الزمان فاما في الان اي الحاضر او في الماضي او في المستقبل
فان كلا منها اخص من الموجود المطلق ولا يلزم من كذب الاخص وانتفائه كذب
الاعم وانتفاؤه وهو مشكل لان وجود الشيء في نفسه مع انه لا يوجد في الحال والا في
المستقبل ولا في الماضي متعذر بل غير متصور وقد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال
في جواب استدلال النابريان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الغير
النهاية جميع الحركات الماضية التي لا يتناهى لا يوجد اصلا حتى يتصور فيها التطبيق وبيضف
بالزيادة والنقصان والا فهي الماضي او الحال او الاستقبال والكل باطل فقد حكم بان
بان ما لا يوجد في شيء من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه ههنا وانه تناقض
صريح فان قلت لا منافضة فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا وسيتي زمانيا اذا
لم يوجد في شيء من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف الزمان كالماضي مثلا فانه عند
موجود في حد نفسه وان لم يكن موجودا في الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر والا في
الماضي لاستحالة كون الشيء طرفا لنفسه وتوضيحه ان المكان موجود في نفسه وان
لم يوجد في شيء من الامكنة بخلاف المكاني فانه اذا لم يوجد في مكان لم يكن موجودا
قلت بهذا منازعة لفظية اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان ذلك
الموجود اما نفس الماضي او الحال او الاستقبال والكل باطل لما عرفته قوله لا يلزم من كذب
الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم في عدة امور كل منها اخص منه ولم يوجد
شيء منها اي من تلك الامور ولم يوجد الاعم قطعا فان العام لا وجود له في الخارج
الا في ضمن الخاص بالضرورة والامام الرازي بعد تزييفه جواب ابن سينا نقضه

تنبيه يطلق التعذر بمعنى التعذر فالتعذر في وجه او يحمل على التعذر بحسب الوجود وان كان ممكنا بحسب المفهوم والارادة والتعذر يحمل على الامتناع وعلى ذلك الامكان بمعنى

تقرير المقصود الدليل هو هذا المقصود لكن عبارة القوم كانت مختلة حيث وقعت على ما ذكر ان رح في الوجه الثاني من الحاصل فيه فان قلت لا نسلم ان المقصود بهذه المنازعة اللفظية كانت على وجه حمله السيالكوتي على الطرفين فرد عليه بما يجاب الشارح منازعة لفظية اذ المقصود بهذا كان الدليل المعنوي التقرير فليتامل

التنبيه بهذا بالنظر الى محل الكلام والا فمطلق الانحصار كاف في الغرض

اي

اعني نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان بالحركة بعينها اذ الدليل قائم فيها لان الحركة
كالزمان منحصرة في اقسام ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضرا
والمستقبل والماضي منها ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة
وجود لم يكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة لانها غير قارة فيلزم
تركب الحركة من اجزاء لا يتجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على
نفي الجزء فوجب ان لا يكون الحركة موجودة ولكن وجودها ضروري يشهد به الحس فانتقض
دليلكم والجواب عن هذا النقض ان الحركة كما سيأتي يطلق تارة بمعنى القطع وهو
الامر المتصل الذي يعقل المتحرك فيما بين المبدا والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى لان
المتحرك بالم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد من المبدا الى المنتهى
موجودا واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود في الاعيان
بل الحركة بمعنى القطع انما يتسم في الخيال كالمستطيل عليه وتطلق اخرى بمعنى الحصول
في الوسط وهو حالة مناضية للاستقرار يكون بها الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى
ولا يكون في حيز واحد اين والحركة بهذا المعنى متميزة من اول المسافة الى اخرها
وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة على المسافة
لكنها باستمرارها وعدم استقرارها الى حدود المسافة يقتضي ارتسام ذلك
الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر ان لا نقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود
لها في الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها وان كانت موجودة الا انها
غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا كون
اجزاء المسافة غير منقسم بل يلزم ان يكون في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة
امتداد الحركة ولا يمكن ان يبطل اصل الدليل بان يقال مثل ذلك الجواب في الزمان
اذ لا يجوز ان يقال ان الزمان ايضا امر مستمر كالحركة فان زمان الطوفان لا يوجد
الان ضرورة ولو كان الزمان امرا مستمرا لوجب ان يكون الازمنة كلها واحدا
حقيقة وهو باطل بديهة وفيه نظر اذ المذكور في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة
له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون
في الوسط والثاني امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل
الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل
بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار الحركة اليومية قال فهذا الذي اثبتناه الوجود
في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالان السيال فقد تحقق من كلامه انه لا فرق
بين الحركة والزمان في ان الموجود منها امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم
تركبها من اجزاء لا يتجزى وكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة التي لا تنقسم
ان يجتمع الاجزاء المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار

ولو كانت منقسمة بعد كونها غير قارة يلزم ان لا يكون الحاضر كله حاضرا كما سيجيء فليتامل

اورد عليه ان الحركة بمعنى القطع ان كان موجودة فكيف ينطبق على المسافة الموجودة فان معنى الانطباق التلازم في الاقسام وكيفيته وذلك بعد الوجود واجب بمنع انتفاء التلازم بين اجزاء المنطبقين فليتامل

فيكون باطلا لانه لا يتصور الا بعد الوجود

الزمان الذى لاينقسم اعنى مقدار الحركة الغير المنقسمة ان يجمع الاجزاء المفروضة
فى الزمان المنقسم الذى هو مقدار الحركة المنقسمة فمن ابن يلزم ان يوجد زمان
الطوفان فى الآن ولو جب ذلك لوجب ان يوجد الحركة فى اول المسافة
مع حركة فى اخرها ثم ان ههنا بحثا اخر وهو ان الزمان عند الحكماء اما ماض واما مستقبل
فليس عندهم زمان هو حاضر هل الحاضر هو الآن الموهوم الذى هو حد مشترك
بينهما بمنزلة النقطة المعروضة على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا لما عرفت
من ان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصل محالة فى الحقيقة فلا يصح ان الزمان
الماضى اذا كان حاضرا والمستقبل بالمحضر وكما امتنع ان يفرض فى خط واحد
نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان
يفرض فى الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آنات
متتالية ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى لتنطبق بوجه ايا ما فى احدهما
على وجود الزمان بوجهين الاول انا نفرض حركة فى مسافة معينة على مقدار
من السرعة ولنفرض حركة اخرى مثلها فى السرعة تان ابتدأتا معا وانقطعتا
معا فقطعتا تلك المسافة المعينة متفاوتين ابتداء وحركة السريع الاول فى
المكان اى امتداد يقع قطع تلك المسافة الخطوطية بتلك السرعة المعينة
الاخرى الى السريع الثانى مشاركة فى ذلك المكان من تلك السرعة قطع
ايضا مقدار تلك المسافة ولا نفرض الا فى حركة على هذه الحالة ويجب ان
فى مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتهما فى ذلك اصلا وان ابتدأتا احدهما
اى قبل الاخرى وانقطعتا معا او انقطعت احدهما قبل وابتدأت الحركة الثانية
فى الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة فى الانقطاع على التقدير الثانى مسافة
اقل من مسافة صاحبتها فبين ابتداء الحركة المتأخرة فى الابتداء وبين انتهائها
امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المفروضة من الامكان اقل من الامكان
الاول بل جزء منه متأخر عن الجزء الاخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة فى الانقطاع
وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان
ايضا اقل من الامكان الاول بل جزء منه متقدم على الجزء الاخر وان اختلفا فى السرعة
والبطوء واتحدا فى الاخذ والقطع فقطعت الحركة السريعة مسافة اكثر من مسافة
البطيئة فبين مبتدأيهما بين الحركتين وانتهائهما امكان يسع قطع مسافة اقل بسرعة
معين وبسع قطع مسافة اكثر بسرعة معينة فاذن هاتان الامور الممتدة التى يسع
قطع تلك المسافات امكانات اى امتدادات يقبل التفاوت بحيث
يكون امكان جزء لامكان اخر كما تبين وما كان قابلا للزيادة والنقصان والتجزئة
فهو موجود لان العدم الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة وتلخيص اى التخليص

Boston Public Library

هذا الوجه وتوضيحه ان الحركة يلحقها تفاوت بالزيادة والنقصان ليس ذلك التفاوت
بالمسافة بجعوله اى حصول ذلك التفاوت مع اتحاد المسافة كما اذا قطع سريع
وبطى مسافة واحدة فان حركتيهما متفاوتتان فى اعتمد قطعتا مع تساويهما فى
المسافة وبهذا اعنى تساوى المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكورا فى الصور
المفروضة المتقدمة وانتفائه اى انتفاء ذلك التفاوت مع تفاوت المسافة
كما فى السريعة والبطيئة المفروضتين اخرا وليس ذلك التفاوت ايضا عائدا الى السرعة
والبطوء لاتحاده اى اتحاد ذلك الامر الممتد الذى يقع به التفاوت مع الاختلاف
فى السرعة والبطوء كما فى هذه الصورة المذكورة ايضا اعنى السريعة والبطيئة المفروضتين اخرا
او اختلافه اى اختلاف ذلك الامر مع الاتحاد فى السرعة والبطوء كما فى الحركتين اللتين
فرضتا متساويتين فى السرعة ومختلفتين فى الابتداء والانقطاع ففى الحركة شئ قبل
التفاوت بالزيادة والنقصان ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم لما مر من ان
قبول المساواة والمتفاوتة من خواص الكم بالذات لان ما عداه انما يتصف بهما
بتبعاله وسياتى فى بيان حقيقته انه كم متصل ومقدار لهيئة غير قاره هى اسرع الحركات
والجواب عن هذا الوجه ان الحركة من اول المسافة الى اخرها وهى الحركة بمعنى القطع لا يوجد
اتفاقا الا بحسب الوهم والضرورة بامتناع وجودها فى الخارج كما بينا عليه فيما سبق
فهذه الامكانات التى هى مقدار للحركة الوهمية وهمية بلا شبهة لاستحالة قيام
الموجود بالموهوم ولانها اعنى هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان نفرض فى
الاعدام الصرفة فان مابين يوم الطوفان ومحمد صلى الله عليه وسلم اكثر مما بين بعثة موسى
وبعثة محمد عليهما السلام ولا شك ان ما يمكن عروضه لامور معدومة لا يكون موجودا خارجيا
ثم التحقيق ما عرفته من ان الحركة بمعنى القطع والزمان الذى هو مقدارها لا وجود لهما فى
الخارج بل هما امر يتسامان فى الجبال لكن ليس ارتسامهما فيه من امر معدوم بالضرورة
بل من امرين موجودين فى الخارج لانا نعلم ان ذلك الامتداد المرتسم فى الخيال حيث
لو فرض وجوده فى الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها مقابل كان بعضها متقدما
على بعض وان يكون الامتداد العقلى كذلك الا اذا كان فى الخارج شئ مستمر
غير مستقر يحصل فى العقل بحسب استمراره وعدم استقرار ذلك الامتداد ولما كان هذان
الامتدادان الخياليان ظاهرين فى بادى الراى ودالين على ذينك الامرين الموجودين
اللذين فيهما نوع خفاء اقيما مقامهما وبحث عن احوالهما التى يتعرف بها احوال مدلوليهما
الموجودين فهذا الاعتبار صار هذان الموهومان فى حكم الاعيان التى يبحث عن احوالها
هذا وقد اعترض الامام الرازى على هذا الوجه بانه مبنى على امكان وجود حركتين متبددتين
معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التى لا يمكن اثباتها الا بعد
اثبات الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبنى على صحة وجود حركتين احدهما

Boston Public Library

اضافيان فتستدعيان محلا وقد تبين ان عروض القبلية ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والا امتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل للامر فلابد من شئ اخر يتصف بهما لذاته ونخصصه الى تخصيص الوجه الثاني ونحرره ان ههنا شيئا لحقه القبلية والبعدية لذاته غير ما يقال له في العرف انه متقدم ومتاخر كالاب والابن وهو شئ لا يمكن ان يصير قبله بعده قبل لان ما يقتضيه ذات الشئ يستحيل انفكاكه عنه واما هذه الاشياء التي يوصف في المتعارف بالقبلية والبعدية فيمكن فيها ذلك اعني ان يصير قبلها بعد وبعدها قبل لانا فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل ذلك الابن ولا بعده بل نسبة جوهره الى القبلية والبعدية على سواء وكذلك الحال في جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل الاب او بعده فهذه الاشياء انما يلحقها التقدم والتاخر بسبب ذلك الامر الذي يلحقه القبلية والبعدية لذاته فكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدم والابن متاخرا لكونه في زمان متاخر ولو لا ملاحظة ذلك لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية بل اعتبر الزمان اعني جوهري الاب والابن من حيث مفهوم هما بلا اعتبار اخر معهما لم يكن ثم تقدم ولا تاخر فذلك الامر الذي يلحقه التقدم والتاخر لذاته هو الذي نسميه بالزمان اذ لا نعني بالزمان الا الامر الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معنى ان الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع ان يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع ان يتصف بالقبلية والجواب عن الوجه الثاني ان ذلك الذي ذكرتموه اعني القبلية والبعدية اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج فان عدم الحادث مقدم على وجوده ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الاب والابن قطعا فيكون التقدم عارضا للعدم وصفة له وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا محققا في الخارج بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يستدعي محلا موجودا فلا يلزم ان يكون القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتموه **المقصد الثامن في حقيقة الزمان** وفيه اي الزمان باعتبار تعيين حقيقته مذاهب جمة احدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه اي الزمان جوهر لا عرض مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعد منه لا يجامع فيها البعد والقبل وذلك المذكور هو البعدية بالزمان سلف من ان البعد لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل فمع عدم الزمان زمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هف واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم بذاته مجرد

في دفع هذا الجواب التناقض بحث كذا قيل ولا يخفى دفعه فليتامل ت

لسرع والاخرى ابطا، ولا يمكن اثبات السرعة والبطوء ولا تعقلها الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم دورا وايضا لما قال الخصم ان الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية اجتمع عنه بان مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف يحكمون بقبولها على هذا الامكان الذي يحاولون اثباته مع انه ايضا لم يوجد في وقت من الاوقات وهل هذا الا تناقض ثم اجاب عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروها بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان حقيقته المخصوصة اعني كونه كما ومقدارا للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان بهذا المعنى فينا في ثبوت المعية والسرعة والبطوء فلا دور واجاب عن الثالث بان القابل للزيادة والنقصان لا يجب ان يكون مجموع اجزائه موجودا معا فان الحركة من اول المسافة الى اخرها اكثر من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود لمجموع اجزاء الحركة معا ثم قال لكن يبقى على هذا شئ وهو انه اذا لم يتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح في اصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه الوجه الثاني ان الاب مقدم على الابن ضرورة لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبرت الاب من حيث انه كان مقارنا لعدمه الذي يعقبه الوجود كان معدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس في ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم لو اخذ في لا يعقل الابن شيئين دون جوهر الاب اذ لا اضافة فيه اصلا ولان جوهر الاب قد يبقى معه اي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معية الابن ولا شك ان تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له والبه اشار بقوله وقبل لا يكون مع اي هو متصف بالقبلية والتقدم لا يكون في تلك الحالة متصفا بالمعية فلا يجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فيكون القبلية امرا زائدا على ذاته ولا هو باعتبار عدم الابن معه اي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب لانه اي الاب يعتبر مع العدم اللاحق بالابن الطارئ عليه بعد وجوده ولا العدم للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متاخر عنه وبالجملة فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه اي مع الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا للتقدم وقبلية وقد يكون موجبا لتاخره وبعديته كما عرفت فلا يكون القبلية نفس العدم والا كان اعتبار العدم مع الاب موجبا للتقدم ابدا ولا يكون البعدية ايضا نفس العدم لمثل ما ذكر وقد يعتبر عنه اي عن هذا الذي ذكرناه من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية بان العدم قبل اي قبل وجود الابن كالعدم بعد اي بعد وجوده وليس قبل كبعدي قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شئ منهما نفس العدم كما ان القبلية ليست نفس الاب وحده ولا ماخوذا مع عدم الابن والبعدية ايضا ليست نفس الابن وحده ولا ماخوذا مع وجود عدم الاب بل القبلية والبعدية امران زايدان على الامور المذكورة وانما

اي مع وجوده اي الابن على الابن ت

فيقبل ان مقتضى الدليل ان يكون عدم الابن التقدم عبارة عن الاب ماخوذا مع عدم الابن الغير اللاحق به لانا نقول لا يخفى ان هذا لا يصح لان عدم الابن لان يقال الاب متقدم عليه انما يصح بعد وجود الابن فيكون الاب متقدما على الابن بعد وجود الابن لا بمجرد عدم الابن فليتامل

لا يقال الاولى ان يكون عدم الابن التقدم عبارة عن الاب ماخوذا مع عدم الابن الغير اللاحق به لانا نقول لا يخفى ان هذا لا يصح لان عدم الابن لان يقال الاب متقدم عليه انما يصح بعد وجود الابن فيكون الاب متقدما على الابن بعد وجود الابن لا بمجرد عدم الابن فليتامل

بقي ان يقال ان في قول المصنف وقد يعتبر عنه اي عن هذا الذي ذكرناه من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية اشارة الى البطلان بناء على الاحتمال الذي ذكرناه فليتامل ت

عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت اجزائها
نسبة اليه سمي زمانا وان لم يوجد الحركة فيه دهرا او جوابه اي جواب دليل هذا المذهب
من وجوه الاول ان هذا الذي استدل للمتوسط ينفي انتفاء الزمان وهو طرفان العدم
بعد وجوده ولا ينفي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم
الزمان اصلا وابدا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل
حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه محالا يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده
وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالممتنع على الزمان هو العدم الذي يكون
بعد وجوده والعدم الذي يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود او قبله
اخص من العدم المطلق فلا يوجب امتناعه امتناعه لان العدم المطلق
قد يراد هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الوجود
منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته الوجه الثاني من
وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو النقض بان يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده
بعدية لا يجامع فيها البعد والقبل وكل بعدية كذلك فهي بالزمان منقوض بتقدم
اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلتم من لزوم التسلسل في الازمنة
المجتمعة المتطابقة فيجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه او تقدم عدمه على وجوده
كذلك اي يكون التقدم والتاخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان
وفيه نظر لما تقدم من ان التقدم بين اجزائه لتقدم زماني لكنه ليس بزمان زائد على
المتقدم والمتاخر بل بزمان هو عينهما لان التقدم والتاخر فيما بينهما شيئا من ذواتهما
بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضي لذاته لا تقدما ولا تاخرا بل لابد ان يكون معه زمان
يتعرض له التقدم او التاخر بحسبه وبخبره ان كل واحد من المتقدم والمتاخر اذا كان
زمانا لم يحتج في شيء منهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شيء منهما زمانا احتج فيهما الى
الزمان واذا كان احدهما زمانا والاخر ليس بزمان احتج في الاخر الى الزمان دون
الاول ونحن بصدده من هذا القبيل الوجه الثالث من وجوه الجواب ان حكمكم
بان عدمه بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا بالزمان انما يصح ان لو كان العدم
معروضا للتاخر او للتقدم وانه اي كونه معروضا لما ذكر محال عندكم فانه اي التاخر
امر موجود على رايكم وكذلك التقدم اذ لولاه لم يمكن لكم اثبات الزمان بثبوت التقدم
والتاخر وما لا ثبوت له بوجه ما وابدا يفي بمحض وعدم صرف اعني عدم الزمان كيف
يعرض له التقدم والتاخر الوجوديان اللهم الا بحسب الفرض الذهني الذي لا يطابق
الواقع ولا يعتد به اصلا واذا لم يكن العدم معروضا للتاخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك
للبيان وثانيها اي ثاني المذهب في حقيقة الزمان انه الفلك الاعظم لانه محيط
بالكل اي بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها

قيل لو صح دليل هذا المذهب لاستلزم محالا
هو تعدد القديم بالذات المنتفي عندهم
ايضا وجوابه ان القديم الواجب
بالذات عندهم انما هو الزمان
فقط فلا يلزم تعدد المحال
كما لا يخفى فليتامل

فان قيل هذا تعريف للزمان وتفصيل للاقسام وتعريف الشيء
بما هو اخفى منه غير جائز

فان الاحاطة في الفلك بمعنى المقارنة
وفي الزمان بمعنى المقارنة

ايضا وهو الاستدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كما علم في موضعه على
ان الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا وقد يقال
انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قار ايضا وهو اعم حيدا
الاستدلال من جنس ما قبله فانه ايضا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح
كيف والحركة توصف بالسرعة والبطو حقيقة بخلاف الزمان ورابعها وهو المشهور
فيما بين القوم ما ذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك واصح ارسطو على ذلك
بانه اي الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم لما مر من ان المساواة والمفاوتة
من خواصه وقد ثبت بالبرهان امتناع الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه
فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية والا تركب الجسم من الاجزاء التي لا
تتجزى فلا يكون الزمان كما متصلا لاستلزامه تركيبه من الآنات المتتالية التي هي
الوحدات بل يكون كما متصلا فهو مقدار اي كمية متصلة متتالية اجزاؤها على حدود
معروضة مشتركة وليس مقدار لامر قار يجتمع اجزاؤه والا لكان الزمان قارا مثله لانها
مقدار القار قارا بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا كان الحوادث المتعاقبة
مجتمعة معا فهو مقدار لهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون
الزمان وهي الحركة ويمتنع انقطاعها اي انقطاع الحركة التي يكون الزمان ايضا فيلزم
عدمه بعد وجوده وهو مخ للدليل الذي اثبت به المذهب الاول بعينه فيكون الزمان
مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع لا محالة لتناهي الابعاد فلا يجوز
ح ذهاب المستقيم على استقامتها الى غير النهاية ووجوب سكون بين كل حركتين
محالفتين في الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز ايضا استمرار المستقيمة
وعودها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى وهي اي الحركة المستديرة
هي الحركة الفلكية ولا شك انه يقدر به اي بالزمان كل الحركات المتخالفة بالسرعة
والبطو فيقال هذه الحركة مثلا في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا فيكون
الزمان مقدارا لاسرعها لان اسرع الحركات يكون مقداره اي زمانه اقل قلة
قلة الزمان يقتضي سرعة الحركة وح الممكن ان يقدر به الحركات كلها لان الاكبر
بحسب المقدار يقدر بالاصغر ولا يعكس فيقال هذا فرسخ كذا ذراعا محالا وهذا الرمح كذا ذراعا
وهذا الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يعد الاكبر لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر مرة
زيادة والاكبر لا يعد الاصغر لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر وقد علمت ان اسرع
الحركات الموجودة هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار
الحركة اليومية فيقدر به تلك الحركات اولا وبالذات وسائر الحركات ثانيا
وبالعرض وهو المطلوب الاعتراض عليه انه مبني على امور كلها ممنوعة الاول كل
قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو بين انه قابل للتفاوت لذاته ولم يبين ذلك

في الزمان الثاني امتناع الجزء الذي لا يتجزى والا جاز كون الزمان كما منفصلا
وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه الثالث امتناع عدمه اذ
لو جاز عدم الزمان لجاز ان يكون مقدار الحركة مستقيمة منقطعة والدليل
الذي استدل به على امتناع عدمه قد عرفت ما فيه من الخلل الرابع ان بين كل
حركتين سكونا فانه اذا لم يجب ذلك جاز ان يكون الحركة المستقيمة مستمرة
بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف فيكون الزمان مقدارا لها وتمسك
في اثبات السكون بينهما متوقف على فساد الخامس ان لو اعني الزمان
محلا اما لوجوده او لعرضيه الاول ان يترك هذا الترديد ويقال لوجوده وعرضيه
فان اقتضاءه محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيه معا ولم يثبتا اعني لم
يثبت وجود الزمان لان ادلته مدخولة وعلى تقدير وجوده لم يثبت عرضيه ايضا
فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك
ان منع الوجود مقدم بالطبع على سائر المنوع المذكورة ثم انه شرع في المعارضة
فقال ويبطله اعني يبطل كون الزمان موجودا مقدار الحركة على ما ذهب اليه
ارسطو وجهان الاول لو وجد الزمان على انه مقدار الحركة كما ذكر ثم لكان مقدارا
للوجود المطلق اعني لوجب ان يكون مقدار الكل موجودا حتى الواجب تبارك
وتعالى والتالي باطل اما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود
الان ومنها ما كان موجودا في الماضي ومنها ما سيوجد في المستقبل نعلم ايضا
بالضرورة ان الله موجود الآن مع الحوادث وكان موجودا قبلها فيما مضى ويوجد
اعني سيبقى موجودا بعدها فيما يستقبل ولو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر ايضا
وهو باطل قطعا فوجب الاعتراف بهما معا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية
المشهورة بالزمانية عارضة له لكن عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا في نفسه
ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لتلك ولسائر الموجودات
وكونه مقدارا لها ومنطبقا عليها واما بطلان اللازم فلانه اعني الزمان اما
غير قار فلا ينطبق على القار ولا يكون مقدارا له فلا ينطبق على غير قار ايضا
ان يكون مقدار الموجودات باسرها لاستحالة انطباقها على موجودات قاره وغير
قاره فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت
هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات
دون الثابتات قلنا ما ذكرتموه تعقيد وهي في الاصل حكاية صوت
السلاح وغيره ما تحتها طائل وفائدة اعني هذه عبارات باطلة ليس لها
معنى يندفع ما ذكرناه وفي المثل لا تقعقع لي بالشنان هذا وقد يوجه ذلك
القول بان الموجود اذا كان له هوية التصالية غير قاره كالحركة كان مشتملا

ولا يخفى انه لا يمكن اجراء الوجه الاول ههنا
لان المقصد جواز العدم قبل الوجود
وبعده وهو لا يفيده واما الوجه
الثاني فقد عرفت
ما فيه فتامل

ههنا بحث وهو ان سياق كلام الشارح
يدل على ان المقصد ههنا اثبات كون
الزمان موجودا في الخارج مع ان المثبت
ههنا حركة الفلك بمعنى التطبق والذي امر
وجهي كما قيل لا يخفى ان حصول
فيما سبق يدفع هذا البحث كما لا يخفى

عدم كفاية الوجود بلا عدم في الفرق بين القار وغير القار

في الزمان الثاني امتناع الجزء الذي لا يتجزى والا جاز كون الزمان كما منفصلا
وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه الثالث امتناع عدمه اذ
لو جاز عدم الزمان لجاز ان يكون مقدار الحركة مستقيمة منقطعة والدليل
الذي استدل به على امتناع عدمه قد عرفت ما فيه من الخلل الرابع ان بين كل
حركتين سكونا فانه اذا لم يجب ذلك جاز ان يكون الحركة المستقيمة مستمرة
بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف فيكون الزمان مقدارا لها وتمسك
في اثبات السكون بينهما متوقف على فساد الخامس ان لو اعني الزمان
محلا اما لوجوده او لعرضيه الاول ان يترك هذا الترديد ويقال لوجوده وعرضيه
فان اقتضاءه محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيه معا ولم يثبتا اعني لم
يثبت وجود الزمان لان ادلته مدخولة وعلى تقدير وجوده لم يثبت عرضيه ايضا
فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك
ان منع الوجود مقدم بالطبع على سائر المنوع المذكورة ثم انه شرع في المعارضة
فقال ويبطله اعني يبطل كون الزمان موجودا مقدار الحركة على ما ذهب اليه
ارسطو وجهان الاول لو وجد الزمان على انه مقدار الحركة كما ذكر ثم لكان مقدارا
للوجود المطلق اعني لوجب ان يكون مقدار الكل موجودا حتى الواجب تبارك
وتعالى والتالي باطل اما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود
الان ومنها ما كان موجودا في الماضي ومنها ما سيوجد في المستقبل نعلم ايضا
بالضرورة ان الله موجود الآن مع الحوادث وكان موجودا قبلها فيما مضى ويوجد
اعني سيبقى موجودا بعدها فيما يستقبل ولو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر ايضا
وهو باطل قطعا فوجب الاعتراف بهما معا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية
المشهورة بالزمانية عارضة له لكن عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا في نفسه
ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لتلك ولسائر الموجودات
وكونه مقدارا لها ومنطبقا عليها واما بطلان اللازم فلانه اعني الزمان اما
غير قار فلا ينطبق على القار ولا يكون مقدارا له فلا ينطبق على غير قار ايضا
ان يكون مقدار الموجودات باسرها لاستحالة انطباقها على موجودات قاره وغير
قاره فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت
هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات
دون الثابتات قلنا ما ذكرتموه تعقيد وهي في الاصل حكاية صوت
السلاح وغيره ما تحتها طائل وفائدة اعني هذه عبارات باطلة ليس لها
معنى يندفع ما ذكرناه وفي المثل لا تقعقع لي بالشنان هذا وقد يوجه ذلك
القول بان الموجود اذا كان له هوية التصالية غير قاره كالحركة كان مشتملا

على متقدم ومتاخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فينطبق
تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم
وجزؤها المتاخر مطابقا لزمان متاخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا
لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية انما يحدث في آن هو
طرف الزمان فهو ايضا لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة التي لا تغير فيها اصلا
لا تدريجيا ولا دفعيا فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها
مستغنية في حد انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان يكون
موجودة بلا زمان فاذا نسب متغيرا المتغير بالمعية والقبلية فلا بد هناك
من زمان في كلا الجانبين واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في احد
جانبيه دون الاخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كانت الجانبان مستغنيين
عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات
مختلفة بنيها على تفاوتها واذا تؤمل فيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات من
ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان
وما لا يكون حصوله في الزمان ويكون باقيا لا بد ان يكون بقائه مقدارا من
الزمان فالزمان مقدار الوجود الوجه الثاني الحركة كما مر يقال للكون في الوسط
اعني ما بين المبدا والمنتهى وهو اي الكون في الوسط امر مستمر من المبدا الى
المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا مثله فلا يكون مقدارا غير قار كما تقدم
اليه وايضا للممتدة من المبدا الى المنتهى ولا وجود لها في الخارج اتفاقا وايضا
ايضا كما مر فلو كان الزمان مقدارا لم يوجد الزمان في الخارج اصلا فلا يكون
مقدارا موجودا في الخارج قائما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالتقصي
عن هذا الوجه فتذكر وخامسها اي خامس المذاهب في حقيقة الزمان مذهب
الاشاعرة وهو انه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة للابهام وقد يعاكس التقدير
بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا وانما يعاكس بحسب ما هو
متصور ومعلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان
المخاطب الذي هو السائل مستحضر الطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد كما دل
عليه سواله ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد ان كان مستحضرا لمجيء زيد
دون طلوعها الذي سال عنه ولذلك اي ولان الزمان متجدد معلوم يقدر به
متجدد مبهم اختلف الزمان بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو
معلوم عنده فيقول القاري لا تنبك قبل ان اقرا ام الكتاب وتقول الحرة
ليت فلان عندي قدر ما تغزل كتبة ويقول الصبي ينطبخ البيض اذا عددت
ثلثمائة ويصير نيم پشت اذا عددت ستين فان اقل ما يتعلمه الصبيان هو الحساب

والقبلية بمعنى البعدية فلذلك
لم يذكرها كما لا يخفى

هذا التحقيق مخالف للاطلاق المشهور حيث ان
المتقدم والمتاخر فيما لا يجتمعان اذا كانا في
زمانين اجتمع فيهما الزمان وهما سيان
في الابهيات حتى ان تقدم الباري على
ليس لقدم زماني عند الفلاسفة بخلاف
لزم كونه تعالى وتقدس في الزمان اذ الكلام
في القبلية والبعدية الزمانيتين كما لا يخفى
كذا قيل ولا يخفى انه ليس بمخالف للاطلاق المذكور
لانه يكفي فيه الاحتياج في كونه متقدما وتاخرا
الى الزمان المقارن وهو ليس بمنتف هنا
بل المنفي انما هو الاحتياج في الوجود الى
الزمان كما لا يخفى والظاهر ان ما سياتي
كلام المص وهذا التحقيق لدفع ما ذكر

اشارة الى التحقيق الذي ذكره في آخر
الوجه الاول من وجهي اثبات الحدوث

للاشارة الى ما يلزم من الزمان في كلا الجانبين اذا لم يكن احد المتغيرين مقدارا للاخر فافهم منه

الوجه الثاني ان لو كان الزمان ثابتا لكان مقدارا غير قار لان الثابت لا يقبل التغير
اصلا لا في ذاته ولا في اضافاته وهذا ظاهر ولان كل ما هو مقدار لغيره
فهو مقدار لنفسه ضرورة ان المقدار يطابق ذا المقدار في مقدار ما هو مقدار له
فالزمان مقدار لنفسه ايضا فلو كان ثابتا لكان مقدارا غير قار لنفسه ايضا
لكن الزمان لا يقبل القسمة في جهة من الجهات اصلا لا بالذات ولا بالعرض
لان ما لا يقبل القسمة بالذات لا يقبلها بالعرض ايضا لان ما بالعرض
لا بد ان ينتهي الى ما بالذات فالزمان غير قار لنفسه ايضا فلا يكون
مقدارا لنفسه ايضا هذا خلف

ويقول التركي قعد فلان عندي بقدر ما ينطبخ مرجل اي قدر من نحاس لحما
وعلى هذا كل من الاقوام بحسب ما هو مقدر معلوم عنده يقدر غيره ويرد عليه
انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون الزمان امرا
موجودا لا موهوما كما هو مذهبهم وايضا اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا
فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب ان يكون مدة البقاء ومدة الابتداء
وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلانك
ان كل مقترنين انما يقترنان في آن وان كل معيين فهما في امر ما معا فذلك الشيء
الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه بل
يمكن ان يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه
الحوادث بل هي عارضة لها مضيفة الى ما يقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك
مما لا يشتبه على متامل فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا
ولذلك تعاكس التوقيت عندهم فاذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعكيس
في التوقيت **المقصد التاسع في المكان** اورده عقيب الزمان لمناسبته اياه في
تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الكم المتصل على بعض الاقوال وبين اولا وجوده
ثم اشار الى حقيقته فقال وهو موجود ضرورة انه مشار اليه اشاره بهنا وهناك
وضرورة انه ينتقل منه الجسم وينتقل اليه فانا نشاهد الجسم يكون حاصرا ثم يغيب
ويحضر جسم اخر حيث هو وضرورة انه مقدار له نصف وثلث فان مكان النصف
نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث والربع وضرورة انه متفاوت فيه زيادة
ونقصان فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير ولا يتصور شيء منها اي من الامور
المذكور للعدم المحض فان المعدوم في الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا التصور
انتقال الجسم منه واليه ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولا بالتضعف
بالزيادة والنقصان وهذه وجوه اربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا
كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال انه مشار اليه ولم يقل لانه مشار اليه و
سيصرح بذلك عن قريب وبشكك عليه اي على وجود المكان بانه لو وجد المكان
فاما متحيز فله مكان اذ لا معنى للتحيز الا ذلك وح تسلسل الامكنة الى غير النهاية اذ
لكل مكان مكان اخر على ذلك التقدير او حال في المتحيز فاما الجسم اي فذلك المتحيز
الذي حل فيه المكان اما الجسم الذي هو متمكن فيه فيكون المكان ح في الجسم لا الجسم
في المكان وهذا باطل قطعا وايضا فينتقل المكان بانتقاله اي بانتقال الجسم
لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفاقا
ظاهرا وما جسم غيره اي غير الجسم المتمكن في ذلك المكان وهو ايضا باطل لان حصول
الجسم المتمكن في مكانه اما بالمداخلة في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك بان يكون محلوله

بواسطة المداخلة في المكان كما هو مذهب افلاطون والمشكلون فقال

في

في محله سريانيا فيلزم تداخل الجسمين الباطل بالضرورة واما بالمماسة للجسم الذي
حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير سرياني فيكون المكان ح عرضا قائما
باطراف الجسم الاخر ولكل جسم مكان بالضرورة فيكون للجسم الاخر مكان حال في جسم
مماس له يحاذيه الجسم الاخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام وسيبطله
فيما بعد واما لا متحيز ولا حال فيه بل يكون جوهرا معقولا مجردا فلا اشاره ح اليه
اي الى المكان لان الجواهر المعقولة لا يقبل الاشارة وانه باطل ضرورة لان المكان كما مر
مشار اليه بهنا وبهناك وايضا فلا يمكن حصول الجسم فيه اي في المكان على ذلك التقدير
لان المكان يجب ان يكون مطابقا للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم
فاما ان يحل بعض الاقسام الثلثة الحاصرة للاحتمالات العقلية يطل وجود المكان مطلقا
والجواب ان وجوده ضروري معلوم لكل عاقل وما ذكرتم من شبه القادحة في وجوده
تشكيك في البديهي الذي لا شك فيه وانه سفسطة ظاهرة ومغالطة بينة لا تخفى
لان بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن وجه الخلل فيه معينا كما في النقوض الاجمالية وسيعلم
في جواب الشكوك الواردة على المذاهب في حقيقة المكان حله اي حل ما ذكرتموه فيتعين وجه
فساده كان يقال مثلا مختارا انه عرض حال في جسم اخر متعلق باطراف ما دون اعماق ذلك
السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا لانتهائها الى جسم لا مكان له
بل له وضع كما سياتي تحقيقه اي المكان خارج عن المتمكن اي ليس حيزا له والا انتقل المكان
بانتقاله لضرورة امتناع انفكاك الكل الذي هو المتمكن عن الجزء الذي هو المكان فلا يوجد
انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان امرا حالا في المتمكن ح والا انتقل بانتقاله ايضا ولم يتكرر
لانه لم يقل به احد بخلاف الجزء فانه قال بعض علمائنا والحكماء انه اي المكان هو الهيولى
فانه يعني المكان يقبل تعاقب الاجسام اي الصور الجسمية فهو هواء اي القابل
الاول الذي هو المكان هو بعينه القابل الثاني اعني الهيولى وقد عرفت بطلانه يعني بطلان
كون المكان هو الهيولى بما مر من ان المكان ليس حيزا من المتمكن والا انتقل بانتقاله و
عرفت انه اي لان لا ينتج الموجبتان في الشكل الثاني وما ذكره من هذا القبيل كما
يرى ولو اريد اصلاحه بان يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه
اشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب وهذا المذهب منسوب الى
افلاطون ولعله اطلق لفظ الهيولى عليه اي على المكان بالاشتراك اللفظي لوجود المغايرة
بين المكان والهيولى في توارد الاشياء عليهما والا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم
مكانا له مما لا يشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله في فطانته وقال بعضهم ان الصورة الجسمية
لان المكان هو المحدد الحاصر المقدر للشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك فان صورة
الشيء محدده وحاويته له بالذات ومقدرة اياه وهو من الغلط الاول لانه استعمال
بالشكل الثاني من موجبتين الا ان يراد عليه والمحدد الحاوي له بالذات لا بتعدد

الدرقة الترس من الجلد ليس فيه عصب ولا خشب ط

قبل الدليل الاول منقوض بالبعد المحدد فانه ان قبلها لذاته لزم التسلسل والا فالاجسام ايضا ودفعه الخفي على من له ادنى تمييز فليتامل ت

التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتمالات على الثلثة وهذا ما عليه اهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء عن النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على راس قنبه بمقدار درهم لم يجعلوا امكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول الاحتمال الاول انه اي المكان السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو مذهب ارسطاطاليس وعليه المتاخرون من الحكماء كابن سينا والفارابي واتباعهما والا وان لم يكن المكان السطح كان هو البعد لما مر انفا من انه لا مخرج عنهما فانه اي كونه بعدا مما اما البعد المفروض فلما مر من انه موجود وبالوجوه الاربعة الدالة على ذلك واما البعد الموجود فلوجهين الاول ان ذلك البعد اما ان يقبل لذاته الحركة الاينية او لا يقبلها والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل البعد الحركة الاينية فمن مكان الى مكان اذ لا معنى للحركة الاينية الا الانتقال من مكان الى آخر فله اي لذلك البعد الذي هو المكان مكان آخر هو بعد ايضا وينقل الكلام اليه بانه يقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث وليس فيكون ههنا ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض وانه محال بالضرورة كيف لا يكون محالا وجميع تلك الامكنة من حيث هو جميع يمكن انتقاله لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو ايضا الا ترى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه فقد خرج الكل فله اي للجميع مكان فذلك المكان داخل في تلك الامكنة لانه احدها وخارج عنها لانه طرف لها هذا خلف لانه جمع بين النقيضين واما القسم الثاني فلان البعد اذا لم يقبل الحركة لذاته فالجسم ايضا لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد الحال فيه فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم هو عدم قبول الجسم الحركة باطل بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها فكذا الملزوم وهو عدم قبول البعد للحركة باطل الوجه الثاني انه لو كان المكان هو البعد والجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم في المكان فقد بعد الجسم في البعد الذي هو المكان اذ لا يجوز ان يعدم البعدان معا حال كونه حاصلا فيه والا كان المتمكن الموجود في مكان معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين معا تضاد احدهما في الآخر فيجتمع في الجسم بعدان متداخلان وانه محال بالضرورة لان كلا بعدين وهما لا محالة اكبر من احدهما وتداخل المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بديهي الاستحالة سواء كان موجبا للاتحاد او رفع التعدد في نفس الامر او الاتحاد في الوضع وقبول الاشارة ولو جاز تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين في الاشارة الحسية لجاز تداخل العالم في خردلة بان يقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة ثم

واعلم ان المكان ليس موجودا او الجسم لا بلفظة في والمكان ما يتمكن فيه الشيء بلفظة في وانه ليس بمتحيز لانه ليس بجسم ولا في متحيز ولا بمتحيز ولا بمتمكن ولا بمشار اليه ولا بمحاط به ولا بمحدود ولا بمتناه ولا بمتبعض ولا بمتجزئ ولا بمتركب ولا بمتشكل ولا بمتلون ولا بمتحرك ولا بمتناهي الابعاد ولا بمتحيز ولا بمتمكن ولا بمتحيز ولا بمتمكن ولا بمتحيز ولا بمتمكن

يبتدل كلها في واحدة منها وهو باطل بالبديهة وايضا فانه اى امتناع التداخل حكم ثبت للتغير بذاته وهو البعد لانه ممتد بذاته في الجهات فلا بد له من ومكان يشغله على انفراده دون المادة اذ لا مدخل لها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كانا مادتين او مجردين او مختلفين وقد فقد في بعض النسخ لفظ وايضا وعلى هذا يكون قوله فانه بيانا للشرطية اى لو جاز تداخل البعد لجاز تداخل العالم في حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم ثبت للتغير بالذات اذ ان يكون كل من المتغيرين بالذات منفردا لحيز على حدة والمتغير بالذات هو البعد دون المادة اذ لا مقدار لها في ذاتها فلا تكون مقتضية للحيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية في الحالين فليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابعاد للحيز ظاهر فليس المقتضى للحيز وامتناع التداخل في الاجسام المشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام ايضا وايضا فانه اى تجويز التداخل بين الابعاد يرفع الامان عن الوحدة الشخصية ويقدح في الوثوق بها فانه يجوز على تقدير جواز التداخل كون هذا الذراع المعين المشخص ذراعين بل ذراعا كثيرة ويجوز على تقديره ايضا كون شخص واحد من الانسان شخصين بل اشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن امثال هذه الامور وانه سفسطة وايضا فانه يلزم على تقدير تداخل البعدين اجتماع المثلين فان في تلك البعدين متماثلان قد اجتمعا في مادة واحدة وقد ابطلناه فيما سبق فالجواب عن الوجه الاول انا نختار ان البعد الذي هو المكان لا يقبل الحركة لانه قوله فلا يقبلها الجسم ايضا لما فيه من البعد فلنا هذا لازم ممنوع اذا البعد الذي في الجسم قائم بالمادة حال فيها والبعد الذي فيه الجسم اعني المكان قائم بنفسه غير حال في المادة وانهما مختلفان بالحقيقة فلا يلزم رح من عدم قبول احدهما الحركة عدم قبول الاخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة وما يقال في ابطال كون المكان بعدا قائما بنفسه من ان البعد قد اقتضى من حيث هو هو اعني لذاته القيام بالمحل ولا حاجة اليه والا لاستغنى في حد ذاته عنه اى عن المحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء فلا يحل البعد فيه اى في المحل اصلا لان ما لا حاجة له في تقوم ذاته الى شئ لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنيا عن المحل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به وانه يقتضي ان يكون كل بعد كذلك اى حالا في محل قائما به لان مقتضى ذات الشئ لا يتخلف عنه فلا يمكن رح ان يكون بعدا قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله بناء خبر للمبتدإ الذي هو قوله وما يقال

عدم نفوذ الجسم في الجسم

يعني ان الاستدلال على بطلان كون المكان بعدا موجودا مجردا مبني على الوجه الاول على تماثل الابعاد المادية والمجردة وقد عرفت انه ممنوع والجواب عن الوجه الثاني انا لا نسلم اجتماع البعدين في جسم على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان بل نقول بعد هو في الجسم يلازمه وهو حال في مادته وبعد فيه يساويه تقاطرا وليس حالا في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد وقد تقاطعا فيها في الاخر وتداخلا وامتناع ذلك اى امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة على المخالف في الحقيقة لما عرفت من تنافي الامرين اعني جواز المفارقة وامتناعها وان اشتركا في كونهما بعدا انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما ومنه يعلم مما ذكرناه من حال بين البعدين المتداخلين يعلم انه لا يلزم من جواز تداخلهما جواز كون الذراع الواحد ذراعين ولا كون شخص واحد شخصين فانه اى الذراع عبارة عن البعد الحال في المادة والتداخل في الابعاد المادية محال وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وان البعد المجرد ليس متحيزا بذاته حتى يقتضي انفراده بحيز كالمادي بل المجرد هو الحيز نفسه وانه لا يلزم اجتماع المثلين لان البعدين متخالفان بالحقيقة مع ان احدهما حال في المادة دون الاخر وبالجملة فالادلة المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان فرع تماثل البعدين المادي والمجرد ولا يقول به عاقل لان احدهما قائم بغيره والاخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما في الحقيقة **فروع** على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه بعدا كما يحققه الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء فان سطحا واحدا قائما بالهواء محيط به او اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فانه اى مكانه ارض وهواء يعني انه سطح مركب من سطح الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه الثاني من تلك الفروع انه قد يتحرك السطوح كلها كالسمك في الماء الجاري فانه اذا كان في سطح الماء الجاري كالسطح المحيط به سواء فرض واحدا او مركبا من متعدد متحركا بتبعيته حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان يكون للمكان مكان آخر او يتحرك بعضها كالحجر الموضوع فيه اى في الماء الجاري فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك اولا يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر الثالث من تلك الفروع انه قد يتحرك الحاوي والمحوي معا اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيها كالطير يطير والريح تهب على الموافق او الخلاف او تحرك الحاوي وحده كالطير يقف والريح تهب او يتحرك المحوي وحده كالطير يطير والريح تقف وقد يقال اذا تحرك الطير تخرق الهواء من قدامه والتام من خلفه اذ لا يخلو

فتأمل

غاية ان لا يكون وجه المنع وسنذكر سابقا من ان البعد الذي في الجسم قائم بالمادة والبعد الذي فيه الجسم قائم بنفسه لانه ح لا يتم تقريب الكلام كما لا يخفى على المتأمل

بان يعتبر بعض محيط السمك شيئا سواء كان في الماء كالخشب وغيره فتأمل

سطح ماء قدامه او خلفه بفضل تحلل وتلاش لا استحالة فاطلاق الحركة تسامح ولكن المستقر الموضوع في الماء يتحلل حتما سطوح مائية كما لا يخفى على المتأمل

فان قلت يلزم من هذا ان لا يلزم للجالس في السفينة المتحركة مكان مع ظهور بطلانه قلت لزوم المكان له ليس باعتبار الحركة الحقيقية بل بانه قد يتحرك بالذات فالمكان فتأمل

الظاهر ان يقال والهواء تقف لان الريح هو الهواء المتحرك فلا معنى لوقوفه كذا قيل والاخفى ان المناسب لقوله والريح تهب ما وقع في الكتاب فتأمل

منشأه قول والبعد الذي فيه الجسم قائم بنفسه والحق انه امر مدخل فيه في الجواب لانه متفق عليه بين الاتحاد في الحقيقة لكن قائم بنفسه على طريق الاختلاف توجيه هذا السلب في ذلك ان يجعله دليلا لما بان يعتبر اليه بعد بيان بطلان قيامه بغيره بيان بطلان قيامه بنفسه فتأمل

الاشارة فتأمل

الى القول الاول اعني امتناع تداخل البعدين

الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة تماس سطحها مقعر كرة الفرى ويمسها محدب كرة ثالثة ويكون المتوسطة متحركة وحدها فكو مثالا للكل واحدة من حركتي الحاوي والمحوي وحده الاحتمال الثاني انه اعني المكان بعد موجود ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده عليه ويبقى بعده ممتدا مفطورا الا انه فطر عليه البديهة فانها شاهدة بان المار مثلا انما حصل فيما بين اطراف الانار من الفضاء الا ترى ان الناس كلهم حاكمون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظر وتامل ثم ان القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة يجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة يمتنعونه وهو اي كون المكان بعدا موجودا مذهب افلاطون كما هو المشهور واما انه اي البعد الذي هو المكان موجود خلافا لمن يقول انه امر اعتباري يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث والتربيع وغير ذلك ويتفاوت بالزيادة والنقصان فان ما بين طرفي الطاس اقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة ولا شئ من المعدوم بمتقدر ومتفاوت لايقال فليكن المتقدر والتفاوت امرا فرضيا فان العقل بلاحظ وقوع شئ فيما بين طرفي الطاس ويحكم بانه اقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضا ونقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم ح وجود البعد فيما بين اطرافهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك العرض وكذا الحال في قبول التقدير واما انه اي المكان هو البعد فلانه لو لم يكن البعد المكان هو السطح لما مر من انه لا مخرج عنهما وهو اغنى كون المكان هو السطح باطل لوجوه الاول ان لكل جسم مكانا بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يكون كل جسم محفوفا بجسم اخر او باجسام اخر متعددة وايا ما كان فورا كل جسم جسم اخر فيلزم عدم تناهي الاجسام وسنبطله لا يقال لانا نم لزوم اللاتناهي الاجسام بل ينتهي الى جسم لا مكان له فان المحدد للجهات المحيط بما سواه من الاجسام عندنا ليس له مكان بل وضع فقط فان حركته وضعية يتبدل الاوضاع دون الامكنة لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه بهنا وهناك بضرورة والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان فكل جسم في مكان فوجب ان يكون المكان عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه ان لا يكون الاجسام متناهية او ان لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الاجسام في مكان والثاني باطل بالضرورة كما ذكرناه وبالاتفاق ايضا ليس الحكماء لما اثبتوا الحيز الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبيعته لكان في حيز فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما بالهم سووا ذلك

هذا البعد عند القائلين به جوهر قابل للاشارة الحسية غير مقارن للمادة مقارنة الابعاد الحسية الحالة فيها فكانه امر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية والاجسام التي هي جواهر تقبلها فلتامل منه

الحق في الجواب على ما اشار اليه في مباحث الزمان مع كون قبول الزيادة والنقصان من عوارض الموجود الا ترى ان ما بين طرفي قبول الزيادة وبين سيدنا محمد صلى الله عليه وآله اقل من ما بين الطرفين الطويلين والظرفان كذلك مع ان العلم بالضرورة بهذا قبل العلم بخلافه فتامل منه

التوقف لبطلان الثاني فقط مع ان الاول باطل ايضا فتامل منه

ولكروه

وانكروه حين الزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون للافهم فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان ولهما نقلة من مكان الى آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد تستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان الى مكان لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ولا لكاناتها الذي ركزت هي فيه نقلة اصلا لانها لا تستبدل سطحا بسطح والضرورة تبطله الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان الى اخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا باخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان الحيز عندهم ما به يتمايز الاجسام في الاشارة الحسية وهو اعم من المكان لتناوله الوضع الذي يمتاز به المحدد عن غيره في الاشارة فهو متحيز وليس في مكان ولا بعد في ان يكون الحالة التي تميزه في الاشارة الحسية عن غيره طبيعة له وان لم يكن شئ من اوضاعه وسبه بالقياس الى ما تحته اخر اطبيعيا وايضا لهم ان يحصوا قولهم كل جسم فهو متحيز بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة في الاشارة الحسية وح يندفع المناقضة ايضا واما حديث اجزاء المتحرك بالاستدارة فمعول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا تعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المفصلة عن اجرام الافلاك المذكورة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة الثاني من الوجوه الدالة على بطلان كون المكان هو السطح انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن حين هو ساكن وسكون المتحرك حين هو متحرك واللازم بديهي البطلان واما بيان الملازمة فهو ان الطير الواقف في الهواء اي الجو الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح حركته في تلك الحالة اذ ليس الحركة الاينية الا استبدال المكان بمكان اخر ولا شك انه اي الطير في تلك الحالة مستبدل للسطوح المحيط به المتواردة عليه فيكون متحركا حركة اينية باستبدال الامكنة وان القمر متحرك لما عرفت ويلزم من كون المكان هو السطح سكونه في حال حركته لانه غير مستبدل للسطح الذي هو مقعر كوري فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد في صدق وقد يجاب عنه اي عن الوجه الثاني بمنع الملازمة اي لم نم انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكر في بيانها غير تام فان الحركة الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هي بالغير النسبة الى الامور الثابتة سواء تغيرت هناك النسبة الامور المتغيرة او لم يتغير كما في جسمين تحركا على وجه لا يتغير النسبة بينهما وهو اعني تغير النسبة الى الامور الثابتة غير حاصل في الطير الواقف فلا يكون متحركا مع تواردة السطوح عليه بل يكون ساكنا حاصل في القمر وفيما نقل في الصدوق فيكونان متحركين مع علم

اي الانتقال من مكان الى اخر منه

اي تبطل عدم الانتقال من مكان الى المكان منه

فيه ان الكلام ليس في ان الحركة الاينية هي الانتقال من مكان الى مكان بل في ان الحركة الاينية هي بعينها الانتقال من مكان الى مكان فتامل منه

قيل اذا كان ثبوت الحيز بهذا المعنى اعني التمايز في الاشارة الحسية في المحدد فلم لم يكن بهاعيره في سائر الاجسام حيز بمعنى المكان منه

يمكن ان يقال الضرورة ان الكلام المتمايز في الاشارة الحسية احر محيط به الشئ الحاوي للمكان فتامل منه

الظاهر ان الكلام في الحركة الاينية فالتمثيل بالكرة المذكورة ليس بمناسب منه

فان قلت افا كان التغير معللا بالحركة وجودا وعدما يكون مساويا لها فكيف يمكن ان يوجد الحركة بدون التغير في الطرف الواقف قلت المستدل لم يدع وجود الحركة في الطير المذكور في نفس الامر بل لزومه من تفسير المكان بالسطح فما ذكرته وجه اخر لفساد التفسير المذكور وليس بضار للمستدل فليتامل ت

[illegible] ذلك كما لا يخفى

تبعل السطوح عليهما والجواب عن هذا الجواب ان تغير النسبة الى الامور الثابتة معلل بالحركة اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان في ذلك التغير معللا بالحركة فعدمه بعدها اى يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التعين معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه اشار بقوله لا انه حقيقتها اى التغير معلل بالحركة لا انه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد تقدم ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند منع الملازمة فلا يجدي ايطاله الا اذا ثبت مساواته للمنع والحق في الجواب عن الوجه الثاني ان الحركة للوجودة عندهم في الجارى حالة مستمرة للمتحرك من اول المسافة الى اخرها اى ثابتة له في كل حد من حدود الاوساط فيما بين المبدأ والمنتهى ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هي التي تسمى التوجه والتوسط ايضا واستبدال المكان من لوازمها اى لوازم الحالة التي هي الحركة لا عينها فلا يتم الدليل اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطرف الواقف وجود الملزوم فيه اعني الحركة لجواز ان يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من المتمكن فيها كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة واما القمر فلا يجري فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذي هو الحركة ولو اكتفي بان يستبدل المكان معاير للحركة امكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود احد المتعايرين وجود الاخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة من حال القمر تبدل اوضاعه تبعا لتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركا حركة اينية ليجب انتقاله من مكان الى مكان اخر الثالث من تلك الوجوه انه لو كان المكان السطح لزم ان لا يكون المكان مساويا للمتمكن واللازم بط لان المتمكن منطبق على المكان مالئ له فيجب ان مساويه بيانه اى بيان اللزوم انا اذا اخذنا جسما كتسعة مثلا فجعلناه مدورا كان مكانه مثلا ذراعا في ذراع فاذا جعلناه صفيحة رقيقة جدا ظولها عشرة اذرع وعرضها كذلك اى عشرة اذرع ايضا كان مكانه في هذه الحالة اضعاف ذلك المكان الذي كان له في حالة التدوير فقد ازداد المكان والمتمكن لحاله لم يزدد وقد لمنع بقاء المتمكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة وايضا زق الماء الملموء منه اذا صب منه بعضه كان الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق بحاله وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب منه الماء فقد انتقض قربه من المستدير وايضا الجسم اذا حفر فيه حفرة عميقة فقد انتقض الجسم الذي هو المتمكن وازداد

○ اقول هذا ان الضمير راجع الى المكان ممكنا

وكذا في المنقول من بلد الى بلد في صندوق ت

واجيب عن النقض بما نقل في الصندوق واما بان المتحرك بالذات هو الصندوق وامافيه فهو متحرك بالعرض لكن كما ان الصندوق متحرك بالعرض لان حركة الفلك موصوفا بالحركة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة ما بالذات وتعلق به ووصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف لحال متعلقه فقيل لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان الصندوق بكريا بمعنى مثلا بحيث لم يسبق من ظاهره جزء غير مخسوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكر بمعنى وكذا الجواب في المحاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاقي له لزم ان يكون ساكنا وذلك سيما فلا مدفع له كذا في شرح العلى القصير والجواب عن الاول منع كون باطن الكر بمعنى مكانا لانهم قد صرحوا بان الهيئة الحاصلة من المحيط الذي ينتقل بانتقال المحاط هي المكان وعلى تقدير التسليم لم لا يجوز ان يقال ان اذا عدم كون الانسان المحسوف بالكر بمعنى متحركا بالذات حركة اينية بسبب فقدان مكانه فقد زال ما به يصير متحركا بالعرض فليتامل ت

ويمكن ان يقال كلام المعترض في المحيب وفي كلامه مسامحة اذ لم يقل احد ان مثل هذا مكانا كما لا يخفى فليتامل ت

المماثلة بين ما جوزه المجيب وبين ما اعترض به المعترض ممنوعة كما لا يخفى فليتامل ت

هذا الجواب من طرف القائلين بان المكان هو السطح ولذا قال الخلاء محال عندنا لان الخلاء عندهم هو المكان اذ ليس في الخلاء محال عندهم كما سيأتي فليتامل ت

مكانه وهو السطح الحاوي وهذا اشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلثة واعلم ان الموجود في نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا الرابع الجسم اذا حفر فيه فقد جعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه ومما يؤيد هذا المذهب وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المكعب في الهواء فملاه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل وكذا يؤيده ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في اثبات الجهة بانه اى مقصد المتحرك بالحصول فيه موجود حال الحركة بتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركزه على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه ويلتصق بمحيط المحدد الذي ينتهي اليه حركات العناصر اعني مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف وايضا من المعلوم ان المتمكن بالمكان منطبق عليه ولا يتصور ذلك اى كونه مالئا له الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان والسطح ليس كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا وايضا فكون الجسم في مكان لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع بان معنى كونه مالئا انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو خلاف سطحه الظاهر ومعنى قوله فيجب في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لان كل جزء من حجمه ملاق بجزء من مكانه وربما ادعي في كون المكان هو البعد الضرورة في انا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء او شيء اخر فيه كان بين اطرافه بعد موجود قطعا لكونه مقدرا ومخاطا باطرافه ولا شيء من المعدوم كذلك فكذا يكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه عند ما كان فيه ماء اه هواء لانا نعلم بالضرورة ان دخول شيء منهما في الاناء لا يرفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده عليه وقد اجاب عنه الامام الرازي بانه لا شك في انه يلزم من عدمه عدم ما فرضتموه وجود البعد الا ان هذا اللازم الذي هو الخلاء محال عندنا واللازم عن المحال جاز ان يكون محالا وايضا فانه مقعر ومحدب نسبة سطحه الى الجسم المحيط والجسم المحاط شيء واحد لان

اشارة الى ان الكلام الزامي فلا يرد المنع بان المعلوم بالضرورة وجود البعد عند حصول الحركة لا وجوده عند العدم فليتامل ت

○ اقول هذا ان الضمير راجع الى المحيط المذكور على سبيل الالتفات ويمكن ان يقال ان المحيط لزم ان لا يكون حركة ان في جزء الطبيعي ت

المحيط مماس بمقعره للمحدب به والمحاط مماس للمحدب بمقعره فكل واحد من المحيط والمحاط
مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانا لذلك الجسم المتوسط
لكان المحاط المحدب به مكانا له ايضا لان نسبتهما اليه على سواء فيلزم ان يكون له اى
للجسم المتوسط مكانان احدهما مقعر محيطه والاخر محدب محاطه والتسمية
لا كلام فيه اى لا نقول يجب ان يسمى كل واحد منهما مكانا اذ يجوز ان يسمى
احدهما فى العرف مكانا له دون الاخر انما الكلام فى الحقيقة وانه لا فرق بين
سطحى المحيط والمحاط فى الحقيقة المكانية فلو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط
لكان الاخر ايضا كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط واحتواه
بحيث لم يخرج عنه شئ منه ولم يبق شئ منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له
بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء الاحتمال
الثالث فى المكان انه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان
بحيث لا يتماسان ولبس ايضا بينهما ما يماسهما فيكون بينهما ما هو ممتد فى
الجهات صالحا لان يشغله جسم قالث لكنه الان خال عن الشاغل وجوزه المتكلمون
ومنعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد الموجود
فهم ايضا يمنعون الخلاء بالمعنى المذكور اعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم
اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهو لاء
المجوزون وافقوا المتكلمين فى جواز المكان الخالى عن الشاغل وخالفوهم فى ان
ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض
لما مر من التعذر فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدير بالتنصيف
وغيره ومتصف بالتفاوت مقيسا الى ما بين جسمين اخرين لا يتماسان كما عرفته
ولا شئ من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود اما جسم كما هو
راى القائل بالسطح واما بعد مجرد كما هو راى القائل به وهذا الخلاف انما هو فى الخلاء
داخل العالم بناء على كونه متقدرا قطعا وان تقدره بل يقتضى وجوده فى الخارج
اولا واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه اذ لا تقدر هناك بحسب نفس الامر فالراسخ
فى ماوراء العالم انما هو فى التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض وتفى صرف
يلتبه الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذى لا يطابق نفس الامر
فحقه ان لا يستتى بعدا ولا خلاء ايضا وعند المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض
فيما بين الاجسام على رايهم لهم فى اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالى عن الشاغل
وجهان الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء او ذلك
الزوايا الغير النهاية بيان ذلك ان الصفحة الملساء هى ما يكون اجزاؤها المفروضة
فى الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام

فان قلت التردد بين عدم الاتصال وبين وجود الزوايا على تقدير فرض تساوى وضع الاجزاء مما لا وجه له لان وجود الزوايا لا يجامع الاتصال والتساوى لا يستلزم تحققه فى نفس الامر ومعنى قوله فان كانت ملساء انها ان كانت ملساء فى نفس الامر كما هو كذلك على الفرض فلا يخفى ان فرض تساوى وضع الاجزاء ليس فرض كونها ملساء لان فى الملاسة لا بد من الاتصال ابتداء فلا يتم قوله كما هو كذلك على الفرض كما لا يخفى الا ان يقال الاتصال ايضا ملحوظ فى الفرض وعدم الذكر للاكتفاء بدليل الدفع ان يقال ان تساوى وضع الاجزاء لا ينافى وجود الزوايا كما يدل على هذا قول الشارح بعد هذا فيما لو كان المفروض متساوية فى الوضع ومتصلة بحيث ان لا يكون بين تلك الاجزاء ما لا يخفى نعم وجود الزوايا ينافى التساوى فى السطح وهو غير التساوى فى الوضع كما لا يخفى فليتامل

او غير نافذة وتسمى زوايا فاذا فرضنا صفحة يتساوى وضع اجزائها فان كانت
ملساء فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين الاجزاء فى الحقيقة وهو باطل
فان صفحة الجسم وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة الا انه لا بد ان يكون بين كل
منفذين او بين منفذين فقط من منافذها سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده
والا كانت الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متفاصلة فى الحقيقة وانه باطل بالبديهة واما
لوجود الزوايا بين اجزائها فيضع فيها اجزاء اخرى فان انتفت الزوايا حصل المطلوب
والا صارت اصغر مما كانت فنضع فيها اجزاء اخرى فان انتفت الزوايا والا صارت اصغر
فى الانقسام بالفعل الى غير النهاية والثانى باطل فتعين الاول وصارت الصفحة
ملساء قال الامام الرازى فى الاربعين عدم الاستواء فى السطح اما بسبب اختلاف
اجزائه فى الارتفاع والانخفاض وبسبب حصول المسام فيه اما الاول فلا بد ان يكون بسبب
سطوح المسام فيه اما الاول فلا بد ان يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض
لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والا لذهبت
الزوايا الى غير النهاية وهو محال واما حصول المسام فى اجزاء السطح فانه وان جاز الا انه
لا بد ان يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة
وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية ولا يمنع مماستها لمثلها والا لم يكن التماس
الا لاجزاء لا يتجزى يعنى اذا اطبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب ان يتماسا بتمامها
او ان يماس شئ منقسم فى جهتين من احديهما نظيره من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما
الا لاجزاء لا يتجزى اصلا وانتم لا تقولون به اى بتماس الاجزاء التى لا يتجزى لاستحالة انهيارها
واذا ثبت جواز التماس الحاصل بينهما اما بالتمام او بالبعض الذى هو ايضا صفحة ملساء فعل
ولا يمتنع رفع احديهما عن الاخرى دفعة بان يرتفع جميع جوانبها معا اذ لو ارتفع بعض احدهما
دون بعض لزم الانفكاك بين اجزاء الصفحة العليا فانه اذا ارتفع بعض اجزائها عن سفلى ولم
يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك انفك احديهما عن الاخر بالضرورة على قياس ما ذكروه فى نفى الجزء
من تفكك الرحى وهذا القول فى سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها مقابلا للخلف فى دفعة
واحدة وايضا فاى جزء من اجزاء الصفحة العليا ارتفع عن السفلى دفعة واحدة لو لم يكن صفحة
منقسمة فى جهتين كان ذلك الجزء المرتفع جزء لا يتجزى او ما فى حكمه وهو ممتنع عندكم فقد ثبت
امكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة فاذا فرضنا ارتفاعها عنها كذلك وقع الخلاء فيما بين
الصفحتين ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم خرج الالزم تداخل الاجسام دون الهواء او جسما غيره
انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالاخرة الى الوسط فعند كونه على
الاطراف يكون الوسط خاليا عن الشاغل وهو المطلوب وبهذا الوجه الزامى مبنى على امر هو مسلم عند
الخصم لا برهانى حر بما هو حق فى نفس الامر فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه اعنى الى الوسط
من الاطراف بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة فلا يلزم خلوه عن الشاغل اصلا وايضا يجوز عنده ان يكون الصفحة

اجزاء لا يتجزى بينها مسام صغيرة مملوة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغل بل
لا يكون حينئذ شئ منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق اجزاء لا يتجزى منقسمة
على مثلها فاذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له في المسام الضيقة جدا
وانت تعلم انه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا وجه الى ذلك التكليف في اثبات
الصفحة بالمسامات فانهم معترفون بجواز ها بل بوجودها ايضا ولا يتم هذا الالزام عليهم الا ببيان جواز
الارتفاع دفعة اي في آن والحكيم يمنعه بل يحكم باستحالته فان الارتفاع حركة وكل حركة عندهم
في زمان اذ لا بد ان يكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها
فلا يتصور وقوع الحركة في ان بل في زمان وانه اي الزمان منقسم الى غير النهاية اي لا ينتهي في
الانقسام الى حد يقف عنده ففي زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها الى الوسط
فلا يلزم خلوه لا يقال اذا رفعنا الصفحة حصل اللامماسة التي هي آينة عندهم ويلزم الخلو
لان الحركة تدريجية فيصح الالزام لانا نقول اللامماسة وان كانت آنية كالمماسة آن يوجد
فيه المماسة فلا يوجد اللامماسة الا في آن اخر ولا بد ان يكون بين آنين زمان ففي ذلك الزمان
يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام الثاني من الوجهين الدالين على جواز الخلاء انه
لولا وجود الخلاء فيما بين الاجسام تصادمت اجسام العالم باسرها وتحركت بحركة بقية مثلا
وان كانت تلك الحركة قليلة جدا والالازم باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك كالبقة
ينتقل من مكانه بحركته الى مكان اخر والفرض انه اي ذلك المكان الاخر مملو بجسم اخر اذ المفروض
ان الاخلاء فيما بين الاجسام وهو اعني ذلك الجسم الاخر ينتقل من مكانه البتة اذ لا بد اخل جسما
ضرورة ولا ينتقل الجسم الاخر الى مكان الجسم الاول الا ان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه
لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله عنه اي انتقال الاول من مكانه مشروط بانتقال هذا الجسم الاخر
عن مكانه اليه اي الى مكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه فيدور الان كل
واحد من الانتقالين مشروط بالاخر وموقوف عليه فهو اي الجسم الاخر اذن ينتقل الى مكان اخر
مغاير للاولين وفي الكلام فيه اي في هذا الجسم الثالث كما في الاول اذ لا بد ان ينتقل عليه هو الجسم الثاني
اذ لا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني اليه ولا يجوز ان ينتقل الثالث
الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فينقل
الكلام اليه وتسلسل فتحرك اجسام العالم كلها وهذا الوجه الثاني ايضا اي كالوجه الاول الزامي
مبني على قولهم الحكماء فان عند المتكلم على تقدير كون العالم مملوا قد يعدم الله تعالى الجسم الذي
قدامه اي حذاء الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملأ المتحرك ويخلق جسما آخر
في مكانه اي مكان المتحرك ليملأ مكانه فلا خلاء ولا تصادم الاجسام ولا يتم هذا الالزام
على الحكماء الا بابطال التخلخل والتكاثف والا جاز ان يتخلخل ما خلفه الله تعالى اي يزيد
مقدارا ما خلق المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه بمقداره الزائد من غير ان ينتقل شئ ما خلفه
من مكانه ويتكاثف ما قدامه اي ينقص مقدارا ما قدامه من الاجسام فيخلي له مكانا من

غير ان ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالزام الا انه زاد في البيان فقال الى غاية
ما يطيع ما خلفه وما قدامه لذلك التخلخل او التكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها وتصويره
ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء اخر وهكذا لكن هذا الدفع
يتفاوت ويضعف الى ان ينتهي الى هواء لا تنفذ الدفع لضعف الدافع المتوسط بينها
ما دفعه وبين ما لم يندفع به يضطر الى قبول حجم اصغر مما كان وكذا ما خلق هذا المتحرك من الهواء
ينجذب اليه ما يقرب منه وينجذب الى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب
حتى ينتهي الى ما لا ينجذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم اكبر ولا شك ان الدفع والانجذاب
المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتد في
مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة كانا في مسافة قليلة فان قيل التخلخل والتكاثف
في الاجسام انما يكون لكثرة الخلاء وقلته فيما بين اجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء
فيما بينها كثيرا ومع قلته صغيرا فيما يسدان وقوع الخلاء الذي هو المطلوب قلنا ممنوع كونهما كما
ذكرتم بل ربما كان المعنى امرا قابلا للمقدار الصغير والكبير اذ لا مقدار لها في حد نفسها وانما
الى المقادير الصغيرة والكبيرة على السواء فيخلع مقدارا ويلبس مقدارا اصغر او اكبر وسيأتي
ذلك فيما يعد ويمكن ايضا الجواب عن هذا الالزام بمنع بطلان الدور المذكور فيه
فانه دور معية لا دور توقف وتقدم فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الاخر
اليه يقع كلاهما معا بحسب الزمان كجزاء الحلقة التي تدور على نقسها وليس يلزم من ذلك
ان يكون كل منهما علة للاخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز ان لا يكون شئ منهما علة
لصاحبه فلا يكون هناك تقدم اصلا او يكون احدهما فقط علة للاخر فيكون
ح كحركتي الاصبع والخاتم في ان التقدم من احد الجانبين وبالجملة فان اراد المستدل
الملزم بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس التوقف بهذا المعنى فيكون
من الجانبين وليس بمحال كما مر فيجوز ان يكون كل انتقال الجسم عن مكانه وانتقال
الاخر اليه متوقفا على الاخر اي ممتنع الانفكاك عنه وان اراد بالتوقف امتناع
الانفكاك بعث التقدم منعناه ههنا اي منعنا ان التوقف بهذا المعنى ثابت
بين الانتقالين بل لا توقف بينهما اصلا او التوقف من جانب واحد فقط
كما بينا عليه وقد اجيب عن هذا الالزام ايضا بانه لو صح لامتنع حركة السمك
في البحر اذ لا يعقل ثبوت خلاء في الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع
الخالية واذ لا خلاء ههنا فاذا تحرك سمكة في قعر البحر لزم تموجه بكليته للاذكم
بعيده فان التزم هذا التزم تدافع اجسام العالم وتصادمها بحركة بقية
واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا ان يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى
الاماكن الخالية واعلم ان ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحتهما انما
يدل على ثبوت المكان الخالي والماء كونه بعد امور ما كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطاله

وبقي ان يقال ان الحكماء ايضا يسلمون ان الاجسام قد تتحرك في الخلاء كما في حركة الفلك
فلا يتم الالزام عليهم ايضا بعدم جواز الحركة في الخلاء

اقول ان الحكماء لا يسلمون ان الاجسام قد تتحرك في الخلاء بل يقولون ان الفلك لا يتحرك
في الخلاء لان الخلاء عندهم عدم محض ولا يتصور فيه حركة ولا غيرها من الاعراض
وانما يتحرك في الملاء وانما يلزم خرق والتئام لو تحرك في الخلاء

البعد المجرد الموجود واحتج الحكماء على امتناع المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعدا
مفروضا او موجودا بوجوه ثلاثة الاول لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما ارادية او قسرية
او طبيعية في مسافة خالية فهي في زمان لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة
فقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في ان بل في زمان وليكن ذلك
الزمان ساعة ولنفرض حركة اخرى مثلها اي مساوية للاولى في القوة المحركة والجسم
المتحرك ومقدار المسافة في ملاء غليظ القوام كالماء فيكون هذه الحركة الثانية في اقل
من زمان الحركة الاولى ضرورة وجود المعاوق الذي يقتضي بطء الحركة المستلزم
لطول الزمان وليكن الحركة الثانية في عشر ساعات مثلا ونفرض حركة ثالثة مثلها اي
مثل الاولى ايضا في القوة المحركة والمتحرك ومقدار المسافة في ملاء اخر رقيق كالهواء
قوامه عشر قوام الملأ الاول فيكون هذه الحركة الثالثة في ساعة ايضا كالحركة الاولى
لان تفاوت الزمان في الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاوق فكلما كان
المعاوق اكثر كانت الحركة ابطأ والزمان اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع
والزمان اقصر وهو اي المعاوق القوام يعني قوام الجسم المالي للمسافة الذي يخرقه
المتحرك فان كان المعاوق عشر امن معاوق اخر كالملأ الثاني بالقياس الى الملأ الاول
كان الزمان الواقع بازاء المعاوق الاقل عشر ايضا من زمان المعاوق الاكثر كما في
مثالنا هذا واذا ثبت هذه المقدمات لزم ان يكون الحركة في الخلاء مع انه لا معاوق
عن الحركة في هذه المسافة والحركة في الملاء الرقيق وهو معاوق عن الحركة فيه لاحتياج
المتحرك الى خرقه ودفعه كلاهما في ساعة كما ذكرناه فيكون وجود المعاوق وعدمه
سواء حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطء والا اختلف الزمان
ايضا هف لان البديهة تشهد بان الحركة مع المعاوقة وان كانت قليلة يكون ابطأ
واكثر زمانا من الحركة التي لا معاوقة معها اصلا والجواب عن هذا الوجه كما ذكره انه
انه مبني على مقدمة واحدة هي ان تفاوت زماني الحركتين الاخيرتين انما هو بحسب
تفاوت المعاوقين حتى بحسب انه لما كان المعاوق عشر اكان الزمان ايضا عشر اوذلك
اعني كون تفاوت الزمانين لتفاوت المعاوقين انما يصح لو لم يكن الحركة لذاتها من حيث هي
يقتضي زمانا واقعا بازائها لكنها يقتضيه لان الحركة من حيث هي لا يتحقق الا على
مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الاخر فلا يتصور وجود الحركة من
حيث هي الا في زمان فذلك الزمان الذي يقتضيه ماهيتها يكون محفوظا في جميع الحركات ما دام
عليه يكون بحسب المعاوق وح لا يتم تلك المقدمة التي تبنى عليها الدليل والا يشار بقوله
والا اي وان لم يكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له كان الزايد على
ذلك القدر الذي يقتضيه ماهية الحركة من الزمان هو الواقع بازاء المعاوق لا جميع الزمان
فيكون تفاوت ذلك القدر الزايد بحسب تفاوت المعاوقين في المثال المذكور

لا اصل الحركة اي لا زمان اصلها فانه لا يتفاوت بتفاوت المعاوقين بل هو محفوظ في الحركات
كلها لان مقتضى ذات الشئ لا يختلف ولا يتخلف ففي المثال المفروض وهو الحركة في الملأ الغليظ
يكون ساعة لاصل الحركة لا تعلق لها بالمعاوق اصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعتها
بازاء الحركة دون المعاوق وتسع ساعات بازاء المعاوق الذي هو الماء الغليظ فهذه التسع يتفاوت
بحسب تفاوت المعاوق ويكون حصة القوام الرقيق من هذه التسع عشر امنها وهو عشر تسع ساعات
وهي اي عشر تسع ساعات تسعة اعشار ساعة واحدة فيضاف تسعة الاعشار الى ما يقتضيه
الحركة لذاتها وهي ساعة فيكون حركة في الملأ الرقيق في ساعة وتسعة اعشار فلا يلزم التفاوت
بين وجود المعاوق وعدمه ومن المتاخرين من استغل ببيان ان الحركة لا يقتضي زمانا
لذاتها والا كانت الحركة الواقعة في ذلك الزمان اسرع الحركات اذ لا يمكن وقوع حركة
في اقل من ذلك الزمان ولا يتصور كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركات اسرع الحركات
لانها واقعة في زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له اي لذلك الزمان الذي وقعت فيه
تلك الحركة نصف ولو فرض وقوعها فيه اي في تلك النصف كان الحركة الواقعة في النصف
اسرع منها اي من الواقعة في الجميع بالضرورة اذا اتحدتا في المسافة فلا يكون تلك الحركة اسرع
الحركات فظهر ان ماهية الحركة لا يقتضي مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق
فيتفاوت بتفاوته وبهم الحلف وبهذا الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي انما يتم
لو بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة ممتنع
بحسب نفس الامر وانى له بيان امكان وقوعها فيه الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة
في ذلك الجزء وانما بحسب نفس الامر فكل الجواز ان يقال الزمان الذي يقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة
بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المتحققة في جزء وهمي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم
متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء وهمية ازمنة انقساما لا يقف
عند حد وكذلك الحركة متصفة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى اجزاء اي
حركات كان المسافة لا ينقسم الا الى اجزاء منقسم كل واحد منها مسافة وبهذه احكام
لازمة من نفي الجزء الذي لا يتجزى فان سلمته لزمك الاعتراف بان زمان اية حركة فرضت
من الحركات اذا جئ على اي وجه اريد كان كل جزء منه زمانا وكان طرفا يخزء من اجزاء
تلك الحركة وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا
مسافة فيظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان يقع في اي جزء كان
من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان
ولا المسافة بل يقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجود في كل جزء من اجزائها فلا حاجة بنا
ودعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى نحتاج في ابطال الملزم
الى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم نسلم تقوى الحركة
كان هو الجواب في الحقيقة وايضا فان الكلام من المعترض انما هو في تلك الحركة المخصوصة

لا مطلق الحركة اى ليس اعتراضه ماهية الحركة من حيث هى يقتضى زمانا حتى يدفع بانه باطل
اما لاستلزامه وجود اسرع الحركات اولان ماهية الحركة موجوده فى ضمن اى جزء من الحركة
يوجد فى اى جزء كان من اجزاء الزمان على ما قررناه بل بان الحركة المخصوصة التى توجد فى مسافة
مخصوصة يقتضى ذلك اذ هى باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضى
قدرا من الزمان لان بديهة العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروق ثم ان
الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوق وبعض منه بازاء
الحركة لاجل الامور المذكوره وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المعاوق يتفاوت على
حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لكن
تفاوت المعاوق ولما فرض تساوى تلك الامور فى الحركات المفروضة فيما نحن بصدده
لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت ما كان بازاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور
واجيب عن الوجه الاول ايضا بانه مبنى على امكان قوام بكون نسبة معاوقته الى
الملأ المفروض او لا كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملأ وهو ممنوع لجواز ان ينتهى قوام
الملأ الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه ولا يكون هو حماية تى فيه تلك النسبة وبان
المعاوق قد يكون من الضعف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى قوة
الحركة فلا يختلف الحركة بسببه الثانى من وجوه امتناع الخلاء الجسم لو حصل فى الخلأ
سواء كان بعدا موهوما او موجودا كان احتصاصه بخير دون اخر ترجيحا بلا مرجح لتساوى
اجزائه فان البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال فى البعد الموجود
اذ اختلاف الامثال انما يكون بالمادة فاذا فرض حصول الجسم فى حيز فان كان ساكنا
فيه لزم اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركا عنه لزم تركه لخير وطلبه لاخر مع
تساويهما وذلك ايضا نوع اختصاص له بالخير الاخر وترجيح بلا مرجح والجواب ان كل العالم
لا اختصاص له بخير دون خير فانه مالى للاحياز كلها اذ الخلاء الذى هو المكان انما هو
بمقدار العالم فيمتلى به فلا اختصاص له بخير دون اخر فلا ترجيح فان قيل ليكن كل امتلاء
العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرتموه بل الكلام فى كل جزء من اجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك
الجزء من الاماكنة الخلائية قلنا لعل الاختصاص الحاصل لاجزاء العالم باحياز ها المعينة
انما يكون لتلاؤم الاجسام وتنافرها فان الارض لثقلها مثلا يقتضى الحصول فى
الوسط الذى هو ابعد الاحياز عن الفلك وانت تعلم ان النزاع ههنا فى الخلاء بمعنى
المكان الخالى عن الشاغل لا فى ان البعد المفروض او الموجود لا يصلح ان يكون مكانا
واذا كان العالم ماليا للاحياز كلها فلا خلاء بهذا المعنى وايضا املاء العالم لكل الاحياز
انما يتصور اذا كان المكان بعدا مجردا مساويا لمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف
بمساواته اياه حتى يمتلى به وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا مجردا لاستلزامه
ان لا يكون جسم فى حيز ولا يتحرك عينه ايضا لما عرفت فاجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا

للعالم وكون اختصاص اجزائه باحياز ها المباينة للاجسام من الملاءمة والمنافرة ان لبث
من تلك الوجوه اذا رمى حجرا الى فوق فلولا معاوقة الملأ لذلك الحجر عن الحركة لوصل الى السماء وذلك
لان صعوده اليها انما هو بقوة فيه استفادها من القاسر فتلك القوة ما دامت باقية تكون الحجر متحركا
نحو الفوق وهى اعنى تلك القوة لا تعدم بذاتها بل بمصادمات الملأ الذى فى المسافة فاذا كانت
المسافة خالية لم يعدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل بالبديهة والجواب انه اى ما ذكرتم من
الدليل على تقدير صحته انما يفى كون ما بين السماء والارض كله خلاء افرح لم يكن هناك معاوقة تامة
من الوصول الى السماء ولا يبقى وجود الخلاء مطلقا لجواز ان يكون الغالب فى هذه المسافة الهواء الذى
هو الملأ معاوق يوجب ضعف الميل القسرى حتى يبطل ويكون مع ذلك فيما بينهما خلاء كثير وفى نسخة
المصنف وفيما سواها اى بين المسافة ويمكن ان يجاب ايضا بان معدم القوة القسرية هو الطبيعة
المغلوبة فى ابتداء الحال ثم تتقوى شيئا فشيئا حتى يعود غالبة هذا على رأيهم واما عندنا فالكل مستند
الى الفاعل المختار وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية الاولى السراقات جمع سراقة
وهى الانية الضيقة الرأس فى اسفلها ثقبة ضيقة ويسمى فى الفارسية آب دزد فانه اذا ملئت تلك
الآنية بماء وفتح المدخل خرج الماء من الثقبة الضيقة واذا سد المدخل وقف الماء عن الخروج
والنزول وليس ذلك الوقوف من الماء مع ان طبيعته يقتضى نزوله الا لانه لو خرج الماء مع كون
المدخل مسدودا لزم الخلاء واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بمقدار ما يخرج من الماء
يدخل فيه الهواء وانما اعتبر ضيق راس الانية ليمكن سدها بحيث لا يدخل فيه الهواء اصلا
واعتبر ضيق الثقبة فى اسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل
الهواء من جانب اخر الثانية الزراقات جمع زراقة وهى انبوبة معمولة من نحاس يجعل احد شطريها
دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل شطرها الاخر غليظا وتجويفه واسعا وسوى خشبة طويلة
بحيث يكون غلظه مالئا للتجويف الواسع فانه اذا ملئت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشبة
على مدخلها بحيث تسد لم يخرج الماء من الطرف الاخر ثم انه بمقدار ما يدخل الخشب فيها
يخرج الماء من التجويف الضيق خروجا بقوة ويقطع مسافة ولو وجد فى داخل تلك الانبوبة
خلاء لكان الماء ينقل اليه بقدره اى ينتقل الماء الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها
فلا يخرج عنها وهو باطل بشهادة الحس وايضا اذا اوصل الخشبة من داخل الى الثقبة الضيقة
ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء فى الانبوبة لامتناع الخلأ الثالثة ارتفاق
اللحم فى المحجمة بالمص فانك ترى بدان المحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء انسان ثم
فانه ترتفع اللحم فى داخل المحجمة وما هو الا لان الشان هو انه بقدر ما يمص من الهواء يخرج
منها اى من المحجمة فتستتبع ذلك الخلا المخصوص المخرج منها ما يعلوها من اللحم قسرا اى
استتباعا قسريا ضرورة دفع الخلاء ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا القيت الحجامة
على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد اما لان
الهواء لا يخرج منها اولانه يخرج بعضه ويبقى الباقى فيملاها واذا وضعت المحجمة على سند

للعلم

وضعا لايبقى معه منفذ ثم مصت مصا قويا ورفعت المجمة فانه يرتفع السداد بارتفاعها الرابعة وكذلك يرتفع الماء في الانبوبة فانها اذا لمس احد طرفيها في الماء ومص الاخر ارتفع الماء الى فم الماص مع ثقله واقتضاء طبعه النزول دون الالتقاع وماذلك الا ارتفاع الآلان سطح الهواء ملازم لسطح الماء بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء للضرورة دفع الخلاء الحاصل انا اذا وضعنا انبوبة ممدودة الراس او خشبة مستوية في قارورة بحيث يكون بعض الانبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها وسددنا راسها بحيث لايدخلها هواء ولايخرج عنها وذلك بان نسد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سدا لايمكن نفوذ الهواء فيه فاذا ادخلنا الانبوبة فيها اكثر مما كان بحيث لايخرج شئ من الهواء عنها انكسرت القارورة الى خارج واذا اخرجناها عنها بحيث لايدخل فيها شئ من الهواء انكسرت الى داخل ولولا انها مملوة بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لايحتمل شيا اخر لم يكن كذلك اي لم ينكسر بالادخال الى خارج ولولا انها بتحيل خلوها عما يكون شاغلا لها ما لنا اياها لم ينكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا والجواب ان شيا من العلامات المذكورة لايفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز ان يكون ماذكرتم من الامور الغريبة بسبب اخر مغاير لامتناع الخلاء لكنا لانعرفه بخصوصه فهي اي العلامات المذكورة امارات مفيدة للظن لابراهين مفيد للقطع المطلوب قال المصنف واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما افادت النفس افادتها يقينا حدسيا لايقع به للخصم الزام فهذه الامارات لايقوم حجة علينا وان امكن ان يفيدهم جزما نفسيا يكفيهم في ثبوت هذا المطلوب عندهم **فروع** على القول بالخلاء الاول من قال بالخلاء منهم من جعله بعدا موجودا فاذا حل البعد الموجود عندهم في مادة فجسم والا وان لم يحل في مادة فخلاء اي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي مملوء او غير مشغول به فانه في نفسه خلاء ومنهم من جعله عدميا صرفا كما مر من ان حقيقة الخلاء عند القائلين بان المكان بعد موهوم ان يكون الجسمان بحيث لايتلاقيان ولايكون بينهما ما يلاقيهما الثاني منهم اي من القائلين بالخلاء اعني بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة من جوز ان لايملوء جسم فيكون ح خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة وبمعنى انه مكان خال عن الشاغل ومنهم من لم يجوزه فيكون ح خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين من قال بالسطح ان فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الآن الاول لايجوز خلوه عن انطباق الثاني عليه واما على القول بان المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس الثالث قال ابن زكريا في الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك تحبس الماء في السواقات وينجذب في الرئات كما مر وقال بعضهم فيه قوة دافعة للاجسام الى فوق فان التحلخل الواقع في الجسم بسبب

وبهذا القول ايضا باطل لان الخلاء مشابه فليس بعض اجزائه بالرفع منه الى فوق اولى من العكس فلم يتبين ان الكرسي في خلاء الجسم في خلاء

كثرة الخلاء في داخله اعني تفرق اجزاؤه وبدل خللها خلاء بعده ذلك الجسم حقه دافعة له الى الفوق والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق **المرصد الثالث في الكيفيات** قد مباحث الكيف على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التي هو اظهر الموجودات الا انه قدم الكم عليها لما مر من انه يعتبر الماديات والمجردات وفيه مقدمة وفصول اربعة **المقدمة** في تعريفه واقسامه الاولية اما تعريفه فانه عرض لايقتضي القسمة والاقسمة اقتضاء اوليا اي بالذات ومن غير واسطة ولايكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وبهذا التعريف رسم ناقص للكيف وهو الغاية في الاجناس العالية فانها لبساطتها على القول بامتناع تركبها من امور متساوية لاتحد اصلا ولارسم رسما تاما ويجوز تعريفها الرسمي بالامور الوجودية والعدمية ايضا بشرط ان يكون تلك الامور اجلى مما تعرف بها من الاجناس العالية فلا يصح ان يقال مثلا الجوهر مالايسن بعرض فان الجوهر والعرض يتساويان في المعروفية لهما فلا يجوز ذكر احدهما في تعريف الاخر ولا يقال الكم مالايس بكيف ولا اين الا ترى المقولات لانها ليست اجلى من الكم حتى يوخذ في تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها واخرجنا بقولنا لايقتضي القسمة عن الكم فانه يقتضي القسمة لذاته وبقولنا ولا يقتضي الا قسمة عن الوحدة والنقطة المقتضيين لها عند من قال انهما من الاعراض اي على القول بانهما موجودتان في الخارج واما على القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض كما مرت الاشارة ويقولنا اقتضاء اوليا عن خروج العلم بمعلوم واحد وهو بسيط حقيقي والعلم بمعلومين فان العلم الاول يقتضي الاقسمة لكن ليس اقتضاءه اوليا بل بواسطة معلومه والعلم الثاني يقتضي القسمة كذلك فلولا القيد الاقتضاء بالاولية لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف وبالاخير اي واخرج بالقيد الاخير وهو قولنا ولا يكون معنا معقولا بالقياس الى الغير عن النسب اي الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها في انفسها مقيسة الى غيرها لما عرفت من انها لايقتضي لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الاخير قولنا ولايتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصورها على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظايرها فانها لايتصور بدون متعلقاتها اعني المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصورانها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها كما في النسب بل تصورانها موجبة لتصورات متعلقاتها فان تعقل العلم اولا ثم ندرك متعلقه وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتسليب والتربيع وكالجذرية والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالجدود والرسوم واما اقسامه فهي اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات

من العوارض العددية لا المقدار واعلم انه اذا ضرب عدد في نفسه فذلك العدد هو الجذر والحاصل المجذور والمربع ايضا ثم اذا ضرب ذلك الجذر في ذلك الحاصل فما حصل هو المكعب كالاثنين جذر الاربعة ومكعب الثمانية

يعني الكيفيات المختصة بالكميات في الحدائق

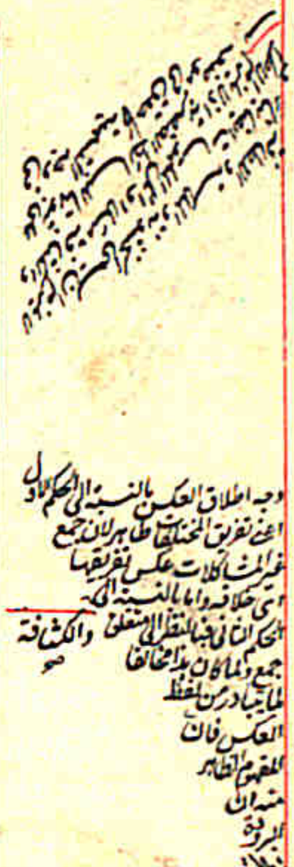
قيل الكيفية وكذا الكمية لظهور البعض بها وان كان موقوفا على تصور الجزء لان تصور الكل بما هو كل يتوقف على تصور الجزء بما هو جزء لكن تصور الجزء بما هو جزء لايتوقف على تصور الكل بما هو كل بخلاف تصور الجزء بما هو جزء من الكل فانه يتوقف على تصور الكل بما هو كل وايضا ان المعلوم بالذات في العلم بالكيف والكم هو الكيف والكم بخلاف العلم بالاضافة فان المعلوم بالذات فيه هو المضاف والمعلوم بالعرض هو المضاف اليه فلا يلزم من العلم بالاضافة العلم بالمضاف اليه بخلاف العلم بالكيف والكم فانه يلزم منه العلم بالمحل ايضا فافترقا

والاستعدادات اى الكيفيات الاستعدادية وماخذ الحصر فى هذه الاربعة هو الاقسام
والتتبع ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفى والاثبات فذكر وجوها اربعة الاول
وهو اجودها انه اى الكيف اما ان يختص بالكم اولا يختص به وهذا الذى لا يختص بالكم
اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا وهذا الذى ليس محسوسا بها اما استعداد
نحو الكمال او كمال وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم قلم ان الكمال الخارج من
القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال الغير ذوات الانفس فان مالا
يختص بالكم محسوسا ولا يكون حقيقة استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات
الانفس من الاجسام غايته انا لم نجد فاما ان هو الاستقرا فليعول عليه اولا حد فا
لمؤنة الترديد الثانى من وجوه الحصر قال ابن سينا فى الشفاء الكيف ان فعل
بالتشبيه اى ان صدر عنه ما يشبه محسوسا كالحرارة فانها تجعل ما يجاورها
حارا او كالسوادية فانه يلقى شبحه فى العين وهو ممالة بخلاف الثقل فان فعله فى الجسم هو
التحريك وليس بكيف قال الامام هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع
الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه فى الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة
عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه فى الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل
والخفة منها فلا يجوز ادخالها فى الكم ولا فى مقولة اخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالها
ايضا فى الانواع الثلثة الاخر من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه والا
اى وان لم يفعل بالتشبيه فان تعلق بالكم فذاك هو المختص بالكميات والا اى وان
لم تعلق بالكم فللجسم اى فيكون شؤنه للجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا فقط
وهو القوة العقلية والانفعالية اعنى الاستعداد او نفسانيا اى من حيث انه جسم
ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس فلنا لم قلت ان الكيفيات المحسوسة كلها
فاعلة بالتشبيه فانه ممنوع كيف وينتقض هذا الحكم الكلى بالثقل والخفة كما عرفت
ولم قلت ان غير اى غير المحسوسة من الكيفيات ليس كذلك اى ليس فاعلا
بالتشبيه فانه غير معلوم وايضا فقد اعترف ابن سينا فى طبيعيات الشفاء
انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه فلا يصح التقسيم المذكور لاقتضائه
ان يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة الثالث من وجوه الحصر
وهو ايضا مذكور فى الشفاء ان يقال الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك
بان يكون النفوس او للاجسام من حيث انها ذوات النفوس اولا يتعلق بوجود
النفس والثانى اما ان يتعلق بالكمية اولا يتعلق بها والثانى اما استعداد او
فعل قلنا ولم قلت ان الاخير اعنى الفعل هو الكيفيات المحسوسة لجواز ان يكون
كيفية هو بها الفعل دون استعداد ولا يكون محسوسة والرابع من تلك الوجوه
وقد ذكره فى الشفاء ايضا لكنه زيفه بما ستعرفه ان يقال الكيف ان لفعل

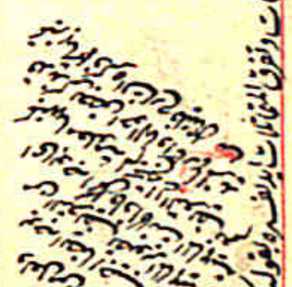
كما او كالا والثانى اما ان لا يتعلق بالاجسام بل بالنفوس او يتعلق بالاجسام والثانى اما
من حيث الكمية او الطبيعة اى يتعلق بالاجسام اما من حيث كميتها او من حيث طبيعتها
والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل او الانفعال ولا يخفى ما فيه وهو ما مر فى الوجه الثانى
من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه مع انه حرف بما ذكر فى الشفاء من انه
تضيع الكيفية المختصة بالاعداد العارضة للاجسام **الفصل الاول فى الكيفيات المحسوسة**
مندرجة فى التقسيم لانها غير عارضة لاجسام قولها لانها اظهر الاقسام الاربعة وهى ان كانت راسخة اى ثابتة فى موضوعها
بحيث تعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات والا
اى وان لم يكن راسخة كصفر الوجل وحمرة الخجل فانفعالات وانما سميت الكيفيات
الاولى بذلك الاسم الذى هو الانفعاليات لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس
انفعال للمحسة فهى سبب الانفعال ومتبوعه له الثانى انها تابعة للمزاج التابع للانفعال
اما بشخصها كحلاوة العسل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذى حدث بانفعال
وقع فى مادته او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة بسيط لا يتصور فيه
انفعال فقد يوجد الحرارة التى هى نوعها فى بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل
فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع فى موادهما ولما كان القسم
الاول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له من وجه اخر نسبنا اليه ثم انهم انما سموا
القسم الثانى انفعالات مع ثبوت هذين الوجهين فيها لانها لسرعة زوالها اشبهت
الانفعالات والتاثرات المتجددة الغير القارة فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات
الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة ثم اشار الى سبب اخر فى التسمية بالانفعالات
فقال وهو اى القسم الثانى يشارك القسم الاول فى سبب التسمية بالانفعاليات
كما اشرنا اليه لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فحرم القسم الثانى اسم جنسه الذى
هو الانفعاليات تنبيها على قصور فيه لما قلنا من سرعة زواله كانه ليس من ذلك
الجنس بل ادنى منه فنقص من الاسم شئ ثم اطلق عليه الباقى **وانواعها** اى انواع الكيفيات
المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة **النوع الاول الملموسات** المسماة اوائل
المحسوسات لوجهين احدهما عموم القوة اللامسة اذ لا يخلو عنها حيوان لان بقاءه يتوقف
مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة
فى اعضائه واما سائر المشاعر فليس فى هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه
كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والثانى ان الاجسام
العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسر فيه ان الابصار
يتوقف على توسط جسم شفاف اى خال عن الالوان لئلا تستقل الحاسة به فلا يدرك
كيفية المبصر على ما ينبغى والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم

قيل عليه كما ان تكيف المتوسط بالكيفيات المدركة يمنع الادراك على ما ينبغي فاقتضت الحكمة خلوه عنها كذلك تكيف المحل ايضا مانع كما ان تكيف محل الشم برائحة اخرى فالمذكور يقتضي ان يكون محل اللمس ايضا خاليا عن الكيفيات الملموسات والا فالفرق تحكم والجواب ان العقل لا يحكم بوجوب خلو محل اللمس عن الكيفيات الملموسة باسرها كيف وتكيف اليد بالحرارة لا يمنع ادراك البرودة في الملموس مثلا بخلاف تكيف المتوسط بين الرائي والمرئي بشيء من الالوان مثلا والتجربة شاهدة بذلك قلت تامل

والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة او يخلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى توسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات **وفيه** اي في هذا النوع **مقاصد خمسة الاول** في الحرارة كما ان الملموسات سميت اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربع اعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت اوائل الملموسات لشبوتها للاسطقسات العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الاربع وانما قيد في العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها كيفية وفيها اي في الحرارة مباحث خمسة احدها في حقيقتها قال ابن سينا في الشفاء الحرارة هي تفرق المختلفات وجمع المتماثلات والبرودة بالعكس اي هي تجمع بين المتشاكلات وتفرق المتشاكلات ايضا كذا ذكره في كتابه وبيان ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة اي محركة الى فوق لانها يحدث في محلها الخفة المقتضية لذلك فاذا اثرت الحرارة في جسم مركب من اجزاء مختلفة بالكثافة اي في رقة القوام وغلظه ينفعل الجزء اللطيف منه اي من ذلك الجسم انفعالا اسرع فيقبل الحرارة ويحدث فيه الخفة قبل غيره فيبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا بطؤ وربما لم يفده الحار خفة يقوى على تصعيده فيلزم بسببه اي بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تاثير الحرارة فيها تفريق المختلف في الحقيقة وهي تلك الاجسام المتخالفة في اللطافة والكثافة التي كانت منها الاجسام المركبة ثم تلك الاجزاء بعد تفريقها يجمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي ذلك الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى معداتها ومن جعل هذا الذي ذكره ابن سينا من احوال الحرارة تعريفا للحرارة فقد ركب شططا اي بعدا من الصواب وتجاوز اعنه لان ماهيتها اوضح من ذلك المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها ولان ذلك الحكم المذكور الذي هو الاثار المخصوصة لا يعلم الا بالاستقراء جزئياتها فانه ما لم يستقرأ جزئياتها لم يعرف هذه الاثار خاصة شاملة لها فمعرفتها اي معرفة هذه الاثار وشمولها للحرارة موقوفة على معرفة الحرارة فتعريفها بهذه الاثار دور لا يقال يكفينا في تتبع جزئياتها والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه اكمل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في معرفة ماهيتها الا ترى الى ما ذكره المحققون من ان المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاحوال الشارحة اذ لا يمكن ان يعرف الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شيء منها معرفة حقايقها مثل ما يفيده الاحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها واثارها في بيان حقايقها مزيد تمييز لها عما عداها لا التصور ماهيتها واعلم ان هذا الذي ذكرناه من اثار الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة انما يثبت اذا لم يكن الالتيام بين



وجه اطلاق العكس بالنسبة الى الحكم الاول اعني تفريق المختلفات ظاهر لان الجمع غير المتشاكلات عكس تفريقها اي مخالفة واما بالنسبة الى الحكم الثاني فيما يتعلق بالمنفعل والكثافة جمع والمكان بذا مخالفا لما يتبادر من لفظ العكس فان المفهوم الظاهر منه ان البرودة



بسايط ذلك المركب شديدا حتى تمكن تفريق بعضها عن بعض واما اذا اشتد الالتحام بين تلك البسايط وقوى التركيب فيما بينها فالنار بحرارتها لا تفرقها لوجود المانع عن التفريق وح فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة في ذلك الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب افادت الحرارة سيلانا وذوبانا وكلما حاول اللطيف الخفيف صعودا منعه الكثيف الثقيل عن ذلك فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث من ذلك دورات كما شاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة ولولا هذا العايق اعني شدة الالتيام والالتحام بين اجزاء الذهب لتفرقها النار كما تفرق اجزاء جسم لا اشتد التحامها وليس عدم الفعل الذي هو التفريق لوجود العايق عن ذلك الفعل في الذهب ونظايره دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق بحرارتها لان تخلف الفعل عن المقتضي بسبب ما يمنع عنه جايز بالضرورة وان غلب اللطيف على الكثيف جدا اي غلبة تامة فيصعد اللطيف ويبقى الكثيف لقلته اي قلة الكثيف وفي بعض النسخ لغلبته اي غلبة اللطيف على الكثيف كما تقدم فاذا اثرت فيه الحرارة صعد بالكلية اولا تغلب اللطيف بل تغلب الكثيف لكن لا يكون غالبا جدا فتفيده الحرارة اذا اثرت فيه تليينا كما في الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتاثر الحرارة فلا يذوب ولا يلين كالطلق فانه يحتاج في تليينه الى حيل تنولها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك من حل الطلق استغنى عن الخلق **تنبيه** على ما علم مما قررناه في تفسير الحرارة وهو ان يقول الفعل الاول لها اي للحرارة هو التصعيد والتحرك الى الفوق بسبب ما يفيده من الميل المصعد والجمع والتفريق لازمان له فانه اذا حدثت الحرارة في الجسم المركب تجاوزته النار مثلا تحرك الاقبل للتصعد قبل الابطا وتحرك الابطا قبل العاصي فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المختلفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها كما مر ولذلك اي ولما ذكرنا من ان الفعل الاول للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية اي تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فالنار تسخن ما جاورها محركة لما يكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة المقتضية للصعود فيحدث عنه اي عن التحريك الى فوق وهو التصعيد ان تفرق الحرارة المختلفات وجمع المتماثلات لما عرفت وتحدث اي ومن احوال الحرارة انها تحدث تخلخلا من باب الكيف وهو رقة القوام ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام وتحدث ايضا تكاثفا من باب الوضع وهو اندماج الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم القريب عما بينها ويقابله التخلخل من باب الوضع وهو ان تنفش تلك الاجزاء ويدخلها الجسم الغريب لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف هذا شرح لما تقدم فان الحرارة تخلل الكثيف المنجمد فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من بين اجزاء الكثيف

حيث تخلل وبيان ذلك

ان تلك بل التخلف ح واجب والا لم يكن المانع مانعا فكان الصعود بتبديل الجايز بالواجب قلت بدا انما يرد لو كان الجواز بمعنى الامكان الخاص ولا نسلم ذلك بل الجايز ههنا بمعنى غير الممتنع اذ المراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود ولو سلم فالامكان الخاص تهتار راجع الى وجود المانع فلا محذور فتامل

هو ياقوت وكوكب ابيض الخ

سياتي للامة ما يدل على ان الفعل الاول لها هو التخلخل اي احداث الخ فانه التصعيد بالقياس الى الجسم المفرق

واعلم ان الحرارة من شانها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات وذلك اذا اثرت في الجسم المركب الذي لايكون بسائطه شديدة الالتحام وقد يتعكس الامر كما اذا اثرت في الجسم البسيط كالماء فانه ينفصل عنه ح اجزاء مائية بالتبخير وتتصاعد الى مكان الهواء فيختلط به فقد فرقت المتشاكلات وجمعت المختلفات كذا في حاشية التجريد ويعلم من هذا ما في الايراد والجواب الذي ذكره بقوله ويجاب عنه بان فعلها الخ الاكملي

فيضم اللطيف الى جنسه ويجتمع اجزاء الكثيف ايضا فيحدث الشكائف من باب الوضع في كل منهما واغا اورد الضمير مذكرا اما بتاويل المذكور واما لرجوعه الى الكل لتحليل الحار بحرارة الكثيف وربما يورد عليه اي على ما ذكرنا من ان النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات انه قد تفرق الحرارة المتماثلات كاجزاء الماء فانها تحاله وتصعدها الحرارة بالتسخين فتفرق بعضها عن بعض وقد تجمع الحرارة المختلفات كصفرة البيض وبياضه فان الحرارة اذا اثرت فيها زادتهما تلازما واجتماعا تحالفها فلا يصح شيء من ذينك الحكمين ويجاب بان فعلها في الماء احالة له الى الهواء فان الحرارة اذا اثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة في الماء احالة له الى الهواء لا تفريق اجزائه المتماثلة وبان فعلها في البيض احالة القوام لا جمع فان النار بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تاثير الحرارة فيهما ولو وجد في بعض النسخ وستعرفه عن قريب اي ستعرف النار البيض عن قريب بواسطة التقطير **ثانيها** اي ثاني مباحث الحرارة كما يقال الحار الملامس اي تدرك حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال ايضا لما لا تحس حرارته بالفعل ولكن تحس بها بعد مماسة البدن الحيواني والمؤثر منه اي مؤثر البدن من ذلك الشيء كالادوية والاغذية الحارة ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة ولهم في معرفته اي معرفة الحار او البارد بالقوة طريقان الاول التجربة وهي ظاهرة والثاني القياس والاستدلال من وجوه اربعة فبالون اي يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة على شدة البرد والصفرة على افراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة الوان الابدان على احوال امزجتها كما فصلت في الكتب الطبية وهو اضعفها اي القياس والاستدلال باللون اضعف الوجوه ويستدل بالطعم على ما سيجيء في الطعوم والرائحة فالحادة منهما تدل على الحرارة واللينة على البرودة وسرعة الانفعال مع استواء القوام واتحاد القابل فان الجسمين اذا تساويا في القوام وكان احدهما اسرع انفعالا من البخار او البارد دل ذلك على ان معنى الاسرع كيفية يعاضد المؤثر الخارجي في التاثير او مع قوته فان الاقوى قواما اذا انفعل اسرع كان ذلك ادل على الكيفية المعاضدة للفاعل واما الاضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز ان يكون سرعة انفعاله لضعف قوامه **ثالثها** الاشبه بالصواب ان الحرارة الغريزية الموجودة في ابدان الحيوانات والحرارة الكوكبية الفائضة من الاجرام السماوية المضيئة والحرارة

فيجاب بان ما ذكر من حكم الحرارة بالتمييز عن البرودة قد حصل ولا يقدح في المقصود ما ذكر من انه قد تفرق المتماثلات ايضا ولا يخفى ما فيه فليتامل ست

المراد من التاثير التاثير المخصوص الذي عند الملامسة والملاقاة وهو غير التاثير الانعكاسي كما لا يخفى فلا يرد ما قيل من ان تاثير البدن من الحار ليس من خواص الحار بالقوة بل الحار بالفعل ايضا كذلك بل جميع المحسوسات بينة فيكفان الادراك الكائنة محسوسة بالعة للانفعالات البدنية فلا يحصل اثرها الا بعد تاثير البدن منه محسوس فليتامل

النارية انواع متخالفة بالماهية لاختلاف اثارها اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة فيفعل حر الشمس في عين الاعشى من الاضرار بها ما لا يفعله حر النار فلا بد ان يخالفا بالماهية والحرارة الغريزية الملائمة للحيوان اشد الاشياء مقاومة ومدافعة للحرارة النارية التي لا يلائم الحيوان فان الحرارة الغريبة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومها الحرارة الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها الة للطبيعة تدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه ويدفع الحرارة ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لا تنازع البارد بل تقاومه الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات الغريزية عن ان يستولي عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في الماهية ومنهم من جعلها اي الغريزية والنارية من جنس اي من نوع واحد فان الامام الرازي قال والذي عندي ان النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم تبلغ في الكثرة الى حيث تبطل قواها وتحرقها ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والنارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفعل فعل الاخرى والى ما نقلناه اشار المصنف بقوله فالغريزية هي الحرارة النارية التي خرجت عن صرافتها واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التيام تام بين اجزاء المركب فاذا ارادت الحرارة الغريبة او البرودة تفريقها اي تفريق اجزائه وتغييرها عن اعتدالها عسر عليها ذلك التفريق والتغيير والفرق بين الحارين الغريزي والغريب ان احدهما جزء المركب والاخر خارج عنه مع كونهما متوافقين في الماهية **رابعها** ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه وقد انكره ابو البركات واليه الاشارة بقوله وقيل افاكانت الحركة تحدث الحرارة فيجب ان يتسخن الافلاك تسخينة شديدة جدا بواسطة حركاتها السريعة ويسخن بمجاورتها العناصر الثلاثة التي هي في وسط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة في البحر المحيط فيصير بدن الثلاثة كالنار المشتعلة نارا لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة كرة الاثير اياها في تسخينها والجواب ان مواد الافلاك لا يقبل السخونة اصلا ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضي الذي هو الحركة من وجود القابل وح فلا يتسخن الافلاك بسبب حركاتها فلا يسخن العناصر بالمجاورة وليست العناصر متحركة على سبيل التبعية فانها لملاسة سطوحها لا يتحرك بحركة الافلاك فتسخن بالنصب على جواب

الالتصاق فالالازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل او الدهن
اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة انفصال
وليس العسل اشد انفصالا من الماء فلا يلزم كونه ارطب ويرد ذلك الاعتراض
ايضا في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال لانه اذا كان تشكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل
رطوبته لزم ان يكون ماهو ادوم شكلا ارطب وليس كذلك اذ الادوم اشكالا بين
فما هو جوابكم فهو جوابنا وايضا فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها والعسل وان
فرضنا انه سهل الانصال حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء لكن يعسر انفصاله فعلى تقدير
كون العسل اسهل التصاقا من الماء لا يلزم ايضا كونه ارطب اذ ليس اسهل انفصالا
منه ثم نقول تبطل تفسيره اي تفسير ابن سينا للرطوبة بسهولة التشكل وتركه انه
يوجب ان يكون الهواء رطبا بل يكون ارطب من الماء لانه ارق قواما منه واقبل
للتشكيلات الغريبة وتركها بسهولة واتفقوا اي الجمهور على ان خلط الرطب باليابس
يفيد اليابس استمساكا عن التشتت كما انه يفيد الرطب استمساكا عن السيلان
فيجب على ذلك التقدير اعني كون الهواء رطبا ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد
التراب الاستمساك عن التعرف وبطلانه بين لان خلطه به يزيده تشتتا
وتفرقا وربما زعموا ان النار يابسة عندكم وبهذا التعريف الذي ذكرتموه للرطوبة
يوجب كونها ارطب من الماء لانها ارق قواما من الماء والهواء ايضا فيكون اسهل قبولا
للاشكال وتركها منها والجواب منع ذلك في النار البسيطة اي لانا نمنع ان النار الصرفة
البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكيل
حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا وما عندنا من النار ليس ببسيط بل هو مركب من
الهواء ومختلط به فجاز ان يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء
فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها ارطب العناصر وثانيها اي ثاني المباحث
ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة
في الحقيقة متواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا وقد يوجد السيلان
بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع ويوجد
ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وفي الملخص ان السيلان عبارة عن حركات
توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس لدفع بعضها بعضا وعلى هذا
التفسير يلزم ان لا يوجد السيلان في الماء على راي الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة محسوس معا
وثالثها ان اليبوسة تقابل الرطوبة انفاقا فهي اما عسر الاتصال والانفصال اي
كيفية يقتضي غيرهما على التفسير الاول للرطوبة او عسر التشكل وتركه اي كيفية يقتضي ذلك
على التفسير الثاني لها قال الامام الرازي لعل الاقرب في بيان حقيقة اليابس ان يقال من الاجسام
التي نشاهدها ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله لذاته بان يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث

اي ان تفسير يبوسة التصاق

يخالف التصاق الماء

النفي والحاصل ان مقعر فلك القمر ومحدب النار سطحان املسان فلا يلزم من
حركة احدهما حركة الاخر فان اجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا
محركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما ولهم كلام مناقض لهذا الذي ذكروه
ههنا من ان العناصر لا تتحرك بحركة الافلاك فستاتيك في موقف الجواهر
انهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك وليس التحريك بتعين ان يكون بالمماسة
فيمنعها ملاسة السطوح فان الافلاك عندهم يحرك بعضها بعضا وملاسة
في سطوحها لتكون متشبثة بسببها فالاولى في الجواب ان يقال النار متحركة لتشابهة
الفلك دون باقي العناصر فليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة
الطبقة الزمهريرية تقاومها خامسها البرودة قيل هي عدم الحرارة لا مطلقا
بل عما من شانه ان يكون حارا وعلى هذا فالنقابل بينهما تقابل العدم والملكة وبطلانه
اي هذا القول انها اعني البرودة محسوسة كالحرارة والعدم لا يحس بالضرورة لان
المحسوس حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو ذات الجسم لان البرد يشتد ويضعف
ويعدم وذات الجسم باقية بحالها فانا نحس من الماء برودا شديدا جدا ثم يضعف
ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان ينعدم بالكلية مع ان جسم الماء باق في هذه الاحوال
على جوهره الذاتي فلا يكون البرودة امرا عدميا بل الحق انها كيفية موجودة مضادة
للحرارة من شانها ان تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا المقصد
الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيها مباحث احدها الرطوبة سهولة الانفصال
اي كيفية تقتضي سهولة الانصال بالغير وسهولة الانفصال عنه هذا هو المختار
في تفسير الرطوبة عند الامام الرازي قال ابن سينا اذا كانت الرطوبة عبارة
عما ذكر فيجب ان يكون الاشد التصاقا ارطب مما هو اضعف التصاقا
لانه اذا كان الالتصاق معللا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة
علته وقوتها وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من الماء لان العسل
اشد التصاقا منه فانا اذا عمدنا فيه الاصبغ كان ما يلزمه منه اكثر مما يلزمه من
الماء واشد التصاقا به منه وكذا الحال في الدهن ولا شك ان كون العسل
والدهن ارطب من الماء باطل فهي سهولة اي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول
الاشكال وسهولة تركها وذلك لان الماء له وضعان احدهما ما يقتضي سهولة
الالتصاق والانفصال والثاني ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة
في ان الماء يوصف بانه رطب باعتبار احد هذين الوصفين فاذا ابطل الاول تعين
الثاني قلنا هو اي العسل ادوم التصاقا واشد التصاقا من الماء لا اسهل التصاقا
منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى
في الالتصاق ارطب ولا يدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة

بل نرقة بخ

فيه بحث لان ان في طبيعتها حالة تدل على ان الماء ارطب من الزئبق

يعني الحس بالذات وانما يتبع فقد يحس بالذات ارطبية الزئبق دون الماء

فيلزم على ذلك جواز ان يكون رطوبة بالاعتبار امرا مجهول الماهية

الالتصاق

بحيث يتفرق اجزاؤه وينفك بسهولة وهو اليابس فاليبوسة هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع واما اللحامة مسهلة الانفكاك بين اجزائه الصغيرة المتصلة التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه وهو الهش ومنها ما هو بالعكس مما ذكر فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وبهذا وجدته في مباحث ابن قره

الثابت هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور في الملخص ان من الاجسام المتصلة ما ينفك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسر الانفكاك ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفكاك وهو الهش وثانيهما ان يكون الجسم في طبيعة تلك اللحامات واليابس واعلم ان اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذي يسهل تشكيله باي شكل اريد ويعسر تفريقه بل عد متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديدي الالتحام والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس واذعانه من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفريقه وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج وههنا ابحاث يناسب ما نحن فيه الاول في بيان البللة والجفاف فنقول ان لنا جسما رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي يكون صورته النوعية مقتضية للكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب والمنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وافاده لينا فالبللة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم اخر والجفاف عدم البللة عن شيء هي من شأنه وقد يطلق كل من الرطوبة والبللة بمعنى الاخر الثاني ان اللطافة يطلقون الاسم على معان اربعة الاول رقة القوام وهي المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها الثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا الثالث سرعة التأثر عن الملاقي الرابع الشفافية والكثافة تطلق على مقابلات هذه المعاني الثالث زعم بعضهم ان رطوبة الماء تغاير لغة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم اخرون ان مائيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازي كلا القولين محتمل الرابع بل يوجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة يناسبهما كالحمرة بين السواد والبياض اولا توصد والحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه الخامس في مباحث المشرقية ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا تكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تقديرهم فلا شبهة انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة للمست رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة

فان قلت لو تم ما ذكره الامام لدل على ان الحرارة والبرودة ايضا غير محسوسة لان الهواء لا يخلو عنها فيلزم ان يكون الهواء على تقدير كونها محسوسا دائما فيجب ان لا يشك الجمهور في وجوده قلت عدم خلو الهواء من الحرارة والبرودة مما لا نسلمه قد لا يكون معتدلا بحيث لا يكون فيه حر ولا برد صرح به الامام في المباحث المشرقية فليتأمل منه

فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرفا واذا فسرناها بالكيفية المقتضية بسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما بحوبته

المقصد الثالث في الاعتماد

وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سياتي وفيه مباحث احدها الاعتماد على ما ذكره ابن سينا في الحدود ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما من الجهات وبهذا تصرح منه بان الاعتماد علة للمدافعة وقيل هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف فيه اي في وجود الاعتماد المتكلمون ففاه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني واتباعه واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضي بالضرورة اي فالوا بثبوته ضرورة ومنعه مكابرة للحس فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه تحت الماء احس بميله الى جهة العلو وبهذا الذي ذكروه انما يتم في نفس المدافعة فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون ما المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج في وجوده الى دليل فلذلك قال واما اثبات امر يوجبه اي يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر فلانه لولاه اي لولا ذلك الامر الذي يوجبهما لم يختلف في السرعة والبطوء الحجران المرميان من يد واحدة في مسافة واحدة بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اذ ليس بالضرورة فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة حتى يكون مدافعة الكبير اقوى فيوجب بطوء الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلا يوجبه ولا مبدأ اما اي وليس ايضا فيهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب ان لا يختلف حركتاهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة داخلي اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معاوق داخليا غيرهما فوجب تساويهما في السرعة والبطوء واجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكران يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد واما تسميتهما بهما فبعيدة جدا وسنقف في اثناء البحث عن احوال الاعتماد على زيادات يفيدك زيادة اطلاع على هذا المبحث وقد يحتج لابات مبدأ المدافعة بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا لفعل الاخر

قد يمنع انتفاء المدافعتين في الحلقة في تلك الحالة فان كلا من المتجاذبين يجد في الحلقة المذكورة ما يجده في الحجر المكن في الهواء الرقيق المنفوخ فيه المكن تحت الماء وامتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين غير مسلم انما المسلم امتناع اجتماع الحركتين الذاتيتين الى جهتين كما في شرح المقاصد الحبل المتجاذب يقودين متساويين الى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من جاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كالساكن الذي يمنع عن التحريك لا مدافعة فيه اصلا فليتأمل منه

اقول الجسم القابل للتمديد اذا جذبه جاذبان بقوتين متساويتين فلا شك ان كلا منهما يجد في الجسم مدافعة الى جهة الاخر ولا يلزم من ذلك ان يكون في الجسم مدافعة الى احد الجهتين حتى يكون مبدأ لها بل يكون الجسم بالنسبة الى كل منهما كالساكن الذي يمنع عن التحريك فلا يكون فيه مدافعة اصلا فليتأمل منه

فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذى فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن العارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة فى تلك الجهة فيثبت وجود شئ يقتضى الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر ان المدافعة المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية ثانيهما اى ثانى مباحث الاعتماد ان المدافعة غير الحركة لانها يوجد عند السكون فانا نجد فى الحجر المسكن فى الهواء قسرا مدافعة نازلة ونجد فى الزق المنفوخ فيه المسكن فى الماء اى تحته قسرا مدافعة صاعدة ثالثها له اى للاعتماد انواع متعددة بحسب انواع الحركة فقد يكون الاعتماد كالحركة الى العلو او السفل والى سائر الجهات وهل انواعه كلها متضادة بعضها مع بعض اختلف فيه بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد ام لا يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا ممتنعى الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضى للحركة يمنة ويسرة فهو نزاع لفظى مبنى على تفسير التضاد واعلم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس ست اخذها العامة من جهات الانسان واطرافه التى هى القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت فان الانسان تحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم فالجانب الذى هو اقوى فى الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذى وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قدما وما يقابله خلفا وما يلى راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقعت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها فى سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلى ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها فى سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور واخذها الخاصة من اطراف الابعاد الثلثة الجسمية المتعاطفة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان جهتان فلكل جسم جهات ست الآن امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة فى الجسم فطرفا الامتداد الطولى يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضى يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقى يسميهما باعتبار سخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصى يشتمل على الاعتبار العامى مع زيادة هى تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها وانه اى انحصار الجهات فى الست وهم باطل وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص وما ذكروه فى بيان ذلك الانحصار ليس بشئ اما الوجه الاول العامى فلانه اعتبار غير ممنوع اذ ليست الجهات

الحاصلة منه متخالفة بالماهية ولذلك قد يتبادل الجهتان فيصير اليمين شمالا واليسار يمينا والقدام خلفا والخلف قداما وظاهر ان المستقبل للانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وبالعكس الحال اذا استطرح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة ولو كان الاعتبار المذكور محققا لجهتها اى مثبتا لجهة حقيقة لوجدت جهات غير متناهية اى غير محصورة بحسب الاشخاص والاوضاع بل بحسب تخلل واحد او اكثر فانه اذا دار على نفسه يثبت له جهات لا تحصى واما الوجه الثانى الخاصى فلانه ليس فى الجسم بعد بالفعل الا ثلثة امور من اين ليس فيه عندنا الا الابعاد التى هى الجواهر الفردة والابعاد الموصومة الا نهاية لها وعلى تقدير وجودها فى الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم اولى واجدى فى تحقق الجهات وحينئذ نقول فى المكعب وهو ما يحيط به ستة سطوح متربعات متساوية وعشرون بعدا اى طرفا وجهة بحسب سطوحه الستة وخطوطه الاثنى عشر ونقطه وهو اياه الذى قال الامام الرازى فى لمكانت الابعاد متناهية المقدار كما يجب عرفته وجب ان يكون للامتداد والخطى طرفان من جهتان له وللامتداد السطحى اذا كان محدودا اطراف اربعة هى خطوط المحيط به وان اعتبرت التقاطع بين الخطوط كان اطرافه التى هى جهاته ثمانية وعلى هذا القياس المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال فى الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلا سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقد كانت جهاته ستا وان اعتبرت الخطوط كانت ثمانى عشرة وان اعتبرت معها النقط كانت ستا وعشرين قال والجهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا الكرة لها طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحد منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل على ان جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى جهة للوصول اليها والقرب منها كما سيذكر وايضا يلزم من هذا ان يكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت حقيقيين على ما قال بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات المطلقة فهى منتهى الاشارات ومقصد الحركات على ما سنقف عليه واما مطلق الجهات يتناول الاطراف القائمة لكل جسم ويمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهى واقعة بازاء الجهات المطلقة فيسمى باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت اعنى من الجهات المطلقة جهتان حقيقتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبعها يطلب الفوق ويهرب عن التحت كالدخان والهواء وبعضها بالعكس كالارض فالماء والبطائح فانا نجد الجهتان لا يتبدلان اصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلى رأسه فوقا وما يلى

رجله تحاذيها صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وذكر
من حال المستلقي لا يخرج الفوق او التحت عن كونه فوقا او تحتا بل يصير وجهه الى الفوق
وقفاه الى التحت نعم يتصف الفوق والتحت بوصفين آخرين باعتبارين
اعني كونهما قداما وخلفا واما باقي الجهات فلا تمايز بينهما بالطبع وهي المبتدلة بحسب الفوق
كما مر وقد يقال ادفر الفوق والتحت بما بالي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف
ما اذا فسرا بما بالي راس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان ح كما اذا قام شخصان
على طرفي قطر واحد من الارض فان راس كل واحد منهما وقدمه على الخط الطبيعي مع ان
الجانب الذي يلي راس احدهما يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس
الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني وبجانب بان قولنا بالطبع ليس صفة للمقدم والمؤخر
هو المتعلق بالفعل المذكور ومعناه ان لراس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الفوق
والقرب والانكشاف الا اذا فرضنا قدم احد هذين الشخصين حيث راس الآخر لم يكن على
الخط الطبيعي لكان ذلك انكاسا واذا ثبت ان الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد بالطبع
ايضا كما سيأتي اثنان اعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية والمعتمد
القاضي بهذا قسم لقوله له انواع بحسب انواع الحركة اي وجعل القاضي الاعتمادات
بحسب الجهات انواعا واحدا قال الاختلاف في التسمية فقط وهي كيفية واحدة بالحقيقة
فسمي تلك الكيفية الواحدة بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وقس على
ذلك حالها بالنسبة على سائر الجهات وقد يجتمع الاعتمادات الست
في جسم واحد قال الآمدي القائلون بالاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقال
بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات امتناعية
او متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان
فلا يجتمعان فلا الى جهة واحدة اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما ايضا فقط
الضرورة الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في السمية دون المسمى وعلى هذا يجوز
اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي
ابي بكر وهذا هو الاشبه بأصول اصحابنا القائلين بوجود الاعتمادات ولو قلنا
بتضاد الاعتمادات المتوقع على تعددها كما ذهب اليه الطائفة الاولى
لما اجتمعت لامتناع اجتماع المتضادين ولكنها قد تجتمع لوجهين الاول ان
جذب حجر ثقيلا الى فوق فانه تجد فيه مدافعة بالطبع وهو ظاهر والمتعلق
اي بذلك الحجر من اسفل الجاذب له اليه اي الى الاسفل تجد فيه مدافعة ضرورة
فانه يحس عنه اعتمادا الى جهة الفوق ومیلا اعني ميلا له اليها الثاني ان
ان الحبل الذي يجاذبه اثنان متساويان الى جهتين فانه تجد كل واحد
منهما فيه اعتمادا او مقاومة الى خلاف جهة فقد اجتمع فيه اعتمادان الى

جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات الى الجهات الست في جسم واحد
ثم قال الآمدي ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد اي لو قلنا ان الاعتمادات متعددة
لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها لم يكن هذا القول ابعد من القول بالاتحاد
الذي اختاره القاضي فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد
وبدونه رابعها اي رابع مباحث الاعتماد قد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل القائمان
بالطبع فيكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما فالموجب للصاعدة الخفة والموجب
للهابطة الثقل وكل منهما اي من الخفة والثقل عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضي
واتباعه والمعتزلة والفلاسفة ايضا ومنعه طائفة من اصحابنا منهم الاستاذ ابو اسحق
فانه قال في اكثر اقواله لا يتصور ان يكون جوهر من الجواهر الفرده ثقيلا او خفيفا
وذلك لان الجواهر الافراد متجانسة فلا يتفاوت بالثقل والخفة بل الثقل في الاجسام
عائد الى كثرة اعداد الجوهر والخفة في الاجسام عائدة الى قلتها فليس في الاجسام عرض
يسمى ثقلا او خفة وبيطله ان الزق اذا ملئ ماء ثم افرغ الماء اي صب وملئ زيتا فانه
وزن ما يملؤه من الزيت يكون اضعافا مضاعفة لوزن ما علوه من الماء مع ان
الاجزاء التي هي الجواهر الفردة من ذلك الزيت والماء ضرورة تساوي الحاصل لها
اي للزيت والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوي اجزائهما المالئة له الا ان يقال
بان في الماء خلا لا يسيل الماء اليه طبعا اما للقادر المختار واما لسبب آخر لا نعرفه
وح لا يساوي اجزاؤه اجزاء الزيت لانها متكثرة متلاصقة فلا فرج بينهما اصلا
او هي اقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما اشار اليه بقوله فحكان يجب على ذلك
التقدير ان يكون زيادته اي زيادة الخلاء على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيت عليها
اي على وزن الزيت ربما كان اكثر من عشرين مثلا لوزن الماء وكان يازاء حجر
ما عشرون حجر الخلاء فالفرج بينها اي بين اجزاء الماء عشرون مرة مثل الاجزاء
وانه ضروري البطلان يكذبه الحس الشاهد بالتلاطق بين الاجزاء المائية تحاشيها
الحكيم سمى الاعتماد ميلا ويقسمه الى ثلاثة اقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه اي الميل
اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة
وهو الميل القسري كميل الحجر المرمي الى فوق او لا يكون بسبب خارج فاما مقرون بالشعور
وصادر عن الارادة وهو الميل النفساني كميل الانسان في حركته الارادية او لا وهو
الميل الطبيعي كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند
القائل بتجردها نفساني لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة
والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط
الانسان عن السطح وكذا الحركات منحصرة بهذا الدليل في الطبيعية والقسرية النفسانية
وينتقض ذلك اعني حصر الحركات في الاقسام الثلاثة المذكورة بحركة النبض فانها

سعد الدين التفتازاني

حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيوانى النسيم ولبست داخلة فى
الطبيعة مع ان وجه الحصر يقتضى ذلك بظاهره لانهم حصروا الحركة الطبيعية فى الصاعدة
والهابطة وهى اى حركة النبض ليست شيأ منهما ولو تنهما ليست احدى الاخرين ظاهرا ادس
حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك فان لم يحصروا الطبيعة فى الصاعدة والهابطة كانت حركة النبض طبيعية كما اقتضاه وجه الانحصار
اذ لا يتصور بالطبيعية ههنا الا ما يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة فيكون حركات النبض
والتغديه والتنمية داخلة فى الحركة الطبيعية بالمعنى المراد فى هذا المقام كما سياتى ولا نتجه عليه ان الطبيعة
الواحدة لا يكون منشأ لافاعيل مختلفة حتى يجاب بان طبيعة المار يقتضى صعوده وهبوطه اذا
كان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا كان فى موضع الهواء فيجوز ان يكون طبيعة الشريان
مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذى فى جوفه سخونة يحتاج فى دفعها الى جذب الهواء الصاف
وللانقباض اذا عرض الهواء المجذوب حرارة وصار كالعلة الروح فيحتاج الى اخراجه واستبداله
بهواء اخر بارد وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يحدث غذاء الذى هو الدم
ويدفع ما فضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب والانقباض بالدفع وقبل القاسر
هو القلب اما على سبيل المد والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين
فينقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستتباع
كما تستتبع حركة النجو حركة اعصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها
بانقباضه وقد يقال ان حركة النبض مركبة والمنصرف فى الاقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة
فلا نقض بخروجها عنها واما الميل الطبيعى فانبتوا له حكمين الاول ان العادم له اى للميل الطبيعى
بل لمبدئه لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا مبدأها القريب وهو الميل
الطبيعى ولا يتحرك ايضا بالقسر والارادة اذ لو تحرك العادم لمبدأ الميل الطبيعى بقوة
قسرية مثلا فى مسافة ما ففى زمان لامتناع قطع المسافة المنقسمة فى ان لما مر من ان
قطع مقدم على قطع كلها ولكن ذلك الزمان بالفرض ساعة والذى مبدأ الميل
الطبيعى ان يتحرك بتلك القوة المحركة فى تلك المسافة المعينة ويقطعها فى اكثر
من ذلك الزمان لوجود العائق عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعى ولكن الزمان الاكثر
عشر ساعات فللاخر اى فللجسم اخر ميلة عشر ميل الجسم الاول ان يتحرك فى تلك المسافة
بتلك القوة المحركة ويقطعها فى ساعة ايضا اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين المعاوقين
وهى بالعشر فى المثال المفروض فيكون الحركة مع المعاوق القليل كهى لا معه فى السرعة
والبطوء لانهما قطعتا مسافة واحدة فى زمان واحد وقد عرفت مثله بمافيه من النظر
فى مسئلة الخلاء فانقله الى ههنا ولبعضهم فى هذا المقام كلام جامع بين المسئلتين
ولخصه ان كل حركة لا يدان يكون على حد من السرعة والبطوء لانها لا محالة يكون على
مسافة فى زمان فاذا فرضت حركة اخرى يقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان

اى الصاعدة فيخرج بالنظر لحركة القلب كذا قيل ولك ان تقول ان هذا فرض

يحتمل ان يكون المراد بالميل مبدأ الميل وكونه مبدأ قريبا للحركة الطبيعية بالنسبة
الى الطبيعة ويحتمل ان يكون المراد به
نفس المدافعة كما هو المتبادر وقد
سبق اثبات مبدأ للمدافعة غير
الطبيعة فتبنى الكلام على ما تقرر عندهم
فلا يرد ما ذكر فى بعض الحواشى فافهم

او

اوفى ضعفه كانت الحركة الاولى ابطأ من الاخرى على التقدير الاول واسرع منها
على التقدير الثانى فلا يمكن ان يوجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطوء ان
كانت الحركة نفسانية اى صادرة عن شعور وارادة جاز ان يحدد النفس الحركة
من السرعة والبطوء بان يتخيل علامة حد من حدودهما وينبعث عنها الميل الى
ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت الحركة طبيعية
او قسرية احتاجت فى تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاوق وذلك
لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التى للحركة اليها
بل هى بحسب ذاتها تطلب الحصول فى المكان الطبيعى فيكاد يقتضى قطع المسافة
فى غير زمان لو امكن وكذلك القاسر اذا فرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع بينه
تفاوت والمقابل للحركة اعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيها اذ لم يكن فيه معاوق
اصلا فلا بد فى تعيين حد للحركة من اخر معاوق المحرك فى تاثيره اذ لو لم يقع
لم يكن له مدخل فى تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج
عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام يابى المسافة من الاجسام يجب
تفاوته فى الرقة والغلظ كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة فى السرعة والبطوء بغير
الخارج وهو المعاوق الداخلى ولا يتصور فى الحركة الطبيعية معاوق داخلى لاستحالة
ان يقتضى الطبيعة بذاتها شيأ ويقتضى مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات بل فى
الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجى فقط وتحديد القسرية
يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلى ايضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية
والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يخلو عن مبدإ ميل
طبيعى اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا فان كل واحد منهما معاوق داخلى واما
الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز ان يكون الارادة مدخل
فى تعيين الحد المقتضى لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يجب
انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا وجود المعاوق الداخلى حتى يلزم
ان يكون عادم الميل الطبيعى غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المصر المحكم الثانى ان الميل
الطبيعى يقدم اذا كان الجسم فى الخير الطبيعى والا فالميل الى ذلك الخير الطبيعى وان طلب
للحاصل وهو غير معقول اولى غيره فيكون مرادا عن هذا الخير وطلبا للغير فالمطلوب بالطبع
مهروب عنه بالطبع فانه باطل وهذا الاستدلال انما يصح ويتم فى نفس المدافعة لانها
انما طلب لذلك المكان او هرب عنه دون مبدإها فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك
المكان الطبيعى موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر لا يقال انا اذا
وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة بالطبع ولا شك ان
حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم يكن تحته فالمدافعة موجودة فى الحجر حال حصوله فى موضعه

هو المصدر لحركة تكون على نهج واحد من غير ارادة والنفساني مصدر ما لا يكون على نهج واحد وقد يطلق الطبيعي بمعنى الطباعي المذكور بهذا المعنى وبهذا
يعني وغير ارادة به

الطبيعي لانا نقول ليس فلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه ان الثقيل اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من اجزائه حظ من الثقل وكل واحد منهما طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا الا بخرز من ذلك الثقيل فيكون المدافعة حاصلة في سايراجزائه واذا كان الثقيل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لم يكن فيه مدافعة اصلا لافي كله لانه واحد للحالة المطلوبة بالطبع ولافي اجزائه اذ ليست موجودة بالفعل واما الميل القسري فانبنوا له ايضا حكمين الاول قد يجامع الميل القسري الميل الطبيعي الى جهة واحدة فان الحجر الذي يرمى الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بثقله مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته اسرع ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث حركة مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوعا بما يعاوقه كالحجر فان الهواء يعاوقه وبقدر تلك المعاوقة يحصل الفتور فلا بد ان يحصل مع الميل الطبيعي مثل قسري واذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا فعلت عن العوايق احدثت معلولها على اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان يحامعه ميل غريب على احد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها جاز ان تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو اشد منها وكذلك القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد واقوى او احدث كل واحد منهما اشد ما يقوى عليه من مراتبه الثاني انهما اي الميل القسري والطبيعي لا يجتمعان الى جهتين الحق انه ان اريد بالميل المدافعة نفسها فلا يجتمع الميلان لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة بالضرورة اذ يستحيل ان يكون في شيء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس في الحجر المرمي الى فوق مدافعة بالبطبع وان اريد بالميل مبدأها فنمنع اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع واحد بائين المدافعتين مع مبدأ الاخرى فان الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا تحاذيا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولهما للحركة فان الصغير اسرع حركة من الكبير وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعا وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر وتنتهي فيه زمانا الى ان يبطلها مصاكات ما يماسه ويخرق به بل فيهما المدافعة الغريبة بالفعل ايضا فلو لا ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين الى جهتين بل اجتمع احدهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت ان التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير اقوى واشد معاوقة من طبيعة الصغير

فليس يلزم ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية الا ان يراد به نفس الطبيعة وما يقال من ان مبدأ الموافقة علة قريبة لها فلو اجتمع المبدان لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز ان يكون تاثير مبدأ المدافعة فيهما مشروطا بشرط يتخلف عنه واما الميل النفساني فهو الميل الارادي وسياتيك في ابحاث الارادة ما نعطفه ونضمه اليه اي الى الميل النفساني فينكشف لك حالة زيادة انكشاف **وسادسها** اي سادس مباحث الاعتماد في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فمنها اي من اختلافاتهم فيها انهم بعد الاتفاق على انقسامها اي انقسام الاعتمادات الى اعتماد لازم طبيعي وهو الثقل والخفة اللذان بتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود والى مجتلب وهو ما عدا هما كاعتماد الى العلو اذا رمي اليه واعتماد الخفيف الى السفل حال ما حرك اليه او هما اي كاعتماد الثقيل والخفيف الى سائر الجهات اعني القدام والخلف واليمين والشمال قد اختلفوا في انها هل فيها تضاد فقال ابو علي الجبائي نعم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات التي تجب بها وبطلانه بمثل ما قيل عن الجامع فان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما وانه يلزم من تضاد الاثار التي هي الحركات تضاد اسبابها التي هي الاعتمادات فانه يجوز ان يصدر عن سبب واحد اثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي وللسكون بشرط الحصول فيه وايضا فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين يوجب للجوهر كونين في حيزين فانه اذا تحرك الجوهر الى جهتين اوجب له الحركة الى كل جهة منهما الحصول في حيز واقع في تلك الجهة غير الحيز الاول الذي تحرك عنه فيلزم ان يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الاول في تلك الجهتين واجتماع الكونين محال ضرورة فان البديهة تحكم بان الجوهر الواحد في حالة واحدة يمتنع ان يكون في حيزين معا فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في الاعتمادين فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة فيطل القياس التمثيلي الخالي عن الجامع مع ظهور الفارق وقال ابنا ابو هاشم لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة ولا بين تضاد الاعتمادات اللازمة او المجتلبات بل يرد قوله فيه فقال بانه بالتضاد دونه بعد ما قال الاول وهو خوفه بانه لا تضاد للازمة مع المجتلبة فلما علمت ان الحجر الذي يرفع الى فوق فيه مدافعة بالطبع يجدها الرافع وهذا اعتماد لازم طبيعي للحجر وفيه ايضا مدافعة صاعده يجدها الرافع له اي للرافع وهذا اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما واما الثاني وهو تردده في انه هل تتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة فللمجاذيف على سبيل التقادم حتى يمكن كما مر قضاؤه قال فيه مدافعة للجاذبين يجدها اي يجد الجاذب مدافعة الجبل له بالضرورة فان كل واحد منهما يجد من نفسه ميل الجبل الى خلاف جهته بحيث لو لا جذبه اياه الى جهته لتحرك الجبل

بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه اشار بقوله اذ لولا جذبه لتحرك ضرورة
فقد اجتمع في الجبل اعتمادان مجتلبان وقارة قال الامدي دافعة فيه وانما هو كالساكن الذي ممنع
عن التحريك فان كل واحد من الجاذبين يمنع بجذبه ان يجذب الاخر فيه مدافعة الى جهته فلا
اجتماع هناك بين الاعتمادين **ومنها** اي ومن اخلافاتهم ان الاعتمادات بل تبقى فيه
الجبائي من غير تفصيل ووافقه ابنه في المجتلبة فحكم بانها غير باقية ومن اللازمة فانه باقية
عنده للجبائي في عدم بقاء الاعتماد مطلقا وجهان الاول لو بقي الاعتماد اللازم في جهة السفل
مثلا بقي الاعتماد المجتلب في تلك الجهة ايضا كالاعتماد الحاصل بالجاذبي السفلي بسبب دفع الاب
اياه اليه لانه اي المجتلب يشارك في اخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفل
مثلا وهو اعني الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك مطلقا اي في جميع الصفات عند العاقل
القايل بالتفصيل فيلزم ان يشارك المجتلب اللازم في البقاء ايضا لكنه باطل بالاتفاق
منها فوجب ان لا يكون اللازم باقيا ايضا قلنا لانم كونه اي كون ما ذكر اخص صفة النفس
بل ذلك اي اخص صفة النفس عند ابي هاشم هو كونه اعتمادا لا زما او كونه اعتمادا مجتلبا
وليس شيء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يتم الالزام الوجه الثاني لافرق في جنس
الاعراض التي يمتنع بقاؤها كالاصوات والحركات وغيرها بين المقدور وغيره فوجب ان
يكون الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب
وغير المقدور وهو اللازم قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد ولا جامع لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين
الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور لنا وما هو غير
مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة يقتضي ذلك بجواز ان يكون خصوصية
الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الاطلاق سواء كانت مقدورة ولا يكون خصوصية
الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز ان يمتنع بقاء اللازم ولما ابو هاشم فمدعي الضرورة في بقاء
الاعتمادات اللازمة اعني الثقل والخفة في الاجسام الثقيلة والخفيفة والمشاهد حالة
اي بقاء الاعتمادات اللازمة كما في الالوان والطعوم فان الاحساس كما يشهد بفنائها
ايضا بفناء الخفة والثقل في الاجسام **ومنها** انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب
الخفة اليبوسة يعني ان الاعتمادين اللازمين الطبيعيين حالان بعليتين بهما الرطوبة واليبوسة
فانا اذا عرضنا الجسم الثقيل على النار كالذهب مثلا ذاب وظهرت رطوبته التي كانت
موجودة فيه قبل العرض فاذا عرضنا الجسم الخفيف عليها كالخشب مثلا تكاثف اي صار
كالساد وهو في الاصل الصاروج المركب من النورة واخلاطها وترمدا اي صار رمادا
اذ النار تزيل بيسابا فنائها الرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتاليف
فتتفتت وتترمد ومنعه ابو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان غير معللتين
بالرطوبة واليبوسة كما ذكرنا في بقي الماء والزيبق فان الزيبق الثقل باضعاف
مضاعفة مع ان الماء الرطب 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 يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلهما وانما يحدث الرطوبة واليبوسة
فيهما عند النار باحداث الله تعالى اياهما على سبيل جرى العادة وهما اي الذهب والمنه
الكلس قيل اي قبل مماسة النار سيان متساويان في اليبس مع تخالفهما في
الثقل والخفة قبلها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما تومم كيف وما ذكره
غير مطرد في الاحجار المكلسة التي اوقد عليها النار مدة مديدة حتى فرقت رطوبتها
بالكلية فانها ثقيلة بشهادة الحس والا رطوبة فيها اصلا اتفاقا واما ان يقال بان
الاجزاء المائية الظاهرة في حال الذوبان موجودة في الذهب قبله مع صلابته جدا
وكذا الاجزاء المائية موجودة في الاحجار الصلبة التي يجعل مياها سيالة بالجعل كما تفعل
اصحاب الاكسير قبل اذ ابتها فخروج هذه الفاء جواب اما اي القول بوجود الاجزاء المائية
في الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج عن حيز العقل ورفع للامان عن
المحسوسات اذ يجوز ان يكون بين ايدينا انهار جارية لا نحس بها ولهذا قال الاستاذ
ابو اسحق لانم ان المذاب بعد الاذابة رطب بل هو باق على يبوسته وليس انكار
الرطوبة مع الميعان بابعد من دعوى الرطوبة في الاحجار المحسوسة يبوستها **ومنها**
انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب مثلا انما يطفو عليه للهواء المتشبث
فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه واذا
غمست صعدبها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزاءه متدمجة لم يتشبث بها
الهواء فلذلك يرسب في الماء قال الامدي يلزم على الجبائي ان الذهب يرسب
في الزيبق والفضة يطفو عليه مع ان اجزاءها غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء ويلزمه
ايضا انه يجب ان ينفصل عنه اي عن الجسم الطافي الهواء فيطفو وحده ويبقى الاخر
الاخر راسبة في الماء لان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب
ان ينفصل احدهما عن الاخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء قال المصروفية نظر الجواز
ان يكون التركيب الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي او الوضع الحاصل
بين الهواء واجزاء الطافي افادها اي افاد الهواء او الاجزاء الاخر حالة موجبة للتلازم مانعة
عن الانفصال يعني ان الجسم الطافي جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها تركيبا
موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز ان تتخلخل الهواء
فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من هذين التقديرين ان يجب
انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء وقال ابنه ابو هاشم انه للثقل والخفة اي الرسوب
للثقل والطفو للخفة وهما اي الثقل والخفة امران حقيقيان عارضان للجسم تقتضي
كما مر يقتضي احدهما الرسوب والاخر الطفو ولا اثر للهواء في ذلك اصلا ويلزمه
امران الاول ان الحديد يرسب في الماء فاذا اتخذ منه صفيحة دقيقة طفا ذلك

فيل عليه لم لا يرسب اذا حمل صفيحة
والجواب بتحقق المانع عن وجود
المقتضي وهو الاحتياج الى
زيادة خرق لاسطاع عنه
بالتجارب واذا ثبت ان لا فرق بين
وطفو والافكلام الجبائي في الطفو
على الماء وقصة الزيبق لا تجري
بهاج فليتامل

فيل الكلام في الاجزاء الهوائية الخ
الجسيمة الا التي ضاربت جزء المتراب
كما في سائر المركبات على ما
الفلاسفة فحينئذ لا يتم التركيب
لا وجود له فليتامل

الحديد الذى جعل صفيحة على الماء مع ان الثقل فى الحالين واحد فلو كان الثقل مطلقا
موجبا للرسوب لما اختلفا الثانى ان حبة حديد يرسب فى الماء والف من خشب لا يرسب
فيه مع انه لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل الف من والحكما كلام بناسب ما ذهب اليه هؤلاء
فاورده ههنا وجعله فرعا بنا على ان المقصود الاصلى من المبحث السادس بيان اختلاف
المعتزلة فى الاعتماد آفا يراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال

تفريع قال الحكما الجسم ان كان اثقل من الماء على تقدير تساويهما فى الحجم رسب ذلك الجسم
فيه لانه بثقله الزايد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه منه وينزل فيه الى تحت
وان كان الجسم مع مساواته الماء فى الحجم مثله فى الثقل نزل فيه بحيث تماس سطحه
الاعلى السطح الاعلى من الماء فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما وان كان
الجسم مع التساوى فى الحجم اخف منه اى من الماء نزل فيه بعضه وذلك البعض النازل
يكون بقدر ما يملى مكانه ماكان فلك الماء الذى ملى به مكانه موازنا ومساويا فى الثقل
لذلك الجسم كله ويكون نسبة القدر النازل منه فى الماء الى القدر الباقى منه فى خارجه كنسبة
ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم فى هذين القسمين تعلم بالمقايسة على القسم الاول فتامل
واعلم انهم قالوا الحديدة المنبسطة انما لا تنزل فى الماء لاحتباجها الى ان تنحى من تحتها ماء
كثيرا وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديدة المدورة وقالوا ايضا ان سبب الحقة فى الاجرام
الصلبة تخلخل الهواء فيما بينهما فالخشبة مثلا اذا كانت فى الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخللة
فيها ميل فاذا وقعت فى الماء انبعث الميل الطبيعى للهواء الى فوق فان قوى وقاوم
الاجزاء الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذ عن الهبوط قسرا ان لم سلمت له
الانفصال عنها ولما قررنا ظهر لك انه ان حمل كلام ابى هاشم على ما قاله الحكما اندفع عنه الاعتراضان
المذكوران عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة هو ان الطفو انما يكون بسبب يخلقه الله تعالى فى الجسم
فيقتضى اختصاصه بحيزه والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله تعالى فى الراسب وبمباينات يخلقها فى
اجزاء الماء على طريقة جرى العادة وانما يذكر فى الكتاب لانه معلوم من قواعدهم المشهورة ومنها
انه قال الجبائى للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشبة على الماء بل يفصل
الهواء منها ويصعد ويطفو وحده على الماء كما ذكرنا اذ لا سبب لطفو الخشبة الا تشبث الهواء
بها واذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجب ان ينفصل عما هو متسفل بالطبع فيطفو المتصعد
ويرسب المتسفل وقد عرفت ما فيه وهو انه ربما كان التركيب او الوضع موجبا للتلازم ومانعا
عن الانفصال كيف اى كيف لا يتوجه عليه ما قد عرفته والهواء الذى فيه اى فى الخشب ايضا
على كيفية المقتضية للانفصال والصعود بل الكسر كيفيته بالامتزاج والاختلاط التام
فلا ينفصل حتى يرسب الخشب فى الماء ومنعه ابنه وقال ليس للهواء اعتماد لازم لا على
ولا اسفل بل اعتماده مجتلب بسبب محرك ويرد عليه ان الزق المنفوخ فيه المقسور تحت الماء
اذا خلى وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه صعودا

اراد بالميل المدافعة اذ قد سبق
ان المعدوم فى الجسم اذا كان فى الخبز
الطبيعى هو المدافعة واما ميدوحها
فلا دليل على انتفائه ح فليتامل

ولو

ولو حمل وكاد يشق الهواء الذى فيه الماء وخرج منه فلو لا اعتماد هواء صاعد لم يكن كذلك
وفيه نظر لجواز ان يكون الصعود والخروج لضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع بثقله وطاقته
وقوة عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا وخروجا من الاصغر
ولا شك ان ضغط الماء للاصغر اقوى لصغره وقلة مقاومته فكان يجب ان يكون اشد
سرعة وخروجا وليس كذلك فظهر انه بمقتضى طبعه الذى هو فى الاكبر اقوى وهو شاهد اقتضاء
للصعود ومنها انه قال الجبائى لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما اى للحركة
والسكون وهو الحركة كما ثبت لنا بما يشاهد التوليد فى حركة اليد لحركة المفتاح فانه بالم
يتحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد الذهنى فى
الحجر وقال ابنه المولد لهما اى للحركة والسكون هو الاعتماد لا الحركة لوجهين الاول انه لو
عمد ممكن انتصابه قائما على رأسه متعمدا فانتصب كذلك واذ عم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد
الى جهة الدعامة لم يتحرك ذلك العمود الى تلك الجهة فان الدعامة يمنعه عن ذلك ثم اذا
ازيلت دعامته سقط الى جهة الدعامة وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلمنا
ان حركة العمود لم تتولد من الحركة بل من الاعتماد والميل الذى يقوله وما هو اى سقوطه الى تلك الجهة
الا الميل الذى احدثه فيه الاعتماد وعليه الثانى حركة اليد متاخرة عن حركة الحجر اذا ما لم تتحرك
الحجر من مكانها امتنع حركة اليد لامتناع التداخل بين الاجسام والمتاخر لا يولد المتقدم وفيه
نظر اذ لا تاخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل واما بحسب الذات
فحركة اليد متقدمة اذ يصح ان يقال بحركة اليد فحركة الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان يكون حركة
اليد مولدة لحركة الحجر وقال ابن عياش من البصريين يتولدهما اى يتولد الحركة والسكون من
الحركة تارة ومن الاعتماد اخرى لتمسكهما فان تمسك الجبائى دل على تولدهما من الحركة من
غير دلالة على الانحصار فلعل الصواب ح تجويز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول
بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبنى عليه باطلا ايضا لكن الامدى نزل الى الصحة
التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائى كما ان حركة المفتاح متعقبة بحركة اليد كذلك هى متعقبة
للاعتماد باليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد باولى من القول بتولدها من اعتماد اليد
فان قال الجبائى قد استقلت الحركة بالتوليد فى صورة وهى ان من حركه يده كانت
حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شئ وتتولد من حركة يده حركة
ما عليها من الشعر والاظفار وح كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد اولى من اسنادها
الى اعتماد اليد فلم لا يجوز ان تكون حركة الشعر والاظفار متولدة من اعتماد اليد لمفارقتها
لما عليها سبب اتصالها بها فلا يثبت ح استقلال الحركة بالتوليد وقال على ابى هاشم لا نسلم
ان حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له ولا نسلم ان حركة اليد لا تكون الا بعد حركة
الحجر بل هما معا فى الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما هو تحقيقه ومنها انه

فيه بحث وهو ان المدعى عام وبدليل خاص
الا ان يحمل على ان المراد نفى ما يتبادر
الحصر اعنى تولد جميع حركة السكون
من الحركة او يدعى عدم الفرق
بين بدل الصعود وسائر
صور الحركة وفى كل منهما بعد

فى قبل الان
من حركة يا فى الانبوبة والاجى فيه الدليل
ان فى اللهم الا ان يقال على بنى فى مذهب
قبيل الظاهر من اقوال الشكل والدليل

فى نسخة الشارح ولو كان الاعتماد الذى هو ضد الحركة يولد الحركة لكان يولد ضد نفسه وهو الاعتماد

قال الجبائي في الجزء المرجي بالقسر الى فوق اذا عاد هاويا نازلا ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة بناء على اصله من ان الحركة انما يتولد من الحركة لا من الاعتماد وقال ابنه بل هي متولدة من الاعتماد الهابط الذي في الحجر بناء على اصله من ان الحركة انما يتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصور هذا اصل الخلاف الذي قبله ثم قال وعلى الرأيين فيه تحكم وترجيح بلا مرجح اما الاول فلانا اذا قبل كل حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود الثابتة للحجر المقسور تولدت حركة صاعدة الا الحركة الاخيرة فانها تولد حركة هابطة فهو تحكم بحت بل كان يجب ان يذهب الحجر المقسور الى غير النهاية بان يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع واما الثاني فلان الاعتماد الهابط الذي في الحجر اذا كان يوجب النزول فليوجبه اولا اي في ابتداء الحركة وايضا القول بان كل الاعتمادات المتحللة يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح هكذا قيل في الاعتراض على الرأيين وفيه نظر لان الحركة القسرية تضعف كلما بعدت عن المبدأ القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما في الممر من الهواء الذي يحتاج المتحرك الى خرقه فليست طبقاتها متماثلة حتى يجب بسببها الحكم فقد ينتهي الحركة الصاعدة في الضعف الى ما يوجب اي الى طبقة يوجب الحركة 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 فاندفع التحكم عن الجبائي واما الاعتماد الذي في الحجر مغلوب في الاول اي في ابتداء الحركة بالمجلب الذي افاده القاسر ثم ضعف المجلب قليلا قليلا بمقاومة الطبيعة والمخرق في دفعة حتى يصير المجلب مغلوبا واللازم غالبا فح يوجب الاعتماد اللازم النزول والجواب عن اول ليد الاعتمادات ما مر في توليد الحركات فاندفع التحكم عن اليهما ايضا وعنهما انه قال الكر المقسور لا يتحرك الا بتوسط سكون الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجبه الاعتماد لا اللازم فانه يوجب الحركة الهابطة ولا المجلب لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شيء منهما غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلا وقال الجبائي لا استبعد ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون وربما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب في اول الحال فيصعد الجسم الى فوق ثم يغلب الاعتماد النازل فينزل الجسم الى تحت ولا بد بينهما من التعادل فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتاسكي وعنده اي عند التعادل يكون السكون فاذا يتصور حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التاسكي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه وهو اي الاستدلال الذي نصر به مذهبه لا يوفي مذهبه لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المتحللين واللازم والسكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر

ان الجبائي لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله اذ يجب توليد الاعتماد لها اي للحركة والسكون خلاف اصله فلا يمكن الاستدلال به بل حقه ان يقول موافقا لاصله الحركة الاخيرة من الحركات الثمانية للحجر المقسور مثلا يوجب له سكونا اولا ثم حركة نازلة فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم كالفعل المتولد عن الرمي فلا محذور في تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المتولدة اياها وبالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم فمن جوز ان يكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون ايضا فان الاول ابعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد واما قضية التعادل فقد يقال جاز ان يكون الاعتماد المجتلب غالبا في ان ومغلوبا في ان عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا

المقصد الرابع الصلابة كيفية بها ممانعة الغامر اي كيفية الجسم يكون بها ممانعا للغامر فلا يقبل تأثيرا ولا يتغمر بحنه واللين عدم الصلابة عما من شانه ذلك وانما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه من شانه الصلابة لانه وان كان ممانعا لا يتغمر ولا يتاثر من الغامر لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري فهو عدم ملكة لها وقيل بل اللين كيفية بها يطبع الجسم للغامر فهو على هذا التفسير ضد لها لكونها وجودية ايضا قال الامام الرازي ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك ان الجسم اللين هو الذي سعر فهناك امور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطح الثاني بشكل التقعير المقارن بحدوث تلك الحركة الثالث كونه منحصرا لقبول ذينك الامرين وليس الاولان باللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغماذ وهو عدمي لما بقي الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة وليست بصلابة وكذا الريح القوية فهي مقاومة وليست بصلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال وهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية

المقصد الخامس الملاسة 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 الكيف وعند الحكماء كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء واللااستواء المذكورين وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم

النوع الثاني من الكيفيات المحسوسة **المبصرات** قال في المباحث المشرقية اللائق ان يورد في الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها محصور فاخرناه وارد فنا الملموسات بالكيفيات المبصرة وهي الالوان والاضواء فانها مبصرة بالذات واما ما عداهما من الاشكال الصغر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك فعند الحكماء انما تبصر بواسطتها واختلفوا في الاطراف اعني النقطة والخط والسطح فقيل هي ايضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء اخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا بالعرض لا اولا وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشيء اخر فيكون الشيء الاخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول بالذات

واولا على قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رويتان
احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت
هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انا نكشف كل واحد منهما عند الحس الكشافا تاما بخلاف
الشكل والحجم واخواتهما فانه لا تتعلق بشئ منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بكون الجسم ابتداء متعلق
هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم ينكشف
الحس انكشاف الضوء واللون ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى
مغايرة لرؤية اللون فاعلم انه لا يمكن تعريفهما اى تعريف الضوء واللون لظهورهما فان الاحساس
بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعا لا يفي به ما يمكننا من تعريفا تهما على تقدير صحتها كما حرر
في مباحث الحرارة وما يقال في تعريفهما من ان الضوء كمال للشفاف من حيث هو شفاف
وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف في جسمه ولا في شئ اخر بل في شفافيته طلبا
بكونه كمالا اول انه كمال ذاتي لا عرضي او كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شئ اخر ومن ان
اللون بعكسه اى كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شئ اخر هو الضوء فان اللون ما لم يصر
مستنيرا لا يكون مرئيا فتعريف بالاخفى كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكر هو التنبيه على خواصهما الحاكمة
ليزداد امتيازهما ولما كان رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلا منهما في قسم فقال
ولنجعل مباحثهما قسمين **القسم الاول في الالوان** قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بها اما في
رؤيتها او في وجودها على ما سيأتي لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا **وفيه** اى في القسم
الاول **مقاصد ثلاثة الاول** قال بعض القدماء لا وجود للالوان اصلا بل كلها متخيلة وانما
يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضئ للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء فانه
ابيض والسبب في بياضه سوى ما ذكر وكما في الثلج فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء
ونفذ فيها الضوء فيخيل ان هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما
فانه يرى فيهما بياض مع ان اجزاءها المتصغرة لم ينفصل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث
فيها اللون وكما في موضع الشق من الزجاج وفي بعض النسخ من شفاف التخمين فانه يرى ذلك
الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث البياض فيه وقد مر من الامثلة في صدر الكتاب قالوا
والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم نفوذ الهواء والضوء في عمق الجسم ومنهم من قال الماء
يوجب السواد اى يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه
اخرج منها الهواء وليس بشفافه كالشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فيبقى السطوح
مظلمة فيخيل ان هناك سوادا وايضا فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك
على ان الماء يوجب تخيل السواد وقيل السواد لون حقيقي فانه لا ينسلخ عن الجسم البتة فدل
ذلك على انه حقيقي بخلاف البياض فان الابيض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها
واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون سبب تخيله لازما
لبعض الاجسام على ان سواد الثياب ينسلخ بالشيب في اهل الاكسير يبيضون النحاس بعض

مكلس وزرنيخ مصعد وبان انسلاخ البياض لا يدل على انه تخيلي لجواز ان يكون حقيقيا
مفارقا والقابل للشئ لا يجب ان يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون
قابلا له وقال ابن سينا في موضع من الشفا اى في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من
الفن الرابع من الطبيعيات لا اعلم حدوث البياض بطريق اخر سوى الطريق التخيلي فعلى هذا
عنده ح كون البياض لونا حقيقيا في شئ من الصور وقال في موضع اخر اى المقالة الثالثة
من علم النفس من كتاب الشفاء قد يحدث البياض بطريق اخر سوى طريق التخيل لوجوه
خمسة الاول ان بياض البيض مع كونه شفافا بصير ابيض بعد سلقه واغلايه بالنار
ولم يحدث النار بالطبخ فيه هوائية ونخلخلا حتى يتخيل فيه البياض لانه بعد الطبخ اثقل
مما كان قبله وما ذلك الا بخروج الهوائية منه وايضا لو دخلت فيه هوائية وبيضته
لكان ذلك خشونة لا انعقادا الثاني الدواء المسمى لبن العذراء ويتخذه اهل الحيلة
وهو خل طبخ فيه المرداسنج حتى الخل فيه ثم يصفى الخل حتى يبقى شفافا في الغاية ثم يخلط
هذا الخل المصفى بما طبخ فيه القلي اولا ثم طبخ فيه المرداسنج ثانيا وصفى غاية التصفية حتى يصير
الماء كانه الدمعة فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرايب ثم يجف
بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد
الابيضاض لكنه للجف الابعد فدل ذلك على كثرة الارضيتية وفي المباحث المشرقية اذا خلط
بهذا الماء ان ينعقد فيه المخل الشفاف من المرداسنج وبيض وليس في ذلك لان شفافا تفرق وخلى
الهواء فيه لان ذلك كان مخلخلا ومتفرقا في الخل ولا لان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء
بعضها الى البعض فان جده ماء القلي اولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض
على الوجه الذي قالوه ولقائل ان يجعل على هذين الوجهين جاز ان يكون لتخيل البياض سبب اخر
لا نعلمه اذا المفروض انه لا اعتماد على الحس والا وجب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة **الثالث**
الانجاه من البياض الى السواد يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية اى يتوجه الجسم من البياض الى
الى الغبرة ثم منها الى العودية ثم كذلك حتى تسود وهذا هو الطريق السادج كانه ناحد من اول الامر
في سواد ضعيف ثم لا يزال تشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يحمض ومن الحمرة فالقتمة اى
ياخذ من البياض الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد ومن الحمرة فالنيلية اى ياخذ من البياض الى
الحمرة ثم الى النيلية ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز اختلافها الا باختلاف
ما يتركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن الا بياض وسواد وكان اصل البياض هو الضوء
الذي قد استحال بعض الوجوه لم يكن في الاخذ من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه
الاختلاف الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك
طرق مختلفة فان شوبها يتوقف على شوب من غيرهما ولا بد ان يكون ذلك الشوب من مرئي
وليس في الاشياء ما يظن انه مرئي وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء فاذا جعل
الضوء شيئا غيرهما امكن ان يتركب الالوان وتتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض

Uploaded by Tehran University

وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبر لا غير وان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة
التي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود يخالطه النار كان حمرة ان كان السواد غالبا
على الضوء وصفرة ان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة
سوادا ليس في اجزائه اشراق حدثت الخضرة الا اخر ما سيأتي تفصيله بقوله ولولا اختلاف
ما يتركب هذه الالوان المتوسطة عنها لاتحد الطريق اشارة الى ما نقلناه عنه الرابع الضوء
لا يقبل السواد بجزئه اي اذا انعكس الضوء من جسم صقيل اسود الى جسم اخر لم يصر المنعكس اليه
اسود فلو لم يكن السواد والبياض على الوجه الذي ذكروه وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر وخضر
لان هذه الوان حانما هي لاجل اختلاف الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء
الشفافة دون السواد فوجب ان لا ينعكس الا البياض الذي هو الضوء وهو باطل قطعا
قال الامام الرازي وفي هذين الوجهين ايضا نظر لجواز ان يوجد هناك امور مختلفة لاجلها
يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد الخامس
ان الطبخ يفعل في الجص والنورة من البياض ما لا يفعله السحق والتصويل اي الدق فليس بياضهما
لان الطبخ افادهما تخلخلا وتفرق اجزاء فداخلها الهواء المضيء والا كان السحق والتصويل
يفعلان فيهما مثل فعل الطبخ بل بياضهما بسبب ان الطبخ افادهما مزاجا يوجب ذلك
البياض قال ابن سينا فقد بان بهذا لوجوه ان البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بلون
ثم لسنا نمنع ان يكون للهواء المضيء تاثير في التبييض قال المصنف واذ قد تقرر ذلك فانه قد
اعترف اي ابن سينا بان للبياض فيما ذكروه من الامثلة وهي زبد الماء واخواته ويلزم
السفسطة وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو انه قد صرح فيما نقلناه
من كلامه بان المحسوس في هذه الامثلة امر موجود وهو الضوء المتعاكس وجعله بياضا جاريا بالبحث
مخصوص وقال واما انه هل يكون بياض غير هذا في العالم بعد امتناع عدمه ووجوده وسيأتي الكلام
في هذا المعنى اشد استقصاء واشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق
اخر فيظهر ان البياض لون مغاير للضوء المسمى في تلك الامثلة بياضا وليس في هذا سفسطة وارتفاع
امان لكن الامام الرازي كما هو دابه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلد
في ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب فالحق منعه اي منع ان البياض فيما ذكروه من
الامثلة والقول بان ذلك اي اختلاط الهواء المضيء بالاجزاء الشفافة احد اسباب حدوث
البياض فان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون وليس ذلك الذي فكنا به ابعد مما
يقوله الحكماء في كون الضوء شرطا بحدوث الالوان كلها اذ يلزم منه انتفاء الالوان في الظلمة
وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا اخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انتفى
الاشياء التي فيها واذا اعيد صارت ملونة بامثالها لاستحالة اعادة المعدوم عند عدم
ولا شك ان هذا ابعد من حدوث البياض في الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من
غير مزاج ومن اعترف بوجودهما اعني وجود السواد والبياض قال اي بعضهم هما الاصل

قيل لم لا يجوز ان يكون التركيب والانظمام مدخل في خصوص الانعكاس فلا يجب ان لا ينعكس الا البياض فليتامل

والباقي من الالوان تحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى فانهما اذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة واذا
خلطا لا وحدهما بل مع ضوء كفى الغمام الذي اشرقت عليه الشمس والدخان الذي خالطه النار حصلت الحمرة
ان غلب السواد على الضوء في الجملة وان اشتدت غلبته عليه فالعمة ومع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة
وان خالطهما اي الصفرة سواد مشرق فالخضرة والخضرة اذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية التي
هي الكهبة واذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة والكراثية اذا خلط بها السواد مع
قليل حمرة حصلت النبلية ثم النيلية ان خلط بها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الالوان
وقال قوم من المعترفين بالالوان الاصل فيها خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه الخمسة
الوان بسيطة ويحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة بالمشاهدة فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة
اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلطت بعضها ببعض فانه يظهر منها الوان مختلفة بحسب مقادير المخلوطات
كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها والحق ان ذلك اعني تركيب هذه الخمسة على
انحاء شتى تحدث كيفيات في الحس هي الوان مختلفة كما ذكرتم واما ان كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة
فهو من هذا القبيل اي مما تركب منها فشيء لا سبيل الى الجزم به ولا بعدمه اذ يجوز ان يكون هناك
كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز ايضا ان يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالوجدان
يتوقف فيه **المقصد الثاني** قال ابن سينا وكثير من الحكماء الضوء شرط وجود اللون
في نفسه فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء فيه وانه اي اللون غير
موجود في الظلمة لفقدان شرط وجوده ح بل الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه
عند الضوء اللون المعين فانا لا نراه في الظلمة فذلك اي عدم رؤيتنا اياه اما لعدمه في
او لوجود العايق عن رويته وهو الهواء المظلم اذ لا عائق هناك سواه والثاني باطل
لان الهواء المظلم غير مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج اذا اوقد
نارا وقع عليه ضوءها والهواء الذي بينهما مع كونه مظلما لا يعوق عن رويته وكيف يكون الظلمة
عايقة من الرؤية مع كونها امرا عدميا والمشهور فيما بين الجمهور وهو مختار الامام الرازي
انه اي الضوء شرط الرؤية لا الوجوده فان رويته زائدة على ذاته والمحقق المتيقن عدم
رويته في الظلمة واما عدمه في نفسه فلا فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية
لا لوجود العايق عنها ولا لعدم اللون في نفسه والجالس في الغار انما لا يراه الخارج
عنه لعدم احاطة الضوء به اي بالجالس في الغار فان شرط الرؤية ليس هو الضوء
كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار
قال ابن الهيثم مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون انا نرى الالوان تضعف
بحسب ضعف الضوء فكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف
كان اضعف وكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون لانتفاء الثانية بانتفاء
الاولى فاذا انتفى طبقات الاضواء كلها انتفى ايضا طبقات الالوان باسرها وبهذا
يوجب ان الالوان التي في ضمن هذه الطبقات ينتفي في الظلمة لانتفاء شروطها

والباقي

فيه اشارة الى ان الاستدلال بعدمية الظلمة اولى بما ذكره المصنف لانه يجوز عليه ان يكون العايق هو الظلمة الوافقة على المرئي دون الظلمة الواقعة على المتوسطين بين الرائي والمرئي وصح بهذا في حواشي التجريد بتمثيل تلك

يمكن ان يناقش بالسواد بان الضوء كلما كان اضعف كان السواد اقوى

التى لها طبقات الاضواء فينتفى اللون المطلق ايضا لان العام لايوجد الا فى
ضمن الخاص ولما احتمل ان يكون للون طبقة توجد فى الظلمة فقط ولا يحس
بها فيوجد اللون المطلق فى ضمنها قال ويحدس منه انتفاء اللون مطلقا فاعترف
بان ما ذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع ان لقائل ان يقول
المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون فى نفسه
فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون
المرئى الذى هو اللون باقيا على حالة واحدة وانت تعرف ان مذهب الحق
ان الرؤية سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها امر يخلقه الله تعالى فى الحى على
وفق مشيته ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التى اعتبرها الحكماء
والمعتزلة على ما سياتى فى مباحث رؤية الله تعالى وانما لا نتعرض لامثال هذه الابحاث
على معرفتك لها فى مواضعها فعليك برعاية قواعد اهل الحق فى جميع المباحث
وان لم يصرح بها **المقصد الثالث** الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا
فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة والدليل على انه امر عدمى رؤية الجالس فى الغار
المظلم الخارج عنه اذا وقع على الخارج ضوء ولا تحس اى لا يرى الخارج الجالس وما هو
اى ليس الحال المذكور من الجانبين الا لانه ليس الظلام امرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا
من الابصار اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الاخر اصلا لوجود العايق عن الرؤية بينهما فعين
انها عدم الضوء وح ينتفى شرط كون الجالس فى الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون
الخارج مرئيا فلا يرى فلذلك اختلف حالهما قال المصنف ولو قيل كما ان شرط الرؤية ضوء
يحيط بالمرئى لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائى فقد يكون العايق عن الرؤية
ظلمة يحيط به اى بالمرئى لا الظلمة المحيط بالرائى ولا الظلمة مطلقا لم يكن بهذا القول
بعيدا وح يكون الظلمة امرا موجودا عايقا مع اختلاف حال الجالس والخارج
فى الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير
انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التى تتخيلها امرا محسوسا فى الهواء بين
هناك امر محسوس لا ترى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها فى الظلمة الا ترى
ولا شك انا لا نرى فى حال التغميض شيئا فى جفوننا بل لنا فى هذه الحالة ان لا نرى شيئا
فنتخيل ان نرى كيفية كالسواد فكذا الحال فى تخيلنا الظلمة امرا محسوسا **فرع**
منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتى تلمع وترى بالليل
من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى فى النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطا
لرؤيتها ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير
منفعل بالليل عن الضوء القوى كما فى النهار فينفعل عن الضوء الضعيف
ويدركه ولما كان فى النهار منفعلا عن ضوء قوى لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس

وذلك

وذلك كالهباء الذى يرى فى البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوة لا يرى
فى الشمس لان بصر الانسان ح يصير معلولا بضوئها فلا يقوى على
احساس الهباء بخلاف ما اذا كان فى البيت فان بصره ليس هناك معلولا
عن ضوء قوى فلا جرم يدرك الهباء المنتفى بضوء ضعيف فلا يخفى على ذى
فطنة ان الاولى ان يجعل هذا الفرع مقصدا ثالثا عقيب المقصد الثانى ثم يجعل بيان
حال الظلمة فى كونها عدمية فرعا للمقصد الثالث **القسم الثانى** من قسمى المبصرات
فى الاضواء وفيه مقاصد اربعة **الاول** زعم بعض الحكماء الاقدمين ان الضوء
اجسام صغار تنفصل من المضئ وتتصل بالمستضئ وبيطله وجهان الاول انها
اى تلك الاجسام الصغار التى هى الضوء اما غير محسوسة بالبصر فلا يكون الضوء
ح محسوسا به والضرورة تكذبه او محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر
استتارا والمشاهد خلافه فان ما هو اكثر ضوءا يكون اكثر ظهورا وفيه نظر فان
ذلك اعنى ستر الجسم المرئى بما تحته من الاجسام الملونة فانما تستر ما وراءها بالعدم
لفقود شعاع البصر فيها دون الاجسام الشفافة التى تنفذ نور البصر فيها وتصل
بما وراءها فان صفحة البلور والزجاج المشافى يرى ما خلفها ظهورا ولذلك يستعين
بها الطاعنون فى السن على قراءة الخطوط الدقيقة وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما محسوسا
لم يكن كثرة موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس متى تعلق بشئ كان الاشتغال به اكثر
فيقل الاحساس بما وراءه الا ترى ان تلك الصفرة اذا غلظت جدا اوجبت لا محالة استتارا
وان لا يستجاز بالدقيقة منها نحو ما فى العيون الصحيحة دون القوية بل فى حجاب ارق
رؤية ما وراءها الثانى لو كان الضوء جسما لكان حركته بالطبع اذ لا ارادة له قطعا وان كان
معه بقسره ايضا فكانت حركته الطبيعية الى جهة واحدة فلم يقع الضوء من كل
بل من جهة واحدة فقط والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الضوء يقع على الاجسام من جهات
مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء جسما مخالفا للطباع مقتضية للحركة فى جهات
المساواة نعم لو ثبت ان الضوء مطلق حقيقة واحدة لتم وهيهات يروى ذلك اى عدم
كون الضوء جسما ان النور اذا دخل فى البيت من الكوة ثم سد دونها باب دفعة واحدة فانه
اى ذلك الجسم الذى فرض له النور الخارج من البيت اما قبل السد او بعده وهو ظاهر
والاول محال والا لزم ان يكون جملة الجسم من حيث هو جسم حدثت لاحد هما ولا يبقى ايضا
على حاله الذى كان عليه بل للعدم بقيته التى كانت مبصرة وهو مراد من قال ان تلك
الكيفية الحاصلة من مقابلة الضوء الزائل هو الهواء المضوء فاذا بطل ذلك فى بعض الاجسام حيث
الكل للقطع بعدم التفاوت وايضا فالشمس اذا طلعت من الافق استدنا الذى اى جزء الارض
فى الحال حركة اى حركة النور العارض على الدوام من الفلك الى مقابل وجه الارض لا محالة
اللطيفة اما كانت بهذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك اجزم مستحيلة متعذرة فاستبعاد انتفاء

بالحيلولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لا دليلين مستقلين لان
الاجسام بعيدا لا تكون دليلا على ابطال قضية اليقين احتج الخصم على كون الضوء جسما بان
الضوء متحرك لانه منحدر عن المضيء العالي كالشمس والنار وكل منحدر متحرك وتبعه اي تتبع
الضوء المضيء في الحركة اي يتحرك بحركته كما في الشمس والمصباح ويتعكس الضوء عما تلقاه
اذا كان صقيلا الى جسم آخر وللانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الضوء متحرك
وكل متحرك جسم فلنا ليس للضوء حركة اصلا بل حركته وهم محض وتخيل باطل وسبب ذلك
التوهم حدوثه في المقابل اي حدوث الضوء في المقابل المقابل للمضيء فيتوهم انه يتحرك منه
ويوصل الى المقابل فلما كان حدوثه من مقابله مضيء عال كالشمس مثلا تخيل انه ينحدر من
العالي الى السافل وهو باطل اذ لو كان منحدرا لرايناه في وسط المسافة فالصواب ان الله
يحدث في المقابل المقابل دفعة ولما كان حدوثه في الجسم المقابل تابعا للوضع من المضيء
اي لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى مقابل آخر زال الضوء عن الاول
وحدث في ذلك الآخر ظن انه تبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر ولما كان
الضوء يحدث في مقابلة المستضيء الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة
المضيء بذاته والمتوسط الذي هو مبدأ المستضيء بالغير شرطا في حدوثه اي حدوث
الضوء فيما يقابل هذا المستضيء اعني الجسم الذي انعكس اليه الضوء ظن ان ثمة انتقالا او حركة
الضوء من المستضيء الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التي ذكروها في حركة الضوء
ويدل ايضا على بطلان اصل دليلهم فانه متحرك ومنتقل انتقال صاحبه مع الانفصال
على انه ليس جسما فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على
تجدد المحاذاة قلنا كذلك الحال في الضوء ايضا فرع على بطلان كون الضوء جسما من
المعترفين بانه اي الضوء ليس جسما بل هو كيفية في الجسم من قال هو مراتب ظهور اللون
وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل
وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب
ثم شاهد ما هو اكبر ظهورا من الاول حسبان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك
بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا تاما فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب
مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان ورد علينا ما ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون
المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع تينك
وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للون وبلغ اشد ظهوره
وبلغ الغاية في ذلك بهرا للابصار حتى خفي اللون لا لخفائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما
هو جلي في الغاية وهذا تقرير مذهبهم وبيطلانه ادعى القائل به اعترف ان ثمة امرا متجددا على اختلاف
مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءا فلا يكون الضوء الذي هو هذا المتجدد نفس اللون لكونه امرا
مستمر الانطباق مذهبه هذا ولا ذاهبا عن الضوء مشتركا بين الالوان كلها فان السواد والبياض وغيرهما قد يكون

مضيئة مشرقة ولا شك انها غير مشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء
نفسها وفيها اي في هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم نظر اذ ربما يقول ذلك القائل الامر
المتجدد الذي اعترفت به لون يحدث فلا يكون الضوء زائدا على اللون وفيه بحث اذ يراد
ح تجدد الالوان بحسب اشتداد الضوء شيئا فشيئا سواء كانت متعاقبة في الوجود او
مجتمعة في المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازي هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون جعلوا
الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظي
فان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية اعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء
امر غير نسبي فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لتقسيم الضوء
ظهور اللون معنى وانه عطف على او ربما اي ولانه يجوز اشتراك الامور المتخالفة بالماهية
في امر ذاتي او عرضي فيجوز اشتراك الالوان المختلفة الحقايق في كونها ذات مراتب في
الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا اذ المراد ان الضوء الذي في
البياض تماثل في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية
قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امرا زائدا عليه واذ قد بطل هذان الوجهان فالمعتمد في
في الرد على هذا القائل ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه الضوء يرى ضوءه دون لونه اذ
لا لون له وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد
وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان
قد لا يكون مضيئا وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضد البعض لكنه باطل ان
الضوء لا يقابله الا الظلمة احتج القائل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه
بل الحس كما مر اذا ترقى من الادنى الى الاعلى ظن هناك بريقا ولمعانا بانه يزول
الضوء الاضعف بالاقوى كاللامع بالليل مثل اليراعة وعين الهرة فانه يرى
مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج فانه يرى شديدا ويضمحل ضوءه
في ضوء القمر ثم القمر فانه مضيء ولا ضوء له في الشمس ثم الشمس فانها الغاية في الاضاءة
التي تزول فيها ضوء ما عداها وما هو اي ليس زوال الاضعف بالاقوى الا لان الحس
لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال لعينه بسبب نفس الامر بل الحس لما ضعف في الظلمة وكان
اللامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا قوي نور
السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر
فقد ظهر ان ضوء هذه الاشياء ليست الا ظهورا لوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا
خفاء لوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قلنا هذا تمثيل
اي ايراد مثال غايته تجويز ان يكون لذلك الذي ذكروه اثر في اختلاف احوال الالوان
في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على ان الضوء ليس كيفية موجودة
زائدة على اللون وظهوره اذ قد يحول الحس لا لنقصان عن الاضعف الموجود في نفسه لفعالية الاقوى فيجوز

ان يكون اللامع مثلا ضوء مغايرا للونه الا انه لا يرى في ضوء السراج **المقصد الثاني**
في مراتبه اي مراتب الضوء مطلقا القائم بالمضيء لذاته هو الضوء اي قد يخص
هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته بعد اطلاقه على ما يعمها وغيرها كالشمس
وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة اضواءها من مضيء اخر
والقائم بالمضيء لغيره نورا ذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته كما في القمر ووجه الارض
المستضيئين بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان قال الله
وجعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل
كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب المغرب فانه مستفاد من الهواء المضيء
بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم
من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته او بغيره فالخصت مراتبه في ثلاث وقد يفسر الظل بما
من الهواء المضيء فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى اول فقط
فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء
لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجا عن الضوء الاول والثاني وله اي للظل مراتب كثيرة
متفاوتة في الشدة والضعف كما في افيئة الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في
المخادع فان الحاصل في فناء الجدار اقوى واشد من الاخرين لكونه مستفادا من الامور
المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في
المخدع بضم الميم او كسرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيء بسببين
والثاني مستفاد من الاول فاختلف الاحوال بهذه الاظلال لاختلاف معداتها في القوة
والضعف وكما تراه اي وكالظل الذي تراه يختلف في البيت شدة وضعفا بحسب
القوة اي الثقبة النافذة وكبرها فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت
اشد واقوى وكلما كانت اصغر كان الظل اضعف وينقسم الظل في داخل البيت
بحسب مراتبه في الشدة والضعف الى غير النهاية اي الى امور غير منحصرة في عدد يمكن
احصاؤه انقسام القوة بحسب مراتبها في الصغر والكبر كذلك ولا يزال الظل يضعف
بسبب صغر القوة في المثال المذكور حتى ينعدم بالكلية وهو الظلمة لما مر من ان الظلمة عدم
الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا **المقصد الثالث هل يتكيف الهواء بالضوء** اولا وانما او
هنا لان ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء منهم من منعه
وجعل شرطه اي شرط التكيف بالضوء اللون فلا لون للهواء لكونه بسيطا فلا قبول للضوء
لانتفاء شرطه ولما كان لقائل ان يقول قد جرا ان الضوء شرطه وجود اللون عند الحكيم فلا لون
اللون شرطا للضوء ايضا لدار اجاب عنه بقوله فكل من الضوء واللون شرط للاخر والدور
دور معية فلا امتناع فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين ببطلان اي
يبطل قول المانع انا نرى في الصبح الاقي مضيئا وما هو الا الهواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك

يعني ان المراد من عدم النهاية الكثرة وقد يعبر عن الكثير بانه غير محصور وغير متناه مبالغة وصرح بهذا في شرح الابهري وفي تفسير الباخرزي

الى الرد كلام صاحب المقاصد من ان ما ذكر في المواقف مبني على ما يراه الحكماء من عدم تناهي الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم ما تقرر من ان المحصور بين الحاصرين لا يكون الا متناهيا فمعناه ان الكمية الاتصالية اذا لم تنفصل بالفعل لا يجب قبول الانقسام فليتامل

للاجزاء البخارية المختلطة به اي بالهواء والكلام في الهواء الصرف الخالي عن الاجزاء الدخانية
والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة ورده الامام الرازي
بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب
وفي افيئة الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان ضوءه اقوى لكن الامر
بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه اخر ايضا هو انه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب
ان يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوئها والحس
لم يتغير على ذلك التقدير من ضوء اقوى يمنع من الاحساس بها اجيب المانع بانه لو تكيف
الهواء به لاحس به اي بالهواء كما يحس بالجدار المتكيف به لكن الهواء لا يحس به اصلا فلا يكون
متكيفا بالضوء وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطا في الاحساس فلا يكون
التكيف بالضوء وحده كافيا في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف والهواء ما غير ملون
بالكلية واما له لون ضعيف جدا بحيث يكون لونه اضعف مما للهواء والاجسام المشفة
فلا يكون ذلك اللون كافيا في رؤية الهواء مع كفايته في قبوله للضوء ان جعل قبوله مشروطا
باللون **المقصد الرابع** ان ثمة شيئا غير الضوء تفرق اي يتلألأ ويلمع على بعض
الاجسام المستنيرة كانه شيء ينفض منها اي من تلك الاجسام ويستدل لوجودها وهو اعني
ذلك الشيء المتفرق له اي للجسم اما لذاته ويسمى ح شعاعا كالشمس من البلاء والمعان
واما من غيره ويسمى ح بريقا كالمراة التي حاذت الشمس وان سبب البريق الى الشعاع نسبة النور
الى الضوء

وتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيكدر كه السامعه وانما قلنا ان الاحساس بالصوت موقوف
على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع لوجوه الاول ان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة
ووضع طرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون
غيره من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك وما هو الا بحصر الهواء الحامل
للصوت دون غيره الا بحصر الانبوبة الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول
الى الصماخ الغير فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو الثاني انه اعلى الصوت
يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة يهب الريح اليها
يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا في مسافة
البعد وليس ذلك الا لان الريح يميل الهواء الحامل له ويحركه الى الجانب الذي يهب اليه
فدل على ان سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع الثالث انه اي سماع الصوت
يتاخر عن سببه اعني سبب الصوت تاخرا زمانيا فانا نشاهد ضرب القاس على الخشب
من بعيد ونسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك
الزمان بالقرب والبعد وما هو الا لسلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة حتى يصل
الى صماخنا واعترض الامام الرازي بان الوجوه الثلاثة راجعة الى الدور ان اذ حصول
متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا
وقد سبق ان مثلها يحتاج الى حدس ليفيد جزما احتج على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على
وصول حامله الى الحاسة بانا نسمع الصوت من وراء جدار غليظ جدا وان فرض كونه مخيطا
بجميع الجوانب ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل الى الصماخ
فان الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بالكلمة المخصوصة ونفوذ الهواء الحامل للصوت فيه
اي في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة في الغاية باقيا على شكله الذي يتكيف بالكلمة المخصوصة
موصلا لها الى الحاسة مما لا يعقل فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور ههنا سماع اصلا قلنا
شرطه بقاؤه على كيفيته اي شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المتفرع على
التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بها اي بالكيفية التي هي الصوت
الخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص
اراد به تكيفه بكيفية المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقي
حتى يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا شكله على حاله وربما يحتج على
عدم توقف الاحساس على الوصول بان الحروف الصامتة لا وجود لها الا
في آن حدوثها فلا بد ان يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها الينا
وفساده ظاهر مما صورناه في كيفية الوصول وقد يحتج عليه ايضا بان حامل
حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها
الا سامع واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة

متى حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار
تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا
الحال في طنين الطست فانه اذا اسكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام
الرازي وانت خبير بان الدور ان لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على
ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء بلا صوت هناك
واما عدما فلان ما ذكرتم انما تدل على عدم الصوت في بعض صور انعدام فيه التموج
لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس
القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا للتموج الهوائي على وجه مخصوص
وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على
مع كونها معلومة يقينا وسبب التموج المذكور قلع عنيف اي تفريق شديد او فرع
عنيف اي اماس شديد وانما كانا سببين للتموج اذ بهما ينقلب الهواء من المماسة
التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبين بعنف وينقاد له اي لذلك الهواء
المنقلب ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا يتصادم الهوية
ويتموج الى ان ينتهي الى الهواء الذي لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه
كالحجر المرمي في وسط الماء فظهر ان كلا واحد من القرع والقلع سبب للتموج الهوائي
وان التموج القرعي اشد انبساطا من التموج القلعي وذكر بعضهم ان الهواء المتموج
بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان الصوت حاصلا بصقابه ورأسه في السماء
واذا فرض الصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان متطابقان قاعدتاهما واحد
بهذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف
في القرع والقلع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد
هناك صوت قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج الصوتي
الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول القلع
لا وصول وبهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان
التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا
القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لا مانع منه على كل تقدير ولا محذور فيه
اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخير منها اذ لا يلزم حينئذ ان يكون الزمان موجودا في الآن

المقصد الثاني الصوت كيفية قائمة بالهواء يحمل الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى
السامعة لا لتعلق حاسة السمع به اي بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يدرك
مع بعده عن الباصرة لاجل التعلق بينهما كما تعرفه والمقصود ان الاحساس بالصوت يتوقف
على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصل الى
القوة السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج

وملحق

ويجاب بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون
واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول موجة فيكون
شرط السماع فيما بعدها منتفيا **المقصد الثالث** الصوت موجود في الخارج اي في خارج الصماخ
لا انه انما يحصل في الصماخ على ما توهم بعضهم من ان التموج ان شئ من القرع او القلع اذا وصل
الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب موجة الصوت ولا وجود له في الهواء
المتموج الخارج عن الصماخ والا اي وان لم يكن الصوت موجودا في الخارج بل في داخل الصماخ
فقط لم تدرك جهته اصلا لانا لما لم يوجد الا في داخله لم يدركه الا في تلك الحالة التي لا اثر
للجهة معها فوجب ان لا يدرك ان الصوت من اي جهة وصل الينا كما ان اليد لما كانت تلمس
حيث تلقاه ويصل ذلك الشئ اليها لا في الملاقة لم تميز عندنا بلمس اليد جهته اي جهة ذلك
الشئ الملموس ولم يدر انه من اي جهة اتانا لكنا ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات
فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامع وان يكون مدركا هناك ايضا
ليتميز جهته وليس يلزم ان يكون ح بعيدا عنا لما تقدم من ان الاحساس بالصوت مشروط
بوصول الهواء الحامل له الينا بل يجوز ان يكون قريبا منا جدا فيكون واصلا الينا اذا لم نرد
بالوصول حقيقته بل ما ينزل منزلته وما في حكمها من القرب ولذلك اي ولان الصوت موجود
في خارج الصماخ نميز بين الصوت القريب والصوت البعيد اذ لولا ان الاصوات موجودة
في خارج الاصمخة ومدركة حيث هي من الامكنة لما امكننا ان نميز بينها بحسب
القرب والبعد وبهذا الدليل الثاني لا بتنانه على ادراك الصوت في مكانه
القريب او البعيد من السامع بنا في بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب
المعتبر انا قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ
ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم
بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة القرب والبعد بل ذلك انما
يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي
هو في المسافة التي فيها ورد والحاصل انا عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع
فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وبهذا القدر لا يفيد ادراك
الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبعه بتاملنا فيتادى ادراكنا من الذي وصل الينا
الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقي منه شئ متاد
ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وح ندرك الوارد وموارده وما بقي منه
موجودا وبعد موارده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق
في المسافة اثر يتبينها على المبدأ لم نعلم قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك
لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحا
التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لانزاحهما وبعد احدهما

منا ذراع وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلاميهما عرفنا قرب احدهما وبعد
الاخر قال الامام الرازي هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو
انه يجب ان السامع يتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع
هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة
له لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدرك الصوت
الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا
القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك تلك
الجهة اصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم
يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع الا يرى ان الرائحة اذا ادركت
من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة حاصلة فيه مما يدرك بالشم
لا يقال انما ندرك لها للتوجه منها اي انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارع للصماخ
توجه من تلك الجهة لانا نقول الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول ونميز بين القرب
والبعد لان اثر القريب اقوى من اثر البعيد فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الاثر
الحادث عنه اقوى من الاثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من
البعيد لا لان الصوت موجود في خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب او بعيد
كما ذكرتموه في الدليل الثاني لانا نجيب عن الاول ان من سد اي بان من سد احدى
اذنيه التي تكون في جانب المصوت وسمع الصوت بالاخرى عرف الجهة وعلم ان الصوت
انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولا شك ان التموج لا يصل الى غير المسدودة
الا بالانعطاف فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع من خلاف جهة المصوت فلا يكون
ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها ونجيب عن الثاني انه اي بان السامع يميز
بين القوي البعيد والضعيف القريب فبطل ما توهم من ان القريب هو الاقوى ولو صح
ذلك لوجب ان يشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا
صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب ان نتردد ويجوز ان يكون احدهما
قريبا والاخر بعيدا او يكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لا التفاوتهما في القسمها
قوة وضعفا وليس الامر كذلك **المقصد الرابع** الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم
جسما املس كجبل او جدار اعتبر الملاسة فيهما والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار
دون الجبل رجع ذلك الهواء المصادم بهيأته لان ذلك الجسم يقاومه ويصرفه
الى خلف ويكون شكله في التموج باقيا على هيأته كالكرة المرمية الى الحايط المقاوم لها
فتنبو الكرة عنه الى خلف رجع جواب اذا اي رجع ذلك الهواء القهقري فيحدث
في الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالاول وهو الصدى المسموع بعد الصوت
الاول على تفاوت بحسب قرب المقاوم وبعده **وبرهن** على القول بوجود الصدى الاول الظاهر

اقول الكلام فيه انما الكلام في كون مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة بدليل ما علمت الان من ان السامع لا يدرك الا الصوت الذي في داخل الصماخ فقط فتامل

لا يجوز ان الكلام فيه انما الكلام في ان السامع يدرك الصوت نفسه دون الجهة بدليل ما علمت الان من ان السامع لا يدرك الا الصوت الذي في داخل الصماخ فقط فتامل

الاصمخة جمع الصماخ

وهو ابعد الكلام

والحق ان التكليفات معدات فلا يستقيم ما يذكره صاحب المعتبر

والحق ان الاستنباه بالرد فيما فيه جهة كالكتابة فتامل

ان الصدى اى سبب الصدى تموج الهواء جديد لارجوع الهواء الاول وذلك
لان الهواء اذا تموج على الوجه الذى عرفته فيما مر حتى صادم المتموج منه جسما يقاومه
ويرده الى خلف لم يبق فى الهواء المصادم ذلك التموج الذى كان حاصلا له بل يحصل فيه
بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتموج الاول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة
والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما ان التموج الاول كان بصدم وكون
بعد سكون كذلك الحال فى التموج الثانى الذى كان ابتداءه عند انتهاء الاول وقد ظن
ان الهواء المصادم يرجع متضيعا بتموجه الاول بعينه فتحمل ذلك الصوت الاول الى السامع
لاترى ان الصدى يكون على صفته وهيأته وبهذا وان كان متحملا الآن الاول هو الظاهر
الفرع الثانى قد ظن بعض ان الكل صوت صدى قال الامام الرازى الاشبه ذلك لانه اذا تموج
هواء عن مكان لابد ان يتموج الى ذلك المكان هواء اخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء
الاخر سببا للصدى وانت خبير بان هذا انما يتم اذا كان الصدى حاصلا من انتقال الهواء الاخر
الى مكان الهواء المتموج الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه
على احد الوجهين كما مر انفا لكن قد لايحس اى بالصدى لاقتراب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا يسمع
الصوت والصدى فى الزمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما فلا يتميز
بينهما اى بين الصوت والصدى لعجز الحس عن التمييز بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد
كما فى الحمامات والقباب الملس الصقيلة جدا واما لان العاكس لايكون صلبا ايس
فيكون الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور كالكرة التى ترمى الى شئ
لين فلا يكون ثبوتا عنه الا مع ضعف فيكون رجوعه اى رجوع الهواء عن ذلك
العاكس ضعيفا فلا يحدث هناك الا صدى ضعيف خفى يتعذر الاحساس به
هذا اذا اشترط فى الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لزم من
كلام الامام فيقال كما ذكره قد لايسمع الصدى اما لقرب الزمانين كما مر واما لانتشاره
كما فى الصحراء ولذلك اى ولما ذكرناه من حال الصدى كان صوت المغنى فى الصحراء
اضعف منه فى المسقفات اذ ليس السبب فى هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت
فى المسقف فيتقوى ويتضاعف صوته بالصدى المحسوس معه فى زمان واحد بخلاف
الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى اولا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس

القسم الثانى فى الحروف وفيه مقاصد اربعة المقصد الاول فى تعريفه اى الحرف ابن سينا بانه
كيفية اى هيئة وصفة تعرض للصوت بها اى بتلك الكيفية يمتاز الصوت
عن صوت اخر مثله فى الحدة والثقل يميز فى المسموع هذا تعريفه واما الكشف عن
مفهومه فهو ان يقول قوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضه له فى ظرف
عروض الان للزمان ليتناول الحروف الانية وبهذا اشار الى ما ذكره الامام الرازى من ان
التعريف المذكور لايتناول الحروف الصامتة كالباء والطاء والدال فانها لايوجد الا فى الآن عو بداية زمان

نعل مراده نوع الطعن على المص
لكن الامر بين كما لايخفى فليتامل

الملس بالضم وسكون اللام جمع
املس كاطلس جمع اطلس

لم لايجوز ان يكون الهواء المتبرا كما قدم الحامل
للصوت مقاوما فى الجملة خصوصا
والهواء لطيف فليتامل

الصوت

الصوت او نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب ان يكون موجودا
مع المعروض وهذه الحروف الانية لاتوجد مع الصوت الذى هو الزمانى قال ويمكن ان يجاب عنه
بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعنى ان عروض الشئ للشئ قد يكون
بحيث يجتمعان فى الزمان وقد لايكون وحينئذ يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الانية ظرفا
للصوت وعارضا له عروض الان للزمان فيندفع الاشكال وقوله مثله فى الحدة والثقل ليخرج عن
التعريف الحد اى الزيرية البمية فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتنا
بهما ذلك الصوت عما يخالفه فى تلك الصفة العارضة الا انه لايمتاز بالحدة صوت عن صوت
اخر يماثله فى الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه وقوله تميز فى المسموع ليخرج الغنة التى تظهر
من تسريب الهواء بعضا الى جانب الانف وبعضا الى الفم مع انطباق الشفتين والبحوحة
التى هى غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين
صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه فى الحد والثقل لكنهما ليستا مسموعتين
فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا فى المسموع من حيث هو مسموع ونحوهما كطول الصوت وقصره
وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا اما الطول والقصر فلانهما
من الكميات المتصلة او الماخوذة مع اضافة ولا شئ منهما بمسموع وان كان يتخيل هنا المسموع
فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل فى ذلك الوقت فى هو
وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع واما كون الصوت طيبا اى ملايما للطبع
او غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان
اذ قد يجتمع فيهما هذه الامور اعنى الغنة والبحوحة ونحوهما والمسموع واحد وقد
يختلف المسموع بختلفها ذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع
الا انها فى انفسها ليست مسموعة فلا تكون احتلافها مقتضيا لاختلاف المسموع والا ادى
مقتضيا للاتحاد به بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضى اختلاف
المسموع الذى هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضى اتحاد المسموع لاطلاق بل
باعتبار ذلك العارض المسموع فليتامل واعلم ان الحكم بان الغنة والبحوحة والجهارة
والخفاية ليست مسموعة منظور فيه وان الحرف قد يطلق على الصوت المذكور العارضة
للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا السبب بمباحث العربية قال
المصنف وبالجملة فماهية الحرف اوضح من ذلك الذى فى تعريفها لما مر
من ان الاحساس بالجزئيات اقوى فى افادة المعرفة بماهيات المحسوسات من
تعريفاتها بالاقوال الشارحة اذ لايمكن لبنان ان يعرفها الا باضافات واعتبارات لازمة لها
لا لقيد شئ منها معرفة حقايقها وكان المقصود مما ذكر فى تعريفاتها التنبيه على خواصها
وصفاتها **المقصد الثانى** فى الحروف تنقسم من وجوه الاول ان الحروف اما
مصوتة وهى التى تسمى فى العربية حروف المد واللين وهى الالف والواو واليا

اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان
الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سواها اي ما سوى
الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة
فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون
الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق
اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون
مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان تكون متحركا او ساكنا ليس حركة
ما قبله من جنسه الوجه الثاني ان الحروف اما زمانية صرفة كالحروف المصوتة
وكالفاء والقاف والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت
باقيته معه زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظايرها مما يمكن تمديده
بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا واما آنية صرفة كالقاف
والطاء والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا توجد
الا في اخر زمان حبس النفس كما في لفظة بيت وقرط وولد او في اول كما في لفظة تراب
وطرب وجمل او في آن بتوسطها كما اذا وقعت هذه الصوامت في اواسط
الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما
نبهت عليه وتسميتها بالحروف اولى من تسميتها غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو
الطرف واما الثانية تشبه الزمانية وهي ان يتوارد افراد الثانية مرارا فتظن انها فرد واحد
زماني كالراء والخاء والحاء فان الغالب على الظن ان الراء التي في اخر الدار مثلا ليست
كل واحد منها الا في الوجود الا ان الحس لا يقدر بامتيازه منها فتظنها حرفا واحدا وزمانيا
وكذا الحال في الحاء والخاء الوجه الثالث انها اي الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا
بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالساكنين او المتحركتين بنوع واحد من الحركة
او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانا ساكنين
او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالساكنة والمتحركة فانهما متفقتان
في الحقيقة ومختلفتان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون **المقصد الثاني** في انه
هل يمكن الابتداء بالساكن ام لا فنقول الحرف اما متحرك او ساكن ولا يخفى بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف
لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل يخفى كونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد
عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلاثة ويكون ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبه شيء
من تلك المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لا خلاف في ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف
في الابتداء بالساكن الصامت فمنعه امام الحرمين الابتداء به قوم للبحث تابعي عمون ان التجربة دلت على امتناع
الابتداء به فان كل من طلب ذلك من نفسه علم انه لا يمكنه ان يبتدي في تلفظه بالساكن
الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك بينهما لاشتراك السكون

الذي

الذي هو المانع بينهما وجوزه اخرون لان ذلك اي عدم جواز الابتداء بالساكن ربما يختص باللغة
كالعربية فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لانه ممتنع في نفسه
بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع لكنة وعي
ولذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة ويجوز اي الابتداء بالساكن
في لغة اخرى كما في لغة الخوارزمية مثلا فانا نرى في المخارج اختلافا كثيرا الا ترى ان بعض
الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المغيرة في اللغات بأسرها ومنهم من لا يقدر الا على
بعضها متفاوتا بحسب القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا تقوم
حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشأ من ذواتها فانها مدات حاصلة
من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في مبدأ الالفاظ لذلك لا لكونها ساكنة
المقصد الرابع في انه هل يمكن الجمع بين الساكنين او لا صامت مدغم في مثله قبله مصوت
نحو ولا الضالين فجايز جمعهما اتفاقا واما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت
فجوزه اي جمعهما قوم كما في الوقف على المثلثي الساكن الاوسط كزيد وعمرو بل جوزوا ايضا جمع
ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع حينئذ ثلاث سواكن كما يقال في الفارسية كارد
وكوشت ومنهم من منعه وجعل نحو اي فيما ذكر من المصور حركة مختلسة خفية جدا فلا
بحث بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين
او صامت بعده مصوت فلا نزاع في امتناعه قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات
اما اولا فلان المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان
ولا طرف في النقصان للمصوتات الا بهذه الحركات شهادة الاستقراء واما ثانيا فلان
الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة
اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم يمكنك ان تذكر المصوت الا بان تسكتها فتصير
اخر تجعل المصوت بتمامه لكن الحس شاهد بحصول المصوت بمجرد تمديد الحركات ثم ان
اوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم الياء ثم الواو واثقلها الضم
المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخلة
في المصوتات فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات ومحدودة
هي الحروف المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين الاول
ان الصامت البسيط حقيقة وحدانية والحركة زمانية والآن متقدم
على الزمان فما يوجد في الآن الذي هو اول زمان وجود الشيء كان سابقا على
ما بحدث فيه وقد يقال جاز ان يكون حدوث الحرف الآني في الآن الذي هو اخر
زمان الحركة لا بد لنفيه من دليل الثاني ان الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان
المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني المسبوق المحتاج والتالي
باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم

اي انما يقع في الزمان

بالحرف واعترض عليه بان ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت
تقدمه عليها الجواز ان لا يسبق احدهما الاخر بل يوجدا معا على انا نقول جاز ان يكون
السابق مستعقبا للمسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يثبت ح بطلان تقدم
الحركة على الحرف وبهذا يعلم ايضا بطلان ما قيل من ان الابتداء بالصامت الساكن
جايز والا توقف الصامت المتقدم على المصوت المتاخر المحتاج الى ذلك المتقدم
وهو محال **النوع الرابع** من الكيفيات المحسوسة **المذوقات** المدركة بالقوة الذائقة
وانما اخرها عن المبصرات والمسموعات لما مر من ان الكلام فيها محتصر ولو لا ذلك لكان
رديفة للملموسات بناء على ان اهم الاحساسات للحيوان المغتذى هو اللمس الذى
يحترز به عما يضره ويفسد مزاجه ثم الذوق الذى يستعين به على ما يغتذى به ويحفظ به اعتدال
فكان رديفا له وايضا ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج ايضا الى
ما يؤدى الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وايضا قد يتركب من اللمس والذوق احساس
واحد وذلك بان يرد على النفس اثر الالسة والذائقة فيدركها معا كطعم واحد من غير
تميز فى الحس كما فى الحريق فانه اذا ورد على سطح اللسان فرقه وسخنه وله اثر ذوقى ايضا فلا
يتميز احدهما عن الاخر **وهى الطعوم وفيها** اى فى الطعوم **مقصدان الاول تعولها**
اى بانظمها تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة فى ثلاثة وذلك ان الطعم لا بد له من فاعل
هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او
المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف
او كثيف او معتدل واذا ضرب اقسام الفاعل فى اقسام القابل حصل اقسام تسعة
فيقسم الطعوم بحسبها ايضا واعترض عليه بان انحصار الفاعل فى الحرارة والبرودة والكيفية
المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتى الحرارة والبرودة وكذا بين غايتى
اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة
او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة فى عدة محصورة فضلا عن
التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والخطمة الينة يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه
وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعى
فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف
بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سياتى يقبض ظاهر اللسان وحده
والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك
الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة يفيد غلبة الظن ولهذا قبل مباحث الطعوم
دعاوى خالية عن الدلائل الا ان المصنف ذكر فى كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت
بعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال فالحار اى الحرارة كما هو المشهور فى الكتب
او الامر الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب

كيفياتها التى هى الآلات فى افاعيلها يفعل كيفية غير ملايمة للاجسام التى تدركها
اذ من شانه التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة
غير ملايمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملايمة على حسب
التفريق الحاصل من تاثيرها كما اشار بقوله ففى الكثيف اى ففعل الحار فى القابل الكثيف
كيفية غير ملايمة فى الغاية وهى المرارة فانها ابغض الطعوم وابعدها عن الملاءمة ولو
فرض ملاءمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال لشدة المقاومة
وكون التفريق عظيما يعنى ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة
ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع ح اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد
تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة ح فى غاية البعد عن الملاءمة
ويفعل الحار فى القابل اللطيف كيفية غير ملايمة ايضا الا انها تكون فى عدم الملاءمة
دونه اى دون ما ذكر اولا وهى اى تلك الكيفية الحادثة فى اللطيف الحرافة اذ
يفرق تفريقا صغيرا لكنه يكون غايصا يعنى ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفعل
الحار ولم يمنعه من النفوذ فيه فيغوص وفى اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع الحرارة
ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه ح غير ملايمة وان يكون
دون المرارة فى عدم الملاءمة ويفعل الحار فى القابل المعتدل ملوحة وهى بينهما
اى بين الحرارة والحرافة فى عدم الملاءمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة
الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير
فلا محالة من ان تكون الكيفية الحادثة فى المعتدل اضعف من المرارة فى عدم الملاءمة
واقوى فيه من الحرافة ولذلك اى ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتى المرارة
والحرافة تميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اى يكون طعم الملح تارة قريبا
من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه
اى تحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء
وطبخ حصلت الملوحة وبهذا ظهر ان سبب حلاوة الملوحة هى اللطافة رطوبة
مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محمرقة يابسة المزاج مرة الطعم فخالطة
باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب تولد الاملاح
وبصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلى والنورة وغير ذلك بان يطبخ فى الماء الصافى
ويغلى ذلك الماء حتى تنعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه والبارد يفعل كالحار كيفية
غير ملايمة اذ من شانه التكثيف الذى لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملاءمته اقل من عدم
ملاءمة الحريف ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة الحريف اشد من المتوسطة
من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات ايضا مختلفة فى عدم الملاءمة على
حسب مراتب التكثيف فى القوة والضعف واليه الاشارة بقوله ففى الكثيف اى فيفعل البارد

فى القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف التكثيف يعنى ان التكثيف يمنع البرودة
عن النفوذ ويقاومها فيجتمع فى اجزاء البرودة وتؤثر فيه تاثيرا عظيما وتكثفه تكثيفا بليغا
متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التى تقرب من المرارة فى المنافرة ويفعل البارد فى
القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ فى اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل كثيرا
مما فى القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية تكون عدم ملاءمته اقل من عدم ملاءمة العفوصة
بكثير ايضا وهى الحموضة والى ما ذكرنا اشار بقوله لانه اى الفاعل البارد يكثف القابل اللطيف
ببرده ويعوص فيه بلطافته اى بسبب لطافته فيضعف فيه تاثيره فيكون عدم
ملاءمته اى عدم ملاءمة الطعم الحادث فى ذلك القابل اللطيف بين بين ولا يخفى
عليك ان الصواب تبديلهما بما قلنا كما اشرنا اليه ولذلك اى ولان الحموضة تحدث من
فعل البارد فى اللطيف فان اتم العفص شدة برده وكثافته كما ازدادت مائية الطعم
واعتدل قليلا قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضة ويفعل البارد فى القابل المعتدل
قبضا وهو فى عدم الملاءمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة فى المعتدل
اقل من تكثيفها فى الكثيف واكثر من تكثيفها فى اللطيف على قياس المر فتحدث فيه كيفية
عدم ملاءمتها بين بين وهو القبض وكونه فى عدم الملاءمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه
فى ذلك دون العفوصة فلانه اشار بقوله او العفص يقبض باطن اللسان وظاهره
معا فيتغير الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا تكون النفرة
فى تلك الغاية والمعتدل الذى هو بين الحار والبارد يفعل فعلا ملايما وذلك لانه
لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا فيفعل فعلا بين بين فيحدث منه
طعم ملايم وهو الذى يحدث من فعله فى القابل الكثيف الحلاوة اذ ذلك شدة الملاءمة
بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا
هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هى فى غاية الملاءمة اعنى الحلاوة
التى هى اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة وهو فى
الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه
ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحس منه كيفية ضعيفة ملائمة هى الدسومة وهو فى القابل
المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها فى القابل المعتدل اقل من تاثيرها
فى الكثيف واكثر من تاثيرها فى اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هى الضعف من الحلاوة
واقوى من الدسومة الآن هذه الكيفية لا تؤثر فى المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ
لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم التاثير اى تاثير القابل المعتدل
فى القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته اى طعمه فلا يحصل به اى بذلك الطعم احساس بين
بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها اللطيف ينفذ فى المذاق فيؤثر فيه بلذوذة وان
لم يؤثر فيه بكيفيته فيحصل بالدسومة دون التفاهة ومن هنا تظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة

الا انها غير محسوسة احساسا متميزا ويقال التفاهة لعدم الطعم كما فى الاجسام البسيطة وتسمى بهذا تفاهة
حقيقية والمتصف بهذه التفاهة تسمى تفها وسخيا ويقال ايضا لكون الجسم بحيث لا يحس
بطعمه لكثافة اجزائه فلا يتحلل منه اى من ذلك الجسم ما يخالطه الرطوبة اللعابية العذبة اى
الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها التى هى آلة الادراك بالقوة الذائقة كالصفر ونحوه
من الحديد وغيره فاذا حيل فى تحليله احس منه بطعم قوى حار كما يخرج اى يحصل الصفر بجارا
واجزاء صغارا وبذه تسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم ان المعدود
فى الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة فى الموجبات
ولذلك تركها الامام الرازى فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها هو
التفاهة غير الحقيقية وانها طعم بسيط ورد عليه بان هذا يبطل ما ذكروه من احتماع المرارة والتفاهة
فى الهندبا وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الخرافة ثم المراوة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل
من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة وبدل ايضا على
تاخر الملوحة على المرارة فى السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة
ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التى تحلو تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت
قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان
اقل بردا من العفص للكنه فى الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة عوصه بسبب لطافته
ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون
ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برده مروكذلك
الشاهترج بعض القثاء والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم
بارد وكثير من الادهان كذلك واجابوا بان غلبة البرد على المر والدسم وغلبة البرد على
الحلو والدسم اما التركب الحاصل من اجزاء مختلفة الطعوم واما العارض اورثه ذلك وتفصيله
الى الكتب الطبية **المقصد الثانى** هذه الطعوم المذكورة هى الطعوم البسيطة كما مر وبتركب
منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب بين اجسام ذوات طعوم بسيطة
مختلفة المراتب التى لا تنحصر فى عدد فانها اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد
مركب من تلك البسائط واما بحسب تركب الاسباب المقتضية للطعوم
المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها
فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان فى كل واحد
من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة
ايضا بحسب تلك الكثرة وقد يفعل بعض الطعوم فعلا بالعرض لا بالذات
فيظن ذلك تقضا على ما ذكرناه من كيفية حدوث الطعوم الفاعل
والقابل المذكورين كما ان الافيون مثلا مع مرارته يبرد تبريدا عظيما
فيتخيل انه بارد فينقض به ما ذكرناه من ان فاعل المراره هو الحراره لكنه

190

تخيل فاسد كما بينه بقوله فربما كان ذلك التبريد لانه اى الافيون بحرارته وتسخينه يبسط الروح ويحلله ايضا اذ من شان الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل فاذا انحلل بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقى حتى يخلو مركزها اى مركز الروح فانه يجوز تانيثه فيحصل بالعرض منه اى من الافيون تبريد فانه لما ازال المسخن عاد اجزاء البدن المقتضية للبرودة بطباعها الى تبريده فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل اخر ازال عنه الافيون بحرارته ما كان يمنعه من فعله فلا نقض اصلا وليكن هذه القاعدة على ذكر منك فانها ينفعك فى مواضع عديدة فمن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مراره وقبض كما فى الحضض بضم الضاد الاولى وفتحها ايضا وهو الصبر كما الصبر مشهور ويتداوى به ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما فى السبخة والشيحة ومن الطعوم المركبة ما ليس اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة فى العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة فى الهندبا كما قال الامام الكرابيسى هذه الطعوم هل هى كيفيات حقيقية او تخيلية يشبه ان يقال ان اصل الطعوم انما تكثرت بسبب انها كما تحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا ايضا فتركب من الكيفية الطعمية والتاثير اللمسى امر واحد لا يتميز فى الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه ان يكون طعم من الطعوم يصحبه تفريق من عنبر اسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة وطعم اخر يصحبه تكثيف وتجفيف فيسمى ذلك المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فلا يتحقق حينئذ ان الطعوم المذكورة حقايق متعددة متكثرة فى انفسها بل يجوز ان يكون تعددها تقديريا مبنيا على هذا التخيل وقد اجمل المص هذا المعنى فى قوله وربما ينضم اليها اى الى الطعوم كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما اى بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية فيصير مجموعهما كطعم واحد متميز عن سائر الطعوم وذلك كاجتماع تفريق وحرارة مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك حرافة او كاجتماع تكثيف وتجفيف مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك عفوصة واذا كان هذا محتملا بل واقعا فى بعض الصور فما ذا يؤمننا ان يكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل فى جميع المواضع وقد ينوبهم من عبارته انهما طعمان حقيقيان بلا شبهة الا انه قد يقع الاشتباه فيهما فى بعض المواضع **النوع الخامس من الكيفيات المحسوسة فى المشمومات** المدركة بالقوة الشامة ولا اسم لها عندنا الا من وجوه ثلاثة الاول باعتبار الملائمة والمنافرة فيقال الملائم طيب والمنافر منتن الثانى بحسب ما يقارنها من طعم كالبقار رائحة حلوة او رائحة حامضة الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتفاح وانواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها فى الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها

منها فى الجواب عن السؤال ان البحث كما اشرنا اليه قبل

الفصل الثانى من الفصول الاربعة التى هى اقسام الكيفيات **فى الكيفيات النفسانية** اى المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقيل المراد بالنفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات يوجد فى الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعض هذه الكيفيات كالحيوة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا يكون مختصة بالحيوانات على ان القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة فى جنس الكيف ولا فى الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات يوجدان فى النبات بحسب قوة النمية والتغذية كما سيرد ذلك عليك فى مباحثهما فان كانت الكيفية النفسانية راسخة فى موضوعها اى مستحكمة فيه بحيث لا يزول عنه اصلا او يعسر زوالها سميت ملكة والا اى ان لم يكن راسخة فيه سميت حالا لقبولها التغير والزوال بسهولة والاختلاف بينهما بعارض مفارق لا بفصل فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج الا يرى ان الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلا يكون فى ابتداء حصولها حالا واذا ثبت زمانا واستحكمت صارت هى بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا فكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال تصير ملكة وانت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تتوارد افراد منها على موضوعها بان يزول عنه فرد وتعقبه فرد اخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع فى تمكن الكيفية فيه حتى تنتهى الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه وهى اى الكيفيات النفسانية ايضا كالكيفيات المحسوسة انواع خمسة كثيرة المباحث فذكر اولا الحيوة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والالم وغيرهما **النوع الاول الحيوة** قدمها على سائر الانواع لانها اصل ومستتبعة اياها وفيها اى فى الحيوة مقاصد ثلاثة **الاول** فى تعريفها الحيوة قوة تتبع تلك القوة اعتدال النوع ومعنى ذلك ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الاثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج منه ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سياتى تفصيله ان شاء الله تعالى فالحيوة فى كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعى ويفيض منها اى من تلك القوة سائر القوى الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف فى الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل فى مركب عنصرى اعتدال نوعى يليق بنوع حيوانى فاض عليه من المبدا قوة الحيوة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعنى الحواس الباطنة والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحيوة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها

لان عموم بقية الكيفيات للالم يعتبر بالنسبة الى الفلك اذ ليس فيه شئ من الكيفيات المحسوسة فمناسب ان يلاحظ المخصوص ايضا بالنسبة الى العنصرية

ومعنى الاختصاص على هذا ان تلك الكيفيات يوجد فى الحيوان والنبات دون الجماد كما يشعر به

اى بشخصها كما هو الظاهر يعنى لو كان الاختلاف بالفصول لامتنع ان يكون الكيفية النفسانية الواحدة بشخصها حالا وملكة واللازم باطل لان بالصفة النفسانية اول حد وتهاجمت حالا ثم هى بعينها اذا استحكمت تصير ملكة ولا قصور فى هذا الكلام وقول الشارح واستحكمت قصور فى هذا القصور فى كلام المصنف كما توهم ليست اشارة الى القصور فى قول المصنف بل فيه اشارة الى القصور فى قوله فانها قبل استحكامها كانت حالا فانها قبل استحكامها كانت حالا لا يخفى فتامل

من القوى الموجودة فى الحيوان وقد يتوهم ان الحيوة هى قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لانها قوة اخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك قال ابن سينا فى كليات القانون دفعا لهذا التوهم انها اى الحيوة غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية والتنمية ويدل عليه اى على التغاير المذكور انها اى الحيوة توجد للمفلوج من الاعضاء اذ هى الحافظة فى الحيوان للاجزاء العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن التعفن والتفرق والبلى الا يرى ان العضو الميت يتارع اليه هذه الامور وليس له اى للعضو المفلوج قوة الحس والحركة وكذا الحال فى العضو الخدر فانه ايضا فاقد فى الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحيوة فيه فظهر ان الحيوة مغايرة للقوى النفسانية التى هى القوى المدركة والمحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التى تتصرف فى الاغذية فيدل عليها قوله ويوجد اى الحيوة فى العضو الذابل فانه لو لم يكن حيا لفسد بالتعفن والتفرق مع عدم قوة التغذية فيه وايضا يوجد فى النبات قوة التغذية مع عدم الحيوة فيه فقد وجد كل واحدة من الحيوة وقوة التغذية بدون الاخرى فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة فى الحيوانات ثلاثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطبا وللانسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها الى ما يختص به الآثار المطلوبة منه والجواب عما ذكره ابن سينا انا لا نسلم ان القوة اى ان قوة الحس والحركة مفقودة فى العضو المفلوج وان القوة التغذية مفقودة فى العضو الذابل لجواز ان يكون الفعل اى الاحساس والحركة والتغذية قد يتخلف عنها اى عن القوة الموجودة فيهما لمانع يمنعها عن فعلها والحاصل ان المفقود فى العضو المفلوج هو الفعل اعنى الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية لها مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضى وكذلك المفقود فى العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها ولانا ايضا ان ما هو قوة التغذية فى الحى موجود فى النبات حتى يلزم من مغايرة الحيوة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك لجواز ان يكون قوة التغذية فى النبات مخالفة بالحقيقة لها اى لقوة التغذية فى الحى وليس يلزم من اشتراكهما بتين القوتين فى التغذية اشتراكهما فى الحقيقة اذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة فى لازم واحد من فعل او غيره

المقصد الثانى

فى شرط الحيوة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم مركب من العناصر له صورة نوعية مخصوصة وكذلك الجسم كيفيات بتبعها اى

تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة من اعتدال مزاجى خاص وغيره فانهم زعموا انه لابد فى الحيوة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة ومن مزاج معتدل مناسب لنوع الحيوانات حتى يفيض صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحيوة ولابد فيها من اعتدال الروح الحيوانى المتولد من بخارية الاخلاط الحامل قوة الحيوة سار الى اعضاء البدن على ما فصل فى الكتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيوانى على اعتدالها المعتبر فى بقاء الحيوة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحيوة وانفضت البنية واضمحلت الصورة كما نشاهد ذلك فى الحيوانات بمساعدة التجربة وكذا الحيوة عند المعتزلة مشروطة بالبنية المخصوصة ولكنها عندهم ليست ما ذكرها الحكماء بل هى مبلغ من الاجزاء اى الجواهر الفردة يقوم بها اى بتلك الاجزاء تاليف خاص لا يتصور قيام الحيوة بدونه اى بدون تلك الاجزاء مع ذلك التاليف والمراد ان لا يمكن تركب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحيوة بجوهر واحد ونحن معاشر الاشاعرة لا نشترطها اى لا نشترط البنية المخصوصة فى الحيوة بل نجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة فى جزء واحد من الاجزاء التى لا تتجزى بوجه من وجوه الانقسام والتجزى والذى يبطل مذهبهم اى مذهب الحكماء والمعتزلة فى اشتراط البنية المخصوصة انه اى الشان على تقدير الاشتراط اما ان يقوم بالجزئين معا حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير وانه محال كما مر واما ان يقوم بكل جزء منهما حيوة على حدة فاما ان يكون لكل واحد من الجزئين فى قيام الحيوة به مشروطا بالاخر ويلزم الدور لان قيام الحيوة بهذا موقوف على قيام الحيوة بذاك وبالعكس او يكون احدهما فى قيام الحيوة به مشروطا بالاخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان الجزئين اعنى الجوهرين متفقان فى الحقيقة وكذلك الحالان متماثلتان فالتوقف من احد الجانبين تحكم بحت اولا يكون شئ منهما فى قيام الحيوة به مشروطا بالاخر وهو المطلوب اعنى عدم اشتراط الحيوة بالبنية والجواب عن هذا الاستدلال انك ان اردت بقيام حيوة واحد بالجزئين معا انهما يقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا يشك فى استحالته لكن ههنا قسم آخر وهو ان يقوم الحيوة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت به ما يتناول هذا القسم ايضا فاستحالته ممنوعة فان العرض الواحد يصح قيامه بالمحل المنقسم فينقسم بانقسامه ان كان حلوله فيه سريانيا والا فلا وايضا قد عرفت مرارا ان دور المعية ليس بباطل فنختار ههنا ان قيام الحيوة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالاخر فيهما متلازمان بينهما معية لا تقدم فلا محذور على انا نقول قيام الحيوة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الاخر اليه لا بقيام الحيوة بالاخر فلا دور اصلا ولنا

ان تختار الاشتراط من احد الجانبين فقط وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته في الاولوية فانه يقال ههنا ايضا ان اريد انه لا رجحان في شئ من الجانبين في نفس الامر منع اذ يجوز ان يكون هناك رجحان ناشئ امامن احد الجزئين او من احدى الحيثيتين او من خارج ولا نعلمه او لا رجحان عندنا لم يفد لان عدم العلم شئ لا يستلزم عدمه في نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احد الجانبين فقد لزم قيام الحيوة بالجزء الاخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحيوة باحد الجزئين وان كان مشروطا بقيامها بالاخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الاخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه مامر انفا **المقصد الثالث** في ما يقابل الحيوة الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا والاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحيوة والموت تقابل الملكة والعدم وقيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله في الحي فهو ضد بالقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق ههنا معناه التقدير دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جايز كتقدير الوجودية **النوع الثاني** من الانواع الخمسة العلم وفيه مقاصد ستة عشر **الاول** العلم لابد له من اضافة اي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهو اي ما ذكرنا من الاضافة والنسبة هو الذي نسميه نحن معاشر المتكلمين التعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق لابد منه في كون شئ عالما باخر ولم ينبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه وقيل هو اي العلم صفة حقيقية ذات تعلق وقال جماعة من الاشاعرة وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تميز الا يحتمل النقيض وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء فتم امران العلم وهو تلك الصفة والعالمية اي ذلك التعلق واثبت القائل بالقول الاول العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال واثبت معهما تعلقا ما للعلم فقط او للعالمية فقط فهنا ثلاثة امور العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما واما لهما معا فههنا اربعة العلم والعالمية وتعلقا بهما وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني اي الموجود كما قالوا العلم حصول الصورة واراد وا به انه الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم ويدل عليه انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة في ان الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهني اذ قد يعقل ما هو نفي محض وعدم صرف حسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات

وبكون ما ذهب اليه المتكلمان من كون الاجزاء متفقة الحقيقة غير مطابق لنفس الامر فليتامل

قال على الاول يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده للحيوة موتا الا ان يقال الموت عدم الحيوة عما من شانه وصف الحيوة بالفعل وليكون هذا المعنى بعيدا فالاظهر فليتامل

الا ان يقال ان التغيير بين المتقوض بتعلق لا يخفى ان كلا من التغيير بين متقوض بتعلق ويصح ان يقال ان التغيير الاظهر متقوض بتعلق وكذلك وكتم امواتا فاحياكم الا ان يكون المجاز غلب فليتامل

اشارة الى نوع التعرض على المصنف حيث يدل ما اختاره في صدر الكلام على ان العلم عنده صفة ذات تعلق وقوله ههنا وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المصنف فلا تغفل والتعبير بالقيل يدل على ان المختار عنده كون العلم نفس التعلق فتامل

خبر بعقله ذلك التعلق اشارة الى انه لم يرد بها الحال بل نفس التعلق لان ما ليس قول اصحاب الاحوال هو

يرد الاشكال في علم الشئ نفسه باجتماع امرين متغايرين على ما قال ان العلم صورة الشئ وقد اجاب بان ذلك في علم الشئ بغير نفسه وقد اجاب ايضا بان احد الصورتين موجود في محل والاخرى موجود في محل احد اجزائه ان كل واحد من المحل والجزء غير نفس العلم

ان العلم وعليهم على الاشياء نفسه بان العلم صورة الشئ حاصلة في نفسه فان قيل يجب ان يكون العلم عالما لان العالم من قام به العلم قلنا ليس كل ما قام به شئ يجب ان يكون عالما فقد قام بالجسم الحركة وليس بمتحرك بل يجب ان يكون ما قام به العلم حاصلا في نفسه

وما يقال من امكان تحقق المعدومات قائمة بانفسها على ما هو رأي الفلاسفة او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا فهو من السفسطة في المتشابهات منه شرح مقاصده

هذا مخالف لما صرح به الشارح في مواضع متعددة من هذا الكتاب وغيره من انه يكفي في التمايز بين شيئين تحقق ثبوت احدهما فليتامل

لا يخفى انه على تقدير الاتحاد بالذات يلزم كون الشئ الواحد حينما وجد موجودا معدوما وحينما كان في الخارج وفي الذهن معا وفي كفاية التغاير الاعتباري نظر يعرف في التصوريات بهذين الامرين بحث فليتامل

لا يخفى ان تعلق العلم بالمعدوم ممكن فيما لم يكن له ثبوت اصلا لا في الخارج ولا في الذهن كما في الممتنعات وفيما كان له ثبوت في الخارج فقط كما في الموجودات الخارجية وفيما كان له ثبوت في الذهن فقط كما في الموجودات الذهنية وفيما كان له ثبوت فيهما كما في الكليات الطبيعية فان لها ثبوتا في الخارج بوجود افرادها وثبوتا في الذهن بوجود انفسها فيه فتعلق العلم بها في هذه الحالة ليس تعلقا بالمعدوم من جهة ثبوتها في الخارج بل من جهة ثبوتها في الذهن فليتامل

قوله ان العلم الانفعالي للمعلول الثاني لا يكون الا بعد حصول العلم الانفعالي للمعلول الاول لان المعلول الاول موجود في الخارج فيكون العلم الانفعالي به حاصلا في الخارج ايضا فيكون العلم الانفعالي للمعلول الثاني حاصلا في الخارج ايضا لان العلم الانفعالي للمعلول الثاني انما يكون في الخارج اذا كان المعلول الاول موجودا في الخارج وهو انما يكون موجودا في الخارج اذا كان العلم الانفعالي به حاصلا في الخارج فليتامل

كبعض الاشكال الهندسية الا ترى انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعقلها ولا شبهة ايضا في ان بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا لكن التعلق انما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة واذ لا ثبوت للمعقول ههنا في الخارج فاذا لا حقيقة له الا الامر الموجود في الذهن وهو اي ذلك الامر الموجود في الذهن هو العلم واما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها وهو المعلوم ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار واذا كان بالمعدوم ما بالخارج حينما على هذه الحالة وجب ان يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعيه ثم ان الامر الموجود في الذهن قد يطابقه امر في الخارج بان يكون تلك الماهية التي اتصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي ايضا وقد لا يطابقه بان لا تكون تلك الماهية موجودة في الخارج وبهذا الاعتبار اي باعتبار المطابقة يلحقه اي ذلك الموجود الذهني الاحكام الخارجية من السواد والبياض والحركة والسكون ونظايرها فان الماهية اذا وجدت في الخارج لم يحل من امور تعرض لها بحسب هذا الوجود ويختص بها فلا يكون عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن ويحتمل ان يراد بهذا الاعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى ان الموجود الذهني بمجرد حصوله فيه ملحوظة من حيث هو هو من هذه الحيثية يجوز ان يكون له مطابق في الخارج وان لا يكون ويمكن للعقل ان يجري عليه احكاما خارجية صادقة او كاذبة وبهذا الاحتمال انسب بقوله واما من حيث هو موجود في الذهن فلا حكم له اي لا يمكن للعقل ان يحكم عليه من هذه الحيثية الا بان يتصور مرة ثانية من حيث انه في الذهن فيحكم عليه باحكام اخر مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباهها ونسمي مثل ذلك معقولات ثانية ومحصول الكلام ان الماهية اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وصح ان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة عليها بامور لا تعرض لها الا في الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هي فهي عارضة لها في الوجودين فيصح ان يحكم بها عليها في كل واحد من الملاحظتين وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها في الدرجة الثانية من التعقل واعلم ان الماهية الموجودة في الذهن اذا اخذت من حيث هي ذهنية كانت ممتنعة الحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية

لبعض

ماخوذه من الممتنع او من الممكن واما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر
عن اعتبار كونها ذهنية فقد يكون ممتنعه وقد لا يكون الا ان الحكم بامتناعها
او امكانها لا يمكن الا حال وجودها في الذهن قال المتكلمون هو اي كون العلم
عبارة عن الوجود الذهني باطل بوجهين الاول لو كان التعقل بحصول ماهية
المعقول في ذهن العاقل فمن عقل السواد والبياض وحكم بتضادهما يكون
قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض اذ لا معنى
للاسود والابيض الا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعا لان
هذه الصفات منتفية عنه وايضا يجتمع الضدان في محل واحد وهو سفسطة
الوجه الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة
ويجوز مكابرة محضة وجواب الوجه الاول انه انما يلزم كون الذهن ابيض
واسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض اي ماهيتهما موجودة بالوجود
العيني المسمى بالوجود الخارجي الذي هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام لا ماهيتهما
الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني اذ قد علمت في مباحث الوجود
الذهني انه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية المخالفة للهويات الخارجية
المتصفة بوجود غير اصيل وعلمت
ايضا انها اي الصورة العقلية مخالفة للهويات الخارجية المتصفة بوجودات
اصيلة في اللوازم التي تكون للوجود الخارجي باعتبار خصوصه مدخل فيها كما نبهت
له من قبل وكون المحل اسود وابيض وكذلك التضاد من قبيل باللوجود العيني
مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعا ولا اجتماع الضدين
وجواب الوجه الثاني ان الممتنع حصول هوية الجبل والسماء في ذهننا فان هذه
الهوية هي المتصفة بالعظم المانع من الحصول في اذهاننا لا ماهيتهما اذ ليس فيها
ما يمنع من حصولها فيها وهذا الذي ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين غلط وقع
من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية اي لفظها يطلق على الامر المعقول الذي
هو الماهية الموجوده بالوجود الذهني وعلى ما يطابقه اي يطابق ذلك الامر
المعقول وهو الموجود الخارجي فظنا امرا واحدا وبنى عليه اشكالهما في الاحكام
كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن وربما جعلوه اي الحكماء العلم امرا عدميا
فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم من المادة ورد بانه يلزم منه ان يكون كل شخص
انساني عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم واقرب من
هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها فلا باس
بخروج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لان الكلام في التعقلات دون
الاحساسات كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازي في المباحث
المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث بين ان كون الصورة

عقلا

عقلا او معقولا لا يقتضي كثرة في ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث
قرر اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض
جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته ليس الا
حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة
لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته
لاجل صورة كثرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور
المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال في الملخص انا نعلم بالضرورة
علمنا بالسماء والارض ووجودنا ووجود لذاتنا والامنا ونميز بينه وبين سائر الاحوال
النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي اولى
ان يكون بديهيا فتصور العلم بديهي ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست
عدمية لانها ممتازة غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وايضا لو كانت عدما
لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدما
للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لحلوه
المحل عنها كما في الجماد لا يقال جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول
قد نعقل كون الشيء مجردا وهو ان لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونها عالما وايضا
يصح ان يقال في الشيء انه عالم بهذا دون ذاك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة
بالنسبة الى احدهما دون الاخر واذا لم يكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية اما حقيقية
او اضافية اما الحقيقية فاما ان يكون نفس الصورة المسماة بماهية المدرك او هو
باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك فان اجيب عنه بان العلم
ليس نفس حصول ماهية شيء لا خر بل حصول خاص اعني حصول ماهية المدرك للاذا
المجردة فالجماد ليس مدركا مجردة قلنا فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول
واما ان يكون امرا اخر مغايرا للصورة وذلك مما لم يقم عليه دلالة وان قال به جماعة
واما الاضافية فلا شبهة في تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند
اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به واما انه هل يعتبر في تحقق هذه الاضافة
المسماة بالشعور امر اخر حقيقي او اضافي او عدمي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث
عن ماهية العلم هذا ما تلخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم ان القائل بان
العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشيء بذاته وبصفات
ذاته اذ يلزم ان يحل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع
المثلين واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات
ذهنية والمستحيل اجتماع عينين متماثلين وايضا ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة
بها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول احدهما في الاخر واخرى بان علم الشيء

وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ان المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه
لا بحصول صورته ففي علم الشئ بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود
العيني وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور
الشئ عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا يتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير
بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس من حيث انها صالحة لان
يكون عالمة بشئ من الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان يكون معلومة
لشئ ما وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال في علم الشئ بنفسه عن القائل بانه
اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه في العلم
بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه اما باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه
الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة او
صورة عقلية لما عرفت من قصة الجماد واما بان الاضافة يتوقف على الامتياز
الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن المقصد الثاني
العلم الواحد الحادث قيده بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه
بامور غير متناهية بل يجوز تعلقه بمعلومين اي على سبيل التفصيل اذ لا خلاف
في ان العلم الواحد الاجمالي يتعلق بما فيه كثرة وفيه مذاهب اربعة الاول لبعض
اصحابنا من الاشاعرة يجوز ذلك مطلقا كعلم الله تعالى فانه علم واحد متعلق
بمعلومات متعددة قلنا هذا ممثل وقياس للشاهد على الغائب بلا جامع
فيكون باطلا وايضا يلزم على احتجج من اصحابنا بذلك القدرة فان القدرة
الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا كما سياتي مع ان القدرة القديمة يجوز
تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر التاتي
وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة لا يجوز ذلك مطلقا
اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم من جواز تعلقه باكثر من واحد تعلقه بل جواز تعلقه
بامور غير متناهية فيلزم ان يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا يتناهى
وهو باطل قطعا وقد عرفته وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع
وعدمها عندنا لا يجدي شيا والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة
الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولا يجوز تعلقها
بمقدورات لا يتناهى وايضا فلا يسد احدهما مسد الاخر هذا دليل ثان على
المذهب الثاني وهو ان يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم
باحدهما مسد العلم بالاخر ضرورة ان الشئ يسد مسد نفسه والتالي باطل
فان التعلق بالمعلوم داخل في حقيقته اي حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين
كان التعلق به داخلا في هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الاخر واذا علم الاخر

انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالاخر ونقض هذا الدليل
الثاني بعلم الله تعالى فانه جار فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة وسايز الهويات
اي نقض ايضا بسايز الهويات المتعلقة باشياء متعددة كالسواد الواحد
فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا اخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان
الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضي تعددا في الذات وليس
يلزم من وحدة الذات ان يكون هي ماخوذة مع تعلق مخصوص سادّ مسدها
ماخوذة مع تعلق اخر الثالث مذهب ابي الحسين البابلي من الاشاعرة وهو
انه لا يجوز تعلقه اي تعلق العلم الواحد بنظرين اي بمعلومين نظريين لانه يستلزم
اجتماع نظرين في حالة واحدة وهو محال بالضرورة الوجدانية ويجوز تعلقه بالضروريين
لما مر في المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس
واما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكره بقوله فلنا قد نعلمها اي المعلومين
النظريين بنظر واحد كما نعلمها بعلم واحد فانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر
واحد فاجتماع النظر انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة المذهب
الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما
اي كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالاخر كالقديم والحادث والسواد
والبياض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد والا جاز انفكاك الشئ عن نفسه او الفرض
جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه
قلنا انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا
وهو ممنوع اذ لقائل ان يقول انما نعلمها بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علما بعلم
واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه اشار بقوله قد علم ما ذكرتموه اعني
المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما تارة بعلم واحد فلا يجوز ذلك الانفكاك
وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لان جواز الانفكاك في
حالة وعدم جوازه في حالة اخرى ولا يلزم من ذلك اي من جواز تعلق علم واحد
بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين اخرى الاستغناء عن تعدد الصفات بان
يقال لو جاز ان يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق
على انه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين ايضا لكانت الصفة الواحدة
موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة وح جاز ان يكون صفة واحدة
موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة للاحكام
المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق فانه اي ما ذكرتموه من الاستدلال تمثيل ايضا
كما مر خال عن الجامع لجواز ان يكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين
كالعالميتين ويمتنع ايجابها بحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم

القابل بالمحال واما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به والعلم
بالتضاد فان العلم بمضادة شئ لاخر لا يكون الا مع العلم بمضاده الاخر اياه وكذا
الحال في الاختلاف والتماثل ساير الاضافات فقد يتعلق بهما علم واحد
اى يجوز تعلقه بهما اذ من علم شيا علم علمه به بالضرورة والا اى وان لم يصح ما ذكرنا
من استلزام العلم بالشئ العلم بذلك العلم جاز ان يكون احدنا عالما بالجفر والجامعة
وهما كتابان لعلى كرم الله وجهه وقد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث
التى يحدث الى انقراض العالم فكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونها
ويحكمون بهما وفى كتاب قبول العهد الذى كتبه على بن موسى رضى الله عنهما الى المامون
انك قد عرفت حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الآن
الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف
يتسبون فيه الى اهل البيت ورايت انا بالشام نظاما اشير فيه بالرموز
الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من دينك الكتابين وان
كان امى احدنا لا يعلم علمه به اى بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضرورى
البطلان فظهر ان من علم شيا علم علمه به ثم انه يعلم ايضا علمه بعلمه به لما ذكرنا
من استلزام العلم العلم وهلم جرا فتم معلومات غير متناهية فلو لم يجز ان يكون
عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل استدعى كل معلوم منها
علما على حدة لزم ان يكون لاحدنا اذا علم شيا واحدا علوم غير متناهية بالفعل
وانه محال والوجدان يحققه اى يشهد بكونه محالا والجواب انا لا نسلم ان العلم بالشئ
يستلزم العلم بذلك العلم اذ قد نعلم الشئ ولا يعلم العلم به الا اذا التفت الذهن
اليه لما مر من ان الموجود فى الذهن لا يمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود فيه
الا بان يتصور مرة ثانية يلتفت اليه من حيث انه فى الذهن وهذا الالتفات
لا يمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا فرق
فى ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز الغفلة عن العلم فى الكل
ولكن لما كان الالتفات الى العلم قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن انه
حاصل بالفعل وبنى عليه ما بنى واما قول من قال يعنى به الامدى فانه قال فى الجواب
الكلام انما هو فى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين والعلم لا يتعلق بنفسه لان
النسبة التى هى التعلق لا يتصور الا بين شيئين متغايرين ولا مغايرة بين
الشئ ونفسه وقول القائل ذات الشئ ونفسه توهم بظاهره نسبة الشئ الى نفسه
الا انه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد منا عالما بعلم لا تريد على قيام علم به
فظاهر البطلان لان العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشئ بنفسه بل من قبيل
تعلق جزئى من العلم بجزئى اخر منه ولا محذور فيه قال الامام الرازى والمختار عندى

ان

اى بالشيئين اللذين لا يجوز انفكاك العلم بهما لعدم ارتفع الحال السابق اعنى انفكاك العلم
الشئ عن نفسه وانفكاك دليل الاستلزام يكفى فى الجواز فاكتفى على صورة العلم بالتضاد
وساير الاضافات وفى صورة الكل بالشئ والعلم بالعلم به اجبت بالجواز لوضوح الحال الاول
تقدير كلامه فلا عبار فى الكلام كما توهم

بل كان حمل كلام المصنف على غير ما ذكره شارح بان يحمل كلام الامدى على ما كتبنا من السؤال انفا وكلام المصنف على ان التغاير الاعتبارى كاف فتامل

يعنى ان هذه الاضافة اضافة بيانية وهى مجاز ولا مغايرة بين المضاف والمضاف اليه

ان الخلاف متفرع على نفى العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك ان
ان التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم واحد بمعلومين وان قلنا
انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون العلم صفة واحدة يتعدد تعلقاته وكثرة
التعلقات الخارجة عن حقيقة الصفة لا يجعل الصفة منكثرة فى ذاتها قال المص
واعلم ان الجواز الذهنى لا نزاع فيه والجواز الخارجى مما ينا قش فيه يعنى انا اذا
نظرنا الى ان العلم صفة ذات تعلق جوز العقل ان يكون هذه الصفة واحدة شخصية
متعلقة بامور متعددة بمعنى ان العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم
واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهنى وليس يلزم منه الامكان بحسب
نفس الامر لجواز ان يكون ممتنعا فى نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته
والاستدلال على امكانه فى نفسه بان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض
ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التى بينهما بل بمطلق المضادة
وكلاهما فى المضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشئ
لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بهما موقوف على العلم بهما معا
فليس هناك علم واحد علم به معلومان وفى نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق
جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء
داخلة فيه والجواب ما مر من ان الخلاف فى تعلق العلم الواحد بمتعدد على سبيل
التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معا فانه جوزه جماعة
كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل **المقصد الثالث** الجهل المركب
عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد
فليس الثبات معتبرا فى الجهل المركب كما هو المشهور فى الكتب وانما سمى مركبا
لانه يعتقد الشئ على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشئ ويعتقد انه يعتقده
على ما هو عليه فهذا جهل اخر فقد تركبا معا وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما
فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا
وقالت المعتزلة اى كثير منهم هو اى الجهل المركب ليس ضدا للعلم بل هو محال
له فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما لكون
الاول التميز بينهما ليس الا بالنسبة الى المتعلق وهى اى تلك النسبة المميزة بينهما
مطابقته اولا مطابقته فان العلم مطابق للمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له
والنسبة لا يدخل فى حقيقة المنتسب لان النسبة متاخرة عن طرفيها فيكون خارجة
عنهما والامتياز بالامور الخارجة لا يوجب الاختلاف بالذات واذ ليس بينهما
اختلاف الا بهذا الوجه لزم امتناع اتصافهما فى تمام الماهية الوجه الثانى ان من اعتقد
من الصباح الى المساء ان زيدا فى الدار وكان زيد فيها الى الظهر ثم خرج كان له

المراد من الثبات عدم امكان الزوال لكن بالتفاسير المشهورة فى الكتب هو اعتبار الثبات فيه فلا يكون الى نهاية محققة

لا يخفى انه لا بد فى ذكر قيد من جهة واحدة كما وقع فى شرح الابهرى وهو المشهور لان العلم والجهل المركب يجتمعان فى محل واحد وهو النفس لكن من جهتين كالاعتقاد على ما هو به بالنسبة الى قيام زيد والاعتقاد على ما هو به بالنسبة الى كتابته مثلا منه

فيه ان العلم اذا كان عبارة عن التعلق لا يكون ارجحية احدهما مرجوحية الاخر موجبة لعلم

اعتقاد واحد مستمر من الصباح الى المساء لايختلف ذلك الاعتقاد بحسب
الذات والحقيقة ضرورة ثم انه كان اى ذلك الاعتقاد اولا علما ثم انقلب جهلا
مركبا والانقلاب من شئ الى اخر لايتصور الا فى امر عارض مع اتحاد الذات والحقيقة
فى ذينك الشيئين فيكونان متماثلين انقلب احدهما الى الاخر بسبب اختلاف
العوارض ولا استحالة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين فى الحقيقة فان الانقلاب
بينهما يفضى الى انقلاب الحقايق وهو محال وايضا قد ثبت فى المثال المذكور اتحاد
العلم والجهل المركب فى الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض قال الاصحاب
فى جوابهم بطريق المعارضة المطابقة واللامطابقة اخص صفاتهما اى صفات العلم
والجهل المركب فيلزم من الاختلاف فيه اى فى اخص الصفات الاختلاف فى الذات
لما مر من ان المتماثلين مايشتركان فى اخص صفات النفس واجاب الامدى بعبارة
وهى ان الاشتراك فى الاخص المعتبر فى التماثل يستلزم الاشتراك فى الاعم ومن
صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور فى الجهل المركب بالاتفاق فلا
مثلا للعلم قال واتفق الكل على ان اعتقاد المقلد للشئ على ما هو عليه مثل العلم

المقصد الرابع الجهل يقال للمركب وهو ماذكرنا ويقال ايضا للبسيط وهو عدم العلم
عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون ضدا للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة ويقرب
منه اى من الجهل البسيط السهو وكانه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور اى
العلم تصوريا كان او تصديقيا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان فى معرض الزوال
ليثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور اخر فيشتبه احدهما بالاخر اشتباها
غير مستقر حتى اذا نبه انتبه ادنى تنبيه وعاد اليه التصور الاول وكذا الغفلة
يقرب من الجهل ايضا ويفهم منها اى من الغفلة عدم التصور مع وجود ما يقتضيه
وكذلك الذهول يقرب منه قيل وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشة
قال الله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو والجهل
البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول
زوال الصورة عن المدركة مع بقائها فى الحافظة والثانى زوالها عنهما معا فيحتاج
ح فى حصولها الى سبب جديد قال الامدى ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات
مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل
اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيتهما فيكون ضدا له
وان لم يكن صفة اثبات وليس اى الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا الشك
ولا الظن ولا النقيض بل جامع كلا منهما لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم
العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور فى حالة النوم واخواته واما العلم
فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة **المقصد الخامس** ادراك الحواس الخمس

الظاهرة عند الشيخ الاشعرى علم بمتعلقاتها فالسمع اى الادراك بالسمعة
علم بالمسموعات والابصار اى الادراك بالباصرة علم بالمبصرات وكذلك
الحال فى الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى
تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبديهة والنظر التى يتوسل بها
الى العلوم المستندة اليها وخالفه فيه الجمهور من المتكلمين فانا اذا علمنا شيا كاللون
مثلا علما تاما ثم رايناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة الثانية
مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق
وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه
وبين العلم بهذه الرايحة وشمها وله اى للشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجدانى
لايمنع كونه اى كون ادراك الحواس علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى
غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة
على حقايق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثانى حقيقة نوعية متناولة
للافراد متخالفة بالهويات لايقال الخلاف انما هو فى ان حقيقة ادراك
الشئ باحدى الحواس هل هى حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا اولا واذا فرض
اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك
او النوع منه لانا نقول يكفينا فى مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد
الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعى لمزيد الاستظهار وايضا فانما يصح استدلالا
اى استدلال الخصم اعنى الجمهور لو امكن العلم بمتعلقه اى بمتعلق الادراك الحسى
بطريق اخر غير الحس وهو باطل لان الحس لايتعلق الا بالجزئيات من حيث
خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت
نحن نعلم ان فى الجسم الفلانى مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر
فنجد تفاوتا ضروريا فقد صح ان يتعلق العلم بطريق اخر بما تعلق به الادراك
الحسى قلت هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئى على وجه جزئى
وبين ادراكه على وجه كلى وذلك لايخفى على ذى مسكة **المقصد السادس**
فيما يتفرع على القول بثبوت الصور العقلية الحكماء قالوا الصور العقلية
يمتاز عن الخارجية مع التساوى فى نفس الماهية بوجوه الاول انها اى الصور
العقلية غير ممتانعة فى الحلول اذ يجوز حلولها معا فى محل واحد بخلاف الصور
الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل اخر مع الشكل
الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل ان يتصور معها
بصورة اخرى بل الصورة العقلية متفاوتة فى الحلول فان النفس اذا كانت
خالية عن العلوم كان تصورها لشئ من الحقايق عسرا جدا واذا اتصفت

بعض العلوم زاد استعدادها للبقاء وسهل انتقاشها به الثانى يحل الكبيرة
من الصور العقلية فى محل الصغيرة منها معا ولذلك تقدر النفس على تخييل
السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة معا بخلاف الصور
المادية فان العظيمة منها لا تحل فى محل الصغيرة مجتمعة معها الثالث لا تمحى
الضعيف بالقوى يعنى ان الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا يزول عن
القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان
الكيفية الضعيفة منها تمحى عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها الرابع
الصور العقلية اذا حصلت فى العاقلة لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها
من غير حاجة الى الحس كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال
عن المادة العنصرية لاستحالة بقائها ابدا واذا زالت احتيج فى استرجاعها
الى مثل السبب الاول ومن الفروق بينهما ان الصور الخارجية قد يكون محسوسة
بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف
الخارجية ثم انهم ذكروا فى معنى كون الصورة الانسانية المعقولة امرا كليا
امرين الاول ان اسم الانسان مثلا لافراده ليس بمشترك اللفظ ضرورة
مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التى وضع لفظه بازائه كل منها على حدة
بل هو اى مدلول اسم الانسان معنى مشترك بين افراده واطلاقه عليها باعتبار
ذلك المعنى وهذا هو الذى يسمى اشتراكا معنويا ولا يدخل فيه اى فى ذلك
المعنى المشترك المشخصات التى يمتاز بها افراده بعضها عن بعض والا لم يكن
ذلك المعنى مشتركا بين جميع افراده بل المشخصات كلها خارجة عنه فالنفس
ان طبقة اذا استحضرت صورة الانسانية اى صورة ذلك المعنى المشترك
مجردة عن المشخصات التى هى عوارض غريبة ولواحق خارجية كانت تلك
الصورة كلية على معنى انها يكون مطابقة لزيد وعمرو وبكر والى سائر افراده والمراد
بالمطابقة ما فسره بقوله اى كل واحد من تلك الافراد اذا حضر فى الخيال
وجرد عن مشخصاته كانت تلك الصورة اعنى صورة المعنى المشترك هى بعينها
اثر الحاصل منه اى من ذلك الواحد الذى جرد عن مشخصاته لا يختلف تلك
الصورة باختلاف الافراد التى تجرد عن المشخصات حتى اذا سبق واحد منها
الى النفس فتاثرت منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من
الافراد اذا حضر عندها تاثير اخر واذا كان هذا المتاخر سابقا انعكس الحال
بينهما ولو كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا لكان الاثر الحاصل فى القوة العاقلة
بالتجريد عن المشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى كون
الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لا شك ان الصورة

العقلية الانسانية الحالة فى القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض الذهنية
باعتبار حلولها فى نفس جزئية امتازت عن الصورة الانسانية الحالة فى نفس
اخرى فكيف يكون كلية مع كونها جزئية ايضا قلت لا منافاة لان كليتها باعتبار
انها اذا اخذت فى نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت الامور الكثيرة
كعامر ومن ثمة زيد فى المطابقة شئ اخر وهو ان تلك الصورة الماخوذة من
من الحيثية المذكورة اذا فرضت فى الخارج متشخصة بتشخص فرد من افرادها
كانت عين ذلك الفرد ومن البين ان كليتها بهذا المعنى لا تنافى جزئيتها
من حيث انها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها لا يقال
كما ان الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها
تطابقها لان المطابقة لا تتصور الا بين الاثنين فيلزم ان يكون كل فرد
مطابقا لسائر الافراد ايضا ضرورة اشتراكها فى مطابقة امر واحد فيكون
كل فرد كليا بالمعنى الذى ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة
مطلقا بل عن مطابقة ذات مثالية غير متاصلة فى الوجود لما هى ظل لها
واعلم ان ما ذكر فى تصوير المطابقة التى هى معنى الكلية انما يظهر فى الكليات
التى هى انواع حقيقية فاذا اريد اجراؤه فى سائر الكليات قيست الى
التى هى افرادها للاعتبار به فانها انواع حقيقية بالقياس اليها او جعل ما عدا
المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة المشخصات فى التجريد عنها الثانى من الامرين
اللذين ذكروهما فى معنى الكلية ان المعلوم بها اى بالصورة العقلية امر كلى
فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة كلى ما علم بها وهذا
الامر الثانى يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية المادية فى الماهية للمعلومات
بل يراه انه صور ذهنية مخالفة لها فى الماهية وتوضيح الكلام ان القائلين
بالصورة فرقتان فرقة يدعى ان تلك الصورة مساوية فى الماهية للامور
المعلومة بها بل الصور هى ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة
فى النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر
وعلى قول هؤلاء يكون للاشياء وجودان وجود خارجى ووجود ذهنى ويكون
الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لانها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها
وفرقة يزعم ان الصور العقلية مثل واشباح للامور المعلومة بها مخالفة
لها فى الماهية وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهنى بحسب الحقيقة بل بحسب
المجاز والتاويل كان يقال مثلا النار موجودة فى الذهن ويراد انه يوجد فيه
شئ له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشئ علما بالنار
لا بغيرها من الماهيات وكانا قد اشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم

تقرير الجواب هنا لا يلائم كلامه فى حواشى التجريد فانه صرح هناك بان الكلية بمعنى الاشتراك لا يعرض للموجودات الخارجية وهو ظاهر ولا للصور العقلية
لان كلا واحدة منها صورة جزئية فى نفس جزئية وامتنع اشتراكها وانما الكلية بمعنى المطابقة فيعرض للصور العقلية اذ المفهوم من هذا الكلام ان المطابقة
بالمعنى المذكور يعرض للصور العقلية والماخوذ مع عوارضها الذهنية اتجه ان الاشتراك يعرض لها ايضا ماخوذة كذلك الا ترى ان الصورة العقلية ماخوذة
كذلك هى مفهوم الحيوان على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين بمعنى تحقق حصته منه فى كل منهما فتبين ان مراده هناك عروض المطابقة
للصور العقلية مع انها صور جزئية فى نفس جزئية ولهذا اعترض عليه بانه يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوم
الكلية والجزئية منقابلين ولم يقل به احد كذا قيل ولا يخفى ان مثل هذا لا يوهم المخالفة بين الكثيرين والا عارض انما هو العقلة من نفى المطابقة المذكورة
فى المتن وانت خبير فان اخذ الماهية فى نفسها لا مع العوارض الذهنية معتبر فى مفهوم المطابقة والكلية بمعنى المطابقة بهذا المعنى يعرض للصور العقلية الجزئية
الحالة فى نفس جزئية بخلاف الاشتراك فتامل

هذا التوجيه يستدعى ان يكون كلية تلك الكليات بالقياس الى المحسوسات الا غير

صفة جارية على ما هى له يعنى انها صورة ما علم بتلك الصورة كلية للنفس كلى ما علم

الضمير به يرجع الى من يرى العلم

فان قلت هذا الجواب يستلزم ان يكون الصورة الخارجية ايضا كلية

بيان لازم الوجود الخارجى ولازم الماهية فقالوا لو وجدت ماهية النار فى الذهن لوجد فيه الحرارة

لايكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح
ليست محمولة على افراد المعلومات بتلك الصورة بل المحمول عليها ماهيتها
المعلومة بها فاشار المصر الى ان القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما
الكلى هو المعلوم بها يليق بمذهب [illegible] لا بمذهب الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم
عندهم يتحدان ذاتا فقوله يرى العلم غير الصور الذهنية اراد به ما ذكرناه من
انه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات فى الماهية بل يراه
صورا ذهنية مخالفة فى الماهية لما علم بها فحصول كلامه يليق من يرى
المعلوم غير الصور الذهنيه ولو صرح بهذه العبارة لانتظم اول الكلام مع
اخره الذى سياتى بلا حاجة الى تاويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المصر
وفيه اى فى الامر الثانى المبنى على راى الفرقة الثانية نظر قد نبهتك عليه
ان كان على ذكر منك حيث قلت لك فى المقصد الاول من هذا النوع
الذى نحن فيه الصورة الذهنية هى العلم والمعلوم وذلك لانا نعقل ما هو
نفى مخض وعدم صرف فى الخارج ولاشك انا اذا علمناه حصل بيننا وبينه
تعلق واضافة مخصوصة فلا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين
ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين فى الجملة واذ ليس المعلوم ههنا
فى الخارج فهو فى الذهن فالصورة الذهنية هى ماهية المعلوم فقد اتحد
المعلوم والعلم بالذات ووجب ان يكون المتصف بالكلية هى الصورة
العقلية وبطل بما قيل من ان المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم
بها وان كنت تحتاج ههنا الى زيادة بيان فاستمع لما يتلى عليك اليس
اذا كان المعلوم مغايرا للعلم وامرا وراءه فى الذهن كان حصوله اى حصول
المعلوم وثبوته فى الخارج لانه لابد من ثبوته فى الجملة ليتصور تحقق النسبة
بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته فى الذهن كان فى الخارج قطعا فيكون شخصها
اى موجودا فى الخارج متعينا فى حد نفسه متاصلا فى الوجود وهو بين فى الكلية
فاذا كان المعلوم مغايرا للعلم لم يتصف بالكلية اصلا واذا اتحدت الصورة
العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفى الكلية عن الصور واثباتها للمعلوم
اللهم الا ان يصار الى ان الامور المتصورة لها ارتسام فى غير العقل الانسانى
من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا كارتسام الاعراض فى محلها
بحسب الوجود الخارجى والا كانت تلك الامور المتصورة اشخاصا عينية
يستحيل اتصافها بالكلية وهو اى الارتسام فى غير العقل بناء على الوجود الذهنى
فى النفس الناطقة الانسانية لابتنائه على ان لا يكون لما تصورته النفس الناطقة
ثبوت فى غيرها لا اصليا ولا ظليا وهو اعنى نفى الوجود الذهنى خلاف مذهبهم

بل الجواب عنه ان المراد ان القول بان
جميع الامور المتصورة لها ارتسام فى غير
القوى الانسانى يقتضى ان لا يثبت لوجود
الذهنى فى النفس الناطقة الانسانية
بمعنى ان لا يكون لما تصوره النفس الناطقة
ثبوت فى غيرها لا اصليا ولا ظليا مع
ان القائلين بالوجود الذهنى على ان المراد
منه وجود ظلى فى قوة دراكة سواء كانت
هى النفس الناطقة او غيرها كما سيجىء فاير
باثبوت الذهنى فى النفس الناطقة الانسانية
بالمعنى المذكور ايضا كما اشير اليه فيما سيجىء
فيكون هذا القول خلاف مذهبهم فلا مخالفة
بين الكلامين اصلا كما لا يخفى فليتامل

على انا نقول المرتسم فى سائر القوى العقلية يجب ان يكون نفس ماهيات المعلومات
حتى يصدق الاحكام الايجابية الجارية عليها وتحقق النسبة بينها وبين العالم بها
واذا لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتساما علميا ويتحد العلم والمعلوم هناك
ويكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق
المقال على هذا النسق وذر الذين لا يعلمون فى حوضهم يلعبون

المقصد السابع

العلم ينقسم الى تفصيلى وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه اى اجزاء المعلوم ومراتبه
بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد والى اجمالى لمن يعلم مسئلة فيسال
عنها فانه يحضر الجواب الذى هو تلك المسئلة باسرها فى ذهنه دفعة واحدة وهو
اى ذلك الشخص المسؤل متصور فى ذلك الزمان للجواب لانه عالم به فادر عليه
ولاشك ان علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان
العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها ثم ياخذ فى تقريره اى تقرير الجواب
فيلاحظ تفصيله بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد ففى ذهنه حال ما يسال
امر بسيط هو مبدا التفاصيل الحاصلة فى ثانى الحال والتفرقة بين تلك الحالة الحاصلة
دفعة عقيب السؤال وبين حالة الجهل الثابتة قبل السؤال وملاحظة التفصيل
المتفرعة على التقرير ضرورية وجدانية اذ فى حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك
الجواب حاصلا بالفعل بل النفس فى تلك الحالة تقوى على استحضاره وتحصيله
بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفى الحالة الحاصلة عقيب السؤال
قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلا قبله وفى الحالة التفصيلية
صارت الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا فى شئ من الحالين اللتين
وشبه ذلك بمن يرى شيئا كثيرا تارة دفعة فانه يرى فى هذه الحالة جميع اجزائه
اى اجزاء ذلك الشئ بالضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه اى الشئ
وتفصل اجزائه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية
والفرق بينهما معلوم بالوجدان فنفس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال
البصر بالقياس الى مدركاته فى ثبوت هاتين الحالتين فيها ايضا قال الامام الرازى
فى انكار العلم الاجمالى لمتنع صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة
لو طابقت امورا مختلفة للكانت مساوية فى الماهية لتلك الصورة حقايق مختلفة
فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة
ولا معنى للعلم التفصيلى الا ذلك اعنى ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها
فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة
لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو
وتارة مرتبة فى الزمان كما اذا تصور اجزاؤه واحد بعد واحد فان اراد ما ذكره

تلك الامور المختلفة فيكون

اشارة الى ان المعنى فى الانظار بمعنى الفكر
لا بمعنى الروية

هذا مستغنى عنه ظاهرا الان مؤداه موجود فى ذهنه
لحضر الجميع فى ذهنه

نقل عنه ان فى هذا الكلام اشارة الى ما هو صاحب المقاصد فى تحقيق الحق

من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة 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 يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافهما مقيسة الى المعلومات قال واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقدير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان تعرف بطريق اخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة اقول ومن انكاره العلم الاجمالي نشأ انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمحدود المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت محطة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة تح بلا قصد واحضار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا لكل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلوما لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم شيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى انه الحكم عليها والتحقيق ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ان يحكم على تلك الافراد دونه وليكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندكم فانها تنفعك

في مواضع عديدة **فرعان** الاول العلم الاجمالي على تقدير جواز ثبوته في نفسه هل يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم والحق انه ان اشترط فيه اي في العلم الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع فان قيل فينتفي ح عنه تعالى علم حاصل للمخلوق وهو العلم الاجمالي قلنا نعم وهو اي ذلك العلم المنتفي عنه تعالى وهو العلم المقرون بالجهل وبهذا المقيد يجب انتفاؤه عنه وبالجملة فالمنتفي عنه تعالى هو القيد اعني كونه مع الجهل وانه لا يوجب نفي اصل العلم بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى

الفرع الثاني المشهور ان الشيء الواحد قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضي الباقلاني المعلوم غير المجهول ضرورة فمتعلق العلم والجهل شيئان متغايران قطعا وان كان احدهما عارضا للاخر كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته او هما عارضان لثالث كما اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته او بينهما تعلق اخر سوى تعلق العروض على احد الوجهين اي تعلق كان من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا يقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما والتسمية مجاز يعني انه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول او كانا عارضين لثالث او كان بينهما تعلق بوجه اخر واطلق على هذه الصور انها من قبيل كون الشيء الواحد معلوما من وجه ومجهولا من وجه اخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز ولا مشاحة ولا منازعة فيه اي في الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولا يشتبه عليك بما اسلفناه لك ان عارض الشيء قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشيء مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة للملاحظة الشيء وح يكون في ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى ولا استحالة فيه ومثل هذا الذي ذكره القاضي استدل الامام الرازي على نفي العلم الاجمالي في المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الجملي نوع مغاير للعلم التفصيلي والجواب ان الاجمالي والتفصيلي ليس صالحا على ما توهم بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم في نفسه على وجه واخرى على وجه اخر كما تحققته فليس الاجمال بان يكون الشيء معلوما من وجه ومجهولا من اخر واذا قلنا بهذا فالشيء المعلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم وبما قررناه يتضح ان الفرع الثاني ايضا فرع على ثبوت العلم

الاجمالي كانه قبل بل هو قبل العلم بالشئ من وجه دون وجه **المقصد الثامن**
قال بعض المتكلمين الشئ قد يعلم بالفعل وهو ظاهر وقد يعلم بالقوه كما اذا كان في يد زيد
اثنان فسئلنا ازوج هو ام فرد فانا نعلم في هذه الحالة ان كل اثنين زوج
وهذا الذي في يده اثنان في الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه فنعلم في هذه الحالة انه زوج
علما بالقوة القريبة من الفعل وان لم يكن نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات من الاحكام
المندرجة تحت الكليات منها فانها معلومة بالقوة قبل ان يتنبه للاندراج واما بعد التنبيه
فانها معلومة بالفعل فالنتيجة في الشكل الاول حاصلة في احدى المقدمتين اعني كبراه
حصولا بالقوة ولا شك ان كل مقدمة كلية صالحة لان يجعل كبرى للشكل الاول حتى
يستنتج الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت المقدمة
اصلا وقاعدة وقانونا وتلك الاحكام الجزئية فروعا **المقصد التاسع** العلم اما علي
وهو ان يكون سببا للوجود الخارجي كما تتصور امر امثل السرير مثلا ثم توجده واما
انفعالي مستفاد من الوجود الخارجي كما يوجد امر في الخارج مثل الارض والسما
ثم تتصوره فالفعلي ثابت قبل الكثرة والانفعالي بعدها اي العلم الفعلي كلي يقع
عليه الكثرة وهو افراده الخارجة والعلم الانفعالي كلي يقع على الكثرة وهي افراده الخارجية
التي استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل
العلم ومبني على وجود الطبايع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية قال الحكماء
علم الله تعالى بمصنوعاته علم فعلي لانه السبب لوجود الممكنات في الخارج لكن كون
علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الالات والادوات بخلاف علمنا بافعالنا
ولذلك يختلف صدور معلوماتنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات على
ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي استند اليه
وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية
الازلية واما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات
وان كان مغايرا له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى **المقصد العاشر**
قالوا اي الحكماء مراتب العقل اي التعقل للنفس الناطقة الانسانية اربع
الاولى العقل الهيولاني وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات وهو قوة محضة
خالية عن الفعل كما للاطفال فان لهم في حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا
محضا ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات وانما تناسب
الى الهيولى لان النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها
عن الصور كلها المرتبة الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد
النفس بذلك لاكتساب النظريات منها وانه اي العلم بالضروريات حاصل
بعد ابتداء الفطرة فله شرط حاصل بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه

الاولى ان يقال القدر على الاستحضار في الجملة كاف
في العقل بالفعل لانه على التقديرين المذكورين لم يحصل
جزاف الفرقة النظرية في الاربعة فاذا اجتمعت
المعقولات مرة هيولا وجعل عنها فانتقش بالصورة فكما
استحضارها والتفتيش فهذه المرتبة لم يعد عقلا بالفعل
لم ينحفظ الاستحضار كما لا يخفى فليتامل

نوقش فيه بان التنبيه للامر المشترك هو بعينه حصول
الصورة الكلية فلا يصح قوله استعدت الى التفصيل
وردت بالمغايرة الاجمال والتفصيل فتامل

بزمان معين وما هو اي ذلك الشرط الحادث الا الاحساس بالجزئيات والتنبه
لما بينهما من المشاركات والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة
وارتسمت صورها في الالتها الجسمانية ولاحظ من نسبة بعضها الى بعض استعدت
لان يفيض عليها من المبدا صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم
ضرورية لا يريد بذلك اي بالعلم بالضروريات العلم بجميع الضروريات فان
الضروريات قد يفقد اما لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالاعمى الفاقد
للعين في اصل الخلقة والعنين الفاقد لقوة المجامعة لا يتصوران ماهية اللون
التي يتوصل الى ادراكها بابصار جزئياتها وماهية لذة الجماع التي يتوصل الى ادراكها
بوجدان جزئياتها او لفقد شرط للتصديق كاحدهما اي الحس والوجدان في
القضايا الحسية فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك
الحس او القضايا الوجدانية فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا وكتصور الطرفين
هذا عطف على قوله كاحدهما فان تصور الطرفين والنسبة شرط في البديهيات
اي الاوليات التي هي اقوى الضروريات واقلها شروطا فاذ فقد هذا الشرط فقد
القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط اخر ايضا
المرتبة الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات
اي صيرورته اي صيرورة الشخص بحيث متى شاء استحضرت الضروريات ولاحظها
واستنتج منها النظريات ولا شك ان هذه الحالة انما يحصل له اذا صار طريقة
الاستنباط ملكة راسخة فيه وقيل ليس العقل بالفعل ما ذكر بل هو ما اشتهر
من انه حصول النظريات وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات
بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية وتجشم كسب جديد وذلك انما
يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية
يقوى بها على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر المرتبة الرابعة العقل
المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات التي ادركها بحيث لا يغيب عنه
وهل يمكن ذلك اي حضورها باسرها مشاهدة للقوة العاقلة الانسانية والانسان
في جلباب من بدنه ام لا يمكن فيه تردد اذ يجوز عند العقل ان يتجرد بعض
النفوس الكاملة عن العلايق البدنية تجردا تاما بحيث تشاهد معقولاتها
دفعة واحدة كانها لمعة برق ثم يترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة
هكذا حتى يصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان رسوخها مستبعدا اكثر
من استبعاد كونها بروقا لامعة والظاهر ان استمرار المشاهدة انما يكون
في الدار الاخرة واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور ومسطور
في مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع يعتبر بالقياس الى كل نظري على

حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظري واحد هو ان يصير مشاهد اللقوة العاقلة ولاشبهة في وقوعه في هذه الحيوة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني في الحدوث وان كان متاخرا عنه في البقاء كما اشرنا اليه في صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وما في المراتب وسائل الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولاني استعداد بعيد وبالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال واستزاده بعد غيبته وزواله فان الانسان لكونه مميزا بشواغل بدنه لا يتاتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد يتوصل به الى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثمه جاز تاخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال اولا **المقصد الحادي عشر** العقل مناط التكليف اجماعا من اهل الملة وانه اي لفظ العقل يطلق على معان فلذلك اختلف في تفسير العقل الذي هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري هو العلم ببعض الضروريات التي سميناها اي سمينا العلم بذلك البعض العقل بالملكة وانما اثبت البعض نظرا الى المضاف اليه والا ظهر ان يقال الذي سميناه على انه صفة للعلم وقال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسيرا لكلام الاشعري وزادت المعتزلة في العلوم التي تفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه في البديهيات بناء على اصلهم واحتج الشيخ عليه اي على ما ذكره بانه اي العقل ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكهما اما من الجانبين او من احدهما وهو صحيح اذ يمتنع عاقل لا علم له ولا عالم لا عقل له اصلا فثبت ان العقل هو العلم وليس العقل العلم بالنظريات لانه اي العلم بالنظريات مشروط بكمال العقل وكمال العقل مشروط بالعقل فيكون العلم بالنظريات متاخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو اي العقل هو العلم بالضروريات وليس العقل علما بكلها اي بكل الضروريات فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا في المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرائطها فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه لانا نمنع انه لو كان العقل غير العلم جاز الانفكاك بينهما لجواز تلازمهما فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقا كالجوهر والحصول في الحيز فانهما متغايران ولا محال للانفكاك بينهما قال الامام الرازي والظاهر انه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما في حالة النوم بشيء من الضروريات لاختلال وقع في

الالات وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيا من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الافات المتعلقة بالالات كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية يتبعها تلك العلوم وقد اتضح بما ذكر من حال النائم ان العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم نفي التالي في دليل الشيخ كما لم يتم الملازمة **المقصد الثاني عشر** كل علمين تعلقا بمعلومين فهما اي ذانك العلمان مختلفان عند الاصحاب سوى والد الامام الرازي سواء تماثلا اي المعلومان كالبياضين او اختلفا كالبياض والسواد والا اي وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين لم يجتمعا لان المثلين لا يجتمعان كالمتضادين واما العلمان المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الاصحاب ومن ثمه امتنع اجتماعهما ومد احدهما مد الاخر فقال الامدي هذا الذي ذكروه من تماثل العلمين حق بلا اشتباه ان اتحد المعلوم ووقته ايضا فان كلا من العلمين ج متعلق بعين ما تعلق به الاخر فكل منهما تقوم مقام صاحبه ولا يجامعه واما اذا اختلف الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم فقد يقال العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين مثلان اذ اختلاف الوقت لا يوثر في اختلاف العلمين كما لا يوثر اختلاف الوقت في اختلاف الجوهرين فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الامدي والفرق ظاهر فان الوقت ههنا اي فيما نحن فيه داخل في متعلق العلم اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشيء معين من حيث انه في وقت وتعلق به ايضا من حيث انه في وقت اخر ولا شك ان ذلك الشيء ماخوذ مع احد الوقتين مغايرا له ماخوذا مع الاخر واذا تعدد المعلوم فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين والوقت ثم اي فيما ذكروه من النظير عارض للجوهر الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تعددا في ذاته وانما نظير ذلك الذي ذكروه من حال الجوهر هو العلم الواحد الثابت في وقتين فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين لا العلم بمعلوم واحد مقيد بوقتين مختلفين فان ذلك التقييد يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت خبير بانه لما اقتضى تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الا ان الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان اتحد الوقت او اختلف نبه الامدي على ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان يكون طرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعددا فيه فضلا عن الاختلاف والتغاير واذا فرض تعدده فهما كانا متماثلين والثاني ان يكون قيدا للمعلوم [illegible] يكون مختلفا وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين

المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم اى العالم واما اذا اختلف
محل العلم بمعلوم واحد كزيد وعمرو العالمين بشئ واحد فان قلنا كل من العلمين
القائمين بهما يقتضى الاختصاص بمحله لذاته اى يقتضى ذاته ان يكون حالا
فى ذلك المحل دون غيره فهما مختلفان لان المثلين لايتفاوتان فى الاقتضاء استند
الى الذات والا فمثلان كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف واقتضائه سوى
ماذكر والفرض انه منتف وسياتى لذلك زيادة بيان هذا وعد بلا وفاء والسبب فيه
ان الامدى اورد هذا البحث فى اوائل ابكار الافكار وقال بعد قوله والا فهما
متماثلان وسياتى تحقيق ذلك فيما بعد واشار به الى ماسياتى فى اواسط
كتابه من تحقيق معنى التماثل والمثلين واثبات ذلك على منكريه فالمصور تابعه
فى هذه الحالة وغفل عن تقديمه مباحث التماثل والمثلين فى حرصد الوحدة
والكثرة من الامور العامة **المقصد الثالث عشر** هل ينقلب العلم الضرورى
نظريا والعلم النظرى ضروريا اولا اما انقلاب الضرورى نظريا ففيه مذاهب
ثلثة الاول قول القاضى وبعض المتكلمين بجوزه مطلقا لان العلوم باسرها
متجانسة ومتشاركة فى جنسها الذى هو العلم فيصح على كل منها ماصح على الاخر
وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظريا فكذا الباقى قال الامدى ان سلم التجانس
واشار به الى انه يمكن ان لا يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها من
مفهومات عارضة للعلوم فلا يكون متشاركة فيما يكون جنسا لها بل فيما هو عرض
عام بالقياس اليها فلا شك فى الاختلاف بالنوع والشخص اما الاختلاف
الشخصى فلا رسه فيه واما الاختلاف النوعى فهو جايز وذلك يكفيه فيما هو
بصدده فلعل التنوع او التشخص يمنع ذلك الذى صح على النوع او الشخص الاخر
اذ لا يجب ان يصح على الانسان مايصح على الفرس وان كانا متشاركين
فى الجنس ولا ان يصح على زيد مايصح على عمرو مع تشاركهما فى تمام الماهية فان
الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او شخص وكانت خصوصية نوع او
شخص اخر مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل
لما ذكره الامدى قلنا فلم لا يجوز ان يمنع التماثل او يسبب منع الصحة الى الشخص الاوزاد
المتماثلة كما اشار اليه المذهب الثانى وعليه المتاخرون من المتكلمين لايجوز مطلقا
والا لجاز الخلو عن الضرورى اذ قد مر ان النظر يافى العلم بالمطلوب المنظور فيه
فاذا انقلب الضرورى نظريا وجب ان يكون الناظر فى ذلك النظرى خاليا
عن العلم به وذلك يودى الى جواز خلو العاقل الناظر فى العلوم عن العلم
باستحالة اجتماع الضدين وبانه لا واسطة بين النفى والاثبات وبان الكل
اعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التى يلزم العاقل وانه محال بالبداهة

قد سبق ان المطابقة اخص صفات
النفس للعلم فلا يقتضى الاختصاص بمحله
لذاته والا لكان اخص الصفات بهذا اللهم
الا ان يقال المطابقة اخص صفات مطلق
العلم وقد ابت فى كون الاختصاص بمحله اخص
صفاته فتامل فيه منه

فان قلت مبنى الكلام ان جواب الانقلاب فى بعض الضروريات
مستلزم جوازه فى الكل لتماثل فيلزم جواز الخلو المستحيل فى البعض قلت
مبنى البحث منع هذا الاستدلال كما يعلم من جواب المذهب الاول فتامل منه

الشاهد بان امثال ماذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها وفيه
بحث لجواز ان يكون الانقلاب فى ماعدا ها من الضروريات التى يجوز فقدانها
وقد يستدل لهذا المذهب بانه لو جاز الانقلاب فى الضرورى لجاز فى الكل
وما هو جايز لايلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ان جميع الضروريات انقلبت
نظرية وح يستحيل حصول شئ من العلوم النظرية اذ لابد من انتهائها الى العلم
الضرورى دفعا للدور والتسلسل وفيه ماقد عرفته انفا وايضا حصول العلم النظرى
واقع فدل على ان ذلك التقدير اعنى انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع واما
انه مستحيل فلا دلالة عليه اصلا المذهب الثالث وهو قول اخر للقاضى
وعليه امام الحرمين لايجوز الانقلاب فى ضرورى هو شرط لكمال العقل اذ العقل
اى كماله شرط للنظر فانه لايتم الا به وهو اى النظر شرط للنظرى لتوقفه عليه فيكون
النظرى اعنى الضرورى المذكور الذى انقلب نظريا شرطا لنفسه ومنقدما عليه
بمراتب ثلث بخلاف الضرورى الذى ليس شرطا لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا
لما مر فى المذهب الاول وقد عرفت مافيه واما انقلاب النظرى ضروريا فجايز
اتفاقا من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا بان يخلق الله علما ضروريا متعلقا
اى بالنظرى ومنع المعتزلة وقوعه يعنى انهم وافقونا فى التجويز لكن منعوا وقوع
الانقلاب فى العلم بالله وصفاته من حيث ان العبد مكلف به اى بالعلم
بالله تع وصفاته ولو انقلب ضروريا لم يكن مقدورا للعبد كما عرفت فى صدر
الكتاب واذا لم يكن مقدورا له قبح التكليف به على زعمهم ومعتمدهم فى الجواز
اى معتمد المعتزلة فى جواز انقلاب النظرى ضروريا هو التجانس وقد مر مافيه
من ان التجانس بين العلوم مم وان سلم فالاختلاف النوعى او الشخصى قد يكون
مانعا من ان يصح على بعضها ماصح على غيره **المقصد الرابع عشر** لاخلاف فى
استناد العلم النظرى الى الضرورى وهل يستند العلم الضرورى الى النظرى
اولا فيه خلاف منعه بعض من الاشاعرة لاقتضائه اى لاقتضاء هذا الاستناد
توقف الضرورى المستند الى النظرى على النظر فلا يكون ضروريا بل نظريا هف
وجوزه اى الاستناد المذكور بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين
ضرورى ومع ذلك مبنى على وجودهما والعلم به اى بوجودهما ليس ضروريا
لان التضاد لايكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضرورى ولذلك
يثبت وجود الاعراض بالدليل الدال على عرضيتها فان بعضهم انكر كون هذه الصفات
المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فمن لايعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض
بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضرورى الى النظرى
ومن اجاب عن هذا الاستدلال بان منع العلم به اى بامتناع اجتماع الضدين

هذا خلاف ما سبق فى اوائل مباحث الضرورى والنظرى فتامل منه

بناء على ان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به والمستحيل ليس بشيء فهو كما مر
اي مانع مقتضى عقله ومناقض لقوله فان حكمه بعدم معلوميته ذلك
الامتناع يستلزم العلم به كما مر في دلائل الكتاب بل الحق في الجواب عنه انه اي
العلم بامتناع اجتماع الضدين لا يتوقف على وجودهما في الخارج اذ لا توقف
للتصديق على وجود اطرافه وانما تتصور بهما اي تصور الضدين فنعم يتوقف
العلم بذلك الامتناع عليه فان التصديق الضروري هو ما لا يتوقف بعد
تصور الطرفين على نظر وفكر وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه ثم ان قلت
تصور الضدين كالسواد والبياض نظري قطعا فقد توقف ذلك التصديق
الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري هو تصورهما قلت انه قد
يكفي فيه اي في العلم بامتناع اجتماعهما تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك القدر
من التصور ضروريا فلا يكون ح التصديق الضروري مستندا الى تصور نظري
فالحاصل ان هذا النزاع لفظي مرجعه الى تفسير الضروري فان فسرنا التصديق الضروري
بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر لكما مر جاز ان يكون مفرداته نظرية ولا يتوقف
التصديق على النظر في مفرداته لا يقدح في استغنائه حكمه عن نظر كاسب له وفي ذاك
فيجوز استناد العلم 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 الراجحة
والا كان واسطة بينهما وكذا توقفه اي توقف العلم الضروري على ضروري اخر فيه
خلاف راجع ايضا الى تفسير الضروري فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق
عليه لم يجز توقف الضروري على ضروري اخر وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر
جاز توقف الضروري اخر فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على
تصورات اطرافها الضروري بلا نزاع فكيف يفسر الضروري بما لا يتوقف على
علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق ولك ان تجعل
قوله فان قلنا الخ مرجعا للمراجعين معا فان الضروري المفسر بما لا يتوقف على
علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري اخر ولا على نظري ايضا والمفسر بما لا يتوقف
على نظر يتناول التصديق الضروري الذي يكون مفرداته نظرية اذا اريد انه لا
يتوقف على نظر يتضمنه او يكون كاسبا بالذات **المقصد الخامس عشر**
اثبت ابو هاشم علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فانه اي المستحيل ليس بشيء
والمعلوم شيء فههنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلا على امتناع علم لا معلوم له
قال الامام الرازي هو مناقض فان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم
فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة قولنا المستحيل

متعلق

يعني الحكم الذي يقتضي المنع لا الحكم الصريح
والا كان المانع مدعيا فلا اثر لمنعه فتدبر
قد يقال في توجيه المناقضة ان منع العلم
بامتناع الاجتماع مبني على منع تحققه فيه بخلاف
تحقق الاجتماع وكل منع فيه يجعل شاهدا على الثاني
مناقض لنفسه لان جعل الشاهد على العلم
والاجتماع ان نقل الشارح بناء على ان العلم
يدفع هذا التوجيه فليتامل
لو قيل المراد بالعلم السابق ما يكون من
جنس ذلك الضروري ان تصورا فتصور والا فتصديق
فان تصور فتصور والكان حسن واستحال
وتخصيص التصديق في السؤال لا يخفى في
التعميم فتامل

متعلق للعلم وليس متعلقا له قال الامدي له ان يصطلح على ان لا تسميه معلوما
اي يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما واذا لم يكن
مستحيلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المص والانصاف
ان لا يظن بكلمة تخرج من فم اخيك السوء اي الخطأ فتطلب عطف على ان
لا يظن له اي لذلك الخارج من فيه محملا في الصحة ما استطعت وهلا يحمل كلامه
اي كلام ابو هاشم الذي نقل عنه على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من ان
المستحيل لا يحصل له صورة في العقل اي ليس لنا سبيل ادراكه في نفسه
بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه فلا يمكن ان تتصور
شيء هو اجتماع النقيضين او الضدين فتصوره اي تصور المستحيل اما على سبيل
التشبيه بان يعقل مثلا بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال هذا
الامر الذي تعقلناه بين السواد والحلاوة لا يمكن حصوله بين السواد والبياض
فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة
في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل
الا صورة بطريق المقايسة والتشبيه واما على سبيل النفي بان يعقل انه
لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض فقد يعقل ههنا مستحيل
المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار
خصوصه وكذا الحال في شريك الباري سبحانه فانه لا يتصور الا على سبيل
التشبيه بان يعقل شيء نسبته اليه كنسبة زيد الى عمرو او على سبيل
النفي بان يعقل انه لا يمكن ان هو شريك له تعالى وبالجملة فلا يمكن تعقله اي تعقل
المستحيل بماهيته من حيث خصوصيتها بل باعتبار من الاعتبارات التشبيه
او العامة وعلى هذا فقول ابي هاشم معناه ان هناك علما وليس له معلوم تعلق به
متقرر ثابت فان المستحيل لا تقرر له اصلا بخلاف الممكنات فانها ثابتة
عندهم في العدم ايضا **المقصد السادس عشر** محل العلم الحادث سواء
كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات غير متعين عقلا عند اهل الحق بل
يجوز عندهم عقلا ان يخلقه الله في اي جوهر اراد من جواهر بدن الانسان
وغيره لان البنية ليست شرطا للحيوة والعلم في اي جزء من اجزائه قام به
العلم كان عالما لكن السمع دل على انه اي محل العلم هو القلب قال الله تعالى
ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال فيكون لهم قلوب يعقلون بها
او اذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها
هذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم فالاشاعرة قضوا باستحالة بقائه
كسائر الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة

التى لايتعلق بها التكليف واختلفوا فى العلوم المكتسبة المكلف بها
فقال الجبائى انها ليست باختيارية والا لزم ان لايكون المكلف بها حال بقائها
مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء
على لزوم الثواب او العقاب على ما كلف به وخالفه ابو هاشم فى ذلك
واوجب بقاء العلوم مطلقا وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة
بذاتها عن المادة وتوابعها وان كانت متعلقة بها اى متصرفة فيها ومدبرة
لها ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشر اى الحواس الظاهرة والباطنة وتسمى
اى الناطقة المجردة احوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها تفصيلا تاما وافيا
بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكاتها بحسب الطاقة البشرية ومنهم اى من
الحكماء من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن
ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات بواسطة الالة الجسمانية فانها اى الناطقة
يحكم بالكلى على الجزئى فى مثل قولك زيد انسان فلا بد ان تكون عاقلة لهما
لان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به وسيأتى الكلام فيه اى فيما ذكرنا
فانه سنبين لك فى مباحث النفس ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور
الكليات ترتسم فى ذاتها وصور الجزئيات المادية فى الالة فيدلاحظها النفسى
من هناك **النوع الثالث** من النواع الكيفيات النفسانية **الارادة** وفيها
اى فى الارادة وفى بعض النسخ وفيه اى فى هذا النوع **مقاصد** سبعة **الاول**
فى تعريفها قيل انها اى الارادة اعتقاد النفع او ظنه والقائل بذلك كثير
من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية فاذا حصل
اعتقاد النفع او ظنه فى احد طرفيه يترجح على الاخر عند القادر واثر فيه قدرته
وقيل ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد او الظن بل هذا هو المسمى بالداعية
واما الارادة فهى ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة
يتبع اعتقاد الضرر او ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن
فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلانى فيه جلب نفع او دفع
ضر ميلا اليه مترتبا على الاعتقاد وهو اى الميل الذى نجده مغايرا للعلم
بالنفع او دفع الضر ضرورة لاشبهة فيها وايضا فان القادر كثيرا ما
يعتقد النفع فى فعل او يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل
وقد اجيب عن ذلك بانا لا ندعى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه
مطلقا بل بقول هى اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن
وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة والميل الذى
ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر

اى لايتعلق بها التكليف

التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل
لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له وبهذا الذى ذكرناه من تعريفى
الارادة انما هو على راى المعتزلة واما الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصصة
لاحد طرفى المقدور بالوقوع واما الميل الذى يقولونه فنحن لا ننكره فى الشاهد لكن
ذلك الميل ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين
بالوقوع وسنبين فى المقصد الثالث من هذا النوع انها اى الصفة المخصصة
المذكورة غير الميل وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع ثم حصول
حصول الميل فى الشاهد لا يوجب حصوله فى الغائب وليس يصح القياس
لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل **المقصد الثانى** الارادة
القديمة يوجب المراد اى اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه
لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا
واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو
الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما فى العصاة واما الارادة الحادثة
فلا توجبه اتفاقا يعنى ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا
يوجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم وافهم
فى ذلك الجبائى وابنه وجماعة من متاخرى المعتزلة وجوز النظام والعلاف
وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اى ايجاب الارادة
الحادثة للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اى القصد
الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد اى حال ايجادنا الفعل لا عزما عليه
لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على
الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين
النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذى هو هذا التوطين
يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول
التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل
ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب
له وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من
موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل
فالذى لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهولاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل
بازمنة هى العزم فلم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هى القصد وجوزوا
ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها
المقصد الثالث الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او ميل يتبعه

للحيوانات العجماء افعال اختيارية فما الفرق بالفرق بين الافعال الاختيارية والارادة
وللاان يقال بوجود الاعتقاد فيها واما
ان يخص التغير بارادة الانسان

بيان المعتقد يعنى انه يعتقد النفع
فالضمير يخصه لاحدهما وبهذا الاحتراز عمن
اعتقد النفع والاختار فالتكليف يكون
باعتاق على الفعل

فيه توجيها اخر اقرب مما ذكره الشارح هو ان احدهما ليس شرطا للارادة خلافا للمعتزلة اي بعضهم الذين قالوا بان احدهما معتبر شرط لها فان من جعلها نفس الميل التابع للاعتقاد مثلا جعل الاعتقاد شرطا لها كذا قيل ولا يخفى ما فيه بل التوجيه ما ذكره الشارح فليتامل

قول المصنف الاول وهو المقصد الاول الى انتهائه في الميل الذي هو قول الكعبي الشارح كما يخفى فليتامل

وذلك ان الارادة توجد بدونهما فلا يكون عين احدهما ولا مشروطة ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا خلافا للمعتزلة الذين فسروها بواحد منهما لنا في جود الارادة بدونهما ان الهارب من السبع اذا عن اي ظهر له طريقان متساويان في الافضاء الى مطلوبه الذي هو النجاة منه فانه مع كونه ملجأ في الهرب يختار احدهما بارادته ولا توقف في ذلك الاختيار على ترجح احدهما النفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة لا اقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه فان الهارب بارادته يرجح اياه على تركه بل اقول لا يكون اليه اي الى الفعل داع باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع او ميل تابع له ومعلوم بالضرورة انه من دهشته وحيرته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوى النجاة ومعلوم بالضرورة ايضا انه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحا ماء فرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له ترجحه في اعتقاده على الاخر وكذلك جايع عنده رغيفان متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه واذا ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لها اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الاخر الا بمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الامثلة المذكورة فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما تحققته فان قيل من البين ان الفعل في هذه الامثلة راجح على الترك فلما تساوى فيها بينهما قلنا سلوك احد الطريقين يستلزم ترك سلوك الاخر وبالعكس فاذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص وهو ان يتركه سالكا للاخر وايضا السلوكان امران مقدوران متساويان وقد رجح احدهما بلا داع اليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة ان يقولوا ليس يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من شعوره بالمرجح شعوره بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الان انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان الطبيعة يقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين

اي لا مسامحة في صورة الشرطية الا تحقيقة كما في صورة العينية فليتامل

فان قلت يجوز ان يتساويا في القرب البعد بالنسبة الى اليمين ففي هذه الصورة يلزم ترجيح احد المتساويين قلت لم ان يقولوا انه كان احدهما في اليمين والاخر في يساره بحيث ان حركة اليمين الى جانب اليسار اسهل كما اشار اليه الان فليتامل

غير مقدور بخلاف الارادة والظاهر ان ما ذكره ههنا نقله كلام المصنف وفوق ما اختاره ومختاره ما ذكره في الحواشي ويشير الى هذا قوله فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا الخ كما لا يخفى ويحتمل ان يكون المراد من الارادة في الحواشي اعتقاد النفع او ما يتبعه فليتامل

اي شوق النفس واشتياقها

فيختار ما هو الاقرب الى اليمين **المقصد الرابع** الارادة مغايرة للشهوة التي هي بمعنى ميل النفس الى الامور المستلذة لوجهين الاول الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا يتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وفيه اي في هذا الفرق نظر تعرفه انت مما اخترناه في الارادة من التعريف يعني انه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعة فعل من الافعال او في ميله اليه نفعا له ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بما اخترناه من انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهي اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقتدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا اوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى الوجه الثاني ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شئ واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المعاند للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه **المقصد الخامس** انها اي الارادة غير التمني فانها لا يتعلق الا بمقدور مقارن لها عند اهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالمحال الذاتي وبالماضي وقد توهم جماعة ان التمني نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على ان التمني غير الارادة والميل الذي يسمونه ارادة كما مر هو بالتمني اشبه منه بالارادة فتامل **المقصد السادس** قال الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه ارادة الشئ كراهة ضده بعينها اذ لو كانت ارادة الشئ غيرها اي غير الكراهة فاما مثلها او ضدها فلا يجامعها لامتناع اجتماع المثلين والمتضادين واما مخالف لها اي امر لا يماثلها ولا يضادها فيجامع ضدها بل يجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى اذ المخالف للشئ يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامع وتجامع البياض ايضا ولكن ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع

لان الميل عند عدم تمام الصفة ناقص

هذا التعليل يشير الى ان المراد من التمني ليس هو المعنى الاصطلاحي كما لا يخفى فليتامل

لكن يجوز ان يكون التخصيص الواحد مرادا في حالة واحدة

بقي ان الحركة واحدة فكيف جاز ان يكون احد جزئيها مرادا والاخر مكروها فليتامل

ارادة الشئ مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادان فلا يجوز
اجتماعهما ضد ارادة الشئ ارادة الضد فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة
الشئ فيلزم كراهة الضد مع ارادته اى يلزم جواز اجتماعهما واذا لم يقل ضد ارادة الشئ
كراهة ذلك الشئ فيلزم ح كراهة الضدين لان استحالته ممنوعة بخلاف استحالة
ارادتهما معا واستحالة ارادة الشئ مع كراهته وانه اى اجتماع كراهة الضد مع
ارادته مح والجواب عن استدلال الشيخ انا لا نسلم ان المخالف للشئ يجامع ضده
لجواز تلازمهما اى تلازم الشئ ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للاخر ولا شك ان
الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز اجتماع الشئ من المتخالفين مع ضد صاحبه
وجواز كون الشئ الواحد ضدا للمتخالفين وعلى هذا ايضا لا يجوز اجتماع الشئ مع ضد
مايخالفه والا لجاز اجتماعه مع ضده كالنوم هو ضد للعلم والقدرة المتخالفين ولا يجامعه
شئ منهما ثم ما ذكرتم من الدليل وان دل بظاهره على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه وهو
ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر به اى بالضد حال
ارادة الشئ اذ يجوز ان يخطر شئ بالبال ويتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده
فينفك ح الارادة المتعلقة بالشئ عن كراهة الضد فلا يكون الارادة نفسها وبالجملة
فاستلزام الشئ للضد لا يتوقف على شرط وهو ظاهر واستلزام ارادة الشئ
كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذى ربما لا يكون حاصلا مع حصول
الارادة فلا يكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان
الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشئ عين كراهة ضده حال
الشعور بالضد ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه واذا ظهر
التغاير بين ارادة الشئ وكراهة ضده بما بيناه فهل الارادة مستلزمة للكراهة
الضد لا مطلقا اذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة فى بعض الصور بل بشرط
الشعور اى بالضد يختلف فيه قال القاضى ابو بكر والامام الغزالى يستلزمه اى
ارادة الشئ مع الشعور بضده يستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد والظاهر
عند المصنف خلافه لجواز ان يريد الشخص الضدين كل واحد منهما من وجه ارادة على
السوية وهذا الظاهر الذى ذكره انما سامى اذا قرنت الارادة باعتقاد النفع
او ما يتبعه واما اذا قرنت بصفة مخصصة لاحد طرفى الفعل مقارنة له كما هو راى
الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين يستلزم اجتماعهما معا **المقصد السابع**
قال القاضى من الاشاعرة وابو عبد الله البصرى من المعتزلة الارادة تفيد متعلقها
صفة زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولا فللفعل
تفيد كونه طاعة كالسجود بارادة لله ومعصية كالسجود بارادة للصنم وللقول
تفيد كونه امرا او تهديدا فان اراد اى القاضى والبصرى انها اى الارادة تفيد متعلقها

صفة ثبوتية موجودة فى الخارج منع كون الارادة كذلك وما ذكراه من كون الفعل
طاعة او معصية وكون القول امرا او تهديدا وصف اعتبارى لا تحقق له فى الخارج
كيف والقول لا وجود لجملته معا فكيف يقوم به صفة وجودية وان اراد انها
تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا نزاع فيه ولا يتصور فى ذكره مزيد فائدة
النوع الرابع من الكيفيات النفسانية **القدرة** وفيه مقاصد اربعة عشر بل ثلاثة
عشر كما ستطلع عليه **الاول** فى تعريف القدرة وهى صفة يوثر وفق الارادة فخرج
اى من هذا التعريف ما لا يوثر كالعلم اذ لا تاثير له وان توقف تاثير القدرة عليه
وخرج ايضا ما يوثر لا وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية وقيل القدرة ما هو
مبدا قريب للافعال المختلفة والمراد بالمبدا هو الفاعل الموثر والقريب احتراز
عن البعيد الذى يوثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادى لافعال
مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادى لها باستخدام
الطبايع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان الموثر فى هذه الافاعيل ان كان
هو الطبايع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة
بقيد المبدا لانه الفاعل وان كان الموثر فيها هو النفوس وكانت الطبايع والكيفيات
الات لها لم يخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الاله وقد
يقال معنى استخدامها اياها انها تنهضها للتاثير فى هذه الافاعيل وبهذا الانهاض
اشبهت الفاعل كالقاسر فى الحركة القسرية فانه يسخر طبيعة المقسور للتحريك فكانت
بحسب الظاهر داخلة فى المبدا وخارجة بالقريب فالنفس الفلكية قدرة على التغيير
الاول لانها توثر وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حمل الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض
معا كما تناول القوة اياهما او يراد بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك لا نفسه الجوهرية
وان كان مستبعدا جدا دون التغيير الثانى لانها ليست مبدا لافاعيل مختلفة بل لفعل
واحد على نسبة واحدة مع الشعور به والنفس النباتية هكذا فى النسخ المشهورة وقيل هو سهو
من الناسخ لما مر من ان النفس النباتية ليست مبدا قريبا والصواب ان يقال
والقوة النباتية لكن ما فى الكتاب موافق للملخص بالعكس فانها قادرة على التغيير الثانى
لكونها مبدا قريبا لافاعيل مختلفة دون التغيير الاول اذ لا شعور لها بافاعيلها واما
القوة الحيوانية فقدرة على التغيرين لكونها صفة موثرة على وفق الارادة ومبدا
قريبا لافعال مختلفة والقوى العنصرية سواء اريد بها ما هو صورة مقومة لها
فى الاجسام البسيطة يسمى طبيعة كالنارية والمائية وفى الاجسام المركبة يسمى
صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التى للافيون والمسخنة التى للزعبور
او ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة ليست قدرة على التغيرين اذ لا ارادة
لها ولا شعور وليست افعالها مختلفة بل على نهج واحد ويرد عليهما اى على التغيرين

Bibliotheca Alexandrina

القدرة الحادثة على رأينا اى معاشر الاشاعرة فانها لا يوثر فى فعل اصلا فلا
يدخل فى التفسير الاول وليست مبدأ لاثر قطعا فلا تدخل فى التفسير الثانى وان
كان لها عندنا تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا والدليل على ان القدرة
الحادثة ليست موثرة انه لو كان فعل العبد بقدرته وتاثيرها فيه وانه اى والحال
ان فعل العبد واقع بقدرة الله اى قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع
بتاثيرها فيه لما استبهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات بل جميعها صادرة عنه
فلو اراد الله شيا من الافعال المقدورة للعباد واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما
معا فيلزم اجتماع الضدين او عدمهما معا ولا شك ان المانع من وقوع مراد
كل منهما وقوع مراد الاخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحال
وايضا اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا او كون احدهما
عاجزا غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتاثيره فيه وهو ايضا محال لا يقال يختار
انه يقع مقدور الله تعالى لان قدرته اتم من قدرة العبد الا يرى انها اعم منها
لتعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد بها ولا يلزم من عدم تاثير قدرة العبد
فى فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها فى هذه الصورة المفروضة لمانع اقوى منها
اعنى قدرة الله تعالى ولا يمكن ان يقال مثل ذلك فى دليل التمانع على الوحدانية
لان تخلف الاثر نقصان فى القدرة والناقص لا يكون الها ويجوز ان يكون عبدا
لانا نقول عموم القدرة لا يوثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا اثر له
فى هذا المعين ضرورة فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان
متساويتين بالقياس اليه وكان تاثير هما فى طرفيه على السواء فيمكن تاثير
احدهما ما تعامن تاثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان
تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القادرين
اقدر عليه من الاخر مع تشاركهما فى كون ذلك المعين مقدورا لهما فان اختلاف
مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جايز وبهذا الدليل الذى نقضنا به
تاثير القدرة الحادثة بعينه نفى جهم القدرة الحادثة فقال لو كان للعبد قدرة على
فعل مع ان ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض ان الله اراد شيا واراد
العبد ضده لزم ما ذهب اليه جهم من صفوان الترمذى من نفى قدرة
العبد بالكلية غلو وتجاوز عن الحد فى الجبر لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو
الحق وانه اى ما ذهب اليه مكابرة ايضا ودفع لما هو معلوم بالبديهة لان الفرق
بين الصاعد الى موضع عال بالاختيار وبين الساقط عن علو ضرورى فالاول
لاختياره اى له صفة بوجد الصعود عقيبها وميتوهم كونها موثرة فيه ويسمى تلك
الصفة قدرة واختيارا دون الثانى اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى السقوط

ويندفع الاشكال اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد بما ذكرناه من
عدم تاثير قدرته اى قدرة العبد فلا حاجة فى دفعه الى ما ارتكبه من الغلو فان
قال جهم لا نريد بالقدرة الا الصفة الموثرة واذ لا تاثير كما اعترفتم به فلا قدرة
ايضا كان منازعا فى التسمية فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة
بالبديهة ونسميها قدرة فاذا اعترف الجهم بتلك الصفة وقال انها ليست
قدرة لعدم تاثيرها كان نزاعه معنا فى اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة
وهو بحث لفظى وان قال حقيقة القدرة وماهيتها انها حقيقة موثرة منعنا
بان التاثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما فى القدرة الحادثة عندنا **المقصد**
الثانى هل يجوز مقدورين قادرين جوز ابو الحسين البصرى من المعتزلة مطلقا
قيل معناه من غير تفصيل بين ان يكون القادران موثرين او كاسبين او
احدهما موثرا والاخر كاسبا ويرد عليه ان ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل
هذا مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم ويحتمل ان يقال معنى الاطلاق
بالنسبة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكانه نظر الى ان دليل التمانع انما يتم
اذا كان حصول مراد احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح كما فى تعدد الاله واما فى غيره
فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الاخر
فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما وجوزه الاصحاب لا مطلقا بل بين قادر
خالق وقادر كاسب بناء على اثبات قدرة للعبد غير موثرة فى مقدوره بل متعلقة
به تعلق الكسب مع شمول قدرة الله تعالى لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسبا
مقدورا لله تعالى تاثيرا ومنعه المعتزلة اى منعوا جوازا كون مقدور بين قادرين
بناء على امتناع قدرة غير موثرة على رايهم بل لا يكون القدرة عندهم الا موثرة فيلزم
التمانع على تقدير كون مقدور بين قادرين والمجوزون من اصحابنا لكون
مقدور بين قدرة كاسبة وقدرة موثرة كما مر اتفقوا على امتناع مقدور بين
قدرتين موثرتين للتمانع وعلى امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين لان
الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها اى القدرة
الحادثة لا يتعلق بفعل خارج عن المحل اى محل تلك القدرة الحادثة فلا يقدر
زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من
الاثنين محلا لفعل مغاير له بالشخص لفعل الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين
على فعل واحد شخصى **المقصد الثالث** اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم
على ان القدرة صفة وجودية بناتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك عن الفعل
وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الافات فجعلها
صفة عدمية قال فمن اثبت صفة زائدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختار

الامام الرازى فى المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة فى حقنا ان كان
الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر اخر ففيه النزاع وقال ضرار
بن عمرو وهشام بن سالم انها اى القدرة الحادثة بعض القادر فالقدرة على
الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشى عن الرجل السليمة وقيل القدر
بعض المقدور وفساده اظهر من ان يخفى **المقصد الرابع** اختلف فى طريق
اثباتها اى اثبات القدرة الحادثة والعلم بها والحق ما عليه الاشاعرة وهو انها
يعرف ويعلم وجودها بالوجدان كما اشرنا اليه حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد
بالاختيار والساقط عن علو ضرورى فانا نجد حالة الصعود امرا ثبتا لنا دون
حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار وقال
الهذانى من المعتزلة هو اى طريق اثباتها تأتى الفعل اى تيسره من بعض الموجودين
دون بعض فاذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذره من غير علمنا ان الاول
له قدرة دون الثانى فلنا الممنوع من الفعل قادر عندك على الفعل ومعلوم قدرته
عليه ولا يتأتى منه الفعل حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق
اثباتها بتأتى الفعل فان قال الهذانى بتأتى الفعل منه اى من الممنوع بتقدير
ارتفاع المانع فلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز فيلزم
ان يكون العاجز قادرا فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك ان
الممنوع موصوف بالصحة الا انه يتخلف لاجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه
ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل يتعذر عليها ما داما على حالهما
واذا فرض زوال مانعها يتأتى الفعل منهما فمن اين لك وجود المصحح مع احدهما
دون الاخر وقال ابو على الجبائى هو اى طريق العلم بالقدرة العلم بصحة الشخص
وسلامته عن الافات قلنا قد توجد تلك الصحة للشخص ولا قدرة له عند اتصافه
باضدادها من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة
كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له اجماعا **المقصد الخامس**
قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل اى انها توجد حال حدوث الفعل
ويتعلق به فى هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به
او قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه والا اى وان لم يمتنع وجوده قبله
بل امكن فلنفرض وجوده فيه فهى اى فالحالة التى فرضناها انها حالة سابقة
على الفعل ليست كذلك بل هى حالة الفعل هذا خلف محال لان كون المتقدم
على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعنى كونه متقدما وغير متقدم
فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل
بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا يكون القدرة عليه

موجودة قح ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان
يكون موجودة معه وهو المطلوب فان قيل نحن لا ندعى ان القدرة اذا وجدت
فى حال كانت متعلقة بوجود الفعل فى ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده
فيه بل نقول القدرة فى الحال انما هى على ايقاع الفعل فى ثانى الحال وهو اى تعلق
القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه لا يستدعى امكانه اى امكان الفعل
فى الحال بل ثانى الحال فلا يضرنا ما ذكرتم من ان الفعل ليس بممكن قبل حدوثه
فى جواز كون القدرة موجودة قبله قلنا الايقاع الذى هو تاثير القدرة الحادثة
فى الفعل وايجادها اياه على رأيكم ان كان نفس الفعل على معنى ان التاثير فى
الفعل هو عين حصول الاثر الذى هو الفعل فمحال اى فالايقاع محال فى الحال
لما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه وان كان غيره على
الكلام فيه لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تاثير للقدرة فيه فلا يقاع ايقاع
اخر ولزم التسلسل بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتاثيرات غير
متناهية لا يقال الايقاع امر اعتبارى فلا حاجة به الى ايقاع اخر لانا نقول اتصاف
الموقع بصفة الايقاع دون الايقاع محتاج الى ترجيح قطعا وهو المراد بالتاثير والايقاع
وفيه اى فيما ذكرناه من دليل الشيخ نظر يرجع ذلك النظر الى تحقيق معنى قوله حصول
الفعل محال فانه قد يراد به ان حصول الفعل فى زمان بشرط كونه قبل الفعل محال
فلا كلام فيه اذ لا شك انه تناقض لاستلزامه ان يكون ذلك الزمان متقدما
على الفعل وان لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه ايضا اجتماع وجود
الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل فى ذلك الزمان
وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا
لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن فى ذاته قطعا فلا يتصف
بالامتناع الذاتى اصلا بل بالامتناع الغيرى وذلك لا ينافى تعلق القدرة به وقد
يراد به معنى اخر وهو وجود الفعل فى زمان عدم الفعل لا بان يجتمع فيه مع عدمه
بل بان يفرض خلوه اى خلو ذلك الزمان عن عدم الفعل ويفرض وقوع
الفعل فيه بدله وانه غير محال فى نفسه ولا يستلزم محالا ايضا فيجوز تعلق
القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه وذلك الذى ذكرناه من ان الفعل قبله
محال لشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال اذا لم يوجد بذلك الشرط كقعود
زيد فانه محال بشرط قيامه اى بمنع كونه قائما قاعدا معا فيكون الاجتماع
محالا لا القعود فى نفسه ولا يمتنع قعوده فى زمان قيامه فانه لا يستحيل
ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود وقد وافق الشيخ فى ان القدرة الحادثة
مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندى وابى عيسى الوراق

وغيرهم وقالت المعتزلة اى اكثرهم القدرة قبل الفعل ويتعلق بها وبحصول تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا فى بقاء القدرة فمنهم من قال ببقائها حال وجود الفعل وان لم يكن القدرة الباقية قدرة عليه اى على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها فانها شرط لوجود المقدور كالبنية المخصوصة المشروطة فى وجود الافعال المقدورة ومنهم من نفاه اى وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة ودليلهم على ان القدرة تتعلق بالفعل انما هو قبله لامعه وجوه الاول ان تعلق القدرة بالفعل معناه الايجاد وايجاد الموجود محال لانه تحصيل الحاصل بل يجب ان يكون الايجاد قبل الوجود ولهذا صح ان يقال اوجده فوجد قلنا هذا مبنى على ان القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول ايجاد الموجود بذلك الوجود الذى هو اثر ذلك الايجاد جايز بمعنى ان يكون ذلك الوجود الذى هو به موجود فى زمان الايجاد مستندا الى الموجود متفرعا على ايجاده والمستحيل هو ايجاد الموجود بوجود اخر وتحقيقه ما مر من ان التاثير مع حصول الاثر يجب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما الوجه الثانى ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه يلزم القدرة على الباقى حال بقائه والتالى باطل بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقى ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا او نقول وجود الباقى هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء الان المتعلق واحد ولا تاثير لتعاقب الاوقات فى احكام الانفس قلنا نلتزمه اى نلتزم تعلق القدرة بالباقى لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة او نفرق بين الحادث والباقى بما تبطل به الملازمة المذكورة اعنى باحتياج الموجود عن عدم الى القصد لوجوده دون غيره وهو الباقى ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم يتعلق به القدرة لبقى على عدمه وقد فرضنا وجوده هف بخلاف الباقى فانه كان موجودا حال الحدوث فلو لم يتعلق به القدرة لبقى على الوجود دون العدم لكونه مطابقا للواقع او سقص دليلهم اولا بتاثير العلم فى الاتقان فان المؤثر فى اتقان الفعل واحكامه هو العلم او العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شئ منهما للاتقان حالة البقاء وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه وثانيا بتاثير الفعل فى كون الفاعل فاعلا فان الفعل موثر فى اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم لا يوثر فى اتصافه

بالفاعلية حال البقاء ونقضه ثالثا بمقارنة الارادة اذ يوجبونها اى يوجبون مقارنتها للموجود حال الحدوث دون البقاء فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال فى القدرة قال الامدى ولو راموا الفرق بين هذه الصورة الثلاث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا الوجه الثالث انه اى كون القدرة مع الفعل لاقبله يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقه فى الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا فى القدرة الحادثة لكان ممتنعا فى القديمة ايضا اجيب عن ذلك بان الفعل فى الازل غير ممكن فلا تتعلق به القدرة القديمة قال المصروفيه اى فى هذا الجواب الذى ذكره الامدى نظرا اذ فيه التزام لمذهب الخصم اى وجود القدرة قبل الفعل وما ذكروه فى الجواب بيان للسبب الذى به كان المقدور متاخرا عن القدرة فهو تاييد لمذهبهم لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به وهو المجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقالتهم قلت وجود القدر مع انتفاء التعلق بالكلية مما يابى البداهة فلابد ان يقال هناك تعلق معنوى غير كاف فى وجود المقدور وبذلك يثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها فى الجملة وايضا ان امتنع تعلق القدرة بالفعل فى الازل لامتناع كون الفعل ازليا فالتعلق اى تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه اى بحسب هذا التعلق اذ ح يكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب فى الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة فى الماهية للقدرة الحادثة التى لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة فى الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق اخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوى قدم اثارها فاندفع الاشكال بجذافيرها الوجه الرابع ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله يلزم ان لا يكون الكافر فى زمان كفره مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له فى تلك الحالة المتقدمة عليه بل يقول يلزم ان لا يتصور عصيان من احد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف ولا عصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التى يجب قبولها لدفع المواخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب

رفع المواخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الامة ولوجوز
تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض
مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور
وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا فلنا يجوز تكليف المحال عندنا فنلتزم جواز التكليف
بالخلق المذكور ولنا الفرق وهو ان ترك الايمان من الكافر حال كفره انما هو
بقدرته وان لم يكن وجوده مقدورا له ح بخلاف عدم الجواهر والاعراض
فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف
بخلقها وبالجملة فكون الشئ مقدورا الذى هو شرط التكليف عندنا ان يكون
هو اى ذلك الشئ متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل
فى الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذى
هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه
غير مقدور له فعله وتركه فلا يجوز التكليف به واما ما ذكروه من قصة الاعذار
ووجوب قبولها فمبنى على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسياتى بطلانهما

فروع للمعتزلة مبنية على مذهبهم فى القدرة الحادثة الاول هل يخلو القادر عن جميع
مقدوراته جوزه ابو هاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائى فجوزه اى الخلو عن
جميع المقدورات عند وجود المانع ومنعه عند عدمه فى المباشر دون المولد
اى لم يجوز الخلو عند عدم المانع فى الافعال المباشرة وجوزه فى الافعال المولدة وقد
سبق ان القدرة الحادثة لا يخلو عن مقدور بها عند الاشاعرة الفرع الثانى انهم
اتفقوا على انه ينقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج فى وقوعه الى آلة كالقائمة بالمحل
اى كافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد والى ما يحتاج فى وقوعه الى آلة كالخارج
عنه اى كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة
ان القدرة الحادثة لا يتعلق بما فى غير محلها الفرع الثالث اتفقوا على انها لا تبقى غير
متعلقة اى يستحيل ان يوجد القدرة مع انها لا تعلق بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا
فى كيفية تعلقها به فقيل القدرة الحادثة تتعلق بالفعل عقيبها اى هى فى وقت
وجودها متعلقة بالمقدور فى الحالة الثانية فقط فلا تعلق به فى الحالة الثالثة
الا فى الحالة الثانية وكذلك المقدور فى الحالة الرابعة لا تعلق به القدرة الا فى
الحالة الثالثة وهكذا وقيل القدرة حال وجودها متعلقة بما بعدها مطلقا اى هى
فى تلك الحالة بها متعلقة لوجود الفعل فى الحالة الثانية والثالثة وما بعدها
ليس يختص تعلقها بوجود الفعل فى الحالة الثانية فقط قال الامدى ثم ان المخصصين
لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا فالجبائى قال الفاعل فى الحالة الاولى التى وجد
فيها القدرة دون الفعل يقال فى حقه يفعل وفى الحالة الثانية التى هى حال

وجود الفعل يقال فعل ولا يقال يفعل وقال ابنه يقال فى الحالة الاولى يفعل
وفى الحالة الثانية يفعل وقال ابن المعتمر يقال يفعل مطلقا اى فى الحالتين معا
وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا
جردت عن قرائن الاستقبال تبادر منها الحال وكان ابن المعتمر اختار مذهب الاشعرى
والجبائى جعلها حقيقة فى الاستقبال الفرع الرابع قال ابو الهذيل العلاف
القدرة على افعال القلوب محالا ولا يجوز تقدمها عليها والقدرة على افعال الجوارح
يجب ان تكون قبلها قال الامدى هذا وامثالها من الاختلافات التى لا مستند
لها يظهر فادحا باوائل النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان فى غير مهم فلذلك
اعرضنا عنها **المقصد السادس** الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه حال كونه ممنوعا
منعه الاشاعرة اذ القدرة عندهم مع الفعل فلا يتصور كون الممنوع عن الفعل قادرا
عليه فى حالة المنع اذ لا فعل ح فلا قدرة عليه وقال به اى بكون الممنوع قادرا على الفعل
المعتزلة وفرقوا بين العجز والمنع حيث قالوا العجز يضاد القدرة دون المقدور
والمنع بعكسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد المقدور ويناقضه مع بقاء القدرة
سواء كان المانع وجوديا مضادا بنفسه للمقدور كالسكون بالنسبة الى الحركة
المقدورة او وجوديا مولدا لضده اى ضد المقدور كالاعتمادات السفلية المولدة
للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية او كان عدميا كانتفاء شرط من شرائط
المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافى وجود الاحكام دون القدرة
وادعوا الضرورة فى الفرق بين الزمن والمقيد اى قالوا لو لم يكن الممنوع قادرا
على ما منع فيه لم يكن فرق بين الزمن الذى لا يتصور منه الحركة اصلا وبين المقيد
الصحيح السالم عن الافات المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة
والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس فى ذلك الا بان
المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الافات
اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل التقييد وذلك لانه لم
يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرء عليه ضد من اضداد القدرة حال التقييد الذى
ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته قطعا والجواب عن الاول ان يقال عندنا
لا فرق بينهما الا ما يعود الى جريان العادة من الله سبحانه بخلق الفعل مع القدرة فيه
المقيد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معتاد وعدمه اى عدم جريان العادة
بخلق الفعل مع القدرة فى الزمن فان ارتفاع زمانه غير معتاد وهذا المقدار من
الفرق كاف بشهادة البديهة والجواب عن الثانى انا نمنع عدم تبدل صفة
حال القيد فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة حال كونه مقيدا او خلقها فيه حال كونه
مطلقا ما شيا ولا حاجة لانتفاء القدرة فى المقيد الى طرو ضد من اضدادها عليه

والاولى فى توجيه كلام الجبائى هو ان تعلق القدرة عنده بين الفعل فالايجاد المتقدم على وجود الفعل بالتعلق الى غير ما صيغة المضارع لمعنى الحال وهو عنده
وجود الفعل الحالى ياض لو اما انه وابن العتمر قد جعلا التعلق غير القادر والايجاد كذا قيل ولا يخفى ان القائلين بتقدم القدرة على الفعل قد اتفقوا على استحالة التعلق حال
الحدوث كما صرح به فيما سبق فيلزمهم القول بتقدم التعلق الايجادى ايضا كما لا يخفى على انه قد صح فى الوجه الاول بان التعلق نفس الايجاد فلا يتم التوجيه عن طرفه بهشم
وابن المعتمر كما لا يخفى والقول بتوزيع الاوجه على القائلين بالقبلية مع كونه فى غاية البعد لا يدفع التصحيح الاول الا يخفى فتامل

فيه انه لا فرق فى عدم المقدور بين المنع والعجز فليقال ان العجز لا ينافى المقدور والمنع ينافيه تامل

والجواب ان المراد منع تضاده لذات المقدور وهذا لا ينافى تضاده من حيث انه مقدور كما لا يخفى وانما قالوا العجز لا يضاد ذات المقدور لان المتحرك بيده بالاختيار اذا عرض له حالة حركتها ارتعاش فذات المقدور باقية مع الحركة بالاضطرار فتامل

اى لا فرق بوجود القدرة فى احدهما دون الاخر وان وجد الفرق بالنسبة الى وجود المنع وعدمه وجودية فى احدهما وهى العجز دون الاخر فتامل اضافى وهذا ظاهر لمكان الجواب عن الاول بوجود الفرق بهذا الاعتبار ايضا فتدبر ولا يخفى ما فيه على المتدبر فتدبر

بل يكفيه انتفاء خلقها فيه **المقصد السابع** قال الشيخ واكثر اصحابه بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله انها اى القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بهما بل قالوا ان القدرة الواحدة لا يتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الاخر وقالت المعتزلة اى اكثرهم قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وقول ابو هاشم من بينهم متردد ترددا فاحشا فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل واحدة منهما اى من قدرة القلب وقدرة الجوارح تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات اخرى وقال تارة ثالثة كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا تؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الآلة اى يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الالات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقها معا دون القدرة العنصرية فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة وكثير من اصحابنا تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معا واجتمعت المعتزلة على انها اى القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات على التعاقب الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسرهم على انه لا يقع بها اى بتلك القدرة الواحدة مثلان في محل واحد في وقت واحد وانهم اى المعتزلة يدعون فيها ذهبوا اليه من تعلق القدرة بالضدين الضرورة اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين اى طرفي الفعل المقدور ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل وتركه الذي هو ضده ومنافيه فهو مضطر وملجا الى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه لا قادر عليه وهو باطل كيف وعليه اى على كون المكلف قادرا متمكنا من الفعل بنيت الدعوة الى دين الحق والثواب والعقاب على الافعال القلبية والقالبية واذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها اولى واجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره متعلق قدرته متعين وانه واجب لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الا ترى ان من احاط به بناء من جوانبه بحيث يعجز عن

الظاهر ان المقارنة الزمانية غير مضرة والمحلية ليست بلازمة تامل

ومعنى البدلية ههنا ان كلا من الضدين متفردا عن الاخر يجوز تعلق القدرة الواحدة به ابتداء لا انه يجوز ان يتعلق باحدهما بعد تعلقها بالاخر والا لزم القول ببقاء القدرة حال تعلقها بالضد قبل الفعل وابن الراوندي من المعتزلة والاصحاب لا يقولون بذلك كما سيجئ تقرير

التغلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الامدي ولئن سلمنا ان القادر على الشئ لا يجب ان يكون قادرا على ضده قلنا جاز ان يكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة الحيوانية وهي القدرة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبتها اى نسبة هذه القوة الى الضدين سواء وهي قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير منها ولا شك انها اى القوة المستجمعة لا تتعلق بالضدين معا والا لاجتمعا في الوجود بل هي اى القوة المستجمعة بالنسبة الى كل مقدور وغيرها بالنسبة الى المقدور الاخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به سابق وجودا من بين المقدورات المشتركة في تلك القدرة المجردة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وفيه بحث هذا ملخص بعض النسخ ولوجهه ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشئ لان مفهوم القوة المستجمعة مشتركة بينها وان كانت هي في انفسها متخالفة بالماهية او بالهوية **المقصد الثامن** العجز عرض موجود مضاد للقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم في احد قوليه حيث ذهب الى انه اى العجز عدم القدرة ونفي كونه معنى موجودا مع انه معترف بوجود الاعراض وخلافا للاصم فانه نفى كون العجز عرضا موجودا من حيث انه نفي الاعراض مطلقا لنا في اثبات كونه وجوديا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها اى التفرقة الضرورية عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان الممنوع قادر على رايه كما مر قال الامام لا دليل على كون العجز صفة

فيه انه ان اراد بشرائط تاثير المؤثر التي هو الله تعالى فان لم تكن شروط عادية اذا قارنت القدرة الحادثة وقد اجتمعت معها حصل التاثير فوجد الاثر تامل

ما كتب في بعض الحواشي في هذا المحل لا يخلو عن قصور فتدبر

يعني بعد التفرقة مع قطع النظر عن جريان العادة من الله تعالى بخلق الفعل مع القدرة في القلب عدم في الزمن فتدبر

قول المصنف ولا الاصم فتامل

قال على راي جمهور المعتزلة كما مر قبل هذا بقليل

قول المصنف ولا الاصم فتامل

وجودية وما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس
ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال
باقيا وفى نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز حينئذ
عبارة عن افة تعرض للاعضاء وتكون القدرة اولى بان لا تكون وجودية لان
السلامة عدم الافة وان فسرت القدرة بهيئة لعرض عند سلامة الاعضاء
وتسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة
وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة الارتعاش
عن حركة الاختيار فالعجز وجودى ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه
وجوديا ثم الشيخ ابو الحسن الاشعرى فى الاصح من قوليه العجز انما يتعلق بالموجود
دون المعدوم على قياس القدرة فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن
القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم خيال مخض لا عبرة به اصلا واحتج
على هذا القول ان العجز لا يسبق المعجوز عنه ولا يعلق بالضدين على نحو ما ذكره
فى القدرة وله قول ضعيف هو انه اى العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود
واليه ذهبت المعتزلة وكثير من اصحابنا وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم
لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه
وجواز تعلقه اى تعلق العجز بالضدين فرع ذلك اى يجوز على هذا القول تعلق العجز
الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق
بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود ولا يجوز اجتماعهما فيه
وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه فى هذا القول واما على القول الاول فلا سبق ولا تعلق
بالضدين كما عرفت معتمد القول الاول الذى هو الاصح انه اى العجز ضد القدرة
فى جهة التعلق فمتعلقهما واحد والا لما تضادا فى التعلق والقدرة متعلقة بالموجود
كما مر فيكون العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادا
كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف متعلقهما لم تضادا ومعتمد القول الثانى هو
الاجماع من العقلاء على عجز الزمن من القيام مع انه معدوم قال المصنف ولو قبل
فى الاستدلال على القول الثانى كم يتعلق العجز بالمعدوم يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضته
القرآن اى يلزم ان لا يكون المتحدى بمعارضته عاجزا عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزا
عن عدم الاتيان بمثله وانه خلاف الاجماع فان الامة مجمعة على عجزه عن الاتيان
بمثل القرآن وخلاف المعقول ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة انما يكون بالاتيان
لا باعدامها لكان حسنا جدا ويمكن الجواب عن الاستدلالين بان العجز يقال
باشتراك اللفظ لعدم القدرة وهو ظاهر ولصفة وجودية تستعقب الفعل
لا عن قدرة كما فى المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثانى

وعاجز عن القعود بالمعنى الثانى والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن الاتيان
بمثل القرآن وكان الشيخ بنى قوليه على هذين المعنيين كما اشير اليه **المقصد**
التاسع المقدور هل هو تبع للعلم او للارادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال
منهم هو تبع للارادة فلانه اى كون المقدور تبعا للارادة حقيقة القدرة
ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور تبعا للارادة
قطعا ومن قال منهم هو تبع للعلم فلان صاحب الملكة فى صناعة زاولها
مدة مديدة يصدر عنها افعال محكمة متقنة لا يقصدها اى لا يقصد تفاصيل اجزائها ولو
قصده لم يوجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام فان الكاتب الحاذق
يراعى دقايق كثيرة فى حرف واحد بلا قصد اليها ولو لاحظها وقصد اليها
لغاته كثير منها واما الاشاعرة فقد حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة لله
بارادته المتعلقة بتفاصيلها **المقصد العاشر** النوم ضد للقدرة فلا يكون حينئذ
فعل النائم مقدورا له اوليس ضدا لها فجاز ان يكون فعله مقدورا له فنقول
اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم
وجواز صدور الافعال المحكمة القليلة منه بالتجربة ثم اختلف المجوزون فى
هذه الافعال القليلة فقيل هى مقدورة له وان كان لا علم له بها فان النوم
لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلا
وقال الاستاذ ابو اسحق هى غير مقدورة له فان النوم يضاد القدرة كما يضاد
العلم وسائر الادراكات وتوقف القاضى ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا
لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل
بلا ترجيح قال الآمدى قد يدعى الضرورة فى العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث
انا نفرق بين ارتعاديه فى نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها كما نفرق
بينهما فى حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما فى النائم لم يبعد عنده
التشكك فى تسويتهما فى حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول بل هذا وان
كان فى غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضى نوع خزازة فانا قطعنا بكون
الرعدة ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا فى حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ
شرط فى الاكتساب او النوم مانع منه ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم
مضادا للعلم وباقى الادراكات فلماذا نقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر
والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين اى جمهورهم
اما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك حاله النوم من المقابلة وانبثاث شعاع
وتوسط الهواء الشفاف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من
الشرائط المعتبرة فى الادراكات فما يراه النايم ليس من الادراكات فى شئ

بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة واما عند الاصحاب
اذ لم يشترطوا في الادراك شيا من ذلك اى مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند
المعتزلة فلانه اى الادراك في حالة النوم خلاف العادة اى لم يجر عادة
بخلق الادراك في الشخص وهو نائم ولان النوم ضد للادراك فلا يجامعه
فلا تكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل وقال الاستاد
ابو اسحق انه اى المنام ادراك حق بلا شبهة اذ لا فرق بين ما يجده النائم من
نفسه في نومه من ابصار للمبصرات وسمع للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها
من الادراكات وبين ما يجده اليقظان في يقظته من ادراكاته ولو جاز
التشكيك فيه اى فيما يجده النائم لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم
السفسطة والقدح في الامور المعلومة حقيقتها بالبديهة ولم يخالف الاستاد
في كون النوم ضدا للادراك لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء من اجزاء اللا
غير ما يقوم به النوم من احواله فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد وقال الحكما
المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك وذلك لان الحس المشترك مجمع
مجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهر اذا اخذت صور المحسوسات
الخارجية وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك
ثم ان القوة المتخيلة التي من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما
انطبقت تلك الصورة في الحس المشترك فصارت مشاهدة على حسب
مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم يكن مشاهدة لكونها صورة خارجية
بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيه دائما
حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل اعني رسم الصور في الحس المشترك
الا ان هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج
على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التي
يتركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل
او الوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها فتعوق بذلك عن عملها واذا انتفى
هذان الشاغلان او احدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها في التصوير
ولا شك ان الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من
الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه
النائم ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة فيه ويكون ذلك
اى وجدانه في الحس المشترك وارتسامه فيه على وجهين الاول ان يرد ذلك
المدرك عليه اى على الحس المشترك موجودة فيه ويكون ذلك اى وجدانه
في الحس المشترك وارتسامه فيه على وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك

فيه مصادرة على المطلوب كما لا يخفى وجهه بتأمل

غلبة اى على الحس المشترك من النفس الناطقة وهي تاخذه من العقل
الفعال فان جميع الصور الكائنات من الازل الى الابد مرتسم فيه في جميع المبادئ
العالية والملائكة السماوية ومن شان النفس الناطقة ان تتصل بتلك
المبادئ اتصالا معنويا روحانيا وتنقش بعض ما فيها مما كان وما سيكون
او هو كائن الآن استعراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل
لها بالنوم ادنى 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 وامورهم ولو كانت منجذبة الى المعقولات لاحت لها اشياء
منها ثم ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس يلبسه ويكسوه الخيال اى
القوة المتخيلة لما جبل الخيال عليه من المحاكاة والانتقال من شئ الى آخر
مشابه له بوجه ما ومن التفصيل بين الاشياء المتصلة والتركيب بين الامور
المتفاصلة على وجوه مختلفة وانحاء شتى صورا اى صورا جزئية اما قريبة من
من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيحتاج في معرفة ما ارتسمت في النفس على
الوجه الكلي الى التعبير وهو ان يرجع المعبر رجوعا فهقريا مجردا له اى لما راه
النائم عن تلك الصور التي صورها المتخيلة حتى يحصل للمعبر بهذا التجريد اما
بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة ما اخذته النفس
من العقل الفعال فيكون الواقع المطابق لما في نفس الامر وقلما يتصرف فيه
اى فيما اخذته النفس الخيال فيؤديه كما هو بعينه اى لا يكون هناك تفاوت
الا بالكلية والجزئية فيقع ما يراه النائم من غير حاجة في الرؤيا الى التعبير وقد يتصرف
فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك النظير الى آخر وهلم جرا مع تفاوت
وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى يشتد على المعبر طريق الوصول اليه
الوجه الثاني ان يرد عليه اى على الحس المشترك لا من النفس بل اما من الخيال
الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة مما ارتسم فيه في اليقظة
فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور
الخيالية ولذلك فان من دام فكره في شئ وارتسمت صورته في الخيال
يراه في منامه وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة
وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم يكن مرتسمة
في الخيال من الامور الخارجية وقد تفصل ايضا بعض الصور المتأدية
اليه من الخارج ويرتسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام عن هذا
القبيل واما ما يوجبه مرض كتوران خلط من الاخلاط الاربعة او بخار فان
المرض اذا اثار خلطا او بخارا او تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت

وهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكفار
والشعراء لتعهدهم وتخيلهما بالانفعالات
الكاذبة الباطلة

وانما كان اكثر من الحس المشترك ان يرتسم
الصور فيه من الخارج حكم الوهم عليها بذلك

لعل اشارة الى صور متعددة

فيه ان جعل كل واحد منهما انفا مستقلا فكيف
يتوقع لعلة مع المانع اللهم الا ان يقال ان كل
واحد منهما جزء علة فتكفه خلاف ظاهر فتامل

اى فظهر ان يضم اليه وقد يتسلط العقل الوهم
عليها بالضبط الخ فيرتفع المانع بالكلية فتامل
وفيه بحث فتامل

افعالها بحسب تلك التغيرات ولذلك فان الدموى يرى فى حلمه الاشياء الحمر
والصفراوى يرى النيران والاشعة والسوداوى يرى الجبال والادخنة والبلغمى
يرى المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة يحاكى كل خلط او بخار بما يناسبه
وبهذا الوارد على الحس المشترك بقسميه الواردين عليه من الخيال وحمايوجبه عرض
اوخلية خلط من قبيل اضغاث الاحلام لا لقع هو ولا تعبيره بل لا تعبير له فروع
للمعتزلة متفرعة على القدرة والعجز الاول اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من
فقط ولا يتمكن من حمل مائة اخرى معها اى مع المائة الاولى فقيل هو عاجز عن حملها
اى عن حمل المائة الاخرى هذا هو المواقف لكلام الامدى وان كان الموجود
فى اكثر النسخ حملها وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة بالنسبة الى الاخرى
فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها وقيل هو قادر على حمل
احديهما اى احدى المائتين من غير تعيين وغير قادر على احديهما من غير تعيين اى
هو قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة منها غير معينة
ايضا والكل اى جميع هذه الاقوال الثلاثة مناقض لاصلهم ومذهبهم فى وجوب
تعلق القدرة بجميع المقدورات فان المائة الاخرى معينة كانت او غير معينة من
جنس مقدورات العبد فالقول بانه عاجز عنها او قادر عليها مناقض لذلك الاصل
فان قيل مذهبنا ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو ان لا تعلق القدرة
الواحدة فى وقت واحد فى محل واحد من جنس واحد باكثر من مقدور واحد
ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة اخرى لكان ذلك مخالفا
لاصلنا المشروط بما ذكرنا قلنا فى الرد عليهم المحل فيما نحن فيه هو المحمول المتحرك
وهو مختلف يعنى ان المقدور ههنا هو الحركة ومحلها الماسان فهو متعدد لا واحد
فلا يكون تعلق القدرة بحركتيهما مخالفا لذلك الشرط فان قالوا المحل وان
كان مختلفا الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازى الاعتمادات فى احدى
المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع الا بزيادة فى القدرة موازية لاعتمادات
المائة الاخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادرا على رفع الجميع قلنا
هذا وان حصل فى المائتين المتلاصقتين فما تقولون فى مائة اخرى منفصلة عن
المائة المحمولة فان قلتم انه يتمكن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة
غير ما يوازى اعتمادات الاولى فهلا يجوزون ذلك فى المائتين المتلاصقتين
وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة التى يمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم
اصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد فى محلين مختلفين الفرع
الثانى شخصان يقدر كل منهما على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه اى على حمل
المائة وحملاها معا فقد اختلفت المعتزلة ههنا فمنهم من قال وهو اكثرهم حملها

طبيعة الصفراء حارة يابسة
وطبيعة السوداء باردة يابسة
فظهر وجه المناسبة

قيل هذا انما يصح ان لو كان العجز صفة وجودية
ايضا لكن ذهب بعض القائلين بالواسطة
كون عدم القدرة فتامل

قيل لانا نقطع فيه بان كل واحد من الاخرى
وقوفا على ما ذكر فى احديهما

الحق ان يقال ان الحمل واقع بمجموع القدرتين من حيث هو مجموع
وكل من الشخصين لا يستقل بالحمل على الوجه الذى وقع باجتماعهما غاية
الامر ان كلا منهما يستقل بحمله فى الجملة كما سيجىء مثله فى مباحث التوليد
من الالهيات لكن لم يقل به المعتزلة فلذا ورد عليهم الرد فتامل

واقع بقدرة كل واحد واحد فكل منهما يفعل فى كل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع
ما كان يفعله حال الانفراد ويلزمه اجتماع قادرين مستقلين على مقدور
واحد فيستغنى لكل منهما عن الاخر وربما التزم هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان
مستبعدا جدا بل مستحيلا ومنهم من قال وهو عماد الضمرى والكعبى بذا حامل
للبعض بحيث لا يشاركه فيه صاحبه وذاك حامل للبعض الاخر كذلك فلا
يثبت لهما فعلان فى جزء واحد من المائة المحمولة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا بد
ان يكون فعل كل منهما فى بعض معين فى نفس الامر ولا سبيل الى ذلك
فان نسبة كل جزء من اجزاء المائة المذكورة الى كل واحد من القادرين على السوية
فلا يتعين شئ منها لفعل احدهما الفرع الثالث وهو مبنى على تاثير القدرة
الحادثة والتوليد ايضا قالوا القدرة الواحدة قد تتولد فى محال متفرقة حركات
متعددة الى جهات مختلفة فيجوز ان يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة
وجزءا اخر الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بان يضرب مثلا يده عليها
دفعة فتفرق فى تلك الجهات واما فى محال مجتمعة كاجزاء متلاصقة فلا يجوز ان تولد
القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان يتحرك معا الى جهة واحدة بل يجتمع
على عشرة اجزاء مجتمعة متلاصقة عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك
كل جزء من تلك العشرة المجتمعة غير القدرة على تحريك الجزء الاخر فيكون هناك
عشرة قدر بازاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب ان يكون عدد القدر القائمة بالقادر
على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجتمعة والا اى وان لم يكن القدرة على تحريك
جزء غير القدرة على تحريك الجزء الاخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء قد
على تحريك جزئين لكان اى تلك القدرة وذكرها بتاويل التمكن قدرة على تحريك
الاجزاء بالغة ما بلغت اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان لا تقدر البقة على
تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الامدى
هذا الفرع مما اتفق عليه القائلين بالتوليد وهو من قبيل تحكماتهم البادرة ودعاويهم
الجامدة فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة دون
فى كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام
ثقل ولا زيادة فى الاجزاء بل لا فارق سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا
ولذلك قال ابو هاشم وغيرهم من فضلاء المعتزلة لا ندرى لذلك سببا
غير انا وجدنا ان ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا ذلك عند
الاجتماع وهذا الذى قالوه وان كان حقا الا انه لا يدل على وجوب اجتماع
قدر متوازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان يكون هناك حركات بعدد
الاجزاء بل جواز ان يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق

وكذلك يجوز الى جهة واحدة وانما خص
الجهات المختلفة بالذكر لكونها ابعد كذلك
ولا يخفى ان الظاهر عدم التجوز الى جهة واحدة
فتامل

فيه رد على ان ارجح الاجهة حيث قال الى جهات
مختلفة وسبب الرد ظاهر لا يخفى فتامل

وفيه مناقضة اصلهم فى تعلق القدرة
الواحدة الحادثة بجميع اجناس مقدوراتها
المخلوق منه ابهرس

دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك في المجتمعة على وجود
قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير ان يكون عدد القدر كعدد الاجزاء ولا تحس
لهم عن ذلك واما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى
انا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك الا بسبب
انضمام اجزاء القيد الى رجليه وهو مبني على اصله في جواز منع القادر وقد بان
بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه
بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد لا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء
المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة ان مانع القيد لا يزول وان ضعفت
القدر بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر موازنة
لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين ان كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث
كما هو المناسب لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا الرابع اي من الفروع
قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالقيد فانه مانع عن المشي لمن هو قادر عليه
وهو اي كون القيد مانعا عن الفعل فرع ان المعدوم مقدور حتى يتصور كون
القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود لكنا بينا
بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل او قبله
وبه اي بكون الاجتماع مانعا عن التحريك منع الجبائي كون القادر على حمل ما
من قادرا على حمل المائة الاخرى معها وحكم بانه ليس قادرا على حملها وفيه بحث
لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضي كون ذلك القادر قادرا على حمل
الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه **المقصد الحادي عشر** اي من مقاصد
هذا النوع وكانه سهو من الناسخ فان هذا المبحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد
النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم
في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا
خامسا واما جعله مقصدا احادي عشر فلا وجه له القدرة المحركة يمنة ويسرة
بل تقدر وتقوى على التصعيد والرفع الى جهة الفوق منهم من جوزه ومنهم
من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما
ويعلم ان رفع شئ اشق واقوى من تحريكه دحرجة وعليه اي المنع البهشمية
اي الطائفة التابعة لرأي ابي هاشم واجبوا للتصعيد والرفع زيادة قدرة وحدة
على القدرة المحركة يمنة ويسرة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا وجه بحصر الزيادة
الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج الى ما يزيد عليها **المقصد الثاني عشر**
بل الحادي عشر لما عرفت القدرة مغايرة للمزاج من وجهين الاول المزاج وشره
من جنس الكيفيات المحسوسة بالقوة اللامسة وذلك لان المزاج كيفية

قيل لا شك ان قول الجبائي كما نقله الشارح
ليس بكلام لما ذكر في الفرع الثالث بالنسبة الى الفرع الرابع
لان الكلام فيه بالنسبة الى ما يزيد عليها من القدر
او مجتمعة بحيث لا يزيد عليها اجزاء القدر
وفي قول الجبائي الكلام
اخر الى ضمي الفرع
ان لا يجعل من تتمة
الفرع الثالث بل
يجعل فرعا رابعا
على حدة

متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة
ضعيفة بالنسبة اليها فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات
الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شك ان احكام هذه الاربع واثارها
من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة دون القدرة
فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست
القدرة نفس المزاج بل هي كيفية تابعة له الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما
عند اللغوب فان من اصابه لغوب واعياء يصدر عنه افعاله بقدرته واختياره
ومزاجه مما نع قدرته في تلك الافعال والشئ لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج **المقصد**
الثالث بل الثاني **عشر** قال الامام الرازي لفظ القوة وضع اولا للمعنى الموجود
في الحيوان الذي يمكنه به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست
بالكثرية الوجود عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ
فهو القدرة اعني كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم
فهو ان لا ينفعل الشئ بسهولة وذلك لان مزاول التحريكات الشاقة
اذا انفعل عنها صدره ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا
على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك
اللازم وهو اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا هو كالجنس لها اعني الصفة
المؤثرة في الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه ان لا يفعل كان
امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم
فيقولون للابيض انه اسود وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان في
الحقيقة انفعالا بناء على ان المعنى وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل
فلما سموا ههنا الامكان قوة سموا الامر الذي تعلق به الامكان وهو الوجود
والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة له كانه امر ممكن في ذلك
الخط خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع بحركة
ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوى على ضلعيها اي مربعه
يساوي مربعيهما واذا انتقش هذه المعاني على صحيفة خاطرك فلنرجع الى
ما في الكتاب فنقول القوة يقال للقدرة والمراد ههنا جنسها اي المقصود في هذا
المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة وهو كما قاله ابن سينا مبدأ التغير
في اخر من حيث هو اخر وقولنا من حيث هو اخر ليدخل فيه اي في هذا الحد
المعالج النفسي فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب عامل بمقتضاها
ويتأثر من حيث هو جسم ينفعل عما يلائمه من الدواء وهذا مبني على ما يتبادر الى الاوهام
من الانسان هو هذا الجسم والتحقيق ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج

بالقوة اي يمكن ان يصير اسود مثلا

المتاثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى ان يمثل بمعالجة الانسان
نفسه فى ازالة الاخلاق الردية التى هى امراض نفسانية وانما كان بهذا
القيد موجبا لعموم الحدود ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ
الاخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية علم ان التغاير بالاعتبار كاف
والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة اما فعل
واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان تكون لها شعور بما يصدر عنها
اولا فالاول النفس الفلكية والثانى الطبيعية العنصرية وما فى معناها والثالث
القوة الحيوانية والرابع النفس الانسانية وقد مرت الاشارة اليها قال الامام
الرازى بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا يكون القوة
مقولة عليها قول الجنس بل القول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر
والاعراض فى وصف جنسى ويقال القوة للامكان المقابل للفعل لانه اى
بهذا الامكان سبب القدرة عليه اى على الشئ الذى تعلق به هذا الامكان
مجازا وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التى تجب مقارنتها للعدم
المراد فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذى يقابل الفعل لم يؤثر القدرة
فى ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة
مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها وانما لم يجعل الامكان المقابل للفعل
لازما للقدرة كما زعم الامام الرازى ووجهه بان القادر هو الذى يصح منه
الفعل والترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتى
لا المقابل للفعل وللتنبيه على ذلك قال المصنف وهذا اى الامكان المقابل
المسمى بالقوة غير الامكان الذاتى فانه اى الامكان الذاتى قد يقارن الفعل
فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا وينعكس من الطرفين اى
طرفى الوجود والعدم فان ممكن الوجود ممكن العدم ايضا وبالعكس دون
هذا الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن
ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت قد علم مما ذكرت
ان الامكان الذاتى اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل ومسمى
بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك كما فى مثال السواد وقد لا يكون فان
الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتى والنطفة يمكن
ان يكون انسانا مع صدق قولنا لا شئ من النطفة بانسان بالضرورة
فتامل وقد يقال القوة فى العرف للقدرة نفسها وبهذا تكرر لما ذكروا اولا ويقال
القوة لما به القدرة على الافعال الشاقة وبهذه العبارة توهم ان اللغة بهذا المعنى
سبب للقدرة ومبدا لها وليس الامر كذلك بل الامر بالعكس فان

قال الشارح فى حواشى التجريد انحصار القوة
اى القوة التى تكون مبدا لفعل واحد فى
النفس الفلكية مما لا دليل عليه ولا داعى الى
فى سائر الاقسام ولعلهم بنوا ذلك على
ما وجدوه ولم يبعد عوانى ذلك حصر الفعل
فى انحصار العناصر فليتامل

يعنى وجه كون الامكان المقابل للفعل
الذى يطلق عليه القوة لازما للقدرة
فلا وجه للبحث المذكور فى بعض الحواشى
فلا يخفى فتدبر

من الغلط بيان المراد فى الاول والنفى فى الثانى فلا يخفى على المتامل
فى بعض الحواشى فتامل

هذا القيد لا يخرج عن افعال الجوارح كالكتابة والصناعة عن ثلاث عليه

القدرة مبدا لهذه القوة ففى المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانها
زيادة وشدة فى المعنى الذى هو القدرة وقد قيل اراد ههنا بالقدرة على الافعال
الشاقة التمكن منها ويقال القوة لعدم الانفعال والقوة بهذا المعنى من الكيفيات
الاستعدادية وهى بمعنى القدرة اذا خصت بالاعراض من الكيفيات النفسانية

المقصد الثالث عشر وفى النسخ المشهور الرابع عشر الخلق ملكة يصدر عنها
اى يصدر عن النفس بسببها الافعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يروى
فى حرف حرف او يضرب الطنبور من غير ان يفكر فى نغمة نغمة او فى نقرة نقرة
فالكيفية النفسانية اذا لم يكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم يكن مبدأ
لصدور الفعل عن النفس لم تسم ايضا خلقا واذا كانت مبدأ له بعسر وبا قل
لم يكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا ويقسم الخلق الى الفضيلة
هى مبدأ لما هو كمال ورذيلة هى مبدأ لما هو نقصان وغيرهما وهو ما يكون مبدأ
لما ليس شيئا منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه يحتاج
الى قوى ثلاث احديها القوة التى بعقل بها ما يحتاج اليه فى تدبيره وتسمى قوة
عقلية ملكية وثانيتها القوة التى بها تجذب ما ينفع البدن وبلائمه وتسمى قوة
شهويه بهيمية وثالثتها ما تدفع به ما يضر البدن ويذبله وتسمى قوة غضبية
سبعية ولكل واحدة من هذه القوى احوال ثلاثة طرفان ووسط فالفضيلة
الخلقية هى الوسط من هذه القوى والرذيلة هى الاطراف من تلك الاحوال وغيرهما
اى غير الفضيلة والرذيلة ما ليس شيئا منهما اى من الوسط والاطراف فالفضائل
الخلقية اصولها ثلثة هى الاوساط من احوال القوى المذكورة والرذائل الخلقية
اصولها ستة هى تلك الاوساط ثلثة منها من قبيل الافراط وثلاثة من قبيل التفريط
كلا طرفى كل الامور ذميم فالعفة هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور الذى هو افراط
هذه القوة والخمود الذى هو تفريطها والشجاعة هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور
الذى هو افراط فى هذه القوة والجبن هو تفريط فيها والحكمة هيئة للقوة العقلية العملية
متوسطة بين الجربزة التى هى افراط هذه القوة والبلاهة التى هى تفريطها فهذه
الاوساط الثلثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها تسمى عدالة ومقابل العدالة
شئ واحد هو الجور وفى الملخص قد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هى التى جعلت
قسيمة للحكم النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود
من هذه الحكمة ملكة يصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة والغباوة والمراد
بملك الحكمة العلمية العلم بالامور التى وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور
والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه ايضا ان الحكمة المذكورة ههنا
مغايرة للحكمة التى قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء مطلقا سواء

المشهور فى الكتب فى نقرة نقرة لانها
هى الفعل وانما النغمة تحصل منها

كانت مستندة الى قدرتنا اولا وما يجب التنبيه له ان الافراط المذموم انما
يتصور فى القوة الفعلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعنى النظرية
كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة
والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحدة من اجزائها لا من الحكمة النظرية
اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة افعاله فى المبدأ والمعاد
والاطلاع على حقايق مخلوقاته واحوالها وليست هذه داخلة فى العدالة كما ظهر
بادنى تامل فى مقالتهم لمن له فطرة سليمة والخلق مغاير للقدرة لان الخلق
يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك فى اصل
القدرة وايضا لا يجب فى الخلق ان يكون مع تعقل كما وجب ذلك عند الاشاعرة
فى القدرة فالفرق بينهما ظاهر سيما ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء
فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون منعلقا باحد طرفى الفعل واحد
الضدين **خاتمة** فى تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر فى النوع الثالث والرابع
الاول من هذه الامور القريبة المحبة قيل هى الارادة فمحبة الله لنا ارادته اكراما
ومثوبتنا على التاييد ومحبتنا لله تعالى ارادتنا لطاعته وامتثال اوامره ونواهيه
وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق
الذى فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفتور
واما محبتنا لغيره فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه من لذة ومنفعة ومثالها تخيلا
مستمر المحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والولد لوالده والصديق لصديقه
الثانى من تلك الامور عند المعتزلة ان الرضاء هو الارادة فاذا لم يرض الله تعالى
لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا وعندنا ان الرضا هو ترك الاعتراض
فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه الثالث الترك
بحسب اللغة هو عدم فعل المقدور سواء كان هناك قصد من التارك
اولا كما فى حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده اولم يتعرض واما عدم
الاقدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام
وقيل ان كان قصدا اى عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا
بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة ولذلك يعلق به اى بالترك الذم
والمدح والثواب والعقاب فلولا انه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعا
وقيل انه اى الترك من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل
وكف النفس عن ارتياده وقيل انه اى الترك فعل الضد لانه مقدور
والعدم اى عدم الفعل مستمر من الازل فلا يصح اثرا للقدرة الحادثة وقد
يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول

الاحرار

استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثرا للقدرة قالوا اذ لا بد ان
يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للاخر فاذا لم يكن
احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك
بقعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا
ترك بحركته الاضطرارية الصعود الرابع من تلك الامور العزم وهو جزم الارادة
بعد التردد الحاصل من الدواعى المختلفة المنبعثة من الاراء العقلية والشهوات
والنفرات النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل
العزم وبهذا كله اى الذى ذكرناه فى تفسير ما عدا الترك انما يصح اذا لم تفسر
اى الارادة بالصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع بل بالميل او ما يقتضيه
من اعتقاد النفع او ظنه اما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة
المخصصة قد يخصص ما لا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل
الذى يجب ان يقارنه الصفة المخصصة **النوع الخامس** من انواع الكيفيات
النفسانية بقية الكيفيات النفسانية وفيه اى فى هذا النوع مقصدان الاول
اللذة والالم بديهيان لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كلا واحد
منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة فلا يعرفان لتحصيل ماهيتهما فان
الاحساس الوجدانى بجزئياتهما قد افاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتاتى
لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما فى سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما
لا يخفى على ذوى انصاف نعم قد يقصد فى المحسوسات شرح الاسم وذكر الحواص
دفعا للالتباس اللفظى وقيل اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم
ادراك المنافر من حيث هو منافر والملائم هو كمال الشئ الخاص به كالتكيف
بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة المناسبة للقوة السامعة
والجاه اى وكالجاه والرفعة والتغلب للغضبية وكادراك حقايق الاشياء
واحوالها على ما هى عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشئ
قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب
والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث
اشتماله على ما يتنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون
ادراكه من حيث انه منافر فانه الم لا لذة وبهذا ايضا يظهر فائدة قيد الحيثية
فى تعريف الالم قال الامام الرازى وذلك اى كون اللذة عين الادراك
المخصوص لم يثبت بالبرهان فانا ندرك بالوجدان عند الاكل والشرب
والوقاع حالة مخصوصة هى لذة ونعلم ايضا ان ثمة ادراكا للملائم الذى هو
تلك الاشياء واما اللذة بل هى نفس ذلك الادراك او غيره وانما ذلك

الاحرار

الادراك سبب لها اى للذة وانه هل يمكن ان يحصل اللذة بسبب اخر
مغاير لذلك الادراك ام لا وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون
اللذة اولا يمكن فلم يتحقق شئ من هذه الامور بدليل فوجب التوقف فيه
اى فى الكل الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر فان قلت
كيف يتاتى له هذه المناقشات وقد يختاران تصورهما بديهى اجلى من تصور
الملايم والمنافر قلت لعله اورد ها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما
عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما
يذكر فى تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وقال ابن زكريا الطبيب الرازى اللذة اى
ليست اللذة امرا محققا موجودا فى الخارج بل هو امر عدمى هو زوال الالم وقد
اشار بقوله وما يتصور منها اى من اللذة انما هو دفع الم من الالام كالاكل فانه
دفع للالم الجوع والجماع فانه دفع للالم دغدغة المنى لاوعيته وبالجملة ليست اللذة
الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعنى زوال الحالة الغير الطبيعية الى
الحالة الطبيعية ولا يمنع نحن جواز ان يكون ذلك اى دفع الالم وزواله احد
اسبابه اى احد اسباب حصول اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها
فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادة
بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذى هو اللذة انما النزاع فى مقامين
احدهما انه اى اللذة وتذكير الضمير للنظر الى الخبر دفع الالم فان من المعلوم البين
ان اللذة امر وراء زوال الالم وثانيهما انه لا يمكن ان تحصل اللذة بطريق اخر سوى
دفع الالم ومما ينبه على انه قد يحدث اللذة بطريق سواه ما يوجب اللذة
دفعة بلا شوق اليه ولا ان يخطر بالبال حتى يقال انها اى اللذة التى اوجبها
ذلك الشئ دفع للالم الشوق اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور وذلك
الموجب للذة دفعة مثل النظر الى وجه مليح والعثور على مال بغتة والاطلاع
على مسئلة علمية فجاة فان الانسان ملتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم لها
فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا ما وقد
يقال انه كان مدركا للكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها فى ضمن جميع جزئياتها
ومتالما بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعنيات فاذا حصلت له هذه
الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له جزئيات اخر زال البعض
الاخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم ثم قال الحكماء الالم سببه الذاتى تفرق
الاتصال فقط بالتجزية وبهذا مذهب جالينوس فالحار انما يوجع ويولم لانه
يفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه بشدته يكثفه ويجمعه
يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها مما ينجذب

سببا ذاتيا فربما للالم امتنع التخلف عنه وحيث تخلف الالم عن القطع
والتفريق علم انه ليس سببا
لسببية التفرق الاتصال مع
القطع بالقطع مع

عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض البقق لشدة تفريقه
والمر والحامض من المذوقات يولمان بفرط التفريق والعفص والقابض
بفرط التقبيض المستتبع التفريق وكذا الحال فى المشمومات فبعضها تكثف
والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ
وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتى للوجع وانكره الامام
الرازى فان من عقر اى جرح بدن بسكين شديد الحدة فى الغاية لم يحس بالالم
الا بعد زمان ولو كان ذلك اى الايصال لبعد العضو لسورة المزاج الذى
هو المولم وحصوله يستدعى زمانا وان كان قليلا فربما يبتدى العضو المقطوع
بالاستحالة الى مزاج سئ يحصل الالم الذى هو مسببه وربما احتج الامام على ما انكر
من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم بان التفرق عدم الاتصال عما من شانه
ان يكون متصلا وهو عدمى فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذى هو
وجودى بالضرورة واحتج ايضا على ذلك بان التغذى مداخلة الغذاء بجميع
الاجزاء ولا يتصور هذه المداخلة الا بتفريق فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير
جزءا من المغتذى بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذى ويتوسط بينهما
ويتشبه بها والاغتذاء حاصل لاكثر اجزاء المغتذى فى اكثر الاوقات
فيكون التفرق ايضا حاصلا لاكثر الاجزاء فى اكثر الاوقات فيجب ان
يولم للمتغذى وليس كذلك لان المغتذى لا يجد الما اصلا فلا يكون
التفرق مولما بالذات وكذا يقول ان النمو لا يحصل الا بتفريق الاتصال
مع انه غير مولم بل يقول ان اعضاء البدن لاشك انها انما تنمى التحلل
ولا معنى له الا ان ينفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل
مختصا بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان المحلل هو الحرارة السارية
فى ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظاهره واعماقه مع
انه لا الم فيه فان قيل التفرق الحاصل من التغذى والنمو والتحلل تفرق فى اجزاء
صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفريقات
وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور
الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هى حاصلة فى جميع الاجزاء
فالتفرق الناشئ منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مولما بالذات لعم الالم الكل ايضا
باسرها لا يقال تلك التفرقات مولمة الا ان الالم لما استمرت لم يحس بها
كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعنى بالالم الا المعنى الخصوص الذى
يجده الحى من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه
دل على عدمه قطعا فان قيل الحس شاهد بان تفرق الاتصال مولم قلنا تفرق

تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذى هو المولم بالذات فان اختلاط
العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجة
عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السى هو طبايعها لا التفرق العدمى فلا يلزم بنا
جعل العدمى سببا للوجودى واحتج فى الملخص بوجه اخر الزامى وهو ان الفلاسفة
متفقون على ان الكيفيات والصور الحادثة فى الاجسام التى تحت كرة القمر
انما يحدث عن مبدأ عام الفيض وانما يختلف الاعراض والصور فى تلك الاجسام
لاختلافها فى الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة او كيفية لان مزاجه
افاده استعدادا لقبول تلك الصورة او الكيفية من واهب الصور فعلى هذا
يكون السبب القريب للذة والالم شيئا هو المزاج لا التفرق وزاد ابن سينا
للالم سببا اخر فقال السبب القريب للالم امران احدهما هو تفرق
الاتصال على ما ذكره جالينوس وثانيهما هو سوء المزاج وهو على قسمين
متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعى يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعى
ويمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعى والمختلف مزاج غير طبيعى يرد عليه
ولا يبطل مزاجه الطبيعى بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين سوء المزاج
المختلف ولذلك اى ولان سوء المزاج المختلف سبب للالم يولم سعة القرحة
ما لا يولم الابرة بل تلك اللسعة اشد ايلاما من الجراحة الكبيرة ولو كان المولم تفرق
الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم ويدل
عليه برهان انى ولمى اما انيته فان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب
بكثير لان حرارة الدق مستقرة فى جوهر الاعضاء الاصلية ومذيبة لها وحرارة الغب
واردة من مجاورة خلط صفراوى على اعضاء بهى على مزاجها الطبيعى حتى اذا انحى
عنها ذلك الخلط كانت باقية على امزجتها الاصلية والثانى من المذكورين اعنى
حرارة الغب مدرك دون الاولى فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا
يضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق واما لمسيته فان الاحساس شرطه
مخالفة ما الكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل
تاثير للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثير
فاذا تمكن الكيفية المنافرة فى العضو وازال ذلك المتمكن كيفية العضو الاصلية
كما فى سوء المزاج المتفق على ما عرفت فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل
وانفعال فلا يحس به اى المنافر الذى هو تلك الكيفية الغريبة فلا يكون هناك
الم واما فى سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة
فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافى الذى هو الالم ولذلك اى ولان شرط
الاحساس التاثير المتوقف على المخالفة والمنافاة فان المحسوسات اذا استمرت

هذا من جملة احتجاجات الامام كما نقل عنه
شارح المقاصد ثم اجاب عنه بان
انما يلزم لو كان للالم السبب القريب يعنى
الاتصال وهو ليس بلازم لجواز ان يحصل
الالم حصل بواسطة النسمة من سوء مزاج
مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة
ولا يخفى ان مراد الامام ابطال كون التفرق
فقط سببا بلا اعتبار سوء المزاج كما صرح
به فى المباحث المشرقية فلا وجه لجواب
المذكور فتامل منه

هذا يخالف ما مر فى بحث الحار من احد
المحسوسين اذا كان اسرع انفعالا من
الحار مثلا دل ذلك على ان فى الاسرع
كيفية يؤثر عند المؤثر القارجى فى التاثير
ولا يخفى ان زيادة الشارح لفظة ما مدفوع
بزيادة الى لفظة فتامل منه

زمانا يضعف الشعور بها متدرجا اذ بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها
وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثير والاحساس ايضا حتى ربما لم يشعر
بها اى بتلك المحسوسات المستمرة بحصول الموافقة بين كيفيتى الحاس والمحسوس
وان شئت شاهدا على ما ذكرناه فتش من داخل الحمام فانه عند دخوله فيه يسخن
الماء الحار بحيث يشمئز منه ويتاذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء
حتى اذا لبث فيه قاب ساعة اثر فيه هواء الحمام فسخن وصار كيفية بدنه موافقة
لكيفية الماء فتراه حينئذ لا يدرك سخونته بل ربما استبرده بسبب زيادة سخونة بدنه
لاجل الهواء على سخونة **المقصد الثانى** الصحة على ما ذكره ابن سينا فى الفصل
الاول من القانون ملكة او حالة لم يكيف بذكر احديهما بينهما على ان الصحة قد تكون
راسخة وقد لا تكون كصحة الساعة تصدر عنها اى تصدر لاجلها وبواسطتها
الافعال من الموضوع لها سليمة غير مادفة وبهذا التعريف يعم انواعها اذ يدخل
فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون
الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب
والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا وربما يخص
اى الصحة وتعريفها بالحيوان او بالانسان فيقال الصحة كيفية لبدن الحيوان
الى اخره او يقال كيفية لبدن الانسان الى اخره كما وقع الجميع فى كلام ابن سينا
اما الاول فكما عرفت واما الثانى فقد ذكره فى الفصل الثانى من سابعة فى غور
حيز منطق الشفا فانه قال هناك الصحة ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها
افعاله الطبيعية وغيرها على مجرى الطبيعى غير مادفة وكانه لم يذكر الحالة هنا اما للاختلاف
فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره فى الفصل الثانى من التعليم
الاول من الفن الثانى من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن
الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة واورد
الامام الرازى على جعلها اى جعل الصحة من الحالة والملكة اى من الكيفيات النفسانية
سوا الاهوان مقابلها المرض وليس المرض منها اى من الكيفيات النفسانية
فلا تكون الصحة ايضا منها وانما قلنا ان المرض ليس منها اذ اجناسه اى انواعه
المندرجة تحته باتفاق الاطباء ثلاثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
وهى اى هذه الامور المذكورة اما من الكيفيات المحسوسة او من مقولة الوضع او
عدم فان سوء المزاج الذى هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع
ازيد او انقص مما ينبغى بحيث لا يبقى الافعال السليمة فهناك امور ثلثة تلك الكيفية
وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها فان جعل المرض الذى هو سوء المزاج
عبارة عن تلك الكيفية كان يقال الحمى هى تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات

قد سبق فى اول الكيفيات النفسانية
فلا يرد اعتراض صاحب المقاصد ان الحالة
من الكيفيات المختصة بذوات الانفس الحيوانية
تكيف بنعم التعريف المذكور انواعها فتامل منه

لو اقتصر على الكيفية النفسانية لدخل فيها
ان يقال هذا كيف نفسانى اريد به ما يحصل
بالتنبيه المذكور وصرح به فى حاشية شرح حكمة العين منه

يحتمل ان يكون المراد تعريف الصحة المبحوث عنها
فى الطب وهى صحة الانسان منه

ومنهم من اجاب عن ذلك بان عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود ان انواع المرض كيفيات نفسانية هي

المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف
وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المصور
من هذه الاقسام الثلثة على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات
واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او شكل او وضع او انسداد
مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون
هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة
ان ينفعل واقتصر المصر من بينها على اعتبار الوضع فعد سوء التركيب منه
واما تفرق الاتصال فظاهر انه امر عدمي فلا يكون كيفية نفسانية غير معتدلة
تابعة للامور المذكورة ومخلة بالافعال ولا شئ منها اى من الكيفيات المحسوسة والوضع
والعدم بكيفية نفسانية فلا يكون شئ من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق
الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذى هو جنسها منها ايضا فلا
يكون الصحة منها ايضا لانها تكون عبارة اما عن امور وجودية مقابلة للامور التي
سميناها مرضا وهي المزاج الملائم والهيئة الملائمة والاتصال الملائم واما عن امور عدمية
هي عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم يكن الصحة كيفية نفسانية
اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات اخر مغايرة لتلك الوجوديات وبئس العدمية
وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة واورد
الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا الحد الذى ذكر للصحة شكوكا واجاب
عنها ايضا الاول لم قدم الملكة على الحالة في الذكر وانما تكون الكيفية النفسانية التي
هي الصحة اولا حالة ثم تصير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة والحالة اختلف
فيها فقيل هي صحة وقيل واسطة فقدمت لذلك اولان الملكة غاية الحالة
والعلة الغائية متقدمة في الذهن وان كانت متاخرة في الوجود الثاني فيه اى
في الحد اضطراب اذا اسند فيه الفعل وصدوره الى الموضوع والى الصحة فان
قوله يصدر عنها الافعال يدل على ان مبدأ الافعال هو تلك الحالة والملكة وقوله
من الموضوع يدل على ان مبدأها هو الموضوع ولا يكون المسند اليه الفعل بحسب الواقع
الا احدهما لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على ان يكون كل واحد منهما فاعلا
له على حدة قلنا الموضوع فاعل للفعل السليم والصحة التة في صدور الفعل السليم عنه
فقوله عنها اراد لاجلها وبواسطتها كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى في التعريف
الثاني وفي الثالث ايضا واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل
سلامته هو الحال او الملكة فليس بشئ الا ان تاول بما ذكرنا الثالث السليم هو الصحيح
فالتعريف دوري اى تحديد للشئ بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة قلنا السلامة
الماخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الافعال والصحة في الافعال محسوسة معلومة

بمعاونة الحس والصحة في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه
اجلى فلا اشكال واذا عرفت هذا الذى ذكرناه من حد الصحة وما تعلق به فالمرض
خلاف الصحة ومقابلها فهي حالة او ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها
غير سليمة بل مادفة وبهذا يعم انواع الامراض في الحيوانات والنباتات وقد تحقق
على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او بالانسان وانت خبير بما يرد على هذا الحد
مما ذكره الامام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبان المرض
على هذا الحد تقابل الصحة تقابل التضاد وفي القانون ان المرض ضد مضادة
للصحة وفي الفصل الثاني من سابعة قاطيغورياس الشفا مثل ذلك وفي الفصل
الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمي
لست اقول من حيث هو مزاج او الم وبهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم
والملكة وفي المباحث المشرقية لا منافضة بين كلاميه اذ في وقت المرض امران
احدهما عدم الامر الذى كان مبدأ للافعال السليمة وثانيهما مبدأ الافعال
المادفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثاني مرضا
فالتقابل من قبيل التضاد والاظهر ان يقال ان الكفي في المرض عدم سلامة الافعال
فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان اثبت هناك افة وجودية
فلا بد من اثبات هيئة يقتضيها فكان ابن سينا كان مترددا في ذلك فلا واسطة
بينهما اى بين الصحة والمرض المقدرين بهذين التعريفين اذ لا خروج عن النفي والاثبات
فالكيفية التي بها يصدر الافعال عن موضوعها اما ان يكون افعالها سليمة او غير
سليمة فالاولى هي الصحة والثانية هي المرض واثبت جالينوس بينهما واسطة
وسماها الحالة الثالثة فقال الناقهة ومن ببعض اعضائه افة او يمرض مدة
كالشتاء ويصح مدة كالصيف لا صحيح ولا مريض وانت تعلم ان ذلك
اى اثبات الواسطة بينهما انما هو لاجمال شروط التقابل من اتحاد المحل و
الزمان والجهة وتعلم انه اذا روعي شروط التقابل بين الصحة والمرض فلا واسطة
بينهما اصلا لان العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من ان
يكون فعله سليما او غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين
بما مر اذا روعي الشرائط المعتبرة في التقابل وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة
فانما هو اى امتناع الواسطة بينهما باعتبار شرايط التقابل فانه اذا اهمل شئ
من شرائطه جاز ارتفاعهما معا وحينئذ يثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا
من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسي الشرايط
التي تجب ان يراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض
الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد ويكون الجهة والاعتبار واحدة وح ان جاز

ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والافلا واذا فرض انسان واحد
واعتبر منه عضو واحد فى زمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج سوى
التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا
ان بحد الصحة والمرض بحد اخر ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها يعنى ان يشترط
فى حد الصحة سلامة جميع الافعال ليخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من
كان بعض اجزائه ما وفاوى كل وقت فيخرج من يصح مرة ويمرض مرة وان لا يكون
هناك استعداد يقتضى سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط
فى حد المرض افة جميع الافعال من جميع الاعضاء فى جميع الاوقات فيخرج الامور
المذكورة من حده ايضا ويثبت الواسطة قطعا الآن النزاع ح يكون لفظيا

الفصل الثالث من فصول الكيف فى الكيفيات المختصة بالكميات وفيه
مقصدان الاول انها اى الكيفيات المخصوصة بالكميات عارضة للكم اما وحدها
فللمنفصلة كالزوجية والفردية العارضين للعدد وكذلك الاولية والتركيب
وسائر الاعراض الذاتية للاعداد وللمتصلة التثليث والتربيع اى كالتثليث
والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسديس وغيرهما
من الهيات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع واما مع غيرها كالخلقة فانها مجموع
شكل وهو عارض للكم المتصل من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر مع اعتبار نوع
قال الامام الرازى هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التى تعرض اولا وبالذات للكميات
وبتوسطها لغيرها ويدخل فى ذلك ما يكون كذلك اما للقه كالشكل العارض
للمقدار واما لمجاورته كالخلقة فانها كذلك بواسطة جزئها الذى هو الشكل فان قيل
الخلقة عارضة للجسم الطبيعى اذ لولاه لم يكن خلقة قلنا العارض للكمية اما ان
يعرض لها من حيث انها كمية او من حيث انها كمية شئ مخصوص وكلا القسمين
عارض للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذى هو نهاية الجسم الطبيعى
بتوسط الجسم التعليمى ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون فكلا جزئى
الخلقة ما حامله الاول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات للكم قال وتوجيه
على هذا ان مكون اللون والصفور داخلين فى هذا النوع من الكيفيات لان حاملها
الاول هو السطح اذ لا لون ولا صفور فى عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون تابعا
فى داخل الجسم وكذلك الصفور فى المضئ بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح
والمتبادر من قوله وكالزاوية ان الزاوية كالخلقة فى انها مركبة من الكيفية المختصة
بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله فانها هيئة احاطة الضلعين
بالسطح مثلا فى ملتقاهما لا بالاستقامة فالزاوية هى تلك الهيئة لا الامر المركب
من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم واشار بقوله مثلا الى ما ذكره تعريف

الغير لجمع الى الكيفيات المختصة للاكم بالعرض لان الكم عرض بالذات فتدبر

للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه ان الزاوية المسطحة
هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير ان يتحدا خطا واحدا فانه اذا
اتصل خطان على نقطة فى سطح من غير ان يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند
ملتقاهما هيئة انحنائية فيما بين الخطين المتصلين هى الزاوية وقد يطلق الزاوية على
المقدار الذى فى الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل وليس يعتبر فى تحققها احاطتها
بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتها كذلك به كما اذا كان الخطان المستقيمان
ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط اخر يحيط معهما به ولا ان يكون ذانك الخطان
متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة
التامة فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلثة وكل واحدة من
زواياه يتوقف على ضلعين فقط وقولنا من غير ان يتحدا احترازا عما اتصل قوسان
على نقطة وصار قوسا واحدا واما قوله لا باستقامة فمستغنى عنه اذ لا احاطة اصلا
مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف ومنهم من
جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوى وانها اى ولانها
يوصف بالاصغر والاكبر وبكونها نصفا وثلثا لزاوية اخرى ولا شك ان هذه الصفات
اعراض ذاتية للكم فيكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بانها سطح احاطه خطان
يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا والجواب انه اى هذا الاستدلال
انما يتم ان لو كان عروض ذلك التفاوت والتجزى لها اى للزاوية بالذات حتى
يلزم كونها كما وانه ممنوع بل عروضه لها يجوز ان يكون لانه اى لان هذا المعروض الذى
هو الزاوية عارض للكم كما فى الشكل فانه يعرض ذلك بواسطة معروضه الذى
هو الكم ويبطله اى يبطل كون الزاوية من الكم انها تبطل بالتضعيف وتعدم
اما القائمة فانها كلما تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا يبقى هناك زاوية
اصلا واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك
بخلاف الكم فانه يزيد بالتضعيف ولا يبطل فلا يكون الزاوية القائمة والحادة
المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة ايضا ولو ابدل
التضعيف بالزيادة لشمل البطلان الزوايا كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية
لقائمتين لم يبق هناك زاوية اصلا واما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة والحادة
التى هى اصغر من نصف قائمة او اكبر منه اذ يجوز ان يبقى هناك زاوية حادة
فى الجهة الاخرى من الخط الاخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا
الحال فى تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد يكتفى بذلك فى الاستدلال لان الكم
اذا ضعف لم يبطل منه شئ بل يزداد ابدا وهما يدل على ان الزاوية ليست
سطحا كما انها لا يقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها

يحدث مثلثا هي بعينها احدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين
عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي تماس خطين من غير
ان يتحدا وبطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية
ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عدمي اعني انتهاء
السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه اقوال خمسة اوردها بعضهم
في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها **المقصد الثاني** قال المهندسون
الخط المستقيم خط يقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية اى على سمت واحد لا يكون
بعضها ارفع وبعضها احفظ وقالوا انه اذا اثبت احد طرفيه على حاله وادير الخط
المستقيم على سمت واحد حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل
اى مشكل يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اى من تلك
النقطة الى ذلك الخط سوا فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط
الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من
الجانبين قطرها وهو منصف لها ثم اذا ثبت قطر الدائرة على وضعه وادير نصف
الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسطه
نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اى الى ذلك السطح سوا فتلك النقطة
مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل
من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها واذا اثبت احد ضلعي المربع المتوازي الاضلاع
وادير ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول حصل الاسطوانة والعبارة الظاهرة
ان يقال اذا اثبت احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادير حصل الاسطوانة
المستديرة وهو شكل يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه هما قاعدتان ويصل
بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط موازٍ لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه
وذلك لان الخط المتوسطة هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين
القاعدتين انما ارتسم من الضلع الاخر الموازي للمثبت كما ان القاعدتين ارتسمتا
من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين واذا اثبت الضلع
المحيط بالقائمة اى احد ضلعي القائمة من المثلث حتى يعود الى وضعه الاول حصل
المخروط المستدير وهو جسم احد طرفيه دائرة هي قاعدته والاخر نقطة هي راسه
ويصل بينهما سطح يفرض عليه المي على ذلك السطح الخطوط الواصلة بينهما اى بين
محيط الدائرة وتلك النقطة مستقيمة واعلم ان ما نقلناه عنهم انما ذكروه لتسهيل تخيل
هذه الامور للاذهان وجودها في انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال
في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتاخر عنه في الوجود والسطح
الجسم من حركة السطح المتاخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان تحركت

احديهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا اثبت احد طرفيه
ويحرك الخط مسافة قبل ان يصل الى وضع الاستقامة حصل مثلث واذا فرض
تحرك خط على مثلث بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم
سطح متساوي الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف وهذا الذي ذكره المهندسون من الخطوط
والسطوح والمجسمات كلها امور وهمية لا يعلم وجود بها خارجا وعليها مبنى علمهم الذي
يدعون فيه اليقين وقد يقال قامت البراهين على وجودها في مواضعها وان سلم
كونها امورا وهمية فلا ينافي ذلك كون احكامها يقينية الا ترى ان العدد والمركب
من الوحدات التي هي امور اعتبارية وله احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها
يقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها فان قيل
لا كمال في معرفة احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد يكون عارضة في
نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة
للواقع وقد يستدل باحكام الامور الوهمية على احوال الامور العينية ولا يخفى شيء
من ذلك على من له شعور بمباحث علم الهيئة من الحساب والهندسة **تنبيه**
على ما يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر
من انواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحد منها فقط ولو اعتبر المركبات
في المقولات وانواعها حصلت مقولات غير متناهية اى غير محصورة بل كثيرة
بحسب الازدواجات الحاصلة منها ثنائيا وثلاثيا الى عشار وحصلت ايضا
انواع غير منحصرة فيما ذكروه من انواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك
الانواع كان تركب مثلا الاقسام الاربعة التي للكيف بعضها مع بعض وعلى
هذا كان ينبغي ان لا يعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من
نوعين متخالفين ولكنهم قالوا الخلقة انما اعتبرت وجعلت داخلة في هذا النوع
باعتبار وحدة عرضت لمجموع الشكل واللون بحسبها اى بحسب تلك الوحدة متصفة
بالحسن والقبح يعني ان الشكل اذا قارن اللون حصلت منهما كيفية وحدانية باعتبار
يصح ان يقال للشيء انه حسن الصورة او قبيح الصورة وهما اى الحسن والقبح بحسب
الصورة غير الحسن والقبح العارضين للشكل وحده او للون وحده قال المصنف
وهذا عذر غير واضح لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقية متغايرا
وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها في كل امرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر
الوحدة بينهما في متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص
بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فلذلك عددناهما كيفية واحدة وادرجناها
فيما اندرج فيه جزئيها كما عرفت ولم نجد لها نظيرا في ذلك فاكتفينا بما
الفصل الرابع من مقول الكيف **في الكيفيات الاستعدادية** وهي اما

لكن يصير احد اضلاعه قوسا فوقها

استعداد نحو القبول والانفعال وتسمى ضعفا ولاقوة كالمراضية واما استعداد
نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولاضعفا كالمصماحية واما قوة الفعل كالقوة
على المصارعة فليست منها اى من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا
اقسامها ثلاثة فان المصارعة مثلا يتعلق بعلم بهذه الصناعة وصلابة الاعضاء
لتلاياتى بسرعة ولايمكن عطفها بسهولة ويتعلق بالقدرة على هذا الفعل وشئ
منها اى من هذه الثلاثة التى تعلق بها المصارعة ليس من هذا الجنس الذى هو
الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة
الاعضاء من الكيفيات الملموسة على ماتر **المرصد الرابع** من مراصد الموقف الثالث
فى النسب اى المقولات النسبية وفيه مقدمة ببيان انها موجودة فى الخارج
اولا وفصلان لبيان مباحث اما اتفق على وجوده اعنى الاين تارة على راى المتكلمين
وتارة على راى الحكماء **المقدمة** اثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها المتكلمون
الا الاين فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا وجود ماعداه منها لوجوه الاول لو وجدت الاكان
لزم التسلسل فى الامور الموجودة اما اولا فلان هذه الاعراض لابد لها من محل ولاشك
ان محلها يتصف بها فله اليها نسبة بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة موجودة
ايضا على ذلك التقدير ويعود الكلام فيها بان هذه النسبة ايضا لها فله اليها نسبة
ثالثة موجودة وهكذا الى مالانهاية له فهذا تسلسل واما ثانيا فلان بوجودها الزائد
على ماهيتها ماخر اليها نسبة هى اتصافها بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة على
ذلك التقدير فلوجودها اليها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل ثان واما ثالثا فلانها
لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة بالتقدم والتاخر فلو كان النسب موجودة فى
الاعيان لكان التقدم والتاخر موجودين مع موصوفهما ومامع المتقدم متقدم
فيكون التقدم المتجدد مع الزمان المتقدم متقدما على التاخر الموجود مع الزمان المتاخر
فللمتقدم تقدم اخر وهكذا للمتاخر تاخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع الضابط
الثانى لو وجدت النسب لوجدت الاضافة لانها من النسب لكونها نسبة متكررة
وهى لايتحقق الا بوجود المنتسبين مجتمعين ومن اقسام الاضافة التقدم والتاخر
فيوجد المتقدم والمتاخر من اجزاء الزمان معا وانه باطل فقط الوجه الثالث لو وجدت
النسب فى الخارج لزم اتصاف البارى تعالى بالحوادث لانه له مع كل حادث اضافة
اليه بانه موجود معه وله قبله اى قبل كل حادث اضافة اخرى اليه بانه متقدم
عليه وله بعده اضافة ثالثة اليه بانه متاخر عنه وهذه الاضافات حادثة اما التى
مع الحادث او بعده فلا شبهة فى حدوثها واما التى قبله فقد زالت حال وجوده
والقديم لايزول وانتهاى الاعراض النسبية ضرار والصواب كما فى المحصل لمعمر
فانه من قدماء المتكلمين لما راى قوة الحجة التى ذكرها الحكماء على وجودها اذعن لها

وحكم بوجودها وحيث لم يجد دفعا للتسلسل المذكورة التزم التسلسل ومن ثمة
اثبت اعراضا غير متناهية يقوم بعضها ببعض ولامخلص له من برهان التطبيق
واحتج الحكماء على وجود الامور النسبية بان كون السماء فوق الارض ومقابلة
الشمس لوجه الارض وامثالها من النسب مما نعلمه ضرورة اى نعلم بالضرورة
انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر اولم يوجد
ولقائل ان يقول ان ادعيتم ان الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية ممنوعا
بل هذا هو المتنازع فيه فكيف تدعى الضرورة فيه وان قلتم السماء موصوفة
بالفوقية فى الخارج فذلك لايستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف
الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى فى الخارج وليس العمى
موجودا خارجيا وقد يستدل على ذلك ايضا بان الشئ قد لايكون فوقا
ثم يصير فوقا فالفوقية التى حصلت بعد العدم لايكون عدمية والا كان
نفى النفى نفيا وهو محال ويجاب عنه بان حصول الفوقية بعد مالم يكن عبارة
عن اتصاف بها بعد مالم يكن متصفا وذلك لايستلزم وجودها كما عرفت
واجابوا عن ادلة الخصم بانه انما سلم كون جميع النسب موجودة فى الخارج
اى هذه الادلة يدل على سلب الموجبة الكلية ونحن نقول به فان من الاضافات
والنسب امور موجودة فى الخارج حقيقتها انها اضافة كالفوقية والمقابلة
ونظايرهما ومنها اضافات لاتحقق لها فى الخارج بل يخترعها العقل عند
ملاحظة امرين كالتقدم والتاخر بين امرين لايجوز اجتماعهما كاجزاء الزمان والقسم
الاول من هذين ينتهى عند حد اى يجب انتهاوه الى حد لايتجاوزه دون الثانى
اذ لايقف عند حد لايمكن للعقل ان يتجاوزه ويفرض اضافة اخرى بعده
وعلى هذا فقد انحلت تلك الادلة واندفع التسلسل فى الامور الخارجية لجواز ان
ينتهى السلسلة الى نسبة موجودة يكون مابعدها من النسب اعتبارية اذ ليس
يلزم من وجود الفوقية فى نفسها ان يكون حلولها فى محلها امرا موجودا ايضا
ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة فى الماهية
لايقتضى اشتراكها فى الوجود لجواز ان يكون بعض افراد ماهية موجودا وبعضها
معدوما وقد يجاب عن بعض تلك الادلة بكونه منقوضا بالاين **الفصل**
الاول فى مباحث المتكلمين فى الاكوان وفيه مقاصد سبعة **الاول** المتكلمون
ومن انكر وا سائر المقولات النسبية لقد اعترفوا بالاين وسموه بالكون والجمهور
منهم على ان المقتضى للحصول فى الحيز هو ذات الجوهر لاصفة قائمة به فهناك
شيئان ذات الجوهر والحصول فى الحيز المسمى عندهم بالكون وزعم قوم منهم اعنى
مثبتى الحال ان حصول الجوهر فى الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول

في الخبر بالكائنية والصفة التي هي علة للحصول بالكون فهناك ثلاث اشياء ذات الجوهر وحصوله في الخبر وعلته قال الامام الرازي في الاربعين هذا عندنا باطل اذ حصول الصفة للشئ معناه تخيزها تبعا التخيز فاذا فرض ان حصول الجوهر في الخبر معلل بقيام صفة اخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الاخر فيلزم الدور والجواب ماقد عرفته في المرصد الاول من هذا الموقف وهو انا لانسلم ان معنى القيام ماذكر بل هو الاختصاص الناعت مع انه ان سلم ان معنى القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور لانه قد يكون ذات الصفة لاقيامها بالجوهر علة للحصول ويكون تخيزا الذي هو قيامها معللا به اي بالحصول فلا دور وقوله ربما قال اشارة الى ما وجد في نسخة اخرى من الاربعين هكذا قيام الصفة التي هي علة للحصول ان توقف على التخيز اي الحصول في الخبر لزم الدور لانه لما علمنا حصول الجوهر في حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور ويرد عليه ماتر من ان العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر والا اي وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول في الخبر جاز انفكاك العلة التي هي الصفة القائمة بالجوهر عن المعلول الذي هو الحصول في الخبر لانه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول امكن القيام بدون الحصول فامكن ان يوجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذي هو الحصول وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب دورا ممتنعا وتقريره على ما في لباب الاربعين انه ان عنى بالتوقف وجوب تاخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلول وان عنى به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز ان يكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علته بلا عكس قال المصنف وهو اي ماذكره هذا القائل غير وارد على كلام الامام يظهر ذلك عليك اذا تاملت وقد وجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا ان ههنا امرا اخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشئ معناه ان تخيزها تابع لتخيزه ولا شك ان تخيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما اولا فلانه لا تصريح بذلك المعنى في هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله في الخبر اولا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما في النسخة الاولى فلا وجه لجعله جزء الدليل اخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو ان قيام الصفة متوقف على الحصول لتوقف

فيه بحث لانه ان اريد ان ذات الصفة قبل قيامها بالموصوف علة له فلا وجه له لانها معدومة ومتى لم تسلم وجودها فانتفاؤها بحصول هذا الموصوف في المكان دون اخر ترجيح بلا مرجح وان اريد انها مع قيامها به علة له وهو احق اذ الظاهر ان علة الكون للكائنية مشروط بقيامه بالكائن فقد جاء الدور وايضا يجيء الخلف السابق

قيل معناه ان اعتراض الامام غير وارد فلا يحتاج الى المذكور وذلك بناء على ان علة الكائنية ذات الصفة لا قيامها مع انك واعلم ان هذا التوجيه تائيده الذي هو اعلم مما ذكره

باخرة قد ابطله هذا القائل بان عدمه لا يستلزم امكان وجود المعلول بدون العلة كما نقلناه عنه لا للشق الثاني المذكور في الكتاب بل بيه على ما يتمسك به من اثبت الكون علة للكائنية مع الجواب عنه اما التمسك فهو انهم قالوا الاحياز الجزئية الممكنة للمتحيز الذي هو الجوهر نسبتها اليه سواء فان ذات الجوهر يقتضي حصوله في حيز ما اي حيز كان وانما يقتضي حصوله في حيز ما مخصوص بحسب ما يقارنه من شرط بعينه اي بعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه فهناك امران احدهما الكائنية اعني الحصول في الحيز المخصوص وثانيهما الكون الذي هو نسبة اي المقتضي لنسبته الى الحيز المخصوص وحصوله فالفرق بين الكون الذي هو المقتضي وبين الحصول في الحيز اعني الكائنية المقتضاة ظاهر واما الجواب فهو قوله لكن اي نحن نسلم ان نسبة الجوهر الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لابد لحصوله في حيز معين من مقتض خارج عن ذاته لكن الكلام في ثبوت ذلك المقتضي وانه ماذا فنحن لا نسلم ان حصوله في الحيز معلل بصفة اخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون فان هو في الحيز المخصوص كما ثبت له عندنا بخلق الله تعالى فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى

المقصد الثاني انواع الكون اربعة هي السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك لان حصوله اي حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا والثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر اخر فسمان لانه ان كان ذلك الحصول مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فحركة وعلى هذا فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان ويرد على الحصر اي على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون الحصول في اول الحدوث اي حصول الجوهر في الحيز في اول زمان حدوثه فانه كون غير مسبوق بكون اخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز اخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر في اول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن وقال ابو هاشم وانباعه انه اي الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني 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 لاء لم يعتبروا في السكون اللبث والمسبوقية بكون اخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاخبار المتعاقبة ثم منهم من التزم ذلك وقال الحركة مجموع سكنات في تلك الاحياز فان قيل في ابطال ما التزمه هذا القائل الحركة لا شك انها ضد السكون فكيف يكون الحركة مركبة منه فان احد الضدين لا يكون جزء الاخر قلنا في رد هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل الحركة من الحيز ضد السكون فيه اذ لا يتصور اجتماعهما اصلا واما الحركة في الحيز فلا

السكون فيه فانها اى الحركة الى الحيز نفس الكون الاول فيه وذلك لان
الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه وهو اى الكون الاول فيه مماثل
للكون الثانى فيه لما مر من اشتراكهما فى اخص صفات النفس وانه اى الكون
الثانى فيه سكون باتفاق فكذا هذا اى الكون الاول لان المتماثلين لايختلفان
قال الامدى ذلك الاشتراك لايوجب التماثل لان المختلفين قد يشتركان
فى بعض الصفات ولانسلم ان ماذكر اخص صفاتهما وايضا يلزمهم ان يكون
الكون الثانى حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة باتفاق فكذا الثانى قال الآمدى
وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيرى جوابه واشار المصالى الجواب بقوله الا
ان يعتبر اى يلزمهم ان يكون الكون الثانى حركة الا ان يعتبر فى الحركة ان لايكون
مسبوقة بالحصول فى ذلك الحيز لا ان يكون مسبوقة بالحصول فى حيز اخر كما مر
اذ على هذا لايكون الكون الثانى حركة لانه مسبوق بكون اخر فى ذلك الحيز
ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا فى هذا المكان
والحاصل انا لانعتبر فى السكون المسبوقية بكون اخر حتى يكون الكون فى اول زمان
الحدوث سكونا ونلتزم ح ان يكون الحركة مركبة من السكنات لكنا نعتبر فى الحركة
عدم المسبوقية بالكون فى ذلك الحيز ولا يكتفى بما مر من كونها مسبوقة بالكون
فى حيز اخر حتى يلزمنا ان يكون الكون الثانى حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على
اعتبار الامرين معا فى الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهر لزم
ان يكون الكون فى اول زمان الحدوث حركة ولا قايل به ثم اورد على جوابه
اشكالا بقوله وح اى وحين اعتبر فى الحركة ماذكرا ندفع ذلك الاشكال لكن
لايكون الحركة مجموع سكنات لان الكون الثانى سكون وليس جزأ للحركة
وهو مردود بانهم يدعون ان جميع اجزاء الحركة سكنات لا ان كل سكون يجب
ان يكون جزأ للحركة وهو ظاهر فان الكون فى اول الحدوث سكون عندهم
وليس جزأ الحركة اصلا والنزاع فى ان الكون فى اول زمان الحدوث سكون
اوليس بكون لفظى فانه ان فسر السكون بالحصول فى المكان مطلقا كان
ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان
الاول فى الاحياز كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق بكون اخر فى ذلك
الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم ايضا تركب
الحركة من السكنات فان الكون الاول فى المكان الثانى اعنى الدخول فيه
هو عين الخروج من المكان الاول ولاشك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول
فيه واما الاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر فى الحيز بالنسبة الى جوهر اخر فان كان
بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الاخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو

الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما خلاء اى
مكان خال عن التحيز عند المتكلمين فانهم يجوزونه فالاجتماع واحد لايتصور الا على
وجه واحد وهو ان لايمكن تخلل ثالث بينهما والافتراق مختلف على وجوه متنوعة
فمنه قرب ومنه بعد متفاوت فى مراتب البعد ومنه مجاورة جعلها من اقسام
الافتراق وسيصرح بان المجاورة عين الاجتماع واعلم ان الاجتماع قائم لكل جزء
اى جوهر بالنسبة الى الاخر لا انه امر واحد قائم بهما معا فانه غير جايز عندهم لما مر
من ان العرض الواحد لايقوم بشيئين لا على ان يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر
ولا ان يقوم بهما معا والا لم يكن واحدا حقيقة او وضع احدهما اى ولا ان الاجتماع
وضع احد الجوهرين بالنسبة الى الاخر فانهم اى المتكلمين لايثبتونه اى الوضع ويثبتون
الاجتماع فالجوهران المجتمعان كل منهما له اجتماع بالاخر قائم به فهناك اجتماعان
متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية فاحفظ هذا الذى ذكرناه فانه مما يذهب
على كثيرين من عظماء الصناعة الكلامية فمنهم من يتوهم ان اجتماعا واحدا قام
بمحلين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع **المقصد الثالث**
الكون اى الحصول فى الحيز وجوده ضرورى بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة
على راى المتكلمين موجودة اذ حاصلها كما علمت من وجه التقسيم عائد الى الكون
الذى هو نوع واحد فى الحقيقة والمميزات التى لها تميزت تلك الانواع بعضها عن
بعض امور اعتبارية لا فصول حقيقية متنوعة نحو كونه مسبوقا بكون اخر اما فى
مكان اخر كما فى الحركة او فى ذلك المكان كما فى السكون على راى او غير مسبوق
اى بكون اخر على معنى انه لايعتبر كونه مسبوقا بكون اخر كما فى السكون على راى اخر
ونحو امكان تخلل ثالث بينهما وعدمه كما فى الافتراق والاجتماع ولا شبهة فى ان
هذه الامور الاعتبارية لا وجود لها فى الخارج وقال الحكماء السكون عدم الحركة
عما من شانه ان يكون متحركا فالمجردات لايوصف بالسكون الذى هو امر
عدمى عندهم اذ ليس من شانها الحركة **تنبيه** اذا قلنا ليس فى الخارج الا الكون
والفصول المميزة المذكورة امور اعتبارية لا فصول حقيقية متنوعة كان تسميتها
انواعا مجازا وانما هو نوع واحد يعرض له صفات متخالفة لايوجب اختلافا
فى الماهية بل ربما لايوجب ايضا اختلافا فى الهوية الشخصية اذ الكون الواحد
بالشخص يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق بالنسبة الى جزء اخر
ولو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق ما دام
منفردا واذا خلق الله تعالى بعد ذلك معه غيره عرضاله والكون الثابت له
اولا باق بحاله لم يتغير ذاته الشخصية بل صفته **المقصد الرابع** فيما اختلف
فى كونه متحركا وذلك فى صورتين الاولى اذا تحرك جسم من مكان الى اخر

الظاهر انه اراد به اتفاق الجمهور وهم القائلون بان جالس السفينة متحرك لا اتفاق الكل اذ القائلون بسكون الجالس في السفينة المتحركة بناء على ان الحيز ما اعتمد عليه يقل الجوهر فالقائلون بسكون الجواهر الظاهرة ايضا كذا قيل ولا يخفى ان الكلام في تحرك جسم واحد مستقلا لا اجسام مخالفة بعضها تابع لبعض فلا وجه لما ذكر فليتامل منه

فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه لانها قد فارقت احيازها واختلفوا في الجوهر المتوسط الباطن منه فقيل متحرك والا كان ساكنا اذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد اول زمان حدوثه وليس بساكن اذ لو سكن مع حركة باقي الاجزاء لزم الانفكاك وانفصال بعض الاجزاء عن بعض والمحسوس خلافه ولانه اي الجوهر المتوسط داخل في الكل والكل داخل في حيز الكل فهو داخل في حيز الكل فيكون متحيزا به ايضا وقد خرج الجوهر المتوسط عنه اي حيز الكل الى حيز آخر اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا متحركا وقيل الجوهر المتوسط غير متحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا والاولون القائلون بكونه متحركا جعلوا حيز الجوهر المتوسط هو البعد المفروض الذي يشغله الجوهر المتوسطة وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز كما سيصرح به وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وكيف لا وانه اولى بالحركة من الجوهر المتوسط اذ هو لا يفارق بعض السطح المحيط به اعني الجواهر الهوائية التي احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط وانه لا يفارق شيأ من السطح المحيط به والحق انه نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز كما ينبهك عليه اتفاقهما على ان المستقر في السفينة المتحركة كالجوهر المتوسط متحرك لمفارقة كل منهما من حيز الى آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا واما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا فالمكان اصالة الصورة الثانية قال الاستاذ ابو اسحق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه ويحرك عليه جوهر آخر من جهة الى جهة بحيث تبدل المحاذاة بينهما فالمستقر في مكانه متحرك والزم على هذا القول ما اذا تحرك عليه اي على الجوهر المستقر جوهران كل منهما الى جهة مخالفة لجهة آخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر متحركا الى جهتين مختلفين في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة فيقال لدفع هذا الالتزام الحركة قسمان قسم يزول به متحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه وذلك الذي ذكروه من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين انما يمتنع في حركة يزول بها المكان عنه كما في الصورة التي فرضتموه وشددتم النكير عليه اي على قول الاستاذ ولا معنى له اي للانكار وتشديده لانه نزاع في التسمية فان الاستاذ اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف في المتحرك او في غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه كما ان جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب الحركة من السكنات بل كون الحركة عن المكان

الاول عين السكون في المكان الثاني فالتزموا هما والمخالفون له يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة في الاصطلاح **المقصد الخامس** اتفق القائلون بالاكوان على انه يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر ملاقية له من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين من انه منع ذلك ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد حذرا من لزوم تجزيه وهو مكابرة وانكار للمحسوس فان الحس يشهد بالتلاقي بين الجواهر من جميع الجهات وهو مانع من تاليف الاجسام من الجواهر الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقي من جميع الجوانب كيف يتحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر منثورة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقي واتفقوا ايضا على المجاورة والتاليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ الاشعري والمعتزلة المجاورة اي الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يخللهما ثالث كامر غير الكون الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هي امر زائد عليه وذلك بحصوله اي حصول الكون للجوهر حال الانفراد عما عداه من الجواهر دونها اي دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعا وقال الشيخ والمعتزلة ايضا التاليف والمماسة غير المجاورة بل هما امران زائدان على المجاورة يتبعان المجاورة ويحدثان عقيبها وقالوا ايضا المباينة اي الافتراق المفسر بالتقدم ضد للمجاورة التي هي شرط للتاليف فلذلك ينافي المباينة التاليف لان ضد الشرط ينافي المشروط لا لانه ضده اي لا لان المباينة بتاويل الافتراق ضد التاليف ثم قال الشيخ وحده المجاورة القائمة بالجوهر الفرد واحدة وان تعدد المجاور له واما المماسة والتاليف فيتعدد كل واحد منهما بحسب تعدد الموتلف معه والمماس له فهنا اي فيما اذا احاط بالجواهر الفرد ستة من الجواهر في جهاته ست تاليفات وست مماسات ومجاورة واحدة وهي اي المماسات الست تغنيه عن كون سابع يخصصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين الجوهر الرطب والجوهر اليابس بولد تاليفا واحدا بينهما قائما بهما ثم اختلفوا فيما اذا تالف الجوهر مع ستة الجواهر فقيل يقوم بالجواهر السبعة تاليف واحد فانه لما لم يعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر واليه اشار بقوله فهنا اي فيما اذا احاط بجوهر ستة من الجواهر في جهاته تاليف واحد واذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين واكثر وقيل بل هما تاليفات لا سبع حذرا من انفراد كل جزء من الجواهر السبعة بتاليف على حدة وابطلوا اي ابطل هؤلاء وحده التاليف التي ذهب اليها الطائفة الاولى بانه قد مر ان المباينة مضادة لشرط التاليف اعني المجاورة فيكون

لا يخفى ان التحيز لازم على تقدير ملاقاة جوهر واحد لمثله ايضا فلا فرق بين الممنوع والمجوز في لزوم المحذور المذكور والفرق بظهور الازوم وعدمه غير مفيد فليتامل منه

ارجاع الضمير للمماسات مع ان المذكور في المتن التاليفات اشارة الى عدم الفرق بين التاليف والمماسة لكن فيه بحث وذلك لان الجواهر قبل التصام الجواهر الست السبعة كان مفترقا اي مختصصة به وهو بعد الالتصام متخصص به فكان مفتقرا الى كون مختصصة

لم يجعل ههنا اشارة الى صورة المجاورة بين الرطب واليابس مع انه المذكور في المتن قبيل هذا لان قوله وقيل بل هما تاليفات مانع عنه ولانه يلغو هذا التفريع بقوله فهنا اي فيما اذا احاط بجوهر ستة من الجواهر في جهاته تاليف واحد واذا جاز فيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين واكثر وقيل بل هما تاليفات لا سبع حذرا من انفراد كل جزء من الجواهر السبعة بتاليف على حدة فليتامل منه

فيه اشارة الى ما ذكره صاحب المقاصد حيث قال والحق ان الاول حركة لكونه مستندا الى المحل بلا واسطة والثاني ليس كذلك بل هو مستند الى المحل بواسطة الحركة فليتامل منه

فيه قسم آخر وهو ان يكون مبدأ الاختلاف في المتحرك ومكانه ايضا بان يزول المتحرك عن مكانه ويزول مكانه عنه ايضا هكذا قيل ولا يخفى انه داخل في القسم الاول فليتدبر منه

منافيه له ولا شك انه نزول بمباينة واحدة تأليف جوهر واحد من الستة
معه اى مع الجوهر المحاط بها وتأليف الخمسة معه باق بحاله فظهر التغاير
اذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة لاستحالة ان يبطل التأليف الواحد من
وجه دون وجه وقال الاستاذ ابو اسحق المماسة بين الجواهر نفس المجاورة
بينها وانهما متعددتان بحسب تعدد المجاورة والمماس ضرورة فالمباينة على
رايه ضد لهما حقيقة وذلك لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمحاورة عين
المماسة والتأليف على اصله فيكون المباينة عنده ضد المماسة والتأليف
حقيقة وقال القاضى ابو بكر اذا حصل جوهر بخيرا اى اذا حصل فيه ثم تزاد عليه
مماسات ومجاورات من جواهر اخر ثم زالت تلك المماسات والمجاورات
عنه فالكون الحاصل لذلك الجوهر قبل وبعد اى قبل المماسات وبعدها واحد
لم يتغير ذاته ولم يتعدد وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات فان الكون
الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له حال الانضمام
وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتأليفا ومجاورة ومماسة
والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكوان المختلفة
على اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة وهذا
الذى ذكره القاضى اقرب الى الحق بناء على اصول اصحابنا من عدم اشتراط
البنية المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان يكون الجوهر
او ما قام به مؤثرا فى حكم جوهر اخر لان حكم الجوهر يمتنع ان يستفاد مما ليس قائما
به سواء كان مباينا له او غير مباين واقتصر المصر على حكاية هذه المذاهب والتنبيه
على ان قول القاضى اقرب الى الصواب ولم يتعرض لما اورده الامدى من توهينها
لانه زيادة تضييع للاوقات **فروع** على اصول اصحابنا فى الاجتماع والافتراق
الاول الجوهر الفرد عن غيره يتصور له ست مماسات معينة لان ما يحاذيه
لا يكون الا معينا وضدها اى ضد تلك المماسات المعينة ست مباينات
غير معينة لان ما باينه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه
خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو
اذا انضم اليه جواهر ثالث او اكثر هذا اذا كانت المباينة قبل المماسة واما اذا
كانت بعدها فقال الشيخ فى قول تضادها اى تضاد المماسات الست المعينة
ست مباينات غير معينة كما فى القسم الاول وقال فى قول اخر تضادها
ست من المباينات معينة هى المباينات الطارية على المماسات المعينة
قال الامدى هذا بناء من الشيخ على ان المماسة وكذا المباينة عرض غير الكون
المخصص للجوهر بحيزه كما هو مذهبه ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون ما للجوهر

من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضى
الفرع الثانى الجوهر المتوسط بين الجوهر من الكائنين فى حيزين بينهما احياز كلما
قرب من احدهما بعد عن الاخر بلا شبهة فقال الاصحاب قربه من احدهما عين
البعد من الاخر وقال الاستاذ وغيره وهو الحق اذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد
من الاخر بان يتحرك الاخر معه الى جهة حركته بمقدار حركته فبطل ما قاله الاصحاب
اللهم الا ان يراد اى يكون مرادهم بما قالوه ان الكون واحد اى الكون الموصوف
بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد كما هو مذهب الاستاذ ليس لهم امر
زائد على الكون هى المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا اذ مرادهم ان نفس
الكون لا يختلف انما المختلف هو الاعتبارات ومراده ان الكون الموجود
مع ما وصف به مختلف قال الامدى اذا ضم جوهر ثالث الى احد هذين فلا
شك انه قريب من المنضم اليه وبعيد عن الاخر فقال الاصحاب قربه من
احدهما بعده من الاخر وقال الاستاذ القرب غير البعد الا ترى انه اذا قدر
انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد فلم يزل
قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبنى على ان البعد المباينة والقريب
هو المجاورة وان الكل جوهر فرد ست مباينات لست جواهر فاذا جاور جوهر
فقد زالت مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات على ما هو اصله والحق ما ذكره
الاصحاب فانه مبنى على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف وانما يختلف
التسميات كما ذكره القاضى الفرع الثالث الجوهر الفرد اذا ماس جوهرا اخر
من جهة فهل يقال انه مباين لذلك الجوهر الاخر من الجهة الاخرى كما ذهب
اليه بعض المتكلمين لعدم حصول المماسة فى تلك الجهة الاخرى ام لا
يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ لانه لا يمكن المجاورة والمماسة من تلك
الجهة الاخرى ح اى حين هو ماس له من الجهة الاولى وهذا نزاع لفظى لانه
ان اعتبر فى المباينة امكان المماسة فى تلك الحالة فالحق هو الثانى
وان لم يعتبر فالحق هو الاول الفرع الرابع يجوز المباينة والافتراق فى جملة جواهر
العالم بحيث لا يتصف شئ منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبدلت وزال
تركيبها بالكلية وقيل لا يجوز اذ لا يجوز المحاورة بين الكل فلا بد فى المباينة
من امكان المجاورة قال المصور يكفى يعنى الوصف بالمباينة جوازها اى جواز
المجاورة بين الكل بدلا ولا شبهة فى هذا الجواز انما الممتنع هو المجاورة بين الكل
على الاجتماع ثم قال والذى حداني ويعنى على ايراد هذه الابحاث امران احدهما
معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا اليه فى حقيقة الاكوان تسلقا لتعليل
للتحقيق اليها اى الى حقيقة الاكوان مما قالوا به من لوازمها واحوالها يعنى

اطلاق التجدد وان كان مذهب القاضى
ان الكون الحاصل لذلك الجوهر بعد
المماسة هو الكون الحاصل قبلها بعينه
باعتبار تجدد الاعتبار المقارن المصحح
مباينة او باعتبار تجدد الامثال والاشباه
الموجبة بحسب العرف فليتامل منه

قوله فبطل الجواهر المتواردة ولا مماسة
حكم الجوهر الاول اعنى كونه الاول المسكوت

قال الامدى هذا التفصيل فى بناء مذهب الاستاذ
ابى اسحاق فكلام الشارح بناء على الخلط
مذهب الشيخ ومذهب الاستاذ فالظاهر
كون مبناها واحدا كما لا يخفى فليتامل منه

لا يخفى ان الظاهر من السياق ان خلاف
الاصحاب والاستاذ بعد الاتفاق
فى الكلمة المذكورة بقوله كلما قرب من
احدهما بعد عن الاخر بلا شبهة فلا يناسبه
قوله اذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد من
الاخر كما لا يخفى فليتامل منه

قوله على الاول اى الاولى لان
عبارة القوم بعد المماسة
خلاف الاستاذ بوجود
احدهما به ان الاولى
فليتامل منه

انه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط في المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة
واذا حقق ما قالوه في تفسير الاكوان واحوالها فربما يتوصل به الى معرفة حقيقتها
وثانيهما ان لا يظن بكتابنا هذا باعوازه لها اى لهذه الابحاث قصورا فيه والا
فلا يجدى المباحث المذكورة في المطالب المهمة التى هى من العقائد الدينية
وما يتوقف عليها زيادة طائل وفائدة ولولا هاتان الفائدتان المذكورتان
لم نطول الكتاب بذكرها وليس من دابى الاسهاب في الكلام بل بتحقيق
المرام بالايجاز الضابط لما هو مقتضى المقام واذكر اى احفظ وتذكر هذا العذر
الذى مهدناه لك ههنا لدى ما عسى تعثر عليه من قبيل هذه الابحاث في غير هذا
الموضع فتنكف بالنصب على انه جواب الامر عنى لا تمتنك اى لو يمك **المقصد**
السادس من لم يجعل المماسة كونا قائما بالجوهر كالقاضى واتباعه اطلق القول
بتضاد الاكوان على معنى ان كل كونين فيهما متضادان لان الكونين المجتمعين
فرضا اما ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيزين واحد اذ بحيزين والاول اجتماع المثلين لان
كل واحد من الكونين مثل للاخر والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما
في الجوهر الا على سبيل التعاقب كما اذا كان مستقرا في حيز واحد اكثر من زمان
فان الكون المتجدد في الزمن الثانى مماثل للكون الموجود في الزمن الاول لقيام كل
واحد مقام الاخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز والثانى يوجب فصول الجوهر في ان
واحد في حيزين فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان ومن جعلها اى المماسة
كونا مخصوصا قائما بالجوهر وجوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد كالشيخ الاشعرى
فلم يجعلها اى الاكوان اضدادا ولا متماثلة بل مختلفة لجواز اجتماعها في جوهر واحد
قال الآمدى والحق هو الاول لما سبق من ان المجاورة والمماسة والمباينة اعتبارات
موجبة للاختلاف في التسمية **المقصد السابع** في اختلافات المعتزلة في احكام
الاكوان بناء على اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا في بقاء
الحركة فنفاه الجبائى واكثر المعتزلة اذ لو بقيت الحركة كانت سكونا والتالى باطل
اما الملازمة فاذ لا معنى للسكون الا كون المستمر في حيز واحد والحركة هى الكون
في الحيز الثانى عقيب الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية في الزمن الثانى
كونا مستمرا في الحيز الثانى فيكون عين السكون واما بطلان التالى فلمنافاة الحركة
والسكون ومن المستحيل ان يكون احد الضدين عين الاخر وبالجملة فالحاصل اى فالكون
الحاصل في الان الثانى في الحيز الثانى سكون بالاتفاق فيجب ان يكون الحاصل
في الان الثانى كونا اخر متجددا لا الكون الاول الذى هو حركة والا فالسكون
هو الحركة بعينه والضرورة تقضيه كيف والحركة التى هى الكون الاول في الحيز الثانى
يوجب الخروج عن ذلك الحيز الاول دون السكون الذى ذكرناه وهو الكون الثانى في الحيز

الثانى فانه لا يوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعا ويمكن الجواب بمنع بطلان
التالى بما مر من ان المنافى للسكون والمضاد له هو الحركة من الحيز فانها لا يجامع السكون
فيه لا الحركة اليه فانها لا ينافى السكون فيه فجاز ان يكون الحركة الى مكان عين
السكون فيه وقولهم الحركة من الحيز فانها لا يجامع السكون فيه لا الحركة اليه
فانها لا ينافى السكون فيه فجاز ان يكون الحركة الى مكان عين السكون فيه وقولهم
الحركة يوجب الخروج عن الحيز الاول ليس بصحيح لانها لا يوجب الخروج عنه
بل الحركة هو الخروج عن الحيز الاول وانه نفس الحصول في الحيز الثانى الذى هو السكون
فان قلت لا يخفى ان الكون الاول في الحيز هو عين الخروج عن الحيز الاول كما
ذكرتم الا ان الكون الثانى في الحيز الثانى ليس عين الخروج عن الاول فهما
متغايران قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثانى
اذ على تقدير اتحادهما كان الثانى منهما كالاول عين الخروج عن الحيز الاول
وبه قال ابو هاشم اى انه قال ببقاء الحركة وبان الكون الاول في الحيز الثانى هو الحركة
وهو بعينه الكون الذى في الزمن الثانى المسمى بالسكون ثانيهما اى ثانى الاحتمالين
انه ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون من غير تفصيل واستثنى
الجبائى ومن تابعه صورتين اى قالوا ببقاء السكون الا في صورتين الاولى
ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات المتجددة فامسكه الله تعالى
في الجو من غير ان يكون تحته ما يعلله فلا بد ههنا من تجدد السكون فيه وانما
ذهب الى ذلك لان من اصله ان الطارى الحادث اقوى من الباقى فلو
كان السكون باقيا لا متجددا لهوى ذلك الجسم الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات
الصورة الثانية السكون المقدور للحى فانه لا بد ان يكون متجددا اذ لو بقى لم
يكن مقدورا لان تاثير القدرة انما هو الاحداث حال البقاء فيجب حينئذ لوامر
الحى بالحركة لم يتحرك بل استمر على ما كان عليه من السكون ان لا يامر اذ لا يامر على
اصلهم الا على امر مقدور والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدورا
فلا يكون ايجابه وهو خلاف الاجماع بخلاف ما اذا السكون متجدد ولزم
هذا الذى ذكره الجبائى في اثبات الصورة الثانية بابى هاشم فلم يجد عنه محيصا
والتزم التاثم والعقاب لعدم الفعل في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على
ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شئ يتصور صدوره عنه سوى هذا
الضد الذى هو السكون فلقب بالذمنى اما لانه رجع عن مقتضى اصولهم
في ان الثواب والعقاب انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وسر
مذهبه في الذهن واما لانه اثبت التاثم والعقاب بامر يدرك بالذهن وليس
صادرا عن المكلف اصلا وثانيها قال الجبائى الحركة والسكون مدركان بحاسة

ولا يتصور الاحداث

البصر واللمس فان يقال الى الجوهر اولمسه مغمضا لعينه وهو ذلك الجوهر ساكن او متحرك
ادرك بالحاستين التفرقة بين الحالين اى حالتى السكون والحركة وعلم انه الساكن
واما متحرك ضرورة ومنعه ابو هاشم واحتج بان الحركة عين الكون فى الخبر بعد ان
كان فى غيره وذلك الكون هو السكون بعينه فى الزمن الثانى كما هو مذهبه ثم
ان الكون ليس مدركا بالحواس اذ لو كان كذلك لكان مدركا بخصوصيته اذ الادراك عندهم
لايتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان خصوصية الكون
فى الاحياز المعينة غير مدركة الا ترى ان راكب السفينة قد لايدرك حركة السفينة
ولا سكون الشط فانها اذا كانت سهلة الجرى على الماء مضطربة عليه فان راكبها
لايدرك تفرقة خصوصيات اكوانها فى الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بحركتها الهواء
بل ربما توهم انها ساكنة فى حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة
حركتها ومن نقل فى النوم الى غير حيزه تبدل عليه كونه بكون اخر فاذا استيقظ لم يدركه
ولم يجد اختلافا فى حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين ويظهر
ذلك فيمن كان هاويا فى الجو مستبدلا احياز عليه فلو غلبه عيناه وهو فى حيز وانتقل
منه فى نومه الى حيز اخر ثم استيقظ فانه لايجد تفرقة بين كونيه فى حيزيه بخلاف مالو انتقل
فى نومه بغير لونه فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة رابعها قال الجبائى التاليف
تلموس وميصر اى مدرك بالقوة اللامسة والباصرة اذ نحن نفرق بين الاشكال
المختلفة ونميز بعضها عن بعض وما هو الا بالنظر الى التاليفات المختلفة او لمسها فلابد ان
يكون تلك التاليفات محسوسة بهاتين الحاستين ومنعه ابنه فى احد قوليه فقال
ذلك الفرق قد يكون بالنظر الى الاكوان اى المجاورات المختلفة المولدة للتاليفات
المتفاوتة او المحاذيات المتخالفة او غيرها من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التاليف
واحتج ابو هاشم على سبيل المعارضة بانه لو روى التاليف وهو امر واحد قائم بالصفحتين
من الجسم العليا وما تحتها لرى الصفحتان معا وذلك لان تاليفا واحدا قائم
بكل جزء من الصفحتين فاذا رى قائما بالصفحة العليا فقد رى قائما بالصفحة التى
تحتها ضرورة اتحاده وانما يصح هذا الاحتجاج على ابنه لو لم يقل ان المدرك جواهر
الصفحة العليا وتاليف جواهرها بعضها مع بعض لا تاليف الصفحتين يعنى انه
لا نقول ان تاليف جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتى ينتهض عليه
هذه المعارضة بل نقول ان المرئى تاليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان العاقل
ان يقول اذا جاز عندك قيام تاليف واحد بجوهرين فلم لايجوز انقسامه
بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الاخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا
حاصلها قال الجبائى التاليف مختلف باختلاف الاشكال لما مر من انا نفرق
بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى التاليفات المختلفة فانه لو قدر التساوى

والتشابه فى تاليفات الاجسام لما اختلف اشكالها ومنعه ابنه وقال
ان التاليفات متجانسة لان التاليفين مشتركان فى اخص صفات النفس
وهو القيام محتلفين على اصله الفاسد فان سلم ذلك الاصل ففيه اى
فى هذا الاستدلال مصادرة لانه يجوز ان يكون التاليفات مختلفة ومشتركة
فى عارض يلزمها وكون ماذكره من اخص صفات التاليف انما يثبت اذا
اذا لم يكن التاليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة فى الدليل متوقفة على ثبوت
المطلوب وهو المصادرة سادسها قال الجبائى التاليف قد يقع مباشرا
بالقدرة كمن يضم اصبعيه ومنعه ابنه اذ يمتنع وقوع التاليف دون المجاورة
المولدة وهذا لازم على الجبائى لاتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لايكون
مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على
اصول اصحابنا سابعها ذهب اكثر المعتزلة الى ان مجاورة الجوهر الرطب
والجوهر اليابس وان ولدت التاليف بينهما كما مر فليست المجاورة المذكورة
شرطا له لانها لو كانت شرطا للابتداء اى شرطا للتاليف فى ابتداء حدوثه
لكانت شرطا له فى الدوام كاصل المجاورة فانه شرط للتاليف ابتداء ودواما
وليس الامر كذلك كالياقوت والصخور الصم الصلاب ونحوها فانها لا رطوبة
فيها اصلا مع قوة التاليف فيما بين جواهرها وهو اى هذا الاستدلال منقوض
بالقدرة فان تعلقها بالمقدور عندهم شرط لوجوده ابتداء لا دواما ومنهم من قال
انها اى المجاورة بين الرطب واليابس شرط للدوران فان التاليف الذى يطعب
معه التفكيك والتجزئة لايتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التاليف
دائر مع المجاورة المذكورة وجودا وعدما فهى شرط له ومع ضعفه اى ضعف الدوران
وعدم دلالته على ان المدار شرط للدائر فلعل ذلك اى الاختلاف بين المتجاورات
فى صعوبة التفكيك والتجزئة عائد الى اختلاف اجناس التاليف كما ذهب اليه
الجبائى لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها **الفصل الثانى** فى مباحث
الاين على راى الحكماء وفيه مقاصد ثلثة عشر **الاول** قال الحكماء الجسم اما ان يكون
متحركا اولا يكون والثانى هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شانه
ان يتحرك والحركة عرفها ارسطو ومن تابعه بانها كمال اول لما بالقوة اى محل يكون
بالقوة من حيث هو بالقوة وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات فانه
لايكون بالقوة من كل وجه والا فعدم محض اذ يكون ح بالقوة فى كونه موجودا
هف ويلزم ايضا ان يكون بالقوة فى كونه بالقوة فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة
بل يكون بالفعل من وجه ولو فى كونه موجودا متصفا بالقوة لا اقل من ذلك ويكون
بالقوة من وجه اخر لانا فرضناه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة

لايخفى ان البحث فى الاصطلاح اشبات المحمول للموضوع فالتعريف ليس منها بل هو من المبادى التصورية الا ان يعتبر الحكم الضمنى فتدبر

فلا يكون موجودا هو

ولقائل ان يقول لو كان الشئ بالفعل من كل الوجوه لكان كونه بالفعل ايضا بالفعل وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وايضا لابد لكل شئ من اتصافه بصفات اضافية لم يكن متصفا بها قبل اقلها الاضافات مع الحوادث فلا يكون الشئ بالفعل من كل الوجوه والجواب ان التسلسل المذكور في الامور الاعتبارية وقوله وايضا خارج عن البحث لان الكلام في الامور الحقيقية وقد يقال فح لا يتم قوله ولا لكان كونه بالقوة بالقوة لانه كما ان كونه بالفعل من الامور الاعتبارية كذلك كونه بالقوة من الاعتباريات فمن اين يلزم من كونه بالقوة في الحقيقيات كونه بالقوة فيما هو من الاعتباريات اللهم الا ان يقال كونه بالقوة عبارة عن الاستعداد الموجود فيه بالنسبة الى المقبول فهو من الامور الحقيقية بخلاف الفعل كذا في حاشية شرح حكمة العين وقد يقال ايضا ان الاضافات لما جوز ان تكون للمعقول بالقوة لم يظهر مجرد ما ذكره من كونها بالفعل في الصفات الغير الاضافية استحالة الحركة عليها ولا يخفى انه لا يطلق الحركة على تبدل الاضافات والتعليقات كما يشير اليه كلامهم فتدبر تأمل

من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رأيهم او بالفعل وبعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب لشئ وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعي ايضا واذا عرفت هذا فنقول المتحرك اي الموصوف بالحركة له حركة بالفعل حال اتصافه بها وهو اي الحركة امر حصل له بعد ان لم يكن حاصلا له عند استقراره في مكانه او على حاله فهو اي ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن كمال له اي للمتحرك اذ معنى الكمال ذلك هو اشارة الى مطلق المذكور في ضمن المقيد اي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية راي الفلاسفة وانما تسمى الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل فيه لكنه ليس معتبرا ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لائقة بصاحبها وانه اي ذلك الامر الذي هو الحركة يؤدي المتحرك الى حصول ممكن اخر له وهو الحصول في المنتهى مثلا فهذا الممكن الاخر كمال ثان اذا حصل بالفعل وذلك الامر المؤدي اليه وهو الحركة الحاصلة كمال اول بالقياس الى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة ما دامت الحركة ثابتة بالفعل ثم انه اي المتحرك ما دام متحركا بالفعل فشئ منه اي من الكمال الاول الذي هو الحركة بعد بالقوة فهو اي ذلك الكمال انما يثبت لما هو بالقوة من وجهين احدهما ذلك الكمال الثاني المترقب حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وامكن حصوله في مكان اخر فله هناك امكانان امكان الحصول في المكان الثاني وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه مقدم على الحصول لامحالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول ثم ان التوجه ما دام موجودا فقد بقي منه شئ بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصتين احديهما انها من حيث ان حقيقتها هي التنادي الى الغير والسلوك اليه يستلزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التنادي تنادي اليه وليس شئ من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيهما انها بعضي ان يكون شئ منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شئ

قيد المتحرك به حذرا عن الصفوية في قوله له حركة بالفعل

فيه بحث لان التعريف متناول للجوهريات الاجسام وليست عندهم كمالات فيلتقيا بخلاف صور الجسمية والنوعية فتصور بالحركة سبق القوة بالنقل الى الصورة الجسمية والحركة اسهل والى النوعية بخلاف تصورها بالنقل الى الجوهرية وخروجها عن التعريف بهذا القدر غير واضح كذا قيل وفيه انهم قد صرحوا بان الكمال هو الحاصل بالفعل وعرفوا الشارح بهذا وليس متناول للجوهريات كما لا يخفى فليتأمل

اعترض عليه بان الخاصية الثانية لا تجزا الزمان والزمان وان لم يكن كالجسم اذ ليس صفة له لكن كمال الحركة لانه مقدارها فتجزيها والجواب ان يقال الخاصية الثانية هي اقتضاء الحركة ان يكون شئ منها بالقوة كما دل عليه قوله فهو اي ذلك الامر الذي هو الحركة الحاصلة كمال اول بالقياس الى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة ما دامت الحركة ثابتة بالفعل ثم انه اي المتحرك ما دام متحركا بالفعل فشئ منه اي من الكمال الاول الذي هو الحركة بعد بالقوة فهو اي ذلك الكمال انما يثبت لما هو بالقوة من وجهين احدهما ذلك الكمال الثاني المترقب حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وامكن حصوله في مكان اخر فله هناك امكانان امكان الحصول في المكان الثاني وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه مقدم على الحصول لامحالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول ثم ان التوجه ما دام موجودا فقد بقي منه شئ بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصتين احديهما انها من حيث ان حقيقتها هي التنادي الى الغير والسلوك اليه يستلزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التنادي تنادي اليه وليس شئ من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيهما انها بعضي ان يكون شئ منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شئ

بالقوة

بالقوة فهو بالقوة الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها متصفا على قوة بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها اما القوة التي بالنسبة الى المقصود فمشتركة بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعل في ذات شئ واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتأدى اليه ذلك الكمال وبقيد الاولية يخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول يخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعني الصور النوعية للانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان بحصول هذه الانواع والجسم المطلق في انفسها انما هو بهذه الصور وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقد وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانما اتصفت بالاولية لاستلزامها ترتب كمال اخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا وكونه اي كون المتحرك بالقوة انما هو باعتبار عارض للمتحرك وذلك العارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل في حد ذاته الجسمية والنوعية فلا يصح ان يقال لما بالقوة ويراد ان محل الحركة بالقوة في ذاته لانه اذا كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة معناه لما هو بالقوة في شئ من عوارضه لا في ذاته والا اي وان لم يرد به هذا المعنى فهو اي المتحرك كمال اي بحسب ذاته وصورته ايضا كما كان كمالا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يرد به كونه بالقوة في عارضه بل اريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل فلذلك اي فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض اعتبرنا الحيثية اذ لو اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معنى وحاصل ما ذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القوة بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازا عما ذكره قال المصنف في انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمال اول هو حركة وثان

هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ماقبله دون مابعده كانت
الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم
دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة فى اثناء مسافة
الحركة ويجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولاشبهة فى ان المتبادر من التعريف
ان يكون الحركة كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفى الملخص ان
تصور الحركة اسهل مما ذكر فى هذا التعريف فان كل عاقل يدرك الفرق بين
كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة فى تعريفها فمما لا
الا الاذكياء من الناس وقد اجيب عنه بان ما اورده مدل على تصورها بوجه ما
والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وهذا الذى ذكره المعلم الاول
واتباعه فى تحديد الحركة قريب مما قاله قدماؤهم من انها خروج من القوة الى الفعل
بالتدريج فانهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة اولا دفعة
والثانى هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول من القوة الى الفعل
اما يسيرا يسيرا لا دفعة او بالتدريج وكل واحد من هذه العبارات صالحة لافادة
تصور الحركة لكن متناولوهم عدلوا عن ذلك لان التدريج وقوع الشئ فى زمان
بعد زمان بل بقول هو وقوع الشئ فى آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على
تصور الان المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا يسيرا يسيرا
هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهى عبارة عن الحصول
فى الان فالامور الواقعة فى تعريف الحركة ينتهى تحليلها الى تصور الزمان الذى هو مقدار
الحركة فالتعريف دورى والى هذا اشار بقوله فيقع فى تعريفه اى تعريف التدريج الزمان
وهو يعرف بانه مقدار الحركة فيلزم الدور قال الامام الرازى اجاب بعض الفضلاء
عن ذلك بان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية
لاعانة الحس عليها واما الان والزمان فهما سببان لهذه الامور فى الوجود لا فى التصور
فجاز ان نعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم نجعل الحركة معرفة للان
والزمان اللذين هما سببا هذه الامور فى الوجود قال وهذا جواب حسن ويقولهم
بالتدريج او ما فى معناه وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية
فانه انتقال دفعى ولا يسمونه حركة بل كونا وفسادا **المقصد الثانى** ذهب
ارسطو الى ان الحركة يقال بالاشتراك اللفظى للمعنيين الاول التوجه الى المقصد
وهو كيفية بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى اللذين للمسافة
ولا يكون فى حيز من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى آنين بل يكون
فى كل آن فى حيز اخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم
بحيث اى حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه

ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اى آن يفرض
يكون حاله فى ذلك الان مخالفا لحاله فى اينين يحيطان به والاعتراض بان تصور
الان والقبلية والبعدية متوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة
فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما اشرنا اليه وهو
اى الحركة بهذا المعنى امر موجود فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة
مخصوصة ليست ثابتة له فى المبدأ ولا فى المنتهى بل فيما بينهما مستمر من اول المسافة
الى اخرها فان هذه الحالة توجد دفعه وتستمر الى المنتهى ويستلزم اختلاف نسب
المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها
الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل فى الخيال
امرا ممتدا غير قار وهو الحركة بمعنى القطع كما عرفان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة
عن التوسط المطلق لانه امر كلى ولا وجود للكليات فى الخارج فاذن الحركة الموجودة
هى الحصول فى حد معين وذلك الحصول امر انى غير منقسم فى امتداد المسافة
والذى يليه يكون مغايرا له فيكون الحركة مركبة من امور انية الوجود متتالية فيلزم
تركب المسافة من اجزاء لا يتجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر
موجود فى الان ومستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود فى كل آن يفرض فى
ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود فى الان مع استمراره فى الزمان وهى متشخصة
بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هى التوسط بين المبدأ
والمنتهى الحاصل لموضوع واحد فى زمان واحد فى شئ واحد فاذا فرض فى المسافة
حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط آن
صار به حصولا فى ذلك الوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته
الشخصية عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من
عوارض ذاته المشخصة وحصل عارض اخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث
لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور الا سالى
النقطة فى المسافة واذا امتنع هذا امتنع تتالى العوارض ايضا وهى بهذا المعنى
اى الحركة بمعنى التوجه والتوسط ينافى الاستقرار اى استقرار المتحرك فى حيز
واحد سواء كان منتقلا عنه او اليه اما منافاته مع الاول فظاهر واما منافاته
مع الثانى فلانه لو استقر بعد المبدأ فى حيز لكان حاصلا فى المنتهى لا متوسطا
بينه وبين المبدأ فيكون الحركة ضدا للسكون فى الحيز المنتقل عنه وللسكون
فى المنتقل اليه دون المنتقل اليه كما مر واعلم ان مبناه اى مبنى ما ذكر من الحركة
بمعنى التوسط ووجودها فى الخارج اتصال الاحياز فى انفسها وعدم تفاصيلها
الى امور لا ينقسم اصلا بناء على نفى الجزء الذى لا يتجزى وسنتكلم عليه وستوفى

القول فيه وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن
هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعدد تلك
الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك
الجواهر وفرضنا ان جوهرا واحدا انتقل من جوهر الى جوهر اخر متصل به فقد حصل الحركة
قطعا وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك الا الكون
في الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والكون في الجوهر الثاني وهو الحركة المعرفة بالكون
الاول في الحيز الثاني واما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم
اذا انتقل من مكان الى اخر فلابد ان يكون بينهما امتداد منقسم في جهة الحركة وهو
المسافة فالمكان الاول مبدأ لتلك المسافة والمكان الثاني منتهاها وتلك المسافة
يمكن ان يفرض فيها حدود غير منقسمة في امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا
او سطوحا ولا يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لا يتجزى اما
بالفعل او بالقوة وذلك محال فللمتحرك فيها فيما بين مبدائها ومنتهاها حالة محصورة
شخصية يختلف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الانات المفروضة التي لا يمكن
ايضا فرضها متتالية بل كل اثنين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه انات
اخر المعنى الثاني للحركة هو الامر الممتد من اول المسافة الى اخرها وهو الحركة بمعنى القطع
ولا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان اذ عند الحصول في الجزء
الثاني من المسافة بطل نسبتها اي نسبة الحركة والا ظهر ان يقال بطل بطل نسبته
اي نسبة المتحرك الى الجزء الاول منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدئها الى
منتهاها وبعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد
انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة
اتصفت حال الوصول بها بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من اجزائه
قلت حصول الشيء الواحد في نقطة على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل في الجزء
الاول من الزمان لابد ان يكون مغايرا لما يحصل في الجزء الثاني لامتناع ان يكون
الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها
ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل
واحد منها حاصلا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج نعم لها وجود
في الذهن فانه لما ارتسم نسبته اي نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذي ادركه
في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول الذي تركه عنه اي عن الخيال فتخيل
امر ممتد يعني ان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان الذي ادركه
فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت
فيه صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر الذهن

اقول وذلك يتصور بوجهين احدهما ان يقال
ان احدى الصورتين انفصلت بالاخرى فحصل
امر ممتد معها نسبة اتصال الماء بالماء وصورتها
امر ممتدا واحدا والثاني ان يقال حصولها معا
صار بعد الذهن حصول امر ممتد فيه

بالصورتين معا على انهما واحد ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة
امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة كما مر في صدر الكتاب في
مباحث اغلاط الحس وانما لم يكن الحركة بمعنى القطع مرئية مثلها لان احتماع الصور
فيها انما هو في الخيال لا في الحس المشترك وانت تعلم من هذا الذي ذكرناه في تحقيق الحركة
بمعنى القطع وتصويرها ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لا يمنع
ان تكون هي امرا وهميا لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد
الموهوم يتصف بها قطعا فلا يتم دليل اثبات الزمان وذلك اما لان العمدة
في اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام كما مر ويجوز ان يكون قبولها
في التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه امرا وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع
على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها ايضا وجود فيكون
هذا معارضا لادلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف منا
في مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة والزمان امر لا ينقسم في امتداد المسافة
وانما يرى منقسما في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه

المقصد الثالث فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة
في مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج
فيكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سوا قلنا ان الجوهر الذي هو
موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع او لم نقل وهو
باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان
عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقي ولم يحدث فيه صفة زائدة
فلا اشتداد فيه ايضا وان حدث فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة
في ذات السواد بل في صفته والمفروض خلافه وذهب اخرون الى ان معنى وقوعها
في مقولة هو ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار
ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس
من هذه الاجناس هو الحركة فيكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا
باطل اذ لا معنى للحركة الا التغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان
التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل
ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا
للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك
من نوع تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى
فرد وهي اي المقولات التي يقع فيها الحركة اربع كما هو المشهور الاولى الكم وهو اي
وقوع الحركة فيه على اربعة اوجه لان الحركة في الكم اما بطريق الازدياد او الانتقاص

بالصورتين

والاول اما ان يكون بانضمام شئ اولا والثانى اما ان يكون بانفصال شئ اولا
الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم اخر وينبه اى يدل
على ثبوته ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول عينين اى ظاهر مكشوف
انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد
هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيهما
وايضا فالقارورة الضيقة الراس تكب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت
مصا قويا وسددت راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسه هواء من خارج ثم كبت عليه
ودخلها وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بمجرد
الورود وما ذلك الدخول بخلا حدث فيها بان يخرج المص فيها بعض الهواء ويبقى مكان
ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل لان المص اخرج بعض الهواء
واحدث فى الهواء الباقى تخلخلا فكبر حجمه بحيث شغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد فيه
اى فى ذلك الهواء المتخلخل البرد الذى فى الماء تكاثفا فصغر حجمه او عاد بطبعه الى مقداره
الذى كان له قبل المص فدخل فيه اى فى ذلك الزجاج الماء ضرورة امتناع الخلاء فثبت بهما
التخلخل والتكاثف معا ايضا فهذا الذى ذكرناه فى اثبات التخلخل يعطى ويثبت انيته
وتحققه ولا يفيد العلم بجلته واما ميته اى لميته امكانه وصحته كما ستعرفه فنوان الهيولى ليس
ليس لها فى ذاتها مقدار ولا مقدار له فى حد ذاته كان نسبته الى المقادير كلها على سواء
فقد يكون الهيولى فى بعض الاشياء كما فى العناصر قابلة للمقادير المختلفة بتوارد تلك
المقادير عليها بحسب ما يعدها من الاسباب الخارجة عن ذاتها لذلك الوارد عليها
من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها ثبت التخلخل واذا
ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف ولا يلزم من كون الهيولى لا مقدار لها فى ذاتها
ان يكون الكل كذلك اى ان يكون كل الاجسام بحيث يتوارد عليه المقادير
المختلفة على سبيل البدل لجواز ان يختص البعض من الاجسام بمقدار معين لا يتعداه
الى غيره لاسباب منفصلة يقتضى اختصاصه بذلك المقدار او يختص البعض بمقدار
معين لان مادته لا تقبل الا ذلك المقدار المعين كما هو رايهم فى الافلاك فان كل
واحد منها له مادة مخالفة فى الحقيقة لمادة الاخر وكل مادة منها لا يقبل الا مقدارا مخصوصا
عند بعضهم ولما كان القول بان مادة الافلاك لا تقبل الا مقدارا معينا بينا فى
القول بان الهيولى لا مقدار لها فى نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته الى
المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله وبالجملة فهذا الذى ذكرناه من حال الهيولى
مصحح للتخلخل والتكاثف ولا يلزم من تحققه اى تحقق المصحح تحقق الاثر حتى يلزم
ثبوت التخلخل والتكاثف فى جميع الاجسام بل يجوز ان يكون معنى المصحح مانع
يمتنع به تحقق الاثر كالصور النوعية فى الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضى

قيل التخلخل والتكاثف اذا كانا تابعا
للكون والفساد كان دفعيا وفيه نظر لانهما
متقدمان على الكون فان الماء يتخلخل اولا ثم
يكون هواء من حاشية شرح حكمة العين

وقد يقال لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل
والتكاثف لان اوليتهما المذكورة يدل على تحققهما
والوقوع بعد الامكان وهو يكفى فى ما نحن فيه فليتامل

قال فى الملخص شرحه انه لا حاجة فى اثبات
امكان التخلخل والتكاثف الى اثبات الهيولى
بل يكفى اذ الجسم مركب منهما لان
مقدار الجسم الذى هو فيه قابل للمقادير
المختلفة فيتصف بالكل على البدل فاذا
اتصف بالكل على البدل وجب ان يكون
لاتصافه بذلك المقدار لا لذاته والا لما
زال عنه ولما اتصف بالكل والعكس باطل
فلا بد من امر يقتضى ذلك المقدار
وهو الهيولى وهذا ما ذكره الامام فى
المباحث المشرقية ولا يخفى ما فيه
اذ على تقدير تسليم ان الجسم مركب
منهما لم يجز ان يكون مقدار الهيولى
مقدار الجسم لان الهيولى جزء
الجسم والجزء لا يساوى الكل
فلا يتصف بالكل على البدل
فليتامل

المناسب ان يقول والاول اما ان لا يكون بانضمام شئ او يكون به
والثانى اما ان لا يكون بانفصال شئ او يكون به ليسلم الترتيب
المذكور فى المتن كما لا يخفى فليتامل

لزوجها الهيولا بها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية فى الاجسام العنصرية
فان الجزء ما دام جزء يستحيل ان يكون مقداره ما ديا لمقدار كله اما اذا
انفصل امكن ان يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال فى اجزاء الفلك عندهم
بخلاف العناصر فيجه عليهم تجويز ان يكون قطره من البحر حال انفصالها عنه مثلا مقدارا
كلية البحر الوجه الثانى التكاثف وهو ضد التخلخل يعنى انه انتقاص حجم الجسم من
غير ان ينفصل عنه جزء وقد مر ما يدل على انيته ولميته اعلم انهما اى التخلخل والتكاثف
المذكورين فى الحركة الكمية غير الانفشاش وهو ان يتباعد الاجزاء بعضها عن
بعض ويدخلها الهواء او جسم اخر غريب كالقطن المنفوش وغير الاندماج وهو
ضده فهو ان يتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم
القريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وان كان يطلق عليها الاسم اى يطلق
اسم التخلخل على الانفشاش واسم التكاثف على الاندماج باشتراك اللفظ
فان هذين اى الانفشاش والاندماج من مقولة الوضع فان الاجزاء بسبب
حركتها الاينية الى التباعد والتقارب يحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها
الى بعض وقد يطلق اسم التخلخل على الرقة اى رقة القوام واسم التكاثف على
الثخانة وهو اى المذكور اعنى التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة من باب
الكيف فلكل واحد منهما ثلاثة معان اثنان منهما من مقولتى الكيف والوضع
وواحد منهما كمية فى مقولة الكم الوجه الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم
اليه ويداخله فى جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم اما السمن
فانه على ما قيل ليس فى جميع الاقطار اذ لا يزداد به الطول واما الورم فليس
على نسبة طبيعية الوجه الرابع الذبول وهو عكسه اى عكس النمو فهو انتقاص
حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه فى جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام
الرازى قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق ان الواقف فى النمو
قد يسمن كما ان المتزايد فى النمو قد يهزل وحقيقه ان الزيادة اذا احدث المنافذ
فى الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت اجزاء الاصلية
الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك
هو النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت
فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لا يتحرك اعضاؤه الاصلية
الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا فى اللحم
الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول
من الحركات الكمية وهو بعيد عندى فان الاجزاء الاصلية والزائدة فى المعتدى
باق كل واحد منها على مقداره الذى كان عليه نعم تحرك كل واحد منها فى اينه

وقد يجاب بانه يجوز ان يكون لكل مادة
حظ من المقدار لا يجاوزه وان تساوت
نسبتها الى خصوصيات تلك الدرجة وفيه
ان منشأ الاتجاه قوله اما اذا انفصل
امكن ان ينصف بمقدار الكل
وهنا الجواب ذهل عنه
كما لا يخفى فليتامل

او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان
الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة
دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وسمابها ونقص مقدارها عند الذبول
عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة اقول ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة
بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله
المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات
الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منه ايضا الثانية من المقولات التي
يقع فيها الحركة الكيف ويسمى الحركة فيه بحسب الاصطلاح استحالة كما يقال
العنب ويتسخن الماء فقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل التدريج
فلابد بهذا من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى وثانيهما ان لا يكون
ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا ومن الناس من انكر ذلك اي انتقال الجسم
من كيفية الى اخرى فالحار عنده لا يصير باردا ولا البارد حارا وزعم ان ذلك
الذي يدرك من انقلاب احدهما الى الاخر بشهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا
في الكيفية بل هو كمون واستتار لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة
مثلا وبروز وظهور لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى موجودان فيه اي في
ذلك الجسم دائما الآن ما يبرز منها اي من تلك الاجزاء يحس بها وبكيفيتها
وما يكمن منها لا يحس بها وبكيفيتها وهؤلاء اعني اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام
لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبايع المختلفة لكنه
يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا القيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا
فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا
بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد وهذا القول باطل والا لكانت
الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد جدا بل في الجمد ايضا وانه ضروري البطلان ومع
ذلك ينهك على بطلانه ويقول ان صح كمون الاجزاء الحارة في الماء البارد فمن
ادخل يده فيه كان يجب ان يحس بحرة اي بحر باطنة او بقل برده بحيث يدرك
صاحب اليد التفاوت وهو باطل او ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره وايضا
فان شررا اذا اصادف جبلا من كبريت صير كله نارا مشاهدة ونعلم بالضرورة
ان ذلك الذي شاهده فيه من النار كله لم يكن كامنا فيه كيف ولو كان في
ذلك الجبل بعض من تلك الاجزاء النارية لما حرقته فوجب ان يكون حدوث
النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين
بالخليط الى ان النار مثلا اذا صار باردا فقد فارقه الاجزاء الحارة ومنهم من قال
الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال بتقلب بعض اجزاء

نارا

ويجب ان يعلم ان الحركة لا يقع في جميع الكيفيات بل انما يقع فيما يقبل الاشتداد والضعف فلا يقع في المربعية والفردية والاولية والتركب الى غير ذلك نعم قبولها الاشتداد والضعف من حاشية شرح خلاصة الغير

الحارة مثلا وبهما اي بزوال القسمان من الاجزاء اعني المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى منه

لا يخفى ان هذا تنبيه على حكم ضروري فلا يقدح بما يقال يجوز ان يكون الاجزاء الحارة كامنة في الباردة التي غلبت على الحارة بحيث لا يدرك واما ادراك باطنه ابرد فيجوز ان يكون لاجل ان الظاهر بسبب انعكاس الاشعة المستحقة مائل الى الحرارة فليتامل منه

الاول يبطل بمادة النار على حاله والثاني يلزم كون الاجزاء النارية الظاهرة فيه مساوية لاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك فان جبلا
من الكبريت اذا الاقته نار صغيرة يصير كله نارا وبحرق والثالث لعدم اولوية انقلاب البعض نارا من الثاني والقول بان القريب من النار اولى
بذلك يرد عليه انه كان يجب ان يظهر الاكل السخونة في بعض الماء حتى يصير ذلك البعض نارا مع كون الثاني على حاله بردته وليس كذلك بل يظهر جميع
السخونة في كل الماء وصرح بهذا في حاشية شرح التجريد منه

نارا او تخليط الاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون
الاستحالة وهذه الاقوال ايضا باطلة كما لا يشتبه على ذي فطنة وحق فقد صح انتقال
الجسم من كيفية الى اخرى واما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكذلك نهم فنعوا فيه بما سيجيء
من انتقال الماء الى السخونة يسيرا يسيرا الثالثة من تلك المقولات الوضع كحركة
الفلك على نفسه فانه لا يخرج بهذه الحركة عن مكان الى مكان ليكون حركة اينية
ولكن يتبدل بها وضعه لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية واما
محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع
وكلام ابن سينا يوهم انه وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس
الامر كذلك فان الفارابي قال في عيون المسائل حركات الافلاك دورية
وضعية وفي حركة كل جزء منه اي من الفلك حركة مكانية نظر وتامل فنهم من
قال للاجزاء له بالفعل بل بالفرض فكيف يتحرك في الخارج مالا وجود له بل ذلك
اي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا امر موهوم ومنهم من قال بتبادل نصفيه
الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة الحاوية والمحوية مع عدم
حركتها غير معقول لان مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء لا بالامور
الخارجة عنها فعليك بالتامل حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين فان
قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثاني لزم
ان تكون الفلك ايضا متحركا حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها
وابنها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهي متحركة حركة اينية على القول بان المكان هو
البعد ويطلق الاستدارة على حركتها كما يطلق على حركة من يطوف حول شئ مع انها حركة
مكانية يتبدل بها امكنته بلا شبهة الرابعة من تلك المقولات الاين وهو اي التحرك
في الاين النقلة التي يسميها المتكلم حركة فان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة اريد وابها الحركة
الاينية المسماة بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات اهل اللغة ايضا وقد يطلق عندهم
على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان في الحركة شبهة عامة هي ان يقال المتحرك
في الاين ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فليس متحركا في الاين بل
هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد
من تلك الايون في اكثر من ان واحد فقد انقطعت حركته واما ان لا يستقر فلا يكون
في كل اين الا انا واحدا ولا شك ان تلك الايون الآنية متعاقبة متتالية اذ لو
كانت متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شئ من تلك الايون لزم انقطاع
تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت الانات متتالية
وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا مخلص عنها الا بان يقال
المتحرك في الاين من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين

لا نزاع في ان القطبين لا يتحركان اصلا وعدم الاستثناء لشهرة امرها منه

لا نسلم لزوم من ثبوت الحكم لكل واحد ثبوته للكل من حيث هو كل اذا كان كل واحد موجودا في الخارج فكيف يلزم ذلك اذا كان كل واحد امرا مفروضا كاجزاء الفلكية من حاشية شرح التجريد

يعني عند اهل اللغة منه

وايضا تلك الايون اما غير متناهية وهو باطل بالاتفاق او متناهية والمسافة بين حاصرين اما متناهية وبطلانه لزوم تناهي اجزاء المسافة مع انه باطل عندهم والمخلص المذكور مخلص عن هذا ايضا فليتامل منه

اي حصول الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى والحركة الاينية في ذلك الحصول الآني نفس المبدأ ونفس المنتهى كما لا يخفى فلا يرد ما يتوهم من ان التغير المذكور نفس الحركة بمعنى التوسط لا غير الاين الذي في الحركة كما لا يخفى فليتامل منه

المبدأ او المنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب
تعددها وكما ان حدود المسافة بالفرض كذلك تعدد الايون بحسب الفرض
وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة اصلا
كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر ايان متصلان بل كل اينين
مفروضين في ذلك الاين المستمر يمكن ان يفرض بينهما ايون اخر كما ان نقطتين
مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقطا اخرى فلا يلزم تصالي الانات ولا انقطاع
الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير
قارة ففي كل آن نفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض في تلك
الكيفية الغير القارة كيفيان متصلتان بل كل كيفيتين نفرض فيهما يمكن ان يفرض
فيما بينهما كيفيات اخر كما ان كل اينين يفرض في الزمان يمكن ان يفرض بينهما انات
اخر فلا يلزم شيء من المحذورات وباقي المقولات لا يقع فيها حركة اما الجوهر فلانه
انه يتبدل صورته بصورة اخرى لكن هذا التبدل دفعي لا تدريجي كما سيأتي فيكون
من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر ومنعه اي منع تبدل الصورة
بعض المتكلمين وقال لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كيفيا
دون صورها فانكر الكون وسلم الاستحالة وهو اي ذلك البعض من قال العنصر
واحد وذلك الواحد اما النار والباقية من العناصر انما حصلت من النار
بالتكاثف اعني غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف بالقياس
الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء او الارض والباقية تكونت
منها بالتخلخل اي برقة القوام او هو اي ذلك الواحد متوسط بين العنصرين
المذكورين وهذا المتوسط اما الماء او الهواء والبواقي تكونت منه بالتكاثف
والتخلخل معا فان فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول
الباقيين بالتخلخل وان فرض انه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول
الباقيين بالتكاثف والطبيعة العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو
الاصل محفوظة ثابتة في الاحوال اي جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل
في الصور اصلا بل بالكيفيات وابطله اني قول ذلك البعض ابن سينا بوجهين
الاول انه مبرهن فيما بعد كما ستطلع عليه ان كل ما يصح عليه من الاجسام الكون
والفساد اعني تبدل الصورة بصورة اخرى يصح عليه الحركة المستقيمة المقتضية
بخروج الجسم عن مكانه وينعكس هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوي الى قولنا
بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فثبت صحة تبدل
الصورة في بعض الاجسام وبطل القول بكونه محالا الوجه الثاني اختصاص الجزء
المعين من الجسم العنصري كالماء مثلا كخبز طبعا اي كخبز معين من اجزاء الخبز

الطبيعي لذلك الجسم انما يكون لصورته اي صورة ذلك الجسم وهذا اعني استناد
ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء ايضا انما يتصور اذا كانت تلك الصورة
حادثة فان ذلك الاختصاص لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث هي
لانا نشاهد ان الاجزاء المتساوية في الصورة حاصلة في احياز متباينة ولا يجوز ان يستند
الى ما قبل نقل ذلك الجزء الى ذلك الحيز اذ لو قدرنا عدم الناقل لكانت اجزاء العنصر
حاصلة في احيازها ولا بد لحصولها فيها من سبب ولا سبب سوى ان الجزء
المعين كان في ابتداء تكونه حاصلا في حيز تخصص به حدوثه عن الفاعل واستمر
بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان في ابتداء التكون حاصلا في ذلك الحيز
لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهلم جرا الى ما لا نهاية له وجوابه
الاول ان الاصل ان الحاصل في خارج حيا منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم
صدق العكس واذا اخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك اي حقيقيا ايضا
ولا يلزم من صدق العكس حقيقيا صدقه خارجيا لانه اي الموجب الجزئي الخارجي
اخص من الموجب الجزئي الحقيقي وصدق الاخص لا يلزم صدق الاعم فلا يفيد الوجود
اي فلا يفيد البيان المذكور ان في الخارج جسما موجودا يصح عليه الكون والفساد
لجواز ان يصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية التي ندعيها
وجواب الثاني منع وجوب الحدوث لجواز ان يكون مخصص الاجزاء باحيازها
امرا مفارقا وتاويه نسبة الى الكل ممنوع اذ يجوز ان يكون المفارق متعددا
على وجه يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد على شيء من هذين
الوجهين بل المعتمد في ابطال نفي الكون والفساد هو التجربة والتعويل على المشاهدة
لدلالتها على ان العناصر ينقلب بعضها الى البعض كما سياتي في الموقف الرابع
ثم نقول في بيان ان تبدل الصورة باخرى لا يجوز ان يكون تدريجيا فلا يكون
حركة بل كونا وفسادا الصور لا تقبل الاشتداد بان يتحرك محل الصورة الى
الى صورة اقوى منها ولا التنقص بان يتحرك محلها الى صورة اضعف منها
على قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصور لا يقبل الانتقال التدريجي
مطلقا بان ينتقل محل الصورة الى صورة اخرى بسيرا يسيرا سواء كانت الاخرى
اقوى او اضعف او مساوية لان في الوسط اي في وسط الاشتداد او التنقص
بل في وسط الانتقال التدريجي ان بقي نوعه اي نوع الجوهر المنتقل منه لم يكن التغير في
الصورة اي لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها
ولو قيل ان بقي شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه او شخصه كان ذلك عدم
الصورة لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبها صورة
اخرى فنقول تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد في اكثر من آن واحد فقد

لان بقاء الشخص يستلزم بقاء النوع وهو شامل
ايضا لو قبل ذلك لم يتحقق في مرتبة الجزء
الى آخره كما اشير في كلام المصنف فتامل

سكنت الحركة في الصورة والا كانت كلها انية الوجود فان تعاقبت بلا
فصل تتالت الانات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك
الصور الانية كانت الحركة منقطعة ونقض بذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره
من المقولات واجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وساير الاعراض
جايز فلا يلزم من خلوه عنها انقضاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك
عن الصور المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشئ منهما
خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال بالبديهة وفيه بحث
لانه يلزم هناك ايضا اخروجه انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا
لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما ينتفي بانتفاء المتحرك
ينتفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات انية الوجود ولا يوجد
شئ منها في الازمنة الواقعة بين تلك الانات فان سميت مثل هذه حركة يكون
الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان
متطابقة بحيث ينقسم كل منهما بانقسام الاخر ويكون قطعة منه واقعة بازاء
قطعة من الاخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا تحيص
عن ذلك الا بما ذكر من ان المتحرك في الكيف مثلا له فيما بين مبدا حركته ومنتهاها
كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده
على محله مع بقاء المحل بشخصه لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور
حركة في الصور المقومة لمحالها وايضا فمبدا الحركة اي ما يقوم به الحركة وهو المتحرك
موجود لا محالة في زمان كونه متحركا والمادة وحدها لا وجود لها فان المادة لا تحصل
ذاتا معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبدا
حركتها الى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة
وقد يقال تحصل المادة بشخصها انما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة
معينة فلا يلزم امتناع حركتها ويجاب بانها مع احدى تلك الصور ذات
متحصلة ومع صورة اخرى ذات متحصلة متغايرة للذات الاولى وليس لشئ
من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة
اصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا لا تحصل له
الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من ان وحدتها وتعددها وانفصالها
تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فيه
مجال واما المضاف فطبيعة غير مستقلة بنفسها في المفهومية بل هي تابعة
لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشد والاضعف قبلها المضاف ايضا والا
فلا يعني ان الاضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقا لانها لو تغيرت

بلا تغير في معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة
لاحد المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة
من ماء اخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونة اضعف من سخونة الاخر فان هذا الماء
قد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع اخر منها اعني الاضعفية انتقالا
تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي
هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار
في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان
اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه
او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم
في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور
بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم
وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت
في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وبهذا الدليل بعينه جار في سايك
الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالاين والوضع فانهما
من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشئ وح يقول لم لا يجوز ان ينتقل
الموضوع من مضاف الى اخر تدريجا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك
واما متى فقال ابن سينا في النجاة ان وجوده للجسم سبع الحركة اي شبوته له بتوسط
الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى فكيف يقع فيه الحركة اذ لو وقعت
فيه لم يكن تابعة له واعترض عليه بانه يجوز ان يكون شبوته للجسم بتوسط نوع
من الحركة يقع فيه نوع اخر منها وفي النجاة ايضا ان كل حركة فهي في متى حركة لكان
لمتى متى اخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان زمان واعترض بانه يجوز ان يكون
عروض متى للزمان لذاته لا لازمان اخر كعروض القبلية والبعدية وقال في الشفاء
يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعيا اذ الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر
الى شهر يكون دفعة وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل
المشترك بينها هو الان فاذا فرض زمانان يشتركان في ان حصل ذلك الان
يستمر للموضوع مساه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يستمر له مساه بالقياس
الى الزمان الثاني وذلك الان نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا
تدرج في الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير منقسمة
فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى البعض دفعيا ايضا ولكن اذا فرض
مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الاخر تدريجيا فكذا
الحال في الانتقال من زمان الى زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا

ايضا لا دفعيا ثم قال في الشفاء ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة
في ان الانتقال منه يكون تبعا للانتقال في شئ اخر من كم او كيف فيقع التغير
في ذلك الشئ اولا او يكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل
واليه اشار بقوله وهو اى متى كالاضافة في قبول الحركة على سبيل التبعية
لانه نسبة تابعة لمعروضها فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه
وكذا الملك فانه ايضا مقولة نسبية تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار
واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة وابطل قول
هذا المثبت بان المتنقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا
لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه
الى السخونة ومن المحال ان يكون الشئ الواحد في الزمان الواحد متوجها الى
الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن
فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاسن المتضادتين فلا تكون هناك
حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخن والتبريد ولقائل
ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل
المتسخن من مرتبة الى ضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب
التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في اثنائها بل عند انتهائها
والحق انهما اى الحركة فيها تابع الحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا استقلال
في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادة كانت او طبيعة
او في الالة واما في القابل وذلك لان العزمة قد تتفسخ بسيرايسيره او الطبيعة
قد تحول كذلك والالة قد تكل هكذا في جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا اما في
الارادة او الطبيعة او في الالة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية
كذلك واما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا
فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية وانت خبير بان التبدل في التاثير
يستلزم التبدل في التاثر فيقع الحركة في المقولتين تبعا **المقصد الرابع** العلة
للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية والا دامت الحركة بدوامها اى بدوام الجسمية
وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشئ وحدها يبقى ببقائها
وايضا فالجسمية عامة للاجسام كلها والحركة مختصة ببعضها غير عامة لها فان من
الاجسام ما هو ساكن دائما وايضا فيلزم على تقدير كون الجسمية علة الحاد ما في
الجهة اى اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية واللازم باطل لان جهات
الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وبهذان الدليلان
مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسياتي الكلام عليه وايضا

فلانها اى الحركة التي علتها الجسمية اما المطلوب فينقطع الحركة عنده اى عند حصول
ذلك المطلوب مع بقاء الجسمية التي هي علتها فيلزم التخلف اى تخلف المعلول
عن علته واما لا المطلوب فيتحرك الجسم اما الى جميع الجهات معا وانه محال
بالضرورة واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وليست علة الحركة الطبيعية هي الطبيعة
وحدها ايضا لانها ثابتة مستمرة فيلزم ثبات معلولها الذي يقتضيه لذاتها والحركة
ليست بثابتة لما عرفت من انها متجددة مقتضية ويلزم ايضا دوام الحركة بدوام
الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شئ من الامكنة طبيعيا
بل هي حالة غير ملائمة اى بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها الحالة
غير ملائمة لها فان تلك الحالة تترك طبعا طلبا للملائم اما في الاين فكالجرم المرمى
الى فوق واما في الكيف فكالماء المسخن قسرا واما في الكم فكالزابل ذبولا مرضيا
فان هذه الحالة المنافرة ما دامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لترده
الى الحالة الملائمة ويختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك
الحالة المطلوبة فاذا اوصلته الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء
احد جزئي علتها اعني مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا ويتجه عليهم ان يقال
الملائم غاية مطلوبة ولا يتصور الغاية الا في الحركة الارادية اذ لابد من الشعور
بالغاية حتى يمكن طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملائم
واذا لم يكن للطبيعة مطلوب بقي ان يكون هي مع الحالة التي لا يلائمها مقتضية
للحركة وفيه اشكال اذ ليس الحركة الطبيعية الى جهة اولى من الجهة الاخرى وقد
يجاب بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه ان الفعل
اذا ترتب عليه امر تربتا ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل في اقدام الفاعل
على ذلك الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل
فالعلة الغائية هي المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد تثبت بلا شعور
اذ لا بعد في ان يكون بعض الامكنة ملايما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا ان
مكانا ملايم له اقتضى طبيعته الحركة اليه ويكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك
المكان لا ارديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا القول في الكيفيات والكميات
وملائمة بعضها لبعض الاجسام ويعلم من ذلك الذي مر ذكره في الحركة الطبيعية
ان العلة للحركة الارادية ليست هي النفس لشباتها وعدم اختلافها يعني ان
النفس ثابتة مستمرة فلا يكون وحدها علة للحركة التي هي متجددة والنفس غير
مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية
في ذلك النوع بل في فرد منه ولا ايضا هي التصور الكلي الحاصل للنفس لان نسبته
الى الحركات الجزئية سواء وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلي لا يكون الا كلية

متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شئ من تلك الجزئيات
عن النفس مع تصورها واردتها الكليتين بل انما هي اى علة الحركة الارادية
تصورات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فالماشي نحو بغداذ له في كل خطوة
ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي فالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة
متعلقة لمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التي لتلك الحركة ممكن ان يفرض فيها
حدود جزئية يتخيل بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالمتحرك يحتاج بعد الارادة
المتعلقة لمجموع الحركة الى ان يتخيل حدا معينا وينبعث عنه ارادة جزئية متعلقة
بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد وهكذا يتوالى التخيلات
المستتبعة للارادات فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة
ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة القسرية فهي
القوة التي احدثها القاسر في المتحرك **المقصد الخامس** الحركة تقتضي امورا ستة
الاول ما به الحركة اى سببها الفاعلي فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية
الثاني ما له الحركة اى محلها فانها عرض فلا بد لها من محل يقوم به الثالث ما فيه
الحركة اى المقولة من المقولات الاربع المتقدمة الرابع ما منه الحركة اى المبدأ
الخامس ما اليه الحركة اى المنتهى وذلك اى اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ
والمنتهى بالفعل انما يكون في الحركة المستقيمة واما في الحركة المستديرة الفلكية
فلا يكون ثبوتها الا بالفرض اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة ومنتهاها
الا بحسب الفرض كما مر السادس المقدار اى الزمان فان كل حركة يكون في
زمان بالضرورة واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال
من حالة الى حالة اخرى تدريجا **المقصد السادس** قد علمت ان الحركة
متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها اى بوحدة هذه الامور الستة
لا بغيرها ضرورة ووحدتها اى وحدة الحركة كما مر في مباحث الوحدة اما شخصية
او نوعية او جنسية ففيه اى في بيان وحدتها ثلاثة ابحاث احدها في وحدتها
الشخصية ولا بد من وحدة ما له الحركة فان العرض الواحد بالشخص محله واحد بالشخص
ايضا ضرورة انه لا يقوم العرض الواحد بالشخص بمحلين ولا بد ايضا في وحدتها الشخصية
من وحدة ما فيه الحركة اعني المقولة اذ الشئ الواحد قد يستحيل وينمو معا في زمان
كونه قاطعا لمسافة فيكون كل من الاستحالة والنمو وقطع المسافة حركة على حدة
وان اتحد المحل وانما تعددت الحركة ههنا مع اتحاده من حيث اختلف ما فيه الحركة
اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي بل قد يعرض له
اى للشئ الواحد انواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والتروح في الفاكهة
مثلا فيتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع

في

في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل يقول اذا تعددت المسافة وما في
حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة تغاير الحركة
في مسافة اخرى قطعا وتتبع ذلك اى وحدة ما فيه الحركة وحدة ما منه وما
اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه واحدا بالضرورة فوحدتها تابعة
لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغني عن اشتراط وحدتهما ولا يكفي في الوحدة
الشخصية للحركة وحدة ما منه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما
بالشخص مع تعدد الحركة بان يكون الطرق مختلفة فيما بين مبدأ معين ومنتهى
معين كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى الغبرة الى العودية الى السواد وتارة منه
اى من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى النيلية الى السواد وتارة منه الى الحمرة الى
العتمة 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 وكذا الحال
فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة
على الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدتهما لا يغني عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار
وحدته معينا عن اعتبار وحدتهما ولقائل ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان
لم يكن وحدة ما فيه مستلزمة لوحدتهما ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف ما فيه
فان جسما واحدا قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا واذا
لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدته ايضا ولا بد في وحدة الحركة
من وحدة الزمان اذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان اخر ضرورة وذلك بناء
على ان المعدوم لا يعاد بعينه وانه لو جوز اعادته كذلك لجاز ان يكون الحركة
في زمان عين الحركة في زمان اخر فظهر انه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة
الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه وليست وحدته لازمة
لوحدتها لما مر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان
واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهى ايضا وكانت الحركة واحدة
قطعا ولو اعتبرت وحدتهما مع وحدة المحل والزمان لكفى ولزم وحدة ما فيه كما اشير اليه
الا ان اعتبار الثلاثة اولى من اعتبار الاربعة والمال فيهما واحد وهو انه لا بد في تشخص
الحركة من وحدة امور خمسة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها اى واحد
كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى واما وحدة المحرك فلا عبرة به في كون الحركة واحدة
شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة
عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تمييز في تلك الحركة بوجب الاثنينية
فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك اخر ولا يجزي فيها
بالفعل ولا فصل سبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في

لا يخفى ان هذا انما يتأتى في حركة بمعنى القطع واما الحركة بمعنى الامر المتصل
فالذي يمكن ان يقال فيه هو ان استمرار وجودها في الزمان الذي
مستند الى المحرك الاول
من حاشية شرح حكمة العين

يظهر بالتأمل الصادق في هذا القول دفع جميع ما اورده بعض المحشين
حيث قال اقول فلنا اختيار الاخير بما سبق قوله فتدبر

نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمماسات
وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن
محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل
واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين
قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية
تأييها اي ثاني الابحاث في وحدتها النوعية ولا يخفى ان ما يعتبر في الوحدة النوعية
بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة
له وهي اي ما يعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة ما فيه ووحدة ما منه
ووحدة ما اليه فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة
بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة اذ لو اختلفت ما فيه الحركة بحسب النوع
كان كل من الحركات الواقعة في تلك الانواع المختلفة نوعا من الحركة وان اتحد
ما منه وما اليه اما في الكيف فمثل ان ياخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى
الصفرة الى الحمرة الى العتمة الى السواد واخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى
النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ
والمنتهى بالنوع واما في الاين فمثل ان يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معينين تارة
على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية
لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة
بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلافها بالنوع لاختلاف ما فيه منضما
الى اختلافهما كان اولى كالتسود والتسخن فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور
الثلاثة فيهما وكذلك ما منه وما اليه فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة
وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة في الحركة الاينية وكالتسخن والتبرد في الحركة
الكيفية فان الحركتين في كل واحد من هذين المثالين مختلفان بالماهية لاختلاف
المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى في المثال
الثاني ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الاول لان
الاختلاف بين المبدأين انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية وللاخر التحتية
وذلك لا يوجب اختلافا في الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا
بالمبدائية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وبهذا القدر كاف في اختلاف
الحركة بالماهية كذا في المباحث المشرقية ولا عبرة في الوحدة النوعية للحركة بوحدة
المحرك لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الاثر ولما مر من
ان تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعددا في الحركة بحسب الشخص واذ لا
يوجب اختلاف المحرك بحسب النوع اختلاف الشخص في الحركة فالنوع اولى

اي تاثين فان قلت انما يلزم ذلك لو كان المحرك وحده كافيا في الحركة وليس كذلك لاحتياجها الى امور اخرى قطعا فلنفرد احد المحركين مع الامور الباقية علة تامة وكذا الاخر مع تلك الامور فيلزم تواردهما المؤثرين التامين من حيثية شرح حكمة العين

ههنا سؤال وجواب مذكوران في شرح المقاصد ونقلهما بعض المحشين بقوله فان قلت بناء في كل حركة من مبدأ الخ فليتنظر اليه وليتامل

بان لا يوجبه ذلك الاختلاف لان كل ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف
الشخص بالضرورة من دون عكس كلي فحركة الحجر الى العلو قسرا وحركة النار اليه
طبعا لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك اي من حيث استنادهما الى
محركين مختلفين بالنوع اعني القاسر والطبيعة بل بان الحركتان متفقتان في
الماهية ولا عبرة ايضا بوحدة ما له الحركة فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال
وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب الشخص فسواد الانسان
وسواد الحمار نوع واحد وكذا حركتهما اذا لم يختلف هناك ما فيه وما منه وما اليه
وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتها
فلا تكون اختلاف المعروضات موجبا لاختلافها ولا لوحدة الزمان لانه نوع واحد
لا يختلف حقيقة فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع
بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية وان قدر تنوعه واختلافه
بالماهية فهو عارض للحركة ومقدار لها واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب
التنوع في المعروضات كما ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع عوارضها
بالتها الوحدة الجنسية وما يعتبر فيها من الوحدات بعض ما يعتبر في الوحدة
النوعية لان النوع هو الجنس مع قيود متنوعة له وانما هو وحدة ما فيه فقط
فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا
الحركات الكيفية والكمية وترتب اجناس الحركات بحسب ترتب الاجناس التي
تقع تلك الحركات فيها فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة
وهي جنس فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق الحركة في الالوان وهكذا الى ان ينتهي الى
الحركات الشخصية المقصد السابع الحركات منها ما هي غير متضادة ومنها ما هي
متضادة وقد علمت في مباحث التقابل ان لا تضاد الا بين الانواع الحقيقية
الداخلة تحت جنس اخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو
غير متضادة لانها اجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد وان امتنع اجتماعها
حينا من الاحيان فلا لماهياتها اي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين
مستندا الى ماهياتها بل الى اسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المختلفة
الاجناس وانما التضاد بين المتجانسة المتشاركة في الجنس الاخير منها اي من الحركات
ففي الاستحالة كالتسود والتبيض فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان
ومتشاركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو اكثر حما بين احدهما وبين التصفر
والتحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا ذلك وفي الكم كالنمو والذبول
والتخلخل والتكاثف فان لكل واحد من النمو والذبول حدا محدودا في الطبع ينتهي
اليه وبينهما غاية الخلاف وكذا بين الحركتين اليهما وكذلك الحال في التخلخل والتكاثف

فائدة هذا الكلام دفع توهم نشأ من قولنا
لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك لانه
يتبادر منه رجوع النفي الى القيد الحيثية
مع ثبوت اصل الاختلاف النوعي باعتبار
اخر فصرح بان ليس المراد ذلك

وانما قيد بالجنس الاخير لان الحركات المختلفة تحت
جنس بعيد قد لا تكون متضادة فان الجسم
الواحد قد يتحمض ويسود في زمان واحد

في تمثيل التضاد بالكم بحث فانه قد صرح بعضهم
بان لا تضاد في الكم لامتناع اتحاد الكيف في
الموضوع والمادة لا يتصور غاية الخلاف فيهما
وقد يناقش في الاول بجواز تواردها على المقدار المتحد
على جسم واحد بعينه من ناحية شرح حكمة العين

اذ لكل واحد منهما حد لا يجاوزه وفي النقلة كالصاعدة والهابطة فان كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف والى ما فصلناه اشار اجمالا بقوله اذ لها اى للحركة في هذه المقولات الثلاث في كل طرف حد محدود يتوجه اليه دون الطرفين غاية الخلاف فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدي النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين ايضا غاية الخلاف واما الحركة الوضعية فلا تضاد فيها لما ستعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها **المقصد الثامن** تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فان الصاعدة والهابطة ضدان بلا شبهة وان اتحد ما فيه بالذات الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق اعني وحدة ما فيه ولا لتضاد المحرك لتضاد الحركتين الطبيعيتين الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في حيز الارض صعد عنه طبعا واذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في الملخص والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى طرف واحد وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادتين والمطلوب بهما حالة واحدة هي ان يكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه انه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الا بين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا يكون حركة الحجر الى فوق وحركة طبعا الى تحت متضادين مع انهم صرحوا بخلافه ولتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد ولا لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه اى في الزمان اذ لا تنوع فيه بل الازمنة كلها متساوية في الماهية ولا يمكن توارده اى توارد الزمان على موضوع واحد ولا بد في المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد ولكونه عطف على قوله فانه كما تقدم ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه لكونه عارضا للحركة ولتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات فلو فرض التضاد في الزمان لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات ولا للحصول اى ليس تضاد الحركات للحصول في الاطراف التي هي مبادي

فان قيل ان اريد ان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض مطلقا فلا دليل عليه وان اريد في بعض الصور فمسلم لكنه غير مفيد لجواز ان يكون موجبا في هذه الصورة قلنا المراد ان العارض من حيث هو عارض لا يوجب تضاده تضاد المعروض فتضاد الارضة من حيث انها عوارض لا يقتضي تضاد الحركة فالمقتضي اما غيره او بعد لا من هذه الحيثية وكيف ما كان يجب ان يكون امرا متعلقا بالحركة فتكون احد الستة المذكورة

من حاشية سرج على الجغمي

الحركات ونهاياتها لانه اى الحصول في الاطراف معدوم عند وجود الحركة فان الحصول في المبدا يحصل قبلها ويعدم عندها والحصول في المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضادها لاجل الحصول في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل تضاد الحركات للتوجه من الاطراف واليها اعني بحسب ما منه وما اليه جميعا من حيث هما كذلك اى من حيث انهما متضادان اعني ان يكون مبدأ احدى الحركتين ضد المبدا الاخرى ومنتهاها ضد منتهاها وليس يكفي لتضاد الحركة التضاد بين المبدأين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لا تضاد الحركة من الحمرة الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لا بد من اعتباره فانهما اى ما منه وما اليه في الحركتين قد يختلفان بالذات والماهية مع التضاد بينهما كالسواد والبياض فالحركة من الاول الى الثاني تضاد الحركة من الثاني الى الاول لان مبدأيهما متضادان بالذات وكذلك منتهاهما او دونه اى دون التضاد كالسواد والحمرة فانهما متخالفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد ايضا بين الحركة من احدهما الى الاخر وعكسها او بالعرض اى يختلفان لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد كالمركز والمحيط لانهما حدان اى نقطتان من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب من الفلك وللاخر انه غاية البعد عنه وباعتبار هذين العارضين صارا متضادين مع تساويهما في الحقيقة وصار تضادهما بالعرض بسبب التضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فعليك بالتامل وقد لا يختلفان اصلا اى لا يختلف مبدأ الحركة ومنتهاها بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم بل يتفق ان صار احدهما مبدأ لحركة والاخر منتهى لها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم يكن مضادة للاولى اذ لا تضاد بين المبدأين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومي المبدأ والمنتهى تقابل التضاد كما سنبينه عليه فبين ذاتيهما بحسب العارض فيكون الحركتان متضادتين على قياس ما مر في الصاعدة والهابطة قلت لا شك ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت وذلك اى اتصاف احدهما لكونه مبدأ والاخر لكونه منتهى وقد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة فان لها مبدأ متصفا بالمبدائية بالفعل ولها منتهى كذلك وقد يكون ذلك الاتصاف بمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فان اى جزء فرضت على الجسم

وان الحركة جسم والتضاد في الاعراض لا في الجواهر

فان الطبيعية هي العلة الفاعلية للحركة والحالة الغير الملائمة ليست جزءا من العلة الفاعلية والبعد الذي هو الحركة ههنا فان كانت جزءا من العلة الغائية

للمتحرك بالاستدارة كالفلك اكون مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين اذ الحركة عن كل جزء هي بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض ولا بأس به اي في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء وبالفعل الا بما يعرض من موازاة فرض او غير ذلك من الشروق والغروب وليس شيء منها موجبا للتمايز الخارجي وليس من شرط وجود الحركة المستديرة ان يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع وهو عليه محال عندهم بل يكفي لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو ان الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدأها وكذا منتهاها وضعا مخصوصا كما ان مبدأ الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فاذا فرض ان جسما كان ساكنا ثم يحرك على نفسه فالوضع الذي ابتدأت الحركة منه كان مبدأ لها واذا فرض سكونها ثانيا كان الوضع الذي انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان مماثلا للوضع الاول او مخالفا له فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهى بالفعل كالمستقيمة نعم اذا فرض ان المستديرة ازلية ابدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا منتهى بالفعل كما نبهنا عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائما من مبدأ ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض ان جسما يحرك على محيط دائرة حتى تتم دورة كان مبدأها ومنتهاها واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار الا ان هذه حركة ابنية في الحقيقة مستديرة بحسب اللغة **تنبيه** المبدأ والمنتهى اي هذان المفهومان العارضان لاذاتهما اذا نسب احدهما الى الآخر فقضايا بلهما تقابل التضاد لا السلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف لما سنذكره فاذا نسبا الى ماله المبدأ والمنتهى وهي الحركة كانا مضافين له فبين كل منهما وبينه اي بين ماله المبدأ والمنتهى تقابل التضايف فان المبدأ مبدأ الذي المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى وذي المنتهى وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد تعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس لجواز ان يفرض حركة لها بداية بلا نهاية او نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود فلا تضايف فان قيل قد يكون جسم واحد مبدأ لحركة ومنتهى لها ايضا فكيف يتصور التضاد بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد قلت ههنا اعني مفهومي المبدأ والمنتهى غير عارضين للجسم عروضا اوليا حتى يقال انهما يجتمعان فيه بل هما عارضان للاطراف الحاصلة في الاجسام ولا يكون طرف واحد مبدأ ومنتهى لحركة واحدة الا بالعرض وفي زمانين اذ لا يتصور في حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحدا واما المستديرة فان مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لانتصف بهاتين الصفتين في ان واحد فهي وان كانت

واحدة بالذات الا انها اثنان في الاعتبار وذلك كاف لها في كونها بداية للحركة ونهاية لها وانما وسم الفصل بالتنبيه لان التأمل في مفهومي المبدأ والمنتهى ومانسبا اليه كاف للتصديق بما ذكرنا فيه **فرع** على ما مر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ والمنتهى قالوا الحركة المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة والا كان ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل اذ كل مستقيمة فانها واقعة على خط هو وتر لقطع غير متناهية بالقوة فلو كانت المستقيمة ضد المستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع هي المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة الى مبدئها وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في مباحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذا بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضد الشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له ولا تضاد المستديرة المستديرة لنحو ذلك الذي ذكر لنفي التضاد بين المستقيمة والمستديرة فان التضاد بين الحركات لتضاد مباديها وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان لمستديرة واحدة اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لان طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر قسي غير متناهية فانه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كان المستديرة ضد المستديرة لكان لمستديرة واحدة اضداد اضدادا بلا نهاية هي المستديرات المتوجهة من منتهى تلك المستديرة الى مبدئها وهو باطل واما الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه فكل من هاتين الحركتين يفعل مثل فعل الاخرى ولكن في النصفين من المسافة على التبادل فان المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والمنحدر من السرطان الى الجدي لا على التوالي يكون مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فقد فعل كل منهما في الانحدار مثل فعل الآخر اعني الحركة المبتدئة عن السرطان الموصلة الى الجدي لكن في النصف الآخر وقس على ذلك الصعود من الجدي الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء وكان النصفان متساويين في الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شيء منها سببا للتضاد والحركات المستديرة فلا يكون متضادة قال المص ولا يخفى ما فيه من ان الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة يعني ان ما ذكروه انما يدل على ان الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه اذا اعتبر كل منهما في نصفين متبادلين كانتا متماثلتين متحدتين في المبدأ والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار

هذا يرد على الوجهين والجواب الخ في نشر غير مرتب لكن هذا الجواب يدل على ان الاتحاد الآتي بين الاشخاص في المشهور المصرح به فيما بينهم يحقق بين الانواع الاخوة المندرجة تحت جنس حتى يصح ان يحمل كلامهم على تحقق فيما بين افراد النوع الواحد فليتأمل

فان قلت الاطراف متحدة في المثال المذكور لا متساوية قلت المحكوم به للمتساويين هو الاستدارة

بينهما تضاد ولاشك انه اذا اعتبر حالهما فى كل واحد من النصفين معا كانتا متضادتين
بل متضادتين فان حركة المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى متضادة لحركة
الصاعدة من الجدى الى السرطان على خلاف التوالى المتضادتين المبدئين والمنتهيين
وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمين
وكذا الحال فى الصاعدة من الجدى الى السرطان على التوالى والمنحدر من السرطان الى
الجدى على خلاف التوالى نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت بقطعة
واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها واليها وذكر
فى الملخص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضدين كل معنيين وجوديين
يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة فى محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة
وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون
مامنه وماليه امورا موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد ح بين المستقيمة والمستديرة
ولا بين المستديرات **المقصد التاسع** الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات
النسبية لامن مقولة الكم بل هى كم بالعرض ويعرض لها بسبب الكمية العرضية ثلاثة انواع
من الانقسام الاول بحسب المسافة لانطباقها فان الحركة الاينية منطبقة على المسافة
كانها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذى لايتجزى فينقسم الحركة بانقسامها
فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها الثانى بحسب الزمان لانه عارض لها فينقسم بانقسام
عارضها فالحركة فى نصف ساعة نصف الحركة فى ساعة وهذا الانقسام الثابت
للحركة بحسب الزمان غير الانقسام الذى بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريعة
والبطيئة فانه اذا فرض اتحادهما فى الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين فى المسافة
والانقسام بحسبها الثالث بحسب المتحرك فان الجسم هو المتحرك وهو قابل للقسمة
ولاشبهة فى انه اذا تحرك الجسم تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء
غير القائمة بالاخر فقد انقسمت الحركة ايضا انقساما فرضيا كمحلها فاذا عرض له اى الجسم
انفصال خارجى حصل لكل جزء حركة بالفعل فالحركة تابعة لمحلها فى الانقسام الفرضى بالفعلى
الخارجى كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه فى هذين الانقسامين وقد بينهنا سابقا على
ان الانقسام بحسب المسافة انما يتصور فى الحركة الاينية واما الانقسام بحسب الزمان
فشامل للحركات كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن
البعد واما اذا جعل عبارة عن السطح فلاشك ان اجزاء الجسم اما متصلة او منفصلة
وعلى التقديرين فهى اما ان لاتفارق المكنتها اصلا او تفارق اجزاء من امكنتها هى
المكان الكل فهى غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا يكون متحركة **المقصد العاشر** مايوصف
بالحركة اما ان تكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة اى يكون الحركة عارضة له بلا توسط
عروضها لشئ اخر او لابل يكون الحركة حاصلة فى شئ اخر يقارنه فوصف هذا بالحركة تبعا

فى المسافة والانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانهما والانقسام بحسبه اذا فرض اتحادهما صح

تخصيص الانقسام بحسب المسافة فى الحركة الاينية مع حسب الظاهر المتبادر منها ان المسافة والانطباق بها لما كانت هى الحركة بحسب الانقسام بحسبها فى الاقسام الاربعة كما لايخفى

هذا يشعر بان الجواهر الظاهرة غير متحركة اذا جعل المكان عبارة عن السطح وقد سبق فى مباحث الكون ان الكون بالمعنى المتعلق على حركة الجواهر انما هو اذا كان المكان عبارة عن السطح وهو ظاهر من مساق كلامه فتدبر

وهو اقرب لان الفصول البعض لانها عوارض البعض بوجه ما فى الباب ان يكون هذا بوجه وذاك بوجه آخر والمقصود بيان الكمية فى الجملة

لعله

بذلك الشئ والثانى يقال انه متحرك بالعرض ويسمى حركته حركة عرضية كراكب السفينة
قال الكاتبى فى هذا المثال نظر لان الحركة هى الانتقال من مكان الى اخر مع التوجه والراكب
منتقل كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى اخر مغاير
للاول بجميع اجزائه فح يكون الراكب متحركا بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه
ظاهر اذ لا توجه فى الراكب بل انما يوصف به تبعا للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض
قد يكون قابلا للحركة كالدرة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور والاعراض الحالة فى
الاجسام المنتقلة واما ما لا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا يوصف
بالحركة تبعا لحركة البدن والاول يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية
وتنقسم حركته الى ثلاثة اقسام لانه اما ان تكون مبدأ الحركة فى غيره وهى الحركة بالقسرية
او تكون مبدأ الحركة فيه اما مع الشعور اى شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهى الحركة الارادية
او لا مع الشعور وهى الحركة الطبيعية وعلى هذا فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض
لان مبدأ هاتين الحركتين موجود فى المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة وقد اخطأ من
جعل الحركة الطبيعية هى الصاعدة والهابطة اى حصرها فيهما اذ يخرج عنهما حركة النبض
كما مر فى مباحث الميل والحركة النباتية او جعل الحركة الطبيعية هى التى على نهج واحد بلا شعور
اذ يخرج عنهما هاتان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية
الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم
يكن خارجة عنه فاما ان يكون الحركة بسيطة اى على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد
والبسيطة اما ان يكون بارادة وهى الحركة الفلكية اولا بارادة وهى الطبيعية والمركبة
اما ان تكون مصدرها القوة الحيوانية اولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان يكون مع
شعور بها وهى الحركة الارادية الحيوانية او لا مع شعور وهى الحركة التسخيرية كحركة النبض
المقصد الحادى عشر الحركة اذا قيست الى الحركة اخرى فهى اما سريعة وهى التى يقطع مسافة
مساوية لمسافة الاخرى فى زمان اقل من زمانها ويلزمها اى الحركة السريعة ان يقطع
الاكثر اى المسافة التى مقدارها اكثر فى الزمان المساوى يعنى انه اذا فرض تساوى
الحركتين فى المسافة كان الزمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما فى الزمان كانت
مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك عرفت
بكل واحد منهما واما قطعها المسافة اطول فى زمان اقصر فخاصة قاصرة واما بطيئة
وهى التى بالعكس فيقطع المساوى من المسافة فى الزمان الاكثر او يقطع الاقل من المسافة
فى الزمان المساوى وربما قطعت مسافة اقل فى زمان اكثر لكنه غير شامل لها
وليس البطؤ اى ليس كل بطؤ لتخلل السكنات بين الحركات والا لم يجز حركة الفرس
وان فرضت سريعة جدا والا لزم بطلانه ظاهر بيان الملازمة ان البطؤ لو لم يكن الا
تخلل السكنات فيما بين الحركات كان تفاوت السرعة والبطؤ بحسب تفاوت السكنات

فيه بحث وهو انه اذا اسقط انسان مثلا على الارض باختيار فتلك الحركة ليست ارادية فالاولى ان يقال امع الشعور والاختيار كما لا يخفى فليتامل

يعنى بناء على ان الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة فلا يكون حركة البعض منها

فان قلت سيجئ قسم اخر وهى المساوية فلم لم يتعرض له قلت لان هذا التقسيم للحركة باعتبار وضعها الذاتى والمساواة بالعرض للمقدار اولا وبالذات فليتامل

المتحللة في القلة والكثرة فاذا عدا فرس اشد عدوا مما اذا قدرانه عدا من اول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخا كان حركته هذه ابطا من حركة المحدد بنسبة غير قليلة لانها قطعت في المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به ويكون ح زيادة سكناته اى سكنات الفرس على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته لان عدد سكناته تساوى عدد زيادات حركة المحدد لا محالة وانه اى زيادة حركة المحدد على حركاته الف الف مرة فتكون زيادة سكناته على حركاته ايضا الف الف مرة فلا يظهر تلك الحركات القليلة في تلك السكنات الكثيرة مثل هذه الكثيرة الغامرة لتلك القليلة فوجب ان لا يحس هذه الحركة اصلا وهو باطل قطعا لانا نحس بحركاته ولا نحس بشئ من سكناته واعلم ان دلائل ابطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين المتخالفتين بالسرعة والبطو وهى ستة كما سينتهى النوبة اليه اى الى ذكرها يدل على بطلان هذا يعنى كون البطو منحصرا في تخلل السكنات فيجوز ان يستدل بها ههنا وبالجملة فهذا البحث وهو كون البطو المتعلل مبنى على بحث الجزء وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا منها اى من تلك الدلائل السنة انا اذا عرزنا خشبة في الارض فاذا كان الشمس في افق الشرقى ووقع الظل في الجانب الغربى طويلا ولا يزال يتناقص الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس الى ان يبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع اى اذا ارتفع الشمس مقدارا ان وقف الظل ولم ينتقص اصلا جاز ذلك في الثانى والثالث فيجوز ح ان يتم الشمس الدورة والظل بحاله وهو باطل وان تحرك الظل جزءا كلما تحركت الشمس جزءا لم يمكن ان يكون هاذان الجزءان متساويين في المقدار ولا ان يكون جزء الظل اكبر بل وجب بل وجب ان يكون اصغر وح كان بازاء كل حركة للشمس نحو الارتفاع حركة للظل نحو الانخفاض اقل من الحركة الارتفاعية في المقدار فيكون حركة الظل ابطا بلا تخلل سكون فيثبت ان السرعة والبطو بلا تخلل سكنة ويمكن المضايقة في قولهم لو جاز ان يتحرك الشمس والظل بحاله لجاز في الكل واذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك اى اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله جايز عندنا لان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب والعادة هى القاضية بعدمها اى عدم هذه الحالة اعنى بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة من غير استحالة فيها عندنا وهى اى حركة الشمس والظل يستند الى الفاعل المختار فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الآن عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فيما حكم باستحالته ليس بمحال بل هو معدوم بقضاء العادة ومنه اى مما ذكرنا في رفع الاستحالة المذكور يعلم جواب قولهم علة الحركة مستمرة في اول المسافة الى اخرها فكذا الحركة يعنى انهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات في الحركة بان علة حركة الجزء مثلا قدرية كانت او طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة الى اخرها والهواء قابل للانحراف

تفسير سور الكلية اعنى كلما باداة الاحاطة وهى اذا للاستدراك قوله جاز ذلك في الثانى والثالث اذ لو بقى على ظاهره لدخل الوقوف في الثانى والثالث في العرض المذكور ولا يخفى

اى المضايقة في بطلان التالى لانه في اللازمية كما توجه العبارة فالمراد المضايقة في الدليل

بناء على الشهور من ان الدائر من الكواكب يكون من الجنوب الى المشرق ثم الى الشمال ثم الى المغرب ثم الى الجنوب وقيل

بلا تفاوت فوجب ان يستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها توقف وسكون في بعض الاحياز مع كونها البطاء من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطو بلا تخلل السكنات والجواب ان تلك الحركة عندنا مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر او الطبيعة فجاز ان تحرك الحركة في حيز وليكنه في اخر مع تساويهما في قبول الحركة والسكون **تنبيه** الاختلاف بالسرعة والبطو ليس اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة بطيئة بالنسبة الى اخرى مع ان ماهيتها واحدة لا اختلاف فيها ولانهما اى السرعة والبطو قابلان للاشتداد والتنقيص فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطو فلا يكونان فصليين للحركات لان الفصول لا يقبل الاشتداد والتنقيص **المقصد الثانى عشر** قال الحكماء علة البطو اما في الحركات الطبيعية فممانعة المحروق الذى في المسافة فكلما كان قوام اغلظ كان اشد ممانعة بطبعه واقوى في اقتضاء بطو الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض في الماء ابطا من نزوله اليها في الهواء واما في الحركات القسرية والارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها وذلك انه كلما كان الجسم اكبر مقدارا وكان الطبيعة السارية فيه اكثر واعظم كان ذلك الجسم بطبعه اشد ممانعة للقاسر والمحرك بالارادة واقوى في اقتضاء البطو وان اتحد المحروق والقاسر والمحرك الارادى ومن ثمة كان حركة الحجر الكبير ابطا من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المحروق كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء بكاشخص السابر فيهما بارادته وربما عاوق احدهما اكثر والاخر اقل فتعادلا يعنى ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض ان معاوقة محروق الاصغر اكثر من معاوقة محروق الاكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذى بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان في المعاوقة المركبة وتساويا في الحركة مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذى يزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التى في طبيعة الاكبر **المقصد الثالث عشر** ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائى من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا فالحجر اذا صعد قد ارتم رجع فلابد ان يسكن فيما بينهما والمحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهى البتة الى سكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير نهاية فان الابعاد متناهية فاما ان ينقطع او يعطف ظاهرا ويرجع على سمتها او يعطف على سمت اخر وعلى التقديرين لابد من سكون بين هاتين المستقيمين فيكون الاولى منقطعة ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى اى اذ لو كان زمانيا ففى النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول لا كله وهو خلاف المفروض

انما قال من المعتزلة مع ان قوله الجبائى من المعتزلة بدل على ان اهل السنة ايضا من المانعين لانه لا دليل لهم على المنع بخلاف المعتزلة ولذلك قال المصنف قالت المعتزلة

وان لم يحصل كان حاصلا في النصف الثاني ويعود المحذور والاظهر ان يقال الحد
الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن
بتمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما فتعلق
الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة
موجودة في ان الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول
وهذا هو المراد بقوله فكذلك الميل الموجب له اي هو ايضا موجود في ذلك
الان مع حدوثه في ابتداء الحركة واستمراره حالا فحالا انتهاء والرجوع عن المنتهى ايضا
آني كالوصول فكذلك الميل الموجب له آني اي حادث في آن وان الوصول
غير ان الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات وتركب
الزمان منها وانه باطل اذ يلزم حينئذ تركب الحركة من اجزاء لا يتجزى فيلزم تركب
المسافة ايضا منها فذلك الزمان لا حركة فيه لا الى المنتهى ولا عنه فهو سكون
اي زمان سكون والجواب ان الوصول في ان هو طرف حركة متوجهة نحو المنتهى
والرجوع في ان هو طرف حركة منصرفة عنه فلم لا يجوز ان يكون ان واحد حدا مشتركا
بينهما اي بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا
بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين جزئين بخلاف الجزء ولذلك قال
واما الان بمعنى جزء زمان لا ينقسم ذلك الجزء فانتم لا تقولون به حتى يمتنع اشتراكه
بين زماني الحركتين فقولكم آن الرجوع غير ان الوصول قلنا نعم بينهما تغاير لكن لا بالذات
بل باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ الزمان حركة الرجوع واعلم
ان الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هي ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه في ان
واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا في ان ايضا
ولا يمكن اتحاد الآنين والا كان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات
واستحال تتاليهما بلا تخلل الزمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان
سكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك الحد ولا عنه وابطلها ابن سينا بان المفارقة
والمباينة هي حركة الرجوع فهناك انان ان يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وان
يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوان
المباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الان هو بعينه ان الوصول بان يكون
حدا مشتركا بين زماني الحركتين فان طرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا
وان عنوانه انما يصدق فيه على المتحرك انه راجع مباين نختار انه مغاير لان الوصول
وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة
الرجوع فان كل ان يفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين ان ابتداء الرجوع
بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل

الموجب

قد يجاب عنها بان الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد بشرطين فليس هناك ميلان متغايران
ولا يخفى ان هذا الجواب لا يجدي كثير نفع لتوجه الاستدلال بالنظر الى حدوث الشرطين نعم يرد منع حدوث الشرط كما ورد منع ابنية حدوث الميل فتأمل

الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما في ان واحد ممتنع اذ يستحيل ان يجتمع في جسم
الايصال الى حد والتنحية عنه فوجب ان يكون كل منهما في ان مغايرا للآخر
فبينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة التي اوردها ابن سينا واجاب عنها بما هو
جواب عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين او
بتجويز تتالي الآنين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة معدة للوصول كالحركة فلا
يجب بقاؤه مع المعلول مثلها او بمنع حدوث الميل في ان بل هو زماني كالحركة
وقال الجبائي لا شك ان الاعتماد المجتلب في الحجر يغلب الاعتماد اللازم اذ الحادث
اقوى من الباقي فيضعف الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المحوق
متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته
على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية
الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم
الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب
مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عنه ان الجبائي ليس قائلا
بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد
مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون
بين المستقيمين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب
وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الحذلة وهبط المحسل وتلاقيا في الجو
بحيث تماس سطحها سطحه فلا شك انه ينزل الحذلة راجعة وح وجب وقوف
الحذلة لتوسط السكون بين حركتها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف
الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل
عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الحذلة وقد يجاب بان الحذلة لا تصادم
الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل يرجع بزحه فاذا وصل اليها زحه وقعت
ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك الذي ذكروه من تلاقيهما فرض محال ويجوز
استلزامه المحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين
اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة الثانية لا السكون ولا يوجبه الاعتماد
المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد
وقد يجيب الجبائي على اصله فيقول لانم انه لا مولد غيره بل المولد هو الحركة الباقية فالحركة
الصاعدة يوجب حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم ويوجب السكون بشرط
تعادل الاعتمادين وقد مر ذلك في مباحث الاعتماد **المرصد الخامس** في الاضافة
جعل المرصد الرابع في المقولات النسبية واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهب
المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة في مرصد على حدة واكتفى في سائر النسب

وقد يجاب ايضا بانه لو سلم لزوم التعادل
فليكن في ان الوصول او في زمان بينهما ان
الوصول والرجوع يكون الجسم متساكا
على ما هو المدعى فتأمل

بما مضى فى صدر الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث وفيه مقاصد

خمسة الاول الابوة هى المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك اى ليس حقيقتها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة وهى الاضافة التى تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا وتقال بذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة ايضا وكذا يقال الاضافة للمعروض مع العارض وبهذا ان يسميان مضافا مشهوريا فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما **تنبيه** قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك اى هى بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم فى تعريف المضاف بل يراد به ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير اى هو فى حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب ويبقى هذا القول يتناول المضاف الحقيقى والقسم الثانى من المشهورى اعنى المركب واما القسم الاول منه اعنى المعروض وحده فليس لنا غرض يتعلق به فى مباحث الاضافة فلو اردنا تخصيصه بالحقيقى قلنا ما لا مفهوم له الا معقولا بالقياس الى الغير على الوجه الذى تحققته فان المركب مشتمل على شئ اخر كالانسان مثلا **المقصد الثانى** للمضاف خواص اى خاصتان الاولى التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب الذهن الخارج فكلما وجد احدهما فى الذهن او فى الخارج وجد الاخر فيه وكلما عدم احدهما فى احدهما عدم الاخر فيه فان قيل فما قولك فى المتقدم والمتاخر بحسب الزمان فانهما متضايفان مع ان التقدم الزمانى لا وجود له بالاعتبار الذى به كان متقدما مع المتاخر الزمانى وكذا المتاخر لا وجود له مع وجود المتقدم قلنا لا وجود للحقيقى منهما الا فى الذهن فان التقدم والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا فى الخارج بل فى الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين المعتبرين باقيا معروضيهما اذا اخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن وليس كلامنا فى ذات المعروض وحده كما ههنا نك عليه الخاصة الثانية وجوب التكافؤ فى النسبة ونعبر عنه اى عن التكافؤ فى النسبة بالانعكاس ويقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس وهو ان يحكم باضافة كل من المتضايفين الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه يعنى انا اذا اخذ ذات كل واحد من المتضايفين من حيث انه مضاف لصاحبه ونسب احدهما الى الاخر وجب ان ينعكس هذه النسبة فينتسب الاخر اليه ايضا فكما ان الاب اب الابن فالابن

ابن الاب وانما اعتبرنا الحيثية وقلنا من حيث كان مضافا اليه لانه اذا لم يراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب لانسان لم يلزم ان يكون انسان لاب والحاصل ان هذه الخاصة انما هى للمضاف المشهورى اعنى المعروض الماخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة واما المضاف الحقيقى فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة البنوة وفى قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له قلب فتذكر وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له اى للمضاف من الجانب الاخر اسم كالجناح فانه اسم لاحد المتضايفين ماخوذا مع اضافته وليس للمضايف الاخر اعنى الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاعتبره اى المضاف من الطرف الاخر بلفظ دال على النسبة كذى جناح فانه يجب الانعكاس ح والضابط فى معرفة طريق الانعكاس ان تجمع اوصاف كل واحد من الطرفين وتنظر فيها فاى وصف وجدته بحيث اذا وضعته ورفعت ما عداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعت غيره مكانه لم يبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه ماخوذا مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفردا او مركبا ونسبت احدهما الى الاخر انعكست تلك النسبة قطعا **المقصد الثالث** الاضافة لا يستقل بوجودها اى ليس لها وجود منفرد ليتصور تعينها بنفسها بل وجودها ان تكون امرا الحقا للاشياء فيكون تحصلها وتخصصها تبعا لتحصل لحوقها للغير وتخصصه ويفهم ذلك اى تحصلها تبعا للحوق تارة بان يؤخذ الملحوق والاضافة معا فتعين الاضافة على حسب تعين الملحوق واللحوق وليس ذلك الماخوذ على هذا الوجه هو المقولة بل هو امر مركب من المقولة ومن معروضها وتارة بان يؤخذ الاضافة معروضا بها اللحوق الخاص كشئ واحد بسيط عارض لذلك الملحوق وهذا نوع الاضافة وتحصلها فالمشابهة وهو الاتحاد فى الكيف غير الكيف المتحد الموافق فاذا اعتبرنا الاتحاد والموافقة من حيث انه فى الكيف كان نوعا من الاضافة المطلقة متحصلا بحسب الكيف وكذا الحال فى المساواة والمماثلة ثم الاضافة اذا كانت فى طرف محصلة كانت فى الطرف الاخر محصلة ايضا على حسب تحصل الطرف الاول شخصيا كان او نوعيا ويلزمه بسبب استلزام نقيض اللازم نقيض الملزوم انها اذا كانت فى طرف مطلقة غير محصلة ففى الطرف الاخر مطلقة ايضا فالنصف المطلق فى مقابلة الضعف المطلق وهذا النصف فى مقابلة هذا الضعف فظهر ان اى المضافين عرف بالتحصيل والتعيين عرف الاخر به لكن هذا اذا حصلنا نفس الاضافة الحقيقية كالبصيرة

والضعفية واما اذا حصلنا موضوعها فقط يلزم تحصيل المضاف المقابل في تحصيل
الراس حتى يصير هذا الراس لا يوجب نعتين من له الراس يعني ان الرأسية
اضافة عارضة لعضو مخصوص بالقياس الى ذي الراس فاذا حصلنا ذلك
العضو من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا الراس لم يلزم تحصيل الشخص الذي
هو ذو الراس نعم اذا حصلنا الرأسية التي هي الاضافة الحقيقية حتى يصير ذلك الرأسية
وجب ان يحصل الاضافة في الطرف الاخر فيكون الراس وذو الراس متعينين حينئذ
المقصد الرابع يلحق الاضافة تقسيمات من وجوه الاول اما ان تتوافق الاضافة
من الطرفين كالجوار والاخوة واما ان تتخالف كالاب والابن فان البنوة والابوة
متخالفان في الماهية والمتخالف اما محدود كالضعف والنصف والضعفية شيء
واحد يكون بالقياس الى واحد اخر لا الى امور كثيرة وكذا النصفية او لا محدود كالاقل
والاكثر فان اقلية شيء واحد قد يكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية
الثاني انه قد يكون الاضافة لصفة موجودة في كل واحد من المضافين كالعشق
فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق فكل واحدة من العاشقية والمعشوقية
انما يثبت في محلها بواسطة صفة موجودة فيه او لصفة في احدهما فقط كالعالمية
فانها لصفة موجودة في العالم وهو العلم دون المعلوم فانه متصف بالمعلومية من
غير ان يكون له صفة موجودة تقتضي اتصافه بها والا فللمعدوم بكونه معلوما صفة
موجودة وقد لا يكون الاضافة لصفة حقيقية اصلا اي في شيء من الطرفين كاليمين
واليسار اذ ليس للمتياسين صفة حقيقية بهما صار متياسا وكذا المتياسر
الثالث قال ابن سينا كاد الاضافة تنحصر في اقسام في المعادلة كالغالب
والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعلم والخبر
وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة والمماثلة والمساواة واعلم ان المنقول في كتب
المشرقية من كلامه هو هكذا يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي
بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي
بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة فكالغالب والقاهر والمانع
واما التي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة
فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي
هيئة المحسوس على ان ذلك لا يضبط تقديره ولا يلتبس عليك انه لو بدل في
عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى
اذ يكون ح قوله وفي الاتحاد قائما مقام المعادلة واما وقوع الخبر موقع الحس فلا
باس له لان الخبر ايضا حكاية هيئة المخبر عنه الرابع الاضافة قد تعرض للمفردات
كلها بل للواجب ايضا كالاول فالجوهر كالاب والابن والكم كالصغير والكبير من المقادير

هذا من كلام ابن سينا كالنص عليه في القاعدة
ومعناه ان ذكر الحصر لا يضبط تقريره
وهو نصيح بما علمت والا تراه من قوله يكاد
تكون الاضافات المخصوصة

والقليل والكثير من الاعداد والكيف كالاحر والابرد والمضاف كالاقرب والاجد
والابن كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث والوضع كالاشد انحناء
وانتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا
الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم اي يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها
اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالابوة والبنوة او من احدهما فقط كالمبدأ
او لا يكون لها اسم مخصوص بشيء من طرفيها كالاخوة السادس قد يوضع لها وللموضوعها
معا اسم فيدل ذلك الاسم عليهما بالتضمن سواء كان اسما مشتقا كالعالم
او غير مشتق كالجناح المقصد الخامس ومن اقسام المضاف التقدم والتأخر
قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه الاول التقدم بالعلية كتقدم المضيء على ضوئه
الفائض منه وتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه تحرك
الاصبع فتحرك الخاتم ولا عكس اذ لا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد
فليس ذلك اي تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم بالزمان والا لزم التداخل
فانه اذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في حيزه لم يتحرك
لزم تداخل الجسمين ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم
وليست داخلة في حركته دخول الواحد في الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا
فظاهر ان هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة بل هو بالعلية لان وجودا اي وجود
حركة الاصبع اتم واكمل في نفسه فاوجب لذلك وجودها اي وجود حركة الخاتم كما
ان الضوء القوي الكامل يوجب ضوءا ضعيفا ناقصا فيما يقابله بحسب استعداده
فثبت لذلك بينهما ترتب عقلي وهو التقدم بالعلية الثاني التقدم بالذات كتقدم
الواحد على الاثنين فانه لا يعقل ذات هذا الواحد وذاك الواحد معا ولا يتم له اي للاثنين
ذات الا بذاتها سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته
من حيث هي بخلاف الاول فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها
وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشيء مقيسا
الى كله دون سائر علله الناقصة والمشهور في كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفى في وجود
المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التاثير وارتفاع موانعه وان
لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملا للعلل
الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم
الطبيعي وهو الترتيب العقلي الناشيء من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخلة
على المحتاج الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه ليس
موسى عليه السلام ولا شيء من عوارضه الا الزمان فمعناه ان موسى وجد في زمان
ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان اخر وجد فيه عيسى عليهما السلام فالتقدم ههنا صفة

لما اخرج المص تقدم العلل الناقصة عن التقدم
الذاتي لزم ان يدرجه في التقدم العلي فيكون
لم يحصر الاقسام في ستة مع ما بينهما من
ان التقدم العلي موجد بخلاف المدرج تقدم
غير الفاعل عليه لا يكون تاول بما لا مدخل
في الوجود فليتامل

والعلم

عن سنن الصواب والله الموفق وربما يكلف الحكماء للحصر اى حصر التقدم فى الانواع الخمسة وجها ليس حصرا عقليا دائرا بين النفى والاثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائى فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا والاول لا بد فيه من المتاخر على المتقدم اذ لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك تقدم حقيقى قطعا من غير عكس لئلا يلزم الدور فالتوقف اما ان يكون توقفه بحسب الذات وذلك بان لا يتم ذات المتاخر الا بذات المتقدم كما مر فى الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات واما ان يكون توقفه بحسب الوجود دون الذات بان يتوقف وجود المتاخر على وجود المتقدم لا اذاته على ذاته وذلك على قسمين لانه اما ان يكون مع اشتراطه اى اشتراط وجود المتاخر بالعدم الطارى عليه اى على المتقدم ام لا فالاول هو التقدم الزمانى لان وجود المتاخر من اجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارى عليه فان المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتاخر منها واما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم مجامعا للمتاخر والثانى وهو ان لا يشترط وجود المتاخر بالعدم الطارى على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول للمتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى اجزاء المعلول والثانى اعنى التقدم الاعتبارى لا بد فيه من مبدأ يعتبر اليه النسبة وذلك المبدأ اما كمال وهو التقدم بالشرف ام لا وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما تقدم فى المراتب المكانية او الى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان اسبق فى الشروع فى الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزمانى اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدا قبل زمان الوصول الى المتاخر **تنبيهان** الاول ان التقدم ان اعتبر فيما بين اجزاء الماضى فكل ما كان ابعد من الان الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما هو اقرب الى الان الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضى والمستقبل فقد قيل الماضى مقدم على المستقبل وهذا هو الصحيح عند الجمهور واغاقوا ذلك نظرا الى ذاتيهما فان ذات الماضى متقدمة على ذات المستقبل ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضهما فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا الثانى جميع انواع التقدم مشترك فى معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا ليس للمتاخر ففى التقدم الذاتى كونه مقوما اى جزءا داخلا فى قوام المتاخر وفى التقدم العلى كونه موجدا وفى الزمان كونه مضى له زمان اكثر مما مضى للمتاخر وفى الشرفى زيادة كمال وفى الرتبى وصول اليه من المبدا اولا واذا عرف اقسام التقدم والتاخر عرف اقسام المعية بالمقابلة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين فى الفضيلة والمعية

للزمان اولا وبالذات ومغايرته للاولين بينة اذ ليس منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج فيه والثانى باعتبار ذات الشئ وماهيته الرابع التقدم بالشرف كما لابى بكر على عمر رضى الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ معين والترتيب اما عقلى كما فى الاجناس المرتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المرتبة واقع فى مرتبة بحكم العقل باستحالة وقوعه فى غيرها او وضعى وهو ان يمكن وقوع المتقدم فى مرتبة المتاخر كما فى صفوف المسجد ويختلف ذلك اى التقدم الرتبى حيث يصير المتقدم متاخرا او المتاخر متقدما بما تجعله انت مبدأ فقد تبتدى من المحراب فيكون الصف الاول مقدما على الاخر وقد تبتدى من الباب فينعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس وقال المتكلمون ههنا نوع اخر من التقدم مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة كالاجزاء الزمان بعضها على بعض مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران واستحالته فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتاخر فى هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل بحسب الشرف والرتبة وهو ظاهر فان الامس واليوم مثلا متساويان فى الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتب عقلى ولا وضعى بل يقول امتناع الاجتماع كاف لنا فى نفى هذه الاربعة ولا بالزمان والا لزم التسلسل فى الازمنة بان يكون كل زمان فى زمان اخر وقد ابطلنا ذلك بوجهين فى مباحث الزمان وقد يجاب عنه بان ذلك التقدم الذى بين اجزاء الزمان هو التقدم بالزمان اعنى التقدم الذى لا يجامع فيه المتقدم المتاخر وانه اى هذا التقدم الذى سميناه التقدم الزمانى لا يعرض اولا وبالذات الا للزمان فاذا اطلق على غيره كان ذلك تقدما بالعرض لا بالذات كما حققناه فى تقدم موسى على عيسى عليهما السلام كما ان القسمة يعرض للكم عروضا ذاتيا فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما اخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم بهذا التقدم اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون الزمان زمانا وقد مرت فى مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام وهذا الذى ذكرنا اعنى القسم السادس من التقدم مبنى لابحاث كثيرة بين الطائفتين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزمانى ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمانا فتامل فيه اى فى هذا المبنى وتحقق حاله كيلا يزل قدمك فى ذلك الابحاث

عن

التقدم على سبيل التضاعف والانواع الاضافية هو

وهو حديث مشهور اورده بعض المحشين فى مباحث الزمان فليتامل منه

وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا التقدم عدم الزمان على هو

بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين في القرب
الى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين بماهية واحدة في مرتبة واحدة والمعية
بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين من نوع واحد واما بيان ان اطلاق لفظ التقدم
والتاخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ والتشكيك
او بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتني بشانها

الموقف الرابع في الجواهر وفيه مقدمة وحواصد اربعة **المقدمة** اما تعريفه اي
تعريف الجوهر فقد علمته من التقسيم المذكور في صدر الموقف الثاني وهو انه
ممكن موجود لا في موضوع عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين وعلمته
ايضا من تعريف العرض في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو انه عند
الحكيم ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وعند المتكلم موجود
متحيز بالذات فلا نعيده اعتمادا على علمك به واما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان
حالا في جوهر اخر فصورة اما جسمية او نوعية وان كان محلا لها اي للصورة فهيولى
وان كان مركبا منهما فجسم اما مطلق او نوع منه والا اي وان لم يكن الجوهر حالا ومحلا
ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فنفس
فعقل وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم
على سبيل التاثير وهذا التقسيم الذي ذكروه بناء اي مبني على نفي الجوهر الفرد اذ
على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من
جواهر فردة وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد انما يتم بعد ان تبين ان الحال في الغير
قد يكون جوهرا وهو ممنوع فان الظاهر هو ان الحال في غيره يكون عرضا قائما به
فلا يثبت جوهر حال ولا ما يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر اخر
ويعد ان سلمنا ايضا ان غير الجسم من الجواهر لا يتركب من جزئين احدهما حال في
الاخر والا لم يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل هو الجسم ولم يثبت شيء
منهما اي من هذين البيانين ببرهان مع ان الاولى مخالف للظاهر كما عرفت والثاني
مما لا جزم به بجواز وجود جوهر يكون محلا بجوهر اخر ولا يكون شيء منهما قابلا للاشارة
الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما ولو
اردنا ايراده اي ايراد التقسيم على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال يعني الاشكال
المذكور بقوله وانما يتم الخ قلنا الجوهر اما له الابعاد الثلاثة فجسم والمراد ان الجوهر
اما جسم اولا واذا لم يكن جسما فاما جزؤه واما ليس لذلك فان كان جزؤه فان
كان الجسم به اي بذلك الجزء حاصلا بالفعل فصورة والا فمادة وان لم يكن جزأه
فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل فهذا ترديد حاصر لم يعتبر فيه حلول
الجوهر في شيء ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبني على انتفاء

ای یوجد ذلک التعلق فی جنس العقل مطلقا لان تعلق التاثیر من خواص ما یطلق علیه العقل
ولوازمه کتعلق التدبیر ولو فی بعض الاوقات لما یطلق علیه النفس فلذلک لم یرد ما الاعتراض
علی الحصر لجواز وجود مجرد لا یکون متصرفا ولا موثرا نعم ما تحقق وجوده عندهم یوجد فیه ذلک التعلق
البتة ولذلک اعتبروا فی تعریف العقل ان لا یکون محتاجا فی فاعلیتها الی الالات الجسمانیة او توجیهه
بان عدم الاحتیاج فی الفاعلیة اهم من ان یکون له فاعلیة اصلا تکلف لا یخفی فتامل

ولا یخفی ایضا ابتناؤه علی ثبوت المادة والصورة والعقل والنفس وتجردهما وبساطتها وهو
غیر ثابت لکن المصنف یذکره و ذکر بعد التعرض لنفی الجزء الذی هو الاصل المشهور وعلیه حیتئذ کثیر من
الاصول الفلسفیة الامر بین اللذین عدم تقویمها فی غایة الظهور لیورد من عنده تقسیما اخر من تقسیماتهم
لا یرد علیه الاشکال بالابتناء علی ذینک الامرین فصل ابتناؤه علی الاصول الغیر الثابتة بالنسبة الی الاصول فتامل

لا یقال ان المحکوم علیه بالجبیة هو المرکب من الهیولی والصورة لا المرکب من جوهرین حال ومحل مطلقا
فلا یتم الکلام لانا نقول حاصل الکلام ان ههنا اقساما ثلثة اخری محتملة هی جوهر حال غیر صورة ومحل غیر
الهیولی والمرکب منهما غیر الجسم فیتم الکلام فتامل

یرد علی التقسیم الثانی ان الصورة النوعیة علی تقدیر کون محلها الجسم کما هو المصرح به لیست
بجسم ولا جزءا منه ولیس نفسا ولا عقلا فلا یتم الحصر المذکور فتامل

فان قیل الجسم یکون مع الهیولی ایضا بالفعل البتة لامتناع انفکاکهما عن الصورة کما سیجیء
قلنا المراد ان وجود المرکب بالنظر الی المادة نفسها ومن حیث انها مادة لا یکون الا بالقوة
وبالنظر الی الصورة بالفعل علی ما قال فی الشفاء ان المادة هی ما لا یکون باعتباره وحده للمرکب
وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما صار المرکب هو هو بالفعل بحصولها حتی لو جاز وجود
الصورة بدون المادة لکان مستلزما لحصول المرکب بالفعل البتة من شرح المقاصد

الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها
صورة وبعضها مادة واما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها
ويجب عليه ان ما ليس جسما ولا جزأ له ولا متصرفا فيه لا يجب ان يكون عقلا بل جاز
ان يكون جزأ للنفس او للعقل وقال المتكلمون لا جوهر الا المتحيز اى القابل بالذات
للاشارة الحسية كما مر من انهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وح فاما ان يقبل
المتحيز القسمة سواء كان فى جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها
اصلا وهو الجوهر الفرد فعندهم ان الجوهر منحصر فى هذين القسمين وان اقل ما يتركب منه
الجسم جوهران من الجواهر الفردة تنبيهان الاول الجسم عند الجمهور من الاشاعرة مجموع
الجزئين المتالفين لا كل واحد منهما وعند القاضى واتباعه ان الجسم هو كل واحد
من الجزئين لانه اى الجسم هو الذى قام به التاليف اتفاقا منا والتاليف عرض
لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد الشخصى بالكثير فوجب
ان يقوم لكل واحد من الجوهرين المؤلفين تاليف على حدة فهما جسمان لا جسم
واحد وليس فى ذلك نزاع لفظى راجع الى ان الجسم يطلق على ما هو مولف فى نفسه
اى فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الامدى
بل هو نزاع فى امر معنوى هو انه هل يوجد ثمة اى فى الجسم امر موجود غير الاجزاء التى هى
الجواهر الفردة هو الاتصال والتاليف كما يثبته المعتزلة او لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى
الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضى الى الثانى بحكم ان كل واحد منهما جسم
ولا يخفى عليك ما فى الكلام من التعسف الناشى من التنبيهين الجوهر الفرد لا شكل له
باتفاق المتكلمين لانه اى الشكل هيئة احاطة حد واحد او حدود وهو المضلع
ولا يتصور ذلك الا فيما جزء فان الحد هو النهاية ولا تعقل النهاية الا بالنسبة الى ذى نهاية
فيكون هناك لا محالة جزآن ثم قال القاضى ولا يشبه الجوهر الفرد شيا من الاشكال
لان المشاكلة هى الاتحاد فى الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره وهذا ظاهر تفريعا
على ما اتفقوا عليه واما غيره اى غير القاضى من الذين وافقوا على نفى الشكل عن الجوهر
الفرد فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة اى قال بعضهم هو يشبه الكرة اذ لا يختلف جوانبه
كما ان الكرة لا يختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فحالان
منقسما ومن المربع اى قال بعضهم يشبه المربع اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج
وذلك انما يتاتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكرى وسائر المضلعات
وما يشبهها لا يتاتى فيها ذلك الا بفرج ومن المثلث اى قال بعضهم يشبه المثلث
لانه ابسط الاشكال المضلعة قال الامدى ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفى
الشكل عن الجوهر الفرد منظور فيه وذلك لانه اتفق الكل على ان له حظا من
المساحة فله نهاية اى حد يحيط به قطعا فاذا له شكل لان الحد المحيط به ان كان

اى جمهور المتكلمين فلا ينافى ما تقدم فى صدر الموقف من ان بعض المتكلمين لم يحكم باستحالة الجوهر المجرد بل التقى بعدم العلم بالوجود فليتامل

واما بعض المتكلمين فالوا بالجواهر المجردة لا مرد له فلا يرد من التخصيص بالجمهور ولا يفيد حمل كلام المص على حصر الجواهر المتحقق الوجود فى التحيز كما توهم فليتامل

لانه كلام على سبيل التنزل وتسليم كونها على تقدير جزء تحليلها جزء الصور والجواهر الاكثر من اثنين

لم يرد ان هذا الايراد على التقسيم الاول بل انما يرد نقض المص ايضا فاختار من عنده لتتميم مرضيا اورده عليه فليتامل

عدم تاتيه فى المكعبات الحقيقية المتساوية المقادير المحطوطة والسطوحية وفى المثلثات كذلك ممنوع اللهم الا اذا اخذت متفاوتة المقادير اذ ح يتصور التركيب بلا فرج فى المربعات دون غيرها لكن التفاوت فى الجواهر الافراد محالا وجه له لاستلزامه الانقسام قطعا حيث يوجد فى فرد ما لم يوجد فى الاخر منه مسدد على

وقد يقال وجه تخصيص المشابهة بالمربع امكان تركب الجسم من كل منهما بلا خلو فرج على الاطلاق من غير احتياج الى التفصيل والتقييد واما غيره من المضلعات فانما تمكن فيها ذلك التركيب بشكل وهو اذا كانت متساوية فى المقادير وان لم يكن للتفاوت مجال فى الجزء اصلا وهذا لا يضر لان مجرد عدم التفصيل يكون سببا ان صح المشابهة فليتامل منه

وعندى ان الفرج اعم من الواقعة فى البين وفى الاطراف وعدمها لا يتاتى الا فى المربع لان باقى المضلعات قد يبقى فى بعضها فرج فى الاطراف وهى المسدس والمثلث الحقيقيين وفى البعض فى البين كغيرهما والجسم قد يتركب من الجزء بلا فرج مطلقا فلا بد ان يكون مشابها للمربع فيتم كلام الشارح بلا اعتبار كما لا يخفى فليتامل منه

اى النفى تركب الجسم منه بلا خلو الفرج

وان كان بالتشبيه لعدم ان اختلاف فى القابل فليتامل منه

زاد الاحاطة ليصح تفريع قوله فاذن له شكل وان كان استلام النهاية لا حاطة عقل يحكم ظهر فى الجواب فليتامل منه

فيه انه لا حاجة الى هذا التركيب بلا خلو الفرج لامكانه فى جانب الاسطقسية ايضا بان يركب فيه بالمثلث دون المربع فليتامل وان نصف الكرة مضلع اسطقس من المثلث فليتامل

واحدا فهو كرى وان كان متعددا فمضلع قال المص وفيه نظر لانا لانسلم ان له
اى للجوهر الفرد نهاية وان سلم ذلك فلا يلزم من كونه ذا نهاية ان يحيط به المحيط
حتى يكون كريا او مضلعا والا لفرض فيه محيط ومحاط فاتقسم واما قولهم له
حظ من المسافة فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما ولذلك يزداد حجم الجسم ما زدنا
الجوهر الفرد فيه والا اى وان لم يحمل قولهم على هذا فهو القول بالقسامة ولو وجها
لافعلا فان ماله مساحة امكن ان يفرض فيه شئ غير شئ لامحالة فيكون فى جوهر
الفرد انقسام وهيهى وهو خلاف مذهبهم **المرصد الاول فى الجسم وفيه فصول**
الفصل الاول فى بيان حقيقته واجزائه الخارجية وفيه مقاصد ثمانية الاول
فى حده ومعرفته ويطلق لفظ الجسم عند الحكماء بالاشتراك اللفظى على معنيين
احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه فى العلم الطبيعى منسوبا الى الطبيعة
التى هى مبدأ الاثار اى هى علة فاعلية لاثار ما هى فيه من الاجسام وعرف
الجسم الطبيعى بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة
وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيه اى فى الجسم الطبيعى ابعاد بالفعل
فضلا عن كونها ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة اما الخط فلا وجود له فى كثير من الاجسام
سيما فى الكرة واما السطح وان كان لازما لوجوده لوجوب التناهى فى الابعاد فليس لازما
لما هيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر فى حد الفرض دون الوجود
لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم يكن موجودة فيه بالفعل كما فى الكرة
والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما فى المكعب مثلا
فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية
الطبيعية بعينها واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد
بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا بعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها
مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط
على خط عمودا عليه لا ميل له الى احد الطرفين اصلا حتى حدثت عن جنبتيه زاويتان
متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا — واذا كان مائلا الى احد الطرفين
كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا —
وتصوير فرض الابعاد الثلاثة المتقاطعة فى الجسم ان يفرض بعدا ما سواء كان خطا
او سطحا لكن تعريفه للقائمة بناسب فرض الخط كيف اتفق اى لا يتعين لفرضه
جهة وهو الطول ثم يفرض بعدا اخر فى اى جهة شئنا من الجهتين الباقيتين متقاطعا
له بقائمة وهو العرض ثم يفرض بعدا ثالثا متقاطعا لهما على زوايا وهذا البعد الثالث
متعين لا يتصور غيره واحدا اذ قد يتعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن
فرضه على وجوه ثلاثة والثانى اذ يمكن فرضه على وجهين كما اشار اليه وهو العمق

250

وهذا القيد اعني كون تقاطع الابعاد الثلثة على زوايا قائمة لم نذكر لتمييز الجسم
عن غيره بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة لايكون الا
كذلك وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا قائمة والذى يقبل ابعاد
ثلاثة متقاطعة لاعلى هذا الوجه انما هو السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان
على قوائم ولايمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الا على حادة ومنفرجة والجوهر
لايتناوله فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهم بعضهم واعتذر بان المعتزلة ذهبوا
الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفرده فيكون السطح
عندهم جوهرا ولما لم يبن بعدان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا
احترز عنه على تقدير النزل فتامل وههنا شكوك فعلى مطلق التعريف اى على كونه
معرفا شكان الاول الحد صادق على الهيولى التى هى جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض
الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة
او بغير واسطة قلنا ليست الهيولى فى حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها
بل هى تقبل الصورة الجسمية والصورة الجسمية تقبل الابعاد المفروضة والمتبادر عن عبارة
الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت فليحد
صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لاباس بذلك لان الجسم فى بادى الراى هو هذا
الجوهر الممتد فى الجهات اعنى للصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر قائم بجوهر اخر فمما لايثبت الا
بانظار دقيقة فى احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه
الشك الثانى هذا الحد يصدق على الوهم ولذلك سمى الابعاد التخيلية الموهومة
جسما تعليميا فيكون الوهم الذى هو محل الجسم التعليمى قابلا لفرض الابعاد المذكورة مع
انه ليس بجسم بل قوة من قوى الجسمانية قلنا المراد بقبول الجوهر فرض الابعاد قبوله
اياه فى الوجود الخارجى كما يتبادر الى الفهم على ان هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم
جوهرا ويندفع ايضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد
المتوهمة وعلى كونه حدا مقابلا للرسم شكان ايضا الاول لم يثبت جنسية الجوهر
لما تحته كما عرفته فى المقولات وربما يقال ليس الجوهر جنسا لما تحته والا لامتازت
انواعه بفصول جوهرية لابفصول عرضية لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل فى
الفصول لان الجوهر يكون جنسا لها لانه المفروض فلها فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم
امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية كما مر ذلك فى الوجود مع جوابه وهو ليس يلزم من
كون الجوهر جنسا لانواع من الجواهر ان يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما ان سائر
الاجناس كذلك وربما قيل الجوهر الموجود لا فى الموضوع ففيه قيدان ليس منهما فائدة
لشئ من الحقايق الاول الموجود وانه عارض للموجودات بل هو من المقولات الثانية
التى لا يمكن كونها جزأ للامور العينية والثانى كونه لا فى موضوع وانه عدم لا يصلح جزأ للامور

Bibliotheca Alexandrina

والمتحرك بالارادة على ما هو المشهور في كلامهم ولم يرد بقولنا ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية المجهولة بهذا تصوير ما ذكره وبقي ههنا شيء وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حدا حقيقيا اولا وتانيهما اي ثاني المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية الرياضية الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة فانهم كانوا يبتدؤن بهما في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان لانها اسهل ادراكا لكونها على ما مستقة منتقلة لا ينازع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلا يقع فيها غلط اصلا والمخالفات فيها على ندرتها انما تكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الاحسن والاولى في التعليم ان يبتدأ بالاسهل الاقرب الى الاذهان كسلا يعرض لها كلال بل يتقوى به على ادراك ما هو اصعب فان الادراك غذاء للروح وايضا دلائلها يقينية يفيد النفس اذا اعتادت بها ملكة ان لا يقنع في ادراك الاشياء دونه اي دون اليقين فان امكن هناك تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الاقوى لانه اقرب الى ما اعتادت به وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير ههنا للتميز والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم ولو اردنا ان نجمعهما اي المعنى الاول والثاني في رسم واحد قلنا هو القابل لغرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر الجوهر والكم فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي فهذا الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو عند الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت رأيهم فيه وهو ان الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط الجسمية ولا شك في ان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر من ان الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة وان السطح لازم لوجوده لا لماهيته وايضا فاذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية بعينها فلا يكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم وهذا الذي ذكروه في الشمعة بناء منهم على اثبات الكمية المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه لا منفصلا فيه بالفعل واما على الجزء وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة فلم يحدث في الشمعة شيء لم يكن ولم يزل عنها شيء قد كان بل انتقلت الاجزاء الموجودة فيها من الطول الى العرض او بالعكس او نقول المراد بقولهم الطويل العريض العميق انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة لا وقوع القسمة فيه بالفعل وح يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه الف والذي اورده عليه ثم اختلفت المعتزلة بعد اتفاقهم على

الخارجية واجيب عنه بان ذلك رسم للجوهر لا حد كيف والاجناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد اصلا فما ذكر في تعريفه امر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتفائه انتفاؤها جنسيتها الشك الثاني مفهوم القابل للابعاد وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد على اختلاف العبارات امر عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقايق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدا له والا اي وان لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا بل كان امرا موجودا فعرض اي فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التي هي من الاعراض قائم بالذات اي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم فيكون تلك الذات قابلا له والكلام في قابليتها له ويتسلسل والحاصل ان مفهوم القابل اذا كان امرا موجودا في الخارج كانت القابلية الداخلة فيه ايضا كذلك وهي نسبة لا يقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فتنقل الكلام الى القابلية الثانية وبكذا لا لقال الممتنع هو التسلسل في المؤثرات اي العلل لوجوب انتهائها الى الواجب وهذا التسلسل في الآثار اي المعلولات لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعا لانك قد علمت فيما مر ان هذا النوع من التسلسل وهو ان يكون الامور المتسلسلة موجودة معا مترتبة ترتبا طبيعيا او وضعيا باطل عند الحكماء والمتكلمين بلا خلاف وقد يجاب عنه اي عن الشك الثاني بان القابلية نسبة وهو غير مسلم عليه انه قابل الذي هو ذات وبهذا هو الجزء للجسم يعني ان ما ذكرتم يدل على ان القابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فيه فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا ندعي ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه وقد رد هذا الجواب بان المذكور في التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بانه ليس فصلا فلا يكون حدا وايضا ما صدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فصله واما افراده فلا شك انها ليست فصولا لانهم ان المصنف مهد كلاما يتحقق به اندفاع التلبس المذكور في الشك الاول وينضح ايضا حقيقة الجواب عن الشك الثاني فتقبل والان اوان ان نتذكر وننبه مما قد علمناكه من كيفية تركب الجنس والفصل وانه لا تمايز بينهما الا في الذهن وان الجنس امر مبهم لا تعين ولا حصل له في نفسه بل انما يتعين ويتحصل في الذهن بالفصل الذي ينضم اليه وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم الذي هو الجنس نوعا والفصل ليس مبهما يتحصل بفصل اخر فيكون للفصل فصل اخر فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكروه ولا هو نفس المفهوم اي ليس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الابعاد الذي هو العرض على تقدير كونه موجودا لكن فصل الجسم هو خصوصية الامر الذي هو قابل للابعاد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه في الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الا بحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل اقمناه مقامها كما يقام عوارض الفصول مقامها اذا جهلت حقايقها كالناطق والحساس

Scanned by CamScanner

عبارة عن جواهر مولفة والا كانت متماثلة فيكون اعراضا مجتمعة قلنا لانم ان الجواهر
متجانسة بل الجواهر عندنا مختلفة بذواتها وماذكر من اشتراك الجواهر في الصفات
المذكورة لايدل على تماثلها في الحقيقة لجواز ان يكون تلك الصفات اعراضا عامة
مشتركة بين الحقايق المتخالفة فلا حاجة بناجح الى دخول الاعراض في حقايق الجواهر
ولذلك اى ولعدم دخولها فيها عندنا قلنا ان الاعراض لا يبقى لما مر والجواهر باقية
لما سياتى ولا يخفى انه يمكن ان يجعل معارضة بان يقال الاعراض غير باقية فلا يكون
داخلة في الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل واعلم انه لا محيص لمن اعترف
بتجانس الجواهر الافراد وتماثلها في الحقيقة كالاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة عن جعل
الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الجسم ج جواهر مع جملة من الاعراض منضمة
الى ذلك الجواهر اذ لو كانت مولفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام
كلها متماثلة في الحقيقة وانه باطل بالضرورة واما النظام والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت
من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض متجانسة فهي متجانسة
قالا ولذلك اتصفت الاجسام المولفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل
الوجه الثاني انه اذا وجد الجسم بل الجوهر وجد الاعراض واذا انتفى الجوهر انتفت
وبالعكس اى اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفى انتفت قلنا التلازم
بينهما وجودا وعدما لا يفيد الوحدة ولا دخول احدهما في الاخر كالمتضايفين **المقصد الثالث**
الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الحقايق فلا شك ان اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل
ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالمار مثلا والرابع انما وقع فيه قيل الجسم
البسيط لا شك انه يقبل القسمة والتجزئة بان يفرض فيه شيء غير شيء فاما ان الاجزاء التي يمكن
فرضها يوجد كلها بالفعل او لا يوجد كذلك فايا ما كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات
العقلية اربعة الاول الاجزاء التي يمكن فرضها كلها موجودة بالفعل ومتناهية وهو مذهب
جمهور المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء التي لا يتجزى اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسر الفعلها
ولا وهما لعجز الوهم عن تميز طرف منها عن طرف اخر ولا فرضا عقليا ايضا وانما قلنا انه
القول بتركبه من تلك الاجزاء اذ لو كانت الاجزاء متجزئة اى قابلة للانقسام ولو فرضا
لم يكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل فلم يكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة باسرها
فيه بالفعل وهو خلاف المقدر وحاصله ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل
وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجود بالفعل يلزمه قولنا كل ما ليس بحاصل
بالفعل من الانقسام فليس بممكن فيكون الاجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من جميع
الوجوه الثاني الاجزاء كلها بالفعل وغير متناهية مع امتناع الانقسام عليها المعارف وهو
قول النظام من المعتزلة وانكر فرايطس من الاوائل الثالث الاجزاء كلها بالقوة ومتناهية
ونسب الى محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل الرابع الاجزاء كلها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب

ذلك الحد في اقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتالف الجسم الا من
اجزاء غير متناهية وسياتي تعريف مذهبه وابطاله ايضا وقال الجبائي يتالف الجسم
ويتحصل من ثمانية اجزاء لا من اقل منها وذلك بان يوضع جزآن فيحصل الطول ثم يوضع
جزآن اخران على جنبه فيحصل العرض ثم يوضع اربعة اخرى فوقها اى فوق الاربعة الاولى
فيحصل العمق وقال العلاف يحصل الجسم من ستة لا من اقل منها وذلك بان يوضع
ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن تحصل الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزآن ويجنب احدهما
جزء ثالث وفوقه جزء اخر وبذلك يتحصل الابعاد الثلثة وعلى جميع التقادير فالمركب
من جزئين او ثلاثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم سواء جوزوا التاليف منها اى
من جزئين منفردين ومن ثلاثة منفردة ام لا وبالجملة فالمنقسم في واحدة يسمونه
خطا وفي جهتين سطحا وبهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم داخلتان
في الجسم عندنا والنزاع لفظي راجع على اطلاق لفظ الجسم على المولف المنقسم
ولو في جهة واحدة او على المولف المنقسم في الجهات الثلاث فنعدوه الى ما يجدى
من المباحث المعنوية ثم انه اشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين
فقال وما هو لفول الصالحية من المعتزلة في تعريف الجسم هو القائم بنفسه وقول
بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام هو الشيء باطل لانتقاض الاول بالبارى
والجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض ايضا وانتقاض الثالث بالثلاثة على
ان في هذه التعريفات فسادا اخر لان هذه الاقوال لا ياعد عليها اللغة بل يخالفها
فانه يقال زيد اجسم من عمرو اى اكثر ضخامة وانبساطا بعادا وتاليف اجزاء
فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتاليف وليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك

المقصد الثاني ليس الجسم مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة فانهما ذهبا
الى ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وهذا باطل لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته سواء كان
واحدا او متعددا بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر يقوم به فلا يكون الجوهر القائم بذاته
مجموع اعراض وحدها وبالجملة فبطلانه ضروري اذ كل عاقل يعلم ان الامر المجتمع من امور ممتنع قيامها
بنفسها لا يكون قائما بذاته بل محتاج الى امر اخر يقوم به وما ذكرناه تنبيه على الحكم البديهي فلا
عليه ان الكل من حيث هو كل قد تخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على امتناع
تركب الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان جزءا من الاعراض فكل
واحد من تلك الاعراض اما متحيز بالذات فهو جوهر فيلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا
من جواهر فلا يكون جوهرا فردا او لا يكون متحيزا بالذات ومن المعلوم ان ضم ما لا يتحيز الى ما
لا يتحيز لا يوجب التحيز ورد بانه لا مدى بجواز كون الانضمام شرطا للتحيز احتجا بوجهين الاول
ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة لاشتراكها في صفات نفس الجوهر وهي التحيز والقيام
بالنفس وقبول الاعراض والاجسام كالنار والهواء والماء مختلفة بالضرورة فليست الاجسام

الحكماء واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الاخرين يقتضيان ان لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا في نفسه لا مفصل فيه اصلا الا انه يقبل انقساما امّا متناهيا اى واصلا الى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام منتهيا الى اجزاء لا يتجزى وقد تركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستانى ويقرب منه نقل عن افلاطون من ان الجسم بالتجزئة ينتهى الى ان يتحى فيعود هيولى واما غير متناه لا بمعنى ان تلك الانقسامات يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شانه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهى انقسامه الى جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على ما لا يتناهى مع انهم يحيلون اتصاف امور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فليس مرادهم الا ان قدرته تعالى لا ينتهى الى حد لا يمكن مجاوزتها فنفس حال القابلية على حال الفاعلية واذا تمهد هذا فنقول ههنا مذهب خامس وهو مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا ينقسم بالفعل بل بالفرض فلا يكون الاحتمالات المذكورة منحصرة فى المذاهب الاربعة وذلك لانه اذا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز ان لا يكون شئ منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه نعم اذا جعل المبحث هو الجسم المفرد وهو الذى لا يتركب من اجزاء هى اجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمل ان يكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة فى انفسها قابلة للانقسامات فى الجهات كلها او فى جهتين او فى جهة واحدة او مختلطا منها فهذا احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح الا ان ستة منها لم يذهب اليها احد فهى احتمالات عقلية لا مذاهب

المقصد الرابع فى حجة جمهور المتكلمين على مذهبهم وهى نوعان الاول ان يبين اولا ان كل منقسم اى قابل للانقسام له اجزاء بالفعل اى يكون جميع ما يقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل ثم يبين انها اى تلك الانقسامات والاجزاء الحاصلة بالفعل متناهية فيعلم من الاول ان اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثانى تناهيها اما الاول وهو ان كل ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل فلوجوه ثلاثة الاول القابل للقسمة لو كان واحدا فى نفسه غير منقسم بالفعل لزم انقسام الوحدة والتالى باطل فالشرطية اى استلزام المقدم للتالى لانه لم يعن على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال فى احد الجزئين غير الحال فى الجزء الاخر والاستثنائية اى بطلان التالى بينة اذ لا معنى للوحدة الا كونها لا تنقسم يعنى ان وحدة الشئ عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون مفهوم عدم الانقسام الحال فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنينة حاله فى ذلك الشئ وهذا الوجه مبنى على ان الوحدة صفة وجودية

سارية فى محلها لكن الظاهر انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة الوجه الثانى لو كان القابل للانقسام واحدا فى نفسه متصلا فى حد ذاته كان التفريق الوارد على ذلك القابل اعداما له وايجادا لغيره والتالى باطل اما الملازمة فلان التفريق ح اعدام لهويته هى متصلة فى حد ذاته واحداث لهويتين منفصلتين لم تكونا موجودتين فى تلك الهوية الاتصالية والا كانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير اعداما واحداثا فان من المحال ان الشئ المعين يكون مادة هوية واحدة لا انفصال فيها اصلا ومادة هويتين منفصلتين واما بطلان اللازم فلانه اى اللازم يوجب ان يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجاد البحرين اخرين وبداهة العقل ينفيه وقد اجيب عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة فى محل الخلاف غير مسموعة الوجه الثالث ان مقاطع الاجزاء فى الامر القابل للانقسام اليها متمايزة بالفعل بان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس وغيرها من الاجزاء بالغا ما بلغ فان مقاطعها متمايزة بانفسها وذلك اى تمايز مقاطع الاجزاء التى يمكن فرضها موجب التمايز فى تلك الاجزاء بالفعل اذ لو لم تكن الاجزاء متمايزة فى الوجود لم تختلف تلك الخواص المتمايزة واجيب عنه بان مفهوم المقاطع اوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزية وذلك لا يوجب تمايز محلها الا بحسب الفرض ايضا واما الثانى وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية فلوجوه ثلاثة ايضا الاول لو كانت المسافة المتناهية المقدار مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام لامتنع قطعها فى زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا فى زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطئ اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان ذلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها فى زمان متناه فلا يلحق البطئ قطعا وبطلان اللازم وهو امتناع قطع المسافة المتناهية فى زمان متناه وعدم لحوق السريع البطئ دليل بطلان الملزوم وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية ويحكى ان العلاف لما اورد هذا الزام على النظام التجا الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذى بعض اجزائها دون بعض ولا حاجة لنا الى هذه المكابرة بل يكفينا ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهى مشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذى لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدرى

Bibliotheca Alexandrina

فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على رد بها اذعن لها وحكم بان الجسم
ينقسم انقسامات لايتناهى لكنه لم يفرق بين ما هو موجود فى الشئ بالقوة وبين ما
هو موجود فيه بالفعل فظن ان جميع الانقسامات التى لايتناهى حاصل فى الجسم
بالفعل فصرح بان فى الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء وانه
اذا كان كل انقسام ممكن فى الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لايكون من الانقسامات
حاصلا فى الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان
هاربا عنه نافيا له غير معترف به ومن ثم نقل عنه انه لما عيره مثبتو الجزء على القول بالطفر
اجاب بانها ليست ابعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحى فالزمتموه الوجه الثانى انه
اى الجسم الذى نحن بصدده متناهى الحجم والمقدار فهو محصور بين الطرفين المحيطين
وكذا اجزاؤه محصورة بينهما وانحصار مالايتناهى بين حاصرين محح فاستحال ان يكون
اجزاؤه الموجوده فيه بالفعل غير متناهية الآن يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه
مما يشهد البديهة ببطلانه الوجه الثالث ان التاليف وضم بعض الاجزاء الموجودة
فى الجسم الى بعض لابد ان يفيد زيادة حجم والا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلثة
والاربعة الى غير النهاية فلايحصل من تاليف الاجزاء وان كانت متناهية حجم اصلا
والمفروض خلافه لان الجسم له حجم ممتد فى الجهات ولاشك ان هذا الحجم انما يحصل له
من تاليف اجزاء بعضها الى بعض واذا كان التاليف يفيد زيادة حجم فليجعل
التاليف من اجزاء متناهية فى جميع الجهات فيحصل حجم فى الجهات كلها وهو الجسم
توضيحه ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فانه يشتمل على احاد حقيقته
اى غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الاحاد قطعا والمنقسم بالفعل
عدد لا واحد فلو لم يوجد فى العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا
فلايكون عددا قطعا فاذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فلاشك ان فيها احادا
متناهية فاذا اخذ تلك الاحاد وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية
فليس كل جسم مركبا من اجزاء لايتناهى فبطل الكلية التى ادعاها النظام فان قلت
هذا جسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو فى الاجسام المخلوقة قلت ما ذكرناه تصوير
مع كونه موجودا فى ضمن تلك الاجسام اذ لابد ان ينضم فيها اجزاء متناهية بعضها
الى بعض ثم اذا سلمنا ان نبطل قوله بالكلية نقول وهذا الجسم له حجم متناه واجزاء
متناهية والجسم الذى فيه البحث له حجم متناه لتناهى الابعاد واجزاء غير متناه على ما
ولاشك ان بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء
المؤلفة المقتضية لازدياد حجمه فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة
الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فلو
كانت نسبة المتناهى الى المتناهى كنسبة المتناهى الى غير المتناهى هذا خلف فلايكون شئ

وانما قيد الاجزاء بكونها موجودة فى الجسم لان
مذهب النظام ان الجواهر الفرد يمتنع وجوده
على الانفراد كما صرح به صاحب المقاصد

من

من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفة من اجزاء غير متناهية ولا مهرب له عن ذلك
ايضا سوى تجويز التداخل اذ لايجب ح ان يكون نسبة الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
لكنه باطل كما عرفت وبهذه الوجوه الثلاثة لايبطل القول بكون الجسم متصلا واحدا
قابلا لانقسامات غير متناهية على معنى انها لا تقف على حد لايتجاوزه لان الجسم
ح ليس مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التى يستحيل خروجها بكليتها
الى الفعل كما مر والنوع الثانى من حجة جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه ان يبين تركب
الجسم منها اى من الاجزاء التى لايتجزى ابتداء اى من غير استعانة بان كل قابل
للانقسام فهو منقسم بالفعل كما فى النوع الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية فهو
ظاهر او معلوم بما مر انفا وهو وجوه سبعة الاول النقطة وهى ذات وضع لا تقسم
موجودة اذ بها تماس الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس
الاجسام وتماس الموجودين بالمعدوم ضرورى البطلان يعنى انه لاشبهة فى ان
الاجسام موجودة وانها يتماس بامور موجودة منقسمة فى الطول والعرض دون
العمق والا لزم التداخل بين المنقسمين فى العمق او كون التماس بجزئين منها لا بها
فننقل الكلام الى ذينك الجزئين وعدم انقسامهما ولا يتسلسل بل ينتهى الى ما لا ينقسم
فى العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده ثم ان السطحين الموجودين يتماسان
على امر منقسم فى الطول دون العرض والا لزم احد الامرين كما عرفت وذلك هو
الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين يتماسان على امر فى وضع
لاينقسم اصلا وهو النقطة وايضا فانها اى النقطة طرف للخط وهو للسطح وهو
للجسم وطرف الموجود موجود فيكون النقطة موجوده ثم انها لاينقسم اصلا قلنا
فى الجسم موجود ذو وضع لاينقسم فان كان جوهرا فهو المطلوب لان ذلك الجوهر
الذى لايقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم والا اى وان لم يكن جوهرا بل
عرضا لكان له محل لاينقسم والا انقسم الحال فيه لما مر مرارا وذلك المحل ان كان جوهرا
فذاك وان كان عرضا كان له محل اخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى جوهر كذلك اى غير منقسم
وهو الجزء الذى لايتجزى وقد وقع جزء الجسم ثم اذا اخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس
بالقياس الى ما كان مجاورا له وبهذا ظهر ان اجزاؤه كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو
مطلوبنا وقد اجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير سار فى محله فلا يلزم من انقسام
محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار فى محله فى جهة واحدة فينقسم فى
هذه الجهة فقط والسطح سار فى جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام
فيها الوجه الثانى الحركة موجودة بالضرورة وانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبلة فنقول
ان الحاضرة منها موجودة والا لم يوجد الماضى ولا المستقبل لان الماضى ما كان حاضرا
والمستقبل ما سيحضر ولاشك ان الماضى منها لا وجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل

فى تمامية بعض الوجوه التى سيجئ بدون الاشارة
باذكر كلام لايخفى فتامل

محل النقطة لايلزم الآن يكون لا يتجزى بل انما
انه جزء بالفعل وغير منقسم فلا وانفاذة بهذا
الدليل كونه من الثانى غير ظاهر كما لايخفى فتامل

حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شئ منها قطعا فلا وجود للحركة اصلا وهو باطل بالضرورة فوجب ان يكون الحاضرة منها موجودة وانها لا تنقسم بوجه ولو فرضا والا لكان بعض اجزائها المفروضة قبل وبعضها بعد لانها اى الحركة غير قار الذات ضرورة فاذا فرض فيها جزآن امتنع ان يكونا مجتمعين فلا يكون كلها حاضرا بل بعضها هذا خلف لان المقدر خلافه وكذا جميع اجزائها غير قابلة للانقسام اذ ما من جزء من اجزائها الا وكان حاضرا حينا ما فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء لا يتجزى فكذا المسافة التى هى الجسم مركبة منها ايضا لانطباقها اى انطباق الحركة عليها بحيث اذا فرض فى احديهما جزء الفرض بازائه من الاخرى جزء فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك او نقول يجب ان يكون اجزاء المسافة غير منقسمة لانه لو انقسمت المسافة التى يقع عليها جزء من اجزاء الحركة لانقسمت الحركة عليها اعنى ذلك الجزء من الحركة فان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة اليها قال الامام الرازى هذا اقوى ما احتج به مثبتو الجزء ويرد عليه ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها فى امتداد المسافة اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة فى الان الحاضرة لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها فى امتداد المسافة بل هى موجودة فى كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا يتجزى نعم نرسم من هذه الحركة الموجودة فى الخارج امرا ممتدا فى الخيال منطبقا على المسافة فينقسم مثلها الى اجزاء لا تقف على حد للانقسام الانقسام الوجه الثالث برهن اقليدس فى الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول على وجود زاوية هى اصغر الزوايا وهى ما يحصل من مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة فهى لا تنقسم اذ لو انقسم لم يكن اصغر الزوايا ولا يتصور الزاوية التى لا تنقسم الا باثبات الجزء لان تلك الزاوية ان كانت جوهرا كانت جزءا وان كانت عرضا فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب ان المبرهن فى كتابه هو ان الزاوية الحادثة من حدبة الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لا انها اصغر من جميع الحواد الوجه الرابع نفرض كرة حقيقية تماس سطحا مستويا حقيقيا لامكان الكرة والسطح المذكورين وتماسها ضرورة على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم فمابه المماسة بينهما لا ينقسم والا فاما ان ينقسم فى جهة واحدة فهو خط او فى اكثر من جهتين فهو سطح لانطباقه اى انطباق مابه المماسة من الكرة على السطح المستوى فهو مستو سواء كان خطا او سطحا فلا يكون الكرة المفروضة كرة حقيقية لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة هذا خلف فتعين ان يكون مابه المماسة فيهما امرا غير منقسم ثم نفرض تدحرجها على سطح المستوى بحيث تماسه بجميع اجزائها فيكون جميع الاجزاء من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح غير منقسمة وكذا الحال فى الاجزاء التى فى اعماقها وهو المطلوب واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا ماست السطح على نقطة فانها لا تماسه على نقطة اخرى لان حركة منقسمة فى زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت منطبقة عليها اذ لا يكون

فيه بحث وهو انه لم لا يجوز ان الحاضرة منقسمة قوة والا لكان بعض اجزائها بالقوة فلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كانت قابلة للقسمة الانتقالية اما اذا كان قبولها للقسمة الوضعية والوهمية فقط فذلك غير لازم تامل منه

ويمكن ان يعلل بغير ذلك ويقال ان الحاضر لا يحصل عقيب انقضاء اجزاء الحركة غير منقسم بل هو الموجود من الحركة وحينئذ لا يتجزى الا ان ينتهى فاذن الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى تامل منه

ان يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين الا بطريق الانطباق جنبا بكليتها فلا بد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال فى سائر النقط التى يقع بها التماس بينهما فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوى مركبا من نقط متتالية لا يقال فعلى ما ذكرت لا يحصل المماسة على النقطة الاخرى الا بعد الحركة ففى حال الحركة لا بد من المماسة فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدر على انا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة فوجب اذن ان لا يكون بين نقطتى التماس واسطة فيلزم تتالى النقط لانا نقول المماسة على النقطة الاولى وان كانت حاصلة فى ان لكنها باقية فى زمان حركة الدحرجة المودية الى المماسة على النقطة الاخرى ففى ان حصول هذه المماسة الثانية يزول المماسة الاولى وهكذا كل مماسة على نقطة يحصل فى ان ويبقى زمانا ولا ينافى فى ذلك استمرار حركة الكرة كما يفهم ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة فلا يلزم تتالى النقط والاتى الوجه الخامس نفرض خطا قائما على خط وعمر الاول عليه اى على الثانى فانه يماس الخط المار فى حروره جميع اجزاء ذلك الخط المرور عليه والمماسة بينهما انما تكون بنقطة لان المماس من الخط القائم المار هو طرفه الذى هو النقطة وممسوس النقطة لا يكون الا نقطة فالخط المرور عليه مركب من نقط متتالية وكذلك السطح المركب من خطوط متلاقية والجسم مركب من سطوح مجتمعة وهو المطلوب ويجب عليه ان المتحرك هو المتحيز بالذات ولا بد ان يكون منقسما فى جميع الجهات كما سيأتى والسطح والخط والنقطة لا يكون الا اعراضا فكيف يتصور حركة خط عرضى على اخر مثله الوجه السادس لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا يتجزى لكان الانقسام فى السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فيكون اجزاؤهما الممكنة سواء لان اجزاء كل واحدة منهما غير متناهية ح وهو بين ويرد عليه ان الاجزاء فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى الذى عرفت الآن مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة الوجه السابع لولا الجزء وانتهاء تقسيم الجسم اليه لكان ممكن ان يقسم الخردلة الى صفائح غير متناهية فعمر تلك الصفائح وجه الارض وستر وجوه السماوات وتفضل عليها بما لا يتناهى وانه ضرورى البطلان وردهذا بما عرفت من معنى لا يتناهى من الانقسام وامتناع خروج جميع الاقسام الى الفعل وجودا بل فرضا ايضا قال المص وبعض ذلك الذى ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركيب الجسم منه وان كان ممكن الجواب عنه جدلا ففيه للمنصف اقناع وطمانينة باطن فارجع انت الى انصافك فى الاجوبة التى مر ذكرها **المقصد الخامس** حجة الحكماء على ان الجسم البسيط واحد متصل فى نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية لانه مركب اى وليس بمركب من اجزاء لا يتجزى **النوع الاول** ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان الاول كل متحيز بالذات يمينه غير يساره ضرورة وكذا سائر جهاته المتقابلة متغايرة فظهر ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما فى جميع الجهات

فيه ان الوجوه المذكورة لا يدل على كون الجسم البسيط واحد متصلا فى نفسه لا منفصل فيدل بل انما يدل على وجود فى الجزء الذى لا يتجزى وهو لا يستلزم كونه واحدا متصلا بل فيه احتمالا اخر وهو مذهب ديمقراطيس كما سبق تامل سيشار الى هذا السؤال فى الكتاب ولا يخفى منه

واستحالا وجود الجزء الذى لا يتجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين فضلا عن تركب الجسم منهما بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست متحيزة بذواتها حتى يتصور لها جهات مقتضية لالتقائها الوجه الثانى اذا ركبنا صفحة من اجزاء لا يتجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضئ من تلك الصفحة اى الوجه الذى الى الشمس غير الوجه المظلم اى الذى الينا وهذا ايضا ضرورى فوجب ان يكون تلك الاجزاء منقسمة وقد اجيب عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف ويجوز ان يكون الشئ واحدا غير منقسم فى ذاته اطراف هى اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين لليمين والسار مثلا ان كانا جوهرين فهما جزآن للذى فرض غير منقسم وان كانا عرضين فاما ان يكونا حالين فى محل واحد بحيث يكون الاشارة الى احدهما هى الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكون ما حاذى منه يمينه عين ما حاذى منه يساره وهو بين البطلان واما ان يكونا حالين فى محلين متمايزين فى الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضنا اذ يمكن حينئذ ان يفرض فيه شئ غير شئ كما يشهد به البديهة

النوع الثانى ما يتعلق بالتماس وهو ايضا وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى فليست تلك الاجزاء اجزاء لا يتجزى بهذا خلف لكونه اجتماعا للنقيضين ببيانه انه اذا تركب الجسم منها فلا بد لها من ان يكون مجتمعة مترتبة متلاصقة والا لم يكن هناك تركيب حقيقة وح فلا شك ان الواقع من تلك الاجزاء فى وسط التركيب تحجب الطرفين عن التماس فما به يماس الوسط احد الطرفين غير ما به يماس الطرف الآخر اذ لو كانا متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين واذا كان الامر كذلك فينقسم الجزء المتوسط مع كونه غير منقسم لا يقال لانم ذلك اى حجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه لجواز التداخل بين تلك الاجزاء لانا نقول بعلة انه ضرورى فانه بديهة العقل شاهد به بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخل مثله بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما وان سلم جواز التداخل جدلا فيكون حيزهما اى حيز المتداخلتين واحدا ولا يزداد بانضمام احديهما الى الاخرى مقدار وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس وغيرهما من الاجزاء بالغا ما بلغ فلا يكون ثم ترتيب بين الاجزاء ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من بالايفها حجم زائد على حجم واحد منها وذلك كله خلاف المفروض لانا فرضنا تركب الجسم الذى هو حجم ممتد فى الجهات الثلث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون بينها ترتيب وان يكون وسط وطرف ومع هذا الذى ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل نقول فالمداخلة بين جزئين انما يكون بعد المماسة بينهما فلا شك ان الملاقى من احد الجزئين عند المماسة غير الملاقى منه عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام فى كل واحد من الجزئين ولا يذهب عليك ان لزوم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان التداخل حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما اذا كانت

الاجزاء متداخلة فى ابتداء الخلقة بان خلقت كذلك فلا الوجه الثانى لو جاز ان يقع جزء لا يتجزى على ملتقى اثنين من الاجزاء لم يكن ذلك الجزء جزءا لا يتجزى بل كان منقسما والملزوم حق واللازم ايضا حق والزوم بين فانه يكون الجزء الواقع على ملتقاهما مماسا لهما لا بالكلية اى لا يجوز ان يكون بكليته مماسا لشئ منهما والا لم يكن واقعا على الملتقى بل على احدهما فوجب ان يكون بعضه مماسا لاحدهما وبعضه مماسا للآخر ولا معنى للانقسام الا ذلك واما حقية الملزوم اعنى وقوعه على ملتقى جزئين فلوجوه ثلثة الاول لا شك انه اى الجزء الذى لا يتجزى على تقدير وجوده يتحرك من جزء مثله الى جزء آخر كذلك فاتصافه بالحركة اما عند كونه بتمامه فى الجزء الاول او فى الجزء الثانى او عند كونه على الملتقى والاولان باطلان لانه اى كونه فى احد الجزئين حاصل اما قبل الحركة وهو كونه فى الجزء الاول او بعد الفراغ منها وهو كونه فى الجزء الثانى فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه فى احدهما وفى الثالث اعنى اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما المطلوب الثانى من هذه الوجوه نفرض خطا مركبا من اجزاء لا يتجزى ستة مثلا ونفرض فوق احد طرفيه جزءا وتحت الطرف الآخر من الخط جزءا آخر ثم نفرض انهما تحركا اى تحرك كل منهما الى صوب الآخر على التبادل حركة على السوية فلا بد ان يتحاذيا قبل ان يتجاوزا وذلك التحاذى انما يكون على المنتصف من الخط اذ قد فرضنا الحركتين سواء فى السرعة والبطؤ وهواى منتصف الخط ملتقى الثالث والرابع من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفى الخط كما يلوح بادنى تامل صادق الثالث منها نفرض خطا من اجزاء وتر كالخمسة مثلا ونفرض دينك الجزئين كليتهما من فوق كلا منهما من طرف آخر من طرفى الخط ثم نفرض انهما يتحركان اى كل منهما الى صاحبه حركة سواء فيلتقيان لا محالة فى الوسط وهو الجزء الثالث من كل واحد من الطرفين فيكون هواى الجزء الثالث على ملتقاهما لانهما معا عليه وربما جمع هذا بانهما اى الجزئين المتحركين يلتقيان قبل الجزء الثالث اذ شرط انتقالهما الى الثالث فراغ ما يسع الجزئين معا ولا شك ان الثالث لا يسعهما بل يسع واحدا منهما

النوع الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطؤ وحاصله ان احد الامرين لازم اى ثابت فى الواقع على سبيل منع الخلو اما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطؤ واما تجزى الاجزاء التى لا يتجزى فانهما لا يجتمعان فى الكذب لان عدم التجزى يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء اعنى وجود التفاوت يستلزم التجزى والاول وهو انتفاء تفاوت الحركات منتف ضرورة ان الحركات متفاوتة فى السرعة والبطؤ فثبت الثانى وهو تجزى الاجزاء بيان لزوم احد الامرين من طريقين احدهما انه اذا تركبت المسافة من اجزاء لا يتجزى فاذا قطع السريع جزءا منها فالبطى لا يقف لما بينا من قبل ان البطؤ ليس لتخلل السكنات فهواى البطى اذن يتحرك فاما ان يجز جزءا ايضا فالسريع كالبطى وهو الاول اعنى انتفاء التفاوت فيما بين الحركات او اقل

من جزء اذ لا محال لتوهم حركته اكثر من جزء فيتجزى الجزء الذى لا يتجزى لثبوت ما هو
اقل منه وهو الثانى من الامرين اللذين ادعينا لزوم احدهما وثانيهما اى ثانى القرينين
المذكورين ان يبين ان ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين بحيث يستحيل انفكاك
احدهما عن الاخرى فيستغنى ح عن الاستعانة بان البطو ليس لتحلل السكنات
بل يكون ذلك اى تلازم هاتين الحركتين دليلا على ذلك اى على ان البطو ليس للتخلل
متنافيا كما بنيت عليه فيما مر وان كانت الحركتان متلازمتين فعند ما يقطع السريعة
جزءا ان قطعت البطيئة مثلها لزم تساوى السريعة والبطيئة وهو الامر الاول او اقل لزم
التجزى وهو الامر الثانى وذلك اى تلازم السريعة والبطيئة حاصل فى صورتين الاولى
الدائرة القطعية من الرحى مع الدائرة القطبية منها فان حركة الاولى سريعة لطول
مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان اذ لو تحركت القطبية
مثلا وقعت القطبية لزم التفكك والقسام الرحى الى دوائر متعددة بحسب اجزائها
وانما يتضح ذلك باخراج خطوط متلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فى جميع
الجهات فان تلك الخطوط تكون مركبة من اجزاء لا يتجزى ويتركب من اجزاء تلك الخطوط
اطواق متداخلة متفاوتة فى الكبر والصغر والطوق العصم منها مركب من اطراف هذه الخطوط
فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك الطوق الذى يلاصقه فقد انفك احدهما عن الاخر وكذا
اذا تحرك الطوق الثانى ولم يتحرك الثالث وهكذا الى الطوق الذى هو اصغرها فيلزم تفكك
الرحى عند تحركها على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض ولو كانت الرحى من حديد او ما يجرى مجراه
منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن ان ينفك منها جزء بالغ السعى وذلك الذى
من تفكك الرحى حال تحركها والتصاقها حال سكونها وان كان مما لا يمتنع فى قدرة الله تعالى بالفعل
جازم بعدمه كسائر العادات ومعلوم لكل عاقل ان الله تعالى لم يخلق فى الرحى كل هذه الغرائب
والعجائب ليثبت مذهبكم الثانية فرجار له شعب ثلاث فثبت واحدة منها على دور
اثنتان حتى ترتسما دائرتين الداخلة صغيرة والخارجة كبيرة ولا شك ان هاتين الشعبتين
يتمان الدائرتين معا بحركتيهما وهما متلازمتان ضرورة والا انفكاك بين الشعبتين ههنا
مع عدم التأثير والتأقط أبعد من الانفكاك بين اجزاء الرحى الصورة الثالثة من وضع
عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احديهما بعقبه وهى اصغر والاخرى
باطرافه وهى اكبر وان شئت فافرضه اى الدائرة على عقبه مادا باعه فراس اصبعه يرسم دائرة
اكبر كثيرا من الدائرة التى ترسمها عقبه وحركتاهما متلازمتان لانه اذا تحرك راس اصبعه
جزءا لم يقف عقبه والا لزم قطع ذلك الشخص على قياس ما مر ونحن نعلم بالضرورة انه
لا يقطع جزءا جزءا كيف وتفرق الاتصال يوجب الالم مع انه لا حد لما اصلا وان شئت
فافرضه اى رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة فى الفلك فى كوكبين يدور احدهما قريب
القطب والاخر على المنطقة فان حركتيهما فى رسم الدائرتين متلازمتان والا لزم الانخراق

فى

فى الافلاك وان لا يكون موصوفة بالشدة والاحكام الصورة الرابعة الشمس مع
ظل الخشبة المغروزة حذاها فان الظل بالانتقاص من الصباح الى الظهر قدرا من الارض
محدودا كذراع او ذراعين مثلا والشمس فى هذه المدة يقطع ربع فلكها فحركتها اسرع
من حركة الظل بكثير من غير وقوف للظل عن الحركة لان الشعاع الخارج من الشمس المار
براس الخشبة الواصل الى طرف الظل انما يقع بخط مستقيم كما يشهد به التجربة الصحيحة
ووقوف الظل عن الحركة مع تحرك الشمس يبطل الاستقامة فى الخط الشعاعى
لان الشمس اذا كانت فى ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعى مار براس الخشبة الى
طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينتقص الظل اصلا
كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين راس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله
وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذى كان متصلا
على الاستقامة فى وضعه الاول متصلا به كذلك فى وضعه الثانى والا كان خط واحد
مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين ليسا فى سمت واحد وهو باطل بالضرورة
الصورة الخامسة ولو على راس جبل مشدود طرفه الاخر بوتد فى وسط البئر مع كلاب
يجعل فى ذلك الجبل عند الوتد وتمد به فالدلو والكلاب يصلان الى راس البئر معا
فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف للكلاب ضرورة
فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة وقد توهم النظام تساوى هاتين الحركتين فى السرعة
فاستدل به على الطفرة الصورة السادسة جزء يحرك جزءا على خط متحرك جزءا اخر
فى جهة حركة ذلك الجزء ولنفرض ا ب ح خطا ساكنا مركبا من اجزاء ثلثة ونفرض ايضا
د ه خطا مركبا من جزءين كائنا على ا ب بحيث يكون د واقعا بازاء ا و ه واقعا
بازاء ب ولنفرض ر جزءا كائنا على د من خط د ه بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته
هكذا [illegible] فاذا تحرك د تحرك خط د ه على خط ا ب ح من ا الى ب فقد
تحرك ه بتلك الحركة من ب الى ح وفرضنا مع ذلك تحرك ر على خط د ه من د
وكان د مقابلا لا فى ابتداء الفرض الى ه اى تحرك ر من د الى ه وهو اى ه وان
كان مقابلا لب ابتداء لكنه الان مقابل لح فيكون ر ح مقابلا لح ايضا فقد
تحرك ر بمجموع حركتيه الذاتية والعرضية جزءين حين تحرك د بحركة واحدة جزءا واحدا
فان رد كانا معا محاذيين لا من خط ا ب ح قبل الحركة والان قد صار ر محاذيا
لح ود محاذيا لب فقد ثبت حركتان متلازمتان سريعة وبطيئة وهو المطلوب
وان شئت قلت فحين تحرك ر بمجموع حركتيه جزءا واحدا يكون د تحرك اقل من
جزء وفيه المراد الذى هو انقسام الجزء النوع الرابع مما يتعلق بالاشكال الهندسية
وهى وجوه ستة الاول انا نفرض مربعا من اربعة خطوط كل خط منها من اربعة
اجزاء ونجتهد فى ضم الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد فذلك المربع ستة

على تقدير اعتبار التصام على غاية ما يمكن
لا يرد السؤال المذكور بقوله لا تصال الجزء
كما لا يخفى فالاولى عدم اعتباره ههنا فتأمل

عشر جزءا هكذا ⁘ فيكون كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر الواصل
بين طرفي ضلعين محيطين بزاوية ايضا اربعة اجزاء لانه انما يحصل من الجزء الاول
من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع
فالقطر كالضلع في المقدار وانه صحيح يشهد عليه الحس والبراهين الهندسية الدالة
على ان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان مربعه يساوي
مربعيهما كما بين في الشكل المسمى بالعروس وايضا اذا كان احدى زواياه المثلث
قائمة كانت الباقيتان حادتين والزاوية العظمى يوترها الضلع الاطول لا يقال
لم لا يجوز في المربع المذكور ان يكون القطر اطول وذلك بان يقع بينهما اي بين اجزاء
القطر خلاء دون اجزاء الضلع لانا نقول الخلاء الذي بين جزئين من اجزاء القطر ان
وسع جزءا كان القطر مثل مجموع الضلعين بالاخ سبعة اجزاء هي الاربعة المذكورة والثلاثة
الواقعة في الفرج الثلث بين جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرجة في بعض دون بعض
تحكم محض ولا شك ان مجموع الضلعين سبعة ايضا لاشتمالهما في جزء واحد وساواه
القطر لهما معا باطلة حسا وبرهانا وان كان الخلاء الواقع بين جميع الاجزاء او بعضها
اقل من ان يسع جزءا لزم الالتقام في الجزء لثبوت ما هو اقل منه الوجه الثاني مثلث
قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة اجزاء فنقول قام البرهان
في شكل العروس على ان مربع وتره اي وتر قائمة المثلث كمجموع مربعي الضلعين ولكن
مربع كل ضلع في المثلث المذكور مائة مجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه فوق اربعة
عشر جزءا واقل من خمسة عشر جزءا وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها
مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وعشرون فلابد
ان يكون جذر المائتين فيما بينهما فيلزم التقام الجزء الى الكسر الذي يتم به الجذر الوجه
الثالث بان المثلث القائم الزاوية اذا طبقنا راس وتره اي وتر قائمته على ضلع
من ضلعي القائمة المنصوب نحو السماء ومددنا رجله اي رجل الوتر من الطرف الاخر كسلم
موضوع على جدار قائم على سطح الارض بعد اسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار فلا شك
انه كلما انحط من هذا الضلع المنصوب شيء والمقصود انه كلما انحط راس الوتر عن شيء
من هذا الضلع يخرج من ذلك الضلع شيء اي تخرج رجله عن ذلك الضلع بشيء وبهذا
الى ان يصل راسه الى اسفل الضلع المنصوب فان كان ما يخرج به اسفله مثله اي مثل
ما انحط عنه اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع وهو الضلع الذي جر من طرفه
اسفله لان بعض الوتر منطبق على هذا الضلع ومثل الفاضل عليه اي على هذا الضلع
اعني مقدار الانجرار وهو اي هذا الفاضل مثل الضلع الاخر اذ المفروض ان مقدار الانحطاط
كمقدار الانجرار فيكون الوتر كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان فوجب ان يكون
مقدار ما ينجر اليه اقل مما ينحط عنه فاذا انحط جزء انجر اقل من جزء وبهذا الوجه يليق بالنوع

لو جاز ان يقال ان الجزء الذي يقع بين طرفي الضلعين في الوجه الاول من الوجوه الثلاثة
ليس بجزء من القطر لجاز ان يقال ان الجزء الذي يقع بين طرفي الضلعين في الوجه الثالث
ليس بجزء من الضلع

الزاوية من ضرب العدد الحاصل من ضرب كل عدد في نفسه كما سبق في الجذور ايضا مسئلة اقول هذا سهو ظاهر لان الدعوى في شكل العروس المثلث القائم الزاوية ومربع ضلعيها فانهم وان قالوا الحكم جار في مربعي العدد ايضا لكنه لا يفيد بيان المراد

ذكر الشارح رح الاسهال ان المراد من الشيء في كل من الموضعين شيء من الوتر ومن الضلع الاول هو المنصوب ومن الثاني الضلع الممدود على سطح الارض فلا حاجة الى الغاية التي ذكرها رح اذ ليس في الكلام ما يخالف ذلك لكن السياق لم يساعد اليه لبعده من السياق وبيان لا يخفى على المتامل العارف قليلا ما

قيل الاولى ان مقدار الانجرار كمقدار الانحطاط هو الظاهر اذ فرض المسالة في قوله فان كان ما ينحط به اكثر الخ فوله كما انحط اذ المفروض سهل اذ المقصود ظاهر

فيه ان استدلام وجود الجزء لانتفاء الدائرة محل وغاية ما لزم من البيان المذكور ان يستلزم وجوده لامتناع جعل الخط المركب من الاجزاء التي لا يتخللها دائرة وهو لا يستلزم
انتفاء الدائرة مطلقا نعم ان جعل الجسم ذي العرض دائرة لامتناع جعل الخط المركب من الاجزاء التي لا يتخللها ذاك امتناع يوجب امتناع جعل الجسم ذي العرض
دائرة لان الجسم والعرض ليسا خطوطا مستقيمة منضمة بعضها الى بعض على مذهب القائلين بالجزء واذا امتنع على كل واحد منهما ان يجعل دائرة وجب ان
يمتنع ذلك على الكل فاذن لزم امتناع وجود الدائرة مطلقا لا نقول الايجاب معه قوله لانه اذا امتنع ذلك على كل منهما وجب ان يمتنع على المجموع بمعنى كان حكم
واحد منهما مقابل لحكم الكل من حيث هو كل لانه قد يصدق على احدهما ما لا يصدق على الاجزاء الى هذا الكلام الكاتبي في شرح الملخص لكنه ليس بشيء كما لا يخفى على ذكي

الثالث من وجه وهو ان حركة الانحطاط اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما الوجه الرابع
بيناه فيما تقدم وجود الدائرة وامكانها مناف لوجود الجزء الذي لا يتجزى كما تبين
من قوله فاذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها مركبا من اجزاء فان كان ظاهر تلك الاجزاء
اكبر من باطنها حتى اذا تلاقت بظواهرها وبواطنها كان محدب المحيط المركب منها اكبر
من مقعره انقسم الجزء لاشتماله على ظاهر اكبر وباطن اصغر والا اي وان لم يكن ظاهرها
اكبر من باطنها فبين كل جزئين من اجزاء المحيط في جهة محدبه اما خلاء بان يكون بواطن
الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الالتقام في الجزء ايضا لان ما كان منه ملاقيا
مغايرا لما ليس بملاق على ما نقول فان كان الخلاء الواقع بين كل جزئين بقدر سبع
جزء كان ظاهرها اي ظاهر محيط الدائرة ضعف باطنها على ذلك التقدير والحس يكذبه
فان محدب المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون ضعفه وان كان
ذلك الخلاء اي كل واحد منه او بعضه اقل من قدر سبع جزء لزم الالتقام في الجزء
لثبوت ما هو اقل منه واما لا خلاء بان يكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع انه لا تفاوت
بينهما فيكون ح باطنها اي باطن محيط الدائرة او باطن الدائرة فانها قد يطلق على محيطها
كظاهرها في المقدار وهو اي باطنها كظاهر دائرة اخرى محاطة بهما لا انطباقا عليه وظاهر
المحاطة ايضا كباطنها لما عرفت في المحيطة وهي اي الدائرة المحاطة كذلك وبهذا
الى دوايرا خرى بالغة ما بلغت فيكون اجزاء طوقية الرحى مثلا كالقطبية منها وبطلانه
لا يخفى والاظهر في تقرير هذا الوجه ما ذكرنا في الملخص من انه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء
التي لا يتجزى دائرة لانا اذا جعلناه دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها
فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى
كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بهما لانطباقه
عليه وظاهر المحاط بهما كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاطة بهما ثم هكذا يجعل الدوائر
محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينهما الى ان يبلغ دائرة طوقها من طوق الفلك الاعظم
فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة
جدا واما ان لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الالتقام لان الجوانب المتلاقية
غير الجوانب التي لم يتلاق فظهر ان امكان الدوائر ينافي وجود الجزء الوجه الخامس برهن
اقليدس في المقالة الاولى من كتاب الاصول ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة
للتنصيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف ايضا
وبهذا فالزاوية المستقيمة الخطين ينقسم الى غير النهاية وانه ينفي الجزء الوجه السادس
برهن اقليدس في تلك المقالة على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض الخط مركبا
من اجزاء وتر خمسة مثلا لزم تجزي الجزء الوسطاني المقصد السادس في تحرير مذهب
الحكماء في الاجسام البسيطة الطبائع قالوا لما تقرر بالبرهان ان الجسم البسيط كلما

في هذا التقرير ايضا شيء يعرف ما كتبناه في الموضع الذي اشرنا اليه فتامل

لاينفصل الى اجزاء لايتجزى ومافى حكمها من الجواهر المنقسمة فى جهة واحدة او فى جهتين فقط
فقد ثبت انه متصل واحد فى الحقيقة لامفصل فيه اصلا كما هو عند الحس وقابل
للقسمة الى غير النهاية اى لايصل قسمته الى حد يقف عنده كما مر والا لزم وجود الجزء
عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك الجسم ليس مركبا بالفعل من اجزاء لايتجزى
ومافى حكمها فيكون متصلا فى نفسه ولاينتهى قسمته اليها فيكون قابلا لانقسامات
غير متناهية والقسمة اما بالفك كسرا او قطعا والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة
نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة
وللكسر بالاجسام الصلبة واما باختلاف عرضين قارين فى محلها لابالقياس الى الغير
كالسواد والبياض او غير قارين فى المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كمتحيزين
ومحاذيين ولا بالوهم والفرض فهذه الثلثة وجوه القسمة فى الجسم نعم قد يمنع عن
القسمة الانفكاكية مانع كصورة نوعية كما فى الافلاك او صلابة شديدة كما فى بعض الاجسام
العنصرية او فقد آلة يحتاج اليها فى القطع او صغر متناه لايتيسر معه القطع ولا الكسر واما
القسمة الفرضية فلا يقف ابدا وقد بين انحصار القسمة فى الثلثة المذكورة بانها اما موجبة
الى الافتراق وهى الفكية او لا وح اما ان يكون موجبة للانفصال فى الخارج وهى التى
باختلاف عرضين او فى الذهن وهى الوهمية وانما ذكر الفرض العقلى مع الوهم لان الاوهام
ربما لم يقدر على تميز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل فانه لايقف
لاحاطته بالكليات المشتملة على الكبير والصغير والصواب ان اختلاف الاعراض لايوجب
انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعا ان الجسم المتصل فى نفسه اذا وقع ضوء على بعضه
لم ينفصل فى الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث
للوهم على فرض الاجزاء وح يقال الانفصال اما فى الخارج كما بالقطع والكسر واما بالوهم
فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض او لا بتوسطه كما بالوهم والفرض فيظهر
ان القسمة اثنتان انفكاكية وهى قسمة خارجية منقسمة الى قسميها وغير انفكاكية وهى
قسمة ذهنية وتسمى وهمية وفرضية ايضا وينقسم الى القسمين المذكورين وهذا هو
الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية بما اشرنا اليه ويجعل باباختلاف الاعراض
قسيما للوهمية المجردة كما فى الكتاب فعليك بالتثبت فى موارد الاستعمال **المقصد**
السابع فى دليلهم على اثبات الهيولى والصورة وكون الجسم مركبا منهما قالوا الجسم
البسيط متصل فى حد ذاته كما عرفت وهو قابل للانفصال الانفكاكى كما اذا صب
ماء الجرة فى اناءين فثمة اتصال اى جوهر ممتد فى الجهات متصل فى نفسه تسميه
بالصورة الجسمية وندعى انه اى ذلك الجوهر المتصل ليس تمام حقيقة الجسم بل
ثمة امر آخر تقوم به الاتصال اى جوهر المتصل على معنى انه يختص به اختصاصا ما غنيا
له فيكون حالا فيه وبيانه ان الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار

قيل المراد هو العرضان اللذان اقتضاهما المفروضان بختلفان قطعا تامل

اجيب بانه لايستلزم الانفصال وعدم الالتيام بينهما على انه يكون قسمة فكيه فلا وجه للمقابلة فليتامل

صوابه ان يقال حال الاولى لانه يمكن حمل كلام ذلك القائل عليه اذ الانفصال هناك قسيم اه فتدبر تامل

فيه ان عدم الانفصال الخارجى وما فى حكمها الا يجزى وما فى حكمها واحد لايقبل القسمة اصلا فكيف يتركب

منفصلا وح نقول فان ثمة امرا قابلا للاتصال تارة وللانفصال اخرى وذلك
القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل الثابت للمثلين الذين
يزول كل منهما مع حصول الاخر غير كل من المثلين المتماثلين فالقابل للاتصال
والانفصال تغاير كلا منهما او نقول قابل الاتصال والانفصال باق مع الانفصال
والانصال لايبقى مع الانفصال فهو غيره اى قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف
لاوالشئ لايكون قابلا لنفسه ولا مما ينافيه فهذا الامر الذى هو قابل الانفصال
ومغاير للاتصال هو الذى نسميه بالهيولى الاولى التى تحل فيها الصورة الجسمية
فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا
واحدا وبعده متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنده حيث كان متصلين
وتخصيصه اياهم كما اثبتوا بتوارد المقادير المختلفة على الجسم مع بقاء صورة جوهرية قابلة
للكميات المتواردة كون الكم المتغير غير الاتصال الباقى بحاله اثبتوا ايضا بتوارد
اتصالات مختلفة بالشخص على امر باق على حاله بالضرورة كون الاتصال المتبدل
غير ما يقبله وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة والمركب منهما جسما وربما يقال
فى المعارضة لم يسلم الهيولى على تقدير وجودها اذا كانت واحدة كما قبل الانقسام
كانت متصلة لامفصل فيها واذا كانت كثيرة بوروده الاقسام كانت منفصلة
فهى قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولهما باثبات هيولى كما ذكرتم فى الجسم لزم ان
يكون للهيولى هيولى اخرى فينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل فى امور مترتبة موجودة معا
وهو اى هذا الذى ذكر فى المعارضة مندفع عنهم بما ذكرنا من التلخيص فانا اثبتنا كون
الاتصال غير القابل للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه فلا يلزم للهيولى هيولى
اخرى الا باثبات امرين احدهما ان لها اتصالا مغايرا لهذا الاتصال الذى هو
حال فيها حتى تكون هى متصلة فى حد ذاتها والثانى انه اى ذلك الاتصال المغاير
يزول عنها ويعود اليها حتى يثبت فى ذات الهيولى شيئان الاتصال المغاير وما هو
قابل له فيكون للهيولى هيولى اخرى وذلك مما لاسبيل اليه فان وحدتها اى وحدة
الهيولى وكثرتها بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة فهى قبل ورود
الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة الحالة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور
المتعددة الحالة فيها والا فهى فى نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة انما هى
فى ذاتها استعداد محض لافعل لها فى الصفات المذكورة الا بالصورة فهى متصفة بها
تبعا لها لا فى حد ذاتها واعلم ان هذا البرهان الذى ذكر على اثبات الهيولى لايتم الا بابطال
قول من يقول كديمقراطيس واتباعه مبادى الاجسام البسيطة اجزاء لايتجزى لكنها
صغار صلبة متجزية فى الوهم بحسب الجهات الثلثة لكنها غير قابلة للتجزئة الموجبة للانفصال
بالفعل فى الخارج والجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء والانفصال

فيه ان البرهان لايتم بمجرد ابطال القول المذكور بل لابد فيه من ابطال احتمال تركب الجسم البسيط من اجسام مختلفة الطباع كما لايخفى وابطال ذلك القول لايستلزم ابطال هذا الاحتمال كما لايخفى تامل

منفصلا

عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الا تفكاكي
بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه
بالحقيقة بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التي بين تلك الاجزاء فليس
ثمة امر قابل للانفصال والاتصال بل هناك اجسام صغار يجتمع ويفترق ومحصول
ما ذكره المصوران انتفاء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا
في نفسه فيكون جسما مفردا او يكون في تركيبه منتهيا الى اجسام مفرده فلم لا يجوز ان يكون
الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمي دون
الفكي فلا يثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على ان الجسم المتصل في نفسه يرد
عليه الانفصال الخارجي بل ولا يثبت ايضا الجسم التعليمي لان تلك الاجسام
المفرده لا يتغير اشكالها ومقاديرها وابطله اي قول هذا القائل ابن سينا بما حاصله ان
كل جزء منها اي من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي تحدث فيه القسمة الوهمية
اثنينية تكون طباع كل منهما طباع الاخر وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الاخر الخارج
الموافق لها في الماهية بناء على ما ذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام
المفرده الصغار متوافقة في الماهية النوعية فيجوز ان يحل على الجزئين المتصلين المفروضين
في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الاخر من الانفصال
الرافع للاتحاد الاتصالي ويجوز ايضا على المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال
الرافع للاثنينية الانفكاكية وذلك لان هذه الاربعة متوافقة في الماهية فيكون مشاركة
اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولها والاول باطل قطعا فتعين
الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال اللهم لمانع يمنع
عنه وذلك المانع لا يكون لازما للماهية والا انحصر نوعه في شخصه واذا لم يكن لازما فيجوز
مفارقته وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال بالفعل ويحصل المطلوب
الذي هو اثبات الهيولى ومبناه اي مبنى ما ذكره ابن سينا كون الاجزاء التي هي تلك
الاجسام الصغار متوافقة في الماهية كما اشرنا اليه وهو ممنوع لجواز ان يكون متخالفة
في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزءان متوافقان في النوع واستبعاد تركب الماء المتأدي
في الحس من اجزاء متخالفة الحقايق باسرها مما لا يجدي في امثال هذه المباحث وان سلمنا
الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لا برهانيا ثم نقول وعلى تقدير تمامها فقد يكون الشخصي
احدها مانعا من ذلك القبول او تشخص الاخر شرطا له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال
بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط وبهذا اندفع بما مر من ان
المانع من القبول لا يكون لازما والا انحصر النوع في الشخص واذا لم يكن لازما امكن الانفصال
بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات المطلوب وربما يعترض على برهان
الهيولى ويقال الاتصال هو الوحدة والانفصال هو الكثرة وهما عارضان للجسم خارجان

عنه فعليك ببيان كون الاتصال جزءا من الجسم حتى يثبت تركبه من الاتصال والامر اقتراحي
فانا من وراء المنع اي نمنع كونه جزءا منه وهذا الذي يقال فيه التزام لثبوت امر غير الاتصال
قابل له وللانفصال ايضا ونصير النزاع في كون الجسم ذلك القابل وحده او مع هذا الاتصال
المقبول ولا شك ان الصورة الاتصالية اي الجوهر الممتد في الجهات الذي بين بقي الجزء
الاتصاله في نفسه اول ما يدرك من جوهرية الجسم اي حقيقته بل هو الجسم في بادي الراي
المعلوم وجوده بالضرورة والذي يحتاج الى الاثبات بالدليل هو المادة المتصفة بذلك
الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل والاخر مقبول فتصير النزاع
في ان الجسم اذا نزاعا لفظيا لا فائدة فيه وانت تعلم ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك
القائل ان هناك جوهرا واحدا هذا الجوهر المتصل لكن المشهور انه يقول ان هذا الجوهر
المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل للاتصال الذي هو الوحدة والانفصال
الذي هو الكثرة على معنى انهما عرضان يحلان فيه على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون
من ان اخرا يحل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد في الجهات كلها فطريق الرد
عليه انه يلزم من ذلك ان يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وايجادا للجسمين اخرين
من كتم العدم وهو باطل كما سيأتي تحقيقه وههنا سؤال يستصعبه بعض وذلك السؤال
هو ان الاتصال اذا كان جزءا للجسم كما زعتم فبزواله الذي هو الانفصال يعدم هو الجسم
لانتفاء الكل بانتفاء جزئه فلا يكون الجسم قابلا لزواله اعني الانفصال واذا كان
الجسم قابلا لزواله كما ادعيتموه ايضا فلا بد ان يبقى مع زواله واذا بقي معه فليس هو اي
الاتصال جزءا للجسم والحاصل ان كون الجسم قابلا للانفصال الذي هو زوال الاتصال
ينافي كون الاتصال جزءا له فقد لزمكم فيما ذهبتم اليه القول باجتماع المتنافيين وظن المتعصب
ان ذلك السؤال مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظي فان الاتصال اي لفظه
يقال للصورة الجوهرية التي بها للجسم قبول الامتدادات الثلث وهو امر لا يزول عن الجسم
بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم مع زوال هذه الصورة عنه ويقال ايضا للنفس
الامتدادات وهو كم وليس جزءا للجسم لانه عرض فلا يكون مقوما للجوهر بل عارضا له
فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا اشكل الجسم باشكال مختلفة المقادير مع بقاء
صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينافي الاتصال العرضي ينافي
اتصال الجوهري اذ لا يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا يبقى الكمية المعينة وايضا
اذا اقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله جاز ان يقال لهما هو الصورة
الجوهرية فلا يثبت في الجسم جوهر مغاير لما متصف بهما فلا يثبت الهيولى فما ذكره
ليس جوابا للسؤال وجوابه الحق ان قولنا الجسم قابل للانفصال ليس معناه
ان شخصا من الجسم باقيا على هويته الشخصية الاتصالية يتوارد عليه اتصال
واحد تارة واتصالان اخران تارة اخرى فانه غير معقول كما ترى وكيف يكون الواحد

بالشخص واحدا تارة واثنين اخرى بل مرادنا ان ثم امرا يستحفظ المادية الجسمية
دون الهوية الشخصية معلوم البقاء في الاحوال الطارية على الجسم من الاتصال
والانفصال المتعاقبين عليه ويتوارد عليه الهويات الشخصية وتارة يكون معه
هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان او اكثر فذلك المستحفظ هو القابل بالجبقه
للاتصال والانفصال وهو مغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم
بالضرورة ان المار الذي في الجرة على تقدير كونه واحدا متصلا في نفسه اذا جعل
في الكيزان فقد زالت هوية الشخصية الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل اصلا
حتى صار شخص واحد اشخاصا متعددة اي زال شخص كان متصلا اتصالا واحدا بنا
وحصلت اشخاص هي متصلات متعددة لم يكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية
على ذلك التقدير وثم امر باق في الحالين هو معوض تارة لاتصال واحد وتارة لاتصالات
متعددة والدليل على ان ثم امرا باقيا هو انه ليس نسبة هذه الاشخاص التي في الكيزان
الى ذلك الشخص الذي كان في الجرة كنسبة ساير الاشخاص من مياه لم يكن في تلك
الجرة ولو كان زوال تلك الهوية الشخصية لا بزوال جزء وبقاء جزء اخر بل بانفناء الاجزاء
بالمرة لما كان الامر كذلك بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة ساير المياه ولا شك
ان الجوهر المتصل الواحد اني ليس باقيا فالباقي جوهر اخر يجب ان لا يكون في نفسه
متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر من
ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان التفريق اعداما له بالكلية وهذا الذي قرره
في اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع في مسلك الانفعال فقال **تنبيه**
وربما قالوا في اثبات الهيولى الجسم له قوة وفعل وذلك لان كل جسم فهو من حيث
جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة والبسيط
لا يكون كذلك لان الواحد من حيث هو واحد لا يقتضي قوة ولا فعلا لامتناع اجتماعهما
فيه وهو مردود لجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما
بالنسبة الى شيء واحد الا ترى ان الهيولى موجودة بالفعل قابلة للصور المتعددة فهي بالقوة
في بعضها قطعا وربما استعانوا في اثبات الهيولى بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين
فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير متقدر بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير المختلفة ازدياد
حجمه وانتقاصه من غير انضمام شيء اليه وانفصاله عنه وجوابه ان الصورة الجسمية
وان كانت مستلزمة في الوجود والتعقل للمقدار الا انها لا يستلزم مقدارا مخصوصا
فجاز ان يكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر اخر والكون
والفساد اي ربما استعانوا بهما ايضا اذ لا بد فيهما من امر يخلع صورة ويلبس اخرى
وهو الهيولى وفساده ظاهر لان المتبدل في الكون والفساد هو الصور النوعية فجاز
ان يكون القابل لها خلعا ولبسا هو الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور التي

استعين بها مبني على وجود الهيولى فيلزم الدور والمعتمد عند المتكلمين في نفي الهيولى
انها على تقدير وجودها اما ان يكون لها حصول في الحيز او لا يكون فان كان لها حصول فيه
فاما ان يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال فجسم اي فالهيولى جسم لان المتحيز
بالذات لا بد ان يكون جوهرا ممتدا في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا فالهيولى
الجسمية ح مثل لها فكيف يحل فيها وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل
والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها او لا يكون ذلك الحصول على
سبيل الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية فالهيولى ح صفة حالة في
الجسمية تابعة لها في التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم والا اي وان لم يكن لها حصول
في الحيز لا استقلالا ولا تبعا فلا يختص الجسمية بها اختصاصا ناعتا لها لانه اي لان
ما لا تحيز له اصلا امر معقول محض لا تعلق ولا اختصاص له بحيز قطعا فكيف يتصور حلول
الجسمية المتحيزة بالذات فيه وقد يجاب بانا لا نم انها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت
صفة للجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير كما في الاعراض الحالة
في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من عدم تحيز الهيولى بالاستقلال
ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول
الجسمية فيها فيكون موصوفة بها لا صفة لها وقد يقال في نفي الهيولى وابطال تركب
الجسم منها لو كان الجسم مركبا من جزءين كما ذكرتم لزم من تعقله تعقلها ولم يحتج
في ثبوت شيء منهما الى برهان واللازم باطل فانا نتعقل الجسم ولا نعقل الهيولى
ويحتاج في اثباتها الى البرهان والجواب منع بطلان الملزوم يعني ان ما ذكرتم انما يلزم
اذا كان حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع **المقصد الثامن** في تفريعات لهم
على وجود الهيولى احدها اثبات الهيولى لكل جسم وانما احتيج الى هذا الاثبات
اذ تلك الحجة التي هي المعول عليها في اثباتها اعني مسلك الانفصال كما عرفت
لا تثبتها الا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل كالعنصريات ولعل بعض الاجسام
لا تقبلها كالفلكيات على رايهم فلا بد لاثبات الهيولى فيها من بيان اخر فقال
ابن سينا طبيعة الاتصال اي الصورة الجسمية المتصلة في نفسها للجميع اي لجميع
الاجسام طبيعة واحدة نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك
لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية
الى غير ذلك من الامور التي يلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج
والطبيعة الفلكية مثلا موجود اخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة
الجسمية الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج
ما لم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا مثلا وكلما كان اختلافه بالخارجيات
دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف فاذا

فيه ان غاية ما ذكر تم عدم العلم بالاختلاف المستند الى الصورة الجسمية وهو لا يستلزم العلم بعدمه وهو المطلوب كذا قيل وبذا يعلم الجواب عما قرر الشارح وهو ما يأتي قريبا

فان قيل لا خفاء ولا خلاف في ان الجسم جنس تحته انواع بل اجناس وانما الكلام في انه جنس عال او فوقه الجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ثم اي حاجة الى ذلك في اثبات المطلوب ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجنسية ايضا لا تختلف ولا تختلف قلنا فرق بين الجسم الذي لوحظ امر مبهم لا يحصل الا بما يضاف اليه من الفصول وبين الجسمية المحصلة في الخارج بحكم الحس واحتيج الى بيان نوعيتها ليعلم انها حيثما وجدت للافادة كما انه ليس من جهة تشخصها اعني كونها هذه الجسمية او تلك ليخصص بالبعض دون البعض كذلك ليس من جهة انضمام بعض الفصول الى بعض واباتها ان يكون الجسمية طبيعة جنسية تحتها جسميات مختلفة الحقائق بالفصول ممكنة الافتراق في اللوازم كالحيوانية تحت الجسم النامي وتحت الحساس المتحرك بالارادة وتحت الناطق وغير الناطق وكالوجود

شرح المقاصد

احتياجه اى احتياج الاتصال الذى هو الصورة الجسمية الى المادة فى الاجسام
العنصرية لكونه حالا فيها امتنع قيامه بنفسه فى شئ من الاجسام والا اى وان لم
يمتنع قيامه بنفسه بل قام بذاته فى الفلك مثلا كان ذلك الاتصال الجوهرى فى
حد ذاته غنيا عن المحل والغنى عن المحل لا يحل فيه اصلا وبالجملة فالحقيقة الواحدة النوعية
لا تختلف لوازمها ومقتضياتها فيكون بالنصب على انه جواب النفى قائمة بذاتها
تارة وبالغير اخرى كما لا يكون جوهرا عرة وعرضا اخرى اى كما ان انقلاب الحقايق محال
كذلك اختلاف لوازم الحقيقة الواحدة محال لاستلزامه ان لا يكون تلك الحقيقة
تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمى اى لا نم ان الطبيعة
الجسمية طبيعة واحدة نوعية وذلك مما لا سبيل الى اثباته فان ما ذكرتموه من اختلافها
بالامور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلقا
امر مبهم كالمقدار فلا يتصور وجودها الا بان يتنوع بفصول مقومة لها وبعد تنوعها تنضم
اليها امور خارجة عنها فلم قلتم انها ليست كذلك وان سلم ان الاتصال الجسمى حقيقة
واحدة نوعية فقد يجوز ان يقوم بالمادة تارة ويقوم بنفسه اخرى ولا محذور فى ذلك
اذ قد لا يكون الشئ محتاجا لذاته الى محل ولا غنيا لذاته عنه بل يعرض كل منهما له عن علة فلا
يلزم ان يكون الغنى بذاته عن شئ حالا فيه ويمكن ان يدفع هذا بانه لا واسطة بين الحاجة
والغنى الذاتيين فان الشئ اما ان يكون لذاته محتاجا الى محل اولا واى ان لم يكن محتاجا
اليه لذاته كان مستغنيا عنه فى حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغنى
فى حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه واما النقض بالطبيعة الجنسية بان يقال الحيوانية
مثلا طبيعة واحدة مع ان لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد يقتضى فى الانسان
ما لا يقتضيه فى الفرس فقد عرفت جوابه حيث بنيتم ذلك على ان الجنس امر مبهم لا يدخل
فى الوجود الا بعد تحصله بفصل بعينه وهما متحدان بحسب الخارج فى الجعل والوجود
فالطبيعة الجنسية فى الخارج حقايق مختلفة بحسب فصولها المنوعة فجاز اختلافها فى
الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فانها حقيقة متحصلة لا يتصور اختلاف
لوازمها اما ثانيا اى ثانى تفريعات الهيولى ان الهيولى لا يخلو عن الصورة اى لا يوجد
خالية عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك لوجوه الاول الهيولى المجردة بالفرض عن
الصورة اما اليها اشارة فيكون الهيولى حسما او امرا حالا فى جسم لامتناع الجوهر
الفرد وذلك لانها اذا كانت ذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت
فى جميع الجهات كانت جسما اى صورة جسمية لانها الجسم فى بادى النظر كجامر
وان لم ينقسم اصلا كانت جوهرا فردا وان انقسمت فى جهتين فقط
كانت خطا او سطحا لا جوهرا لانها فى حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضا فيكون الهيولى
حينئذ امرا حالا فى الجسم لا محلا للصورة الجسمية هذا وان لم يكن اليها اشارة

قيل يتجه ان استحالة حلول المستغنى
عن المحل فيه غير مسلم بالنظر الى ما يمنع عن
مقتضاه فيصح الحلول مع ذلك ح ايضا
وفيه ما فيه فتامل ست

فيه اشارة الى ان النزاع ليس فى جواز خلو
الهيولى عن الصورة وعدمه كما توهمه البعض
بل فى وجودها خالية عنها وعدمه تامل ست

قيل ان المقسم هو القابل للاشارة مطلقا والالم يصح لحديث الخط والسطح العرضيين وجوه وح كان الجواب
ان يزيد على قوله كانت جسما قوله او مقدارا فعليهما وعلى قوله كانت جوهرا فردا قوله او نقطة ليكون الشق الاخير وفيه
ان هذا انما يفيد القابلية بكونها بغير واسطة واما اذا اريد فلا لان قابلية التعليمات انما هو بواسطة هكذا قيل
لكن القول حق فلا عتراض ليس بشئ كما لا يخفى فليتامل ست

بان لا يكون متحيزة لا اصالة ولا تبعا ولا شك انها قابلة للصورة الجسمية اذا
الكلام فى هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية فاما ان يحصل
معها فى جميع الاحياز والمظاهر او لا يحصل فى شئ منها او يحصل فى بعضها
دون بعض والاقسام الثلثة باطلة فالاولان باطلان ضرورة لان الهيولى المنضمة
الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن ان يكون جسم
واحد فى زمان واحد فى مكانين او اكثر والاخير باطل لعدم المخصص بالنسبة
الى ذلك البعض لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية
فكذا نسبة الصورة الجسمية فانها يقتضى حيزا مطلقا لا معينا فان قيل لعل
صورة نوعية يحل فى الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فهى تخصصها بحيز معين
وايضا ينتقض ما ذكرتم بالجزء المعين من الارض ومن سائر العناصر الكلية
واختصاصه بحيزه المعين بلا مخصص يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكلى
الى اجزاء حيزه على السوا مع ان كل واحد من اجزائه حاصل فى جزء معين قلنا
الصورة النوعية وان عينت موضعا كليا لكن نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل
واحدة فالكلام فى تخصيصه بحيزه المعين من اجزاء حيز الكل فان الهيولى المجردة
مع تلك الصورة النوعية اما ان يحصل فى كل واحد من تلك الاجزاء او فى بعضها
او لا يحصل فى شئ منها والكل باطل وقد يقال جاز ان يقارن الهيولى صورة اخرى
او حالة من الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلى وايضا قد يكون الهيولى المجردة
هيولى عنصر كلى فلا حاجة فى التخصيص الى غير الصورة النوعية فان قلت ننقل
الكلام الى اختصاص اجزاء ذلك العنصر بامكنتها الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفهوم
فيه لا موجودة فى الخارج فلا يقتضى مكانا وايضا جاز ان يفرض هناك حالة
مخصصة للاجزاء بوضع معين والجزء من الارض انما اختص بحيزه المعين الذى
هو فيه لكون مادته قبل تلك الصورة الارضية كانت لها صورة اخرى مخصصة
لذلك الجزء او مخصصة له لحيز اخر انتقل ذلك الجزء منه بالاستقامة الى ذلك الحيز
والحاصل ان مخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق
الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة اما فى ذلك الحيز او فى حيز اخر انتقل ذلك
الجزء بعد حصول صورته الارضية منه الى حيزه على اقرب الطرق وتلك الصورة
السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا الى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم والجواب
عن هذا الوجه من الاستدلال انه فرع عدم القادر المختار وانه لا تخصص بالحيز المعين
الا الصورة وما يتبعها من الاوضاع لكنا نقول ان الجسمية اذا حلت فى الهيولى
تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذى اوجد الجسمية فيها باختياره
الوجه الثانى انه يلزم له اى للمجرد الذى هو الهيولى فعل وقبول يعنى ان الهيولى لو تجردت

بذلك الحيز

ولقائل ان يقول بهذا لازم عليكم ايضا لان الهيولى التى هى محل كل المقدار غير التى هى محل بعض ذلك المقدار وليس ذلك الاختلاف لما حل فيها من المقدار لانا فى هذه الحالة نعتبر حال المحل مجردا عن الحال فلا يجوز ان يحل فى هذا الاعتبار المقدار الحال فيه فاما ان تقال اختلفا بمقدار اخر فيكون الكلام فيه كالاول فيلزم التسلسل ويقال الاختلاف بالكل والجزء لا يقتضى المقدار كبطل اصول كلامهم ملخص

عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد تبين ان الشئ الاحدى الذات يمتنع ان يتصف بالقوة والفعل معا فوجب ان يكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة هف الوجه الثالث لو جاز تجرد هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامها الى جزئين مثلا وح نقول مادة الجزء ومادة الكل ان تجردتا معا فان كانتا واحدة بان لا يزيد مادة الكل على مادة الجزء فالشئ مع غيره كهو لا معه وذلك محال والا اى وان لم يكونا واحدة كان المجموع المركب من مادتى الجزئين اعنى الكل زائدا على مادة الجزء فثمة مقدار باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان وصورة جسمية لان الجوهر الممتد فى الجهات هو الجسمية كما مر فلا تكون الهيولى مجردة وقد عرفت ما فيهما اى فى هذين الوجهين من الفساد واما فى الثانى فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين واما فى الثالث فلان الهيولى فى نفسها لا يوصف بمساواة ولا بزيادة ولا بنقصان انما يتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية فلا تكرر بها ثالثها اى ثالث التفاريع ان الصورة الجسمية ايضا لا يخلو عن الهيولى لوجوه ثلثة الاول لو فرضنا صورة بلا هيولى لكانت اما مشارا اليها او غير مشار اليها فان كانت مشارا اليها كان ذلك المشار اليه متناهيا فى جميع الجهات لتناهى الابعاد ولما كان ايضا مشكلا بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من احاطتها به وكل شئ متناه يلزمه ان يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة المجردة اما نفس الجسمية ولوازمها فكل جسم يجب ان يكون له ذلك الشكل العارض لمقدار مخصوص لاشتراك الاجسام كلها فى الجسمية المقتضية له فيتساوى الكل والجزء فى الشكل والمقدار المخصوصين وهو محال او لا نفس الجسمية بل لسبب اخر فيكون الصورة المجردة قابلة لغيره اى لغير ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له وما هو اى ليس فبقبول شكل اخر الا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد ابطلناه بما مر من ان القابل لهما لا بد ان يكون مقارنا للهيولى وان كانت الصورة المجردة غير مشار اليها فليست صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن الامتداد الجوهرى الممتد فى الجهات الملزوم للامتداد العرضى ذهنا وخارجا ويمتنع ان يتصور هذا الامتداد بلا حيز ولا اشارة وايضا فيكون الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة امرا عقليا محضا لا تعلق له بحيز اصلا فيمتنع مقارنته للمادة المتحيزة ولو تبعا كسائر المجردات واعلم ان هذا الاستدلال يتم بان يقال لو تجردت الصورة لكانت متناهية ومتشكلة فذلك الشكل اما للجسمية وحدها او لسبب اخر فلا حاجة الى التعرض لكونها قابلة للاشارة او غير قابلة لها بل هذا التردد مما يجعل فى الملخص دليلا مستقلا بهذا الصورة المفارقة ان قيلت

هذا الكلام مبنى على ان الجسم طبيعة نوعية وقد مر ما فيه ثم انه يجوز ان يكون ذلك الشكل مقتضى تخصص بنفسه او بلازمه فلا ينفك عن الشخص وايضا يجوز ان يقتضيه بشرط الخلو او يكون لبعض عوارض المقارنة فليتامل منه

قال الامام فى الملخص ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الصورة المادية غير مشار اليها بالذات كما ان الهيولى غير مشار اليها بالذات فان ذاتها غير مختصة بالجهات بل المشار اليها بالذات هو المقدار لا يقال المقدار عندنا ماهية موجودة الهيولى مشار اليها بالذات لانا نقول الهيولى لها ذات غير مختصة بالوضع والحيز عندكم فالمقدار ان بطل عند ذلك فالهيولى غير باقية فى هذه الحالة وان لم يبطل عنها ذلك استحال الاشارة اليها بهذا كلامه فلقائل ان يقول منع كون الصورة مشارا اليها حال كونها مادية غير مسموع لان الصورة الجسمية الحالة فى المادة لا بد ان تكون مشارا اليها والعلم به ضرورى فليتامل

الاشارة فهى لا محالة فى جهة ومختصة بمادة وان لم يقبل فهى غير الصورة التى يشير اليها حال كونها مادية لا يقال هذا الذى ذكرتموه من ان الجسمية المشتركة اذا اقتضت احداها شكلا مخصوصا على مقدار معين وجب تساوى الاجسام حتى الجزء والكل فى ذلك الشكل على ذلك المقدار ينتقض بالفلك اذ شكله مقتضى ذاته التى هى صورته النوعية وجزءه كلته فى تلك الصورة النوعية ولا يلزم تساويهما فى المقدار والشكل المخصوصين معا بل لا يجوز ذلك فان الافلاك الخارجة والمتداوية اجزاء للافلاك الكلية مع امتناع التساوى فى المقدار وان كانت متساوية لها فى الشكل الكرى لانا نقول لو لا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه ومقداره كلته بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما لكن ثمة مانع يمنع من التساوى فى الشكل والمقدار جميعا وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل مع المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية فى المادة الفلكية فاقتضى لها صورته النوعية الحالة معها فى تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين فامتنع ان يكون للجزء من الفلك ذلك الشكل والمقدار والا لم يكن جزءا وكذا الكلام فى سائر الاجسام البسيطة اذا كان لها اجزاء موجودة بالفعل ومنهم من وجه النقض بالاجزاء المفروضة فى الفلك وغيره من البسائط فانها قد يفرض مضلعة لا مستديرة وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل ورد بان الشكل من لوازم الوجود دون الماهية فاذا اقتضاه طبيعة لم يكن اقتضاؤه الا فى الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا نتجه السؤال وايضا الجزئية مطلقا مانعة من المساواة فى الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتساوى الجزء فى الوجود عن الكل فى المانعية واما فى الصورة الجسمية فلو تجردت عن المادة فلا يكون هناك الا الطبيعة والجسمية المشتركة ولم يكن هناك سبب يقتضى كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة فلا يتصور اختلاف فى امر من الامور حتى فى الكلية والجزئية فلا يكون ثمة كل ولا جزء فضلا عن اختلافهما بالشكل فقد اندفع عن الدليل النقض المذكور ولكن لمانع ان يمنع ان الشكل تبدله انما يكون بالاتصال والانفصال كما ترى فى الشمعة فانها تتشكل باشكال مختلفة من غير فصل ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة المجردة الا سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل اخر استقلالها بقبول الفصل والوصل كما زعمتم ولا يجاب عن هذا المنع بان ذلك اى قبول تبدل الاشكال يقتضى لا محالة القسمة الوهمية اذ لا يتصور تبدل شكل فما لا يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ ويفضى القسمة الوهمية كما مر الى القسمة الانفكاكية ويلزم المحال المذكور لانا نقول لو كفى ذلك فى دفع المنع لاستقل بالدلالة على المطلوب بان يقال لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة للقسمة الوهمية المقتضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل

فيه بحث وهو انا لم لا يجوز ان يكون قبول الصورة للاشارة مشروطا بالمادة

الاشارة

والوصل وقد ابطلناه وعلى هذا فكان هذه المقدمات المذكورة في دليلكم كلها ضايعة
لاحاجة اليها ويمكن الجواب عنه بهذا الذي قلناه بانه لايبقى حقية الكلام وصحة الدليل لمقدمة
بل هو من قبيل تعيين الطريق الذي هو اقصر الثاني من الوجوه الثلثة الصورة الجسمية
لوخلت عن الهيولى وقامت بذاتها لاستغنت في نفسها عن المحل فلايحل فيه اصلا
لكنها حالة فيه فلايجوز خلوها عنه وقد عرفت جوابه الثالث من تلك الوجوه ان القول
على تقدير ان يجوز خلو الصورة عن المادة نفرض الكل يفارقه صورته قبل التجزئة وبعدها
فان كان لاتميز ثمة بين صورة الكل وصورة الجزء فالشئ مع غيره كهو لامعه وان كان بينهما
تميز وقد عرفت في مباحث العدم انه لاتميز ولاعد وبين الامثال اى بين افراد ماهية
نوعية الا بالمادة وعوارضها فهي اى الصورة الجسمية مقارنة بالمادة حين مافرضت مجردة
عنها هيف وقد عرفت مافيه من انه مبني على عدم القادر المختار وان تمايز الامثال
معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان فلانكرره رابعها اى رابع تفريعات الهيولى وتركيب
الجسم منها ومن الصورة قد علمت في مباحث الماهية انه لابد في الماهية الحقيقية
المركبة من احتياج احد الجزئين الى الاخر فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه
لايلزم منه دور وح فلابد بين جزئي الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة فاعلم ان
الهيولى ليست علة للصورة والا لتم لها اى للهيولى وجود قبل وجود الصورة لان العلة
متقدمة بالوجود على معلولها لكنا قد بينا ان المادة لاتكون بالفعل الا بسبب الصورة
لان الشئ الواحد لايكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده فلا نعيده
وايضا لوكانت الهيولى علة للصورة لاجتمع فيها اى في الهيولى القبول والفعل بالنسبة
الى شئ واحد فانهاض فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه انه مبني على ان البسيط
لايكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت مافيه وايضا لايجوز ان يكون الهيولى علة للصورة
لانها في حد ذاتها بقبل صورا لانهاية لها فلايكون علة للمعينة اى لايكون علة لمعينة
من تلك الصور حتى يكون حصولها في الهيولى اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل
ليس للمادة الا مجرد القبول واما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر اخر
ولا الصورة اى وليست الصورة ايضا علة للهيولى لانها حالة فيها فيحتاج الصورة
في وجودها اليها وينجه على هذه العبارة انه يلزم ح كون الهيولى علة للصورة فالاولى ان
يقال فلايكون علة لوجود محلها وايضا ليست الصورة علة للهيولى لانها اى الصورة مالاتوجد
الا مع اتنابي وتشكل بامر والهيولى متقدمة عليها لانها من توابع المادة المتاخرة عنها
ومامع المتاخر متاخر وكما ان مامع المتقدم متقدم فتكون الصورة متاخرة عن الهيولى فلايكون
علة لها ولايخفى عليك ان الحكم بتاخر مامع المتاخر انما يظهر صحته في المعية والتاخر الزمانيين
دون غيرهما وايضا ليست الصورة علة للمادة للزوم انتفاءها اى انتفاء المادة عند عدم
الصورة المعينة يعني لوكانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب

وهو جواز كل منهما من علة الاعن الذات وقد عرفت ايضا مافيه من عدم ثبوت الواسطة بين الاحتياج الذاتي الى المحل والغني الذاتي عنه فاذا ارتفع الاحتياج الذاتي ارتفع الاحتياج الذاتي تامل منه

فيه بحث يعرف مانقلناه عن بعض الفضلاء في المقصد الثاني في مشرب من ينكر الماهية فليتامل في هذا المقام فانه من حرا الاقدام

انتفاء

انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند ورود
الانفصال والهيولى باقية على حالها فان قيل ماذكرتم انما يدل على ان الصورة المعينة
ليست علة لها ولايلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة
قلنا الواحد بالشخص لابد ان يكون علة الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست
كذلك اذا تمهد هذا فنقول التلازم وامتناع الانفكاك بينهما دل على الاحتياج من
الجانبين لحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان الصورة يستحفظها بتواردها عليها
اذ لو فرضنا زوال صورة عنها وعدم اقتران صورة اخرى بها عدمت المادة لما عرا
من امتناع بقائها خالية عن الصورة كلها فهي اى تلك الصور المتواردة كالدعائم
يزال واحدة منها عن السقف ويقام مقامها دعامة اخرى فيكون السقف باقيا
على حالها يتعاقب تلك الدعائم وحاجة الصورة الى الهيولى في التشخص والعوارض
اللازمة لتشخصها اذ قد علمت ان تشخصها وتعددها بالمادة وما يكتنفها من الاعراض
وعلمت ايضا ان تناهيها وشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على
وجه لم يلزم منه الدور خامسها كما ان الهيولى لايخلو عن الصورة الجسمية كذلك لايخلو
عن صورة اخرى لكل جسم من الاجسام صورة نوعية بحسبها يتنوع الجسم انواعا
كثيرة من البسائط والمركبات وذلك لانها اى الاجسام مختلفة في اللوازم كقبول
الانفكاك وقبول الالتيام والتشكل التابع لها بسهولة كما في العنصريات الرطبة
مثل الماء والهواء او عسر كما في العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد او عدمه اى
عدم قبول ذلك الانفصام والالتيام والتشكل كما في الفلكيات وليس ذلك الاختلاف
في تلك اللوازم للجسمية المشتركة بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لايجوز ان يكون
معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلايكون فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة
فلايكون مبدأ لامور مختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية
بل لابد ان يكون ذلك لامر مخصص اى ثابت لبعض من الاجسام دون بعض وح يجب
ان يكون ذلك الامر المختص لازما لممكن استنادا ما هو لازم اليه فان كان ذلك الامر
المختص اللازم مقوما للجسم فهو المطلوب اذ لابد ح من ان يكون جوهرا فقد ثبت
في الاجسام جواهر مختصة هي مبادي لاثارها ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية
الا ذلك والا اى وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما عاد الكلام فيه لاحتياجه
الى امر اخر مختص يستند هو اليه ويتسلسل قال الامام الرازي الذي حصل لنا بالدليل
هو ان هذه اللوازم من الكيفيات والالوان (الالوان) وغيرهما مستندة الى قوى موجودة في
الاجسام واما ان تلك القوى اسباب بوجود الجسمية حتى يكون صورا مقومة
فلايبعد الاقرب الظاهر عندنا انها من قبيل الاعراض وما ذكروه من لزوم التسلسل
وارد عليهم في الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليست للجسمية

للمشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه فلابد من استنادها الى صور اخرى مختصة وقد اجابوا عن ذلك بان هيوليات الافلاك متخالفة بالماهية وكل واحدة منها لا يقبل الا صورة معينة واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة قبل ان الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهى وح نقول لهم لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية فلم اى فلاى شئ يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية بل هذا ايضا جايز فلا حاجة الى اثبات الصور النوعية فى العناصر لذلك ولا فى الافلاك لان موادها لا يقبل الا ما هو عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار مخالفة بحقيقة الماء فلابد من اختلافهما بامر جوهرى مختص وربما يستدل على اثبات الصورة النوعية بان الماء اذا سخن ثم ترك يعود بالطبع باردا فثمة امر هو مبدأ الكيفية الزائلة باق بعد زوال القاسر قلنا ان سلم ان فى الجسم امرا هو مبدأ الكيفية فلا حد يكم ومن اين يلزم كونه من مقومات الجسم حتى يكون صورة نوعية على انا لا نم ذلك ونقول لم قلتم انه اى عود الماء الى البرودة ليس بفعل الفاعل المختار على طريقة جرى العادة وهذا الفرع الخامس اعنى ثبوت الصورة النوعية مع ضعفه لعدم صحة ادلته اصل كبير له فروع كثيرة من المباحث الفلكية والعنصرية فتحققه ولا تنس كيلا يحتاج الى التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازى لما فرغنا عن بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه ثم شرع فى اثبات الحيز الطبيعى للاين المص جعله من تفاريع الهيولى فقال **سادسها** كل جسم له حيز طبيعى يقتضى طبيعته حصوله فيه ضرورة انه لو خلى الجسم وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التاثيرات الغريبة لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا فى مكان ولا يتصور حصوله فى جميع الامكنة معا بل لابد ان يحصل فى حيز معين ولا يكون حصوله فى ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة للجسمية فى اقتضاء حيز ما على الاطلاق بل الى امر داخل فيه مختص وهو المراد بالطبيعة قلنا ما ذكرتم فمم بل لو خلى الجسم وطبعه لكان كالمحدد لا مكانه له كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه او نقول اذا خلى وطبعه يكون نسبته الى الاحياز كلها سواء حتى يختصصه الفاعل المختار بحيز معين ولا نسلم امكان خلوه فى نفس الامر عن تاثير المختار وتخصيصه ونقول لو فرضت الاحياز كلها خالية عن الاجسام ثم فرض انه خلق الارض وحدها كان نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثم مركز ولا محيط واذا جعلت الارض باسرها فى اى حيز اتفق وجب ان تقف فيه ولا تنتقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح فما يتوهم من ان الارض طالبة للمكان الذى هو فيه باطل كما قال به ثابت بن قرة فانه قال ليس شئ من الممكنة خال تختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما تعود المدرة الى مركز الارض لان

انا جعل اثبات الحيز الطبيعى من فروع القول بالهيولى لان القائلين بالجزء لجعلوا الاين منافاة لا يختلف الا بالعوارض تامل منه

فيه بيان ان هذا انما يرد اذا اريد بالحيز ههنا المكان بمعنى سطح الحاوى من الحاوى مع انه ليس كذلك كما مر فى بحث ابن سينا والظاهر ما قاله فتامل منه

الطبعة

اولا فان لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا الا بقاسر وان تمانعا مثل ان يكون النار من تحت والارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الاخر او لا فعلى الاول يتقاومان فيحتبس المركب في ذلك المكان لا سيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية يشتد عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد وان تركب من ثلثة فان غلبت احدها حصل المركب بطبعه في حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباينة كالارض والماء والنار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوي الجذب من الجانبين ولان الارض والماء وان اختلفا في المائية لكنهما يشتركان في الميل الى السفل فهما بالنسبة الى النار بهذا الاعتبار وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والا ففي حيز الغالب هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذ خلا عن مقتض اخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله تعالى اعلم **الفصل الثاني** من فصلي المرصد الاول في اقسامه

اي اقسام الجسم الطبيعي الذي سبق في الفصل الاول حقيقته واجزاؤه واحكام كل قسم منها اي من تلك الاقسام وفيه اي في هذا الفصل الثاني مقدمة واقسام

المقدمة الجسم تنقسم الى بسيط ومركب ويظهر لك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما والجسم البسيط له رسمان مشهوران الاول ما جزؤه اي كل جزء منه مساو للكل في الاسم والحد كالماء مثلا قال الامام الرازي بهذا انما يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لا بمادة واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزء المادي وحده او الصوري وحده لا يساويه في الاسم والحد بل لا بد من ان يقيد الجزء بكونه جسميا اي مقداريا والى ذلك اشار المصنف بقوله والمراد بالجزء المذكور في رسم البسيط هو الجزء المقداري والا ورد الهيولى والصورة فانهما جزآن من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر فلا ينطبق هذا الرسم على شيء من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزء المقداري كان منطبقا عليها سواء تركبت منها او لا والثاني من رسمي الجسم البسيط ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطباع وكل منهما اي من هذين الرسمين قد يعتبر بحسب الحقيقة او الحس فهذه اربعة اعتبارات في رسم البسيط الاول ما جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساو للكل في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل جزء مقداري يفرض فيها مساو للكل في اسمه وحده دون الفلك اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا اشارة لها في اسمائها وحدودها الثاني ما يكون جزؤه المقداري بحسب

وبهذا اظهر ضعف كلام الكاتبي حيث قال الواجب على تقدير تركب الجسم من البسيط والصورة ان يزاد في هذا الرسم قيد اخر وهو ان يقال انه الذي يساوي جزؤه الجسمي الكلي في الاسم والحد كالا يخفى على المتامل والمراد من التقييد في عبارته ان يشار الى التقييد بحسب الاداء فلا يرد ما قاله المصنف لكن تامل

ما ويالله فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها تساويها في الاسم والحد دون الفلك الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطباع فيشمل العناصر والفلك دون شيء من الاعضاء الحيواني الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطباع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات اولها اخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجه وتلخيصه ان ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطباع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فشاركه اجزاؤه في اسمه وحده واما ان يكون مشروطا به فلا يطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذ قد اعتبر في اسمه شكل معين وعلى الثاني ايضا اما ان لا يعتبر في الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسم على جزئه او يعتبر فلا يطلق كالشرمان والوريد اذ قد اعتبر فيها التجويف والهيئة المخصوصة فالاعتبار الرابع يعم هذه الاربعة باسرها والاول يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك حال الاخرين والى ما فصلناه لك اشار مجملا بقوله فاعتبر ذلك اي الذي ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسمي البسيط بحسب الحقيقة او الحس في الاعضاء المتشابهة الحيوانية كاللحم والعظم ونظائرهما وفي الفلك يظهر لك الفرق بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت والجسم المركب بخلافه فهو على الرسم الاول ما لا يكون جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساويا له في الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقداري بحسب الحس خرجت الاعضاء ايضا وعلى الرسم الثاني ما هو يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطباع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء ايضا ففي رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا الاول اولها اعمها والرابع اخصها على عكس ما تقدم وبين الباقيين عموم من وجه كما كان هناك

واعلم ان المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا يتركب حقيقة في نفس الامر من اجسام مختلفة الطباع وبالمركب ما يقابله ثم ان المصنف ذكر ههنا حكما عاما للاجسام البسيطة ما ذا فقال والكل جسم بسيط كان او مركبا شكل طبيعي وذلك لوجوب تناهيه لما سيرد عليك من استحالة لاتناهي الابعاد فلو خلي الجسم اي جسم كان وطبعه بان يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التاثيرات الخارجية يحيط به حد اي طرف واحد فيكون كرة او حدود اكثر من واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاسناده الى طبيعته من غير ان يكون هناك تاثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلاف اجزائها في طبايعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية فلذلك لم تعرض لها وقال الشكل الطبيعي للبسيط من الاجسام هو الكرة وذلك لان له اي للجسم البسيط بالمعنى

والمركبة وهو ان لها شكلا طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعي للبسيط صح

المراد فى هذا المقام قوة اى طبيعة واحدة والقوة الواحدة لايفعل فى المادة الواحدة
التى للبسيط الا فعلا واحدا اى غير مختلف بالنوع فكل شكل سوى الكرة ففيه افعال
مختلفة انواعها فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر زاوية او سطحا
او نقطة وهى امور متخالفة الحقايق فيلزم التحكم لان القابل والفاعل فى الكل متحدان
وشكك فيما ذكر من ان الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة بوجوه اربعة الاول الارض
بسيط على رايهم وليست بكرة لما عليها وفيها من الجبال والتلال والاغوار والوهاد
وقولهم فى دفع هذا السؤال ان ماذكر يموه تضاريس الارض وخشوناتها الواقعة على
ظاهرها ولاقدر لها بالنسبة اليها فهى اى تلك الخشونات على الارض كجاورسة
على كرة كبيرة اذ قد بينوا ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى
قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا يكون نسبة
طول اعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى
الذراع تقريبا فلا يخرجها تلك الخشونات التى لاقدر لها بالنسبة اليها عن كونها كرية بجملتها
لايخفى اى لايفيد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال اذ الكرية الحقيقية لايقبل الاشد
والاضعف حتى يتصور وجود الكرية الضعيفة فى الارض مع تلك الخشونات القادحة
فى كمال الكرية فاذن حقيقة الكرة منفية عنها قطعا بل وجه دفعه ان يقال شكلها الطبيعى
هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم
بها جزء الارض ثم ان اليبوسة التى فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقى شكل
الارض على ذلك الانثلام المقتضى لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها بتلك
الاشكال وذلك لايقدح فى اقتضاء طبيعتها الشكل الكرى كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة
المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسرى المانع عن الشكل الطبيعى يقتضى كون
الطبيعة الواحدة مقتضية لشئ ولما منع من حصول ذلك الشئ وذلك باطل قطعا اجيب
بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا
الاقتضاء لايخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر
الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسرى ومانعة بالعرض عن العود
الى الشكل الطبيعى ولا استحالة فى ذلك الوجه الثانى الافلاك المركوبة فيها نقر اى حفر
يركز الكواكب فيها مختلفة بالقدر لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار
المالئة لتلك النقر والموضع اى مختلفة بالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة فى موضع
من الفلك اى جانب منه دون اخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة فى مادة واحدة وقد
اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة
فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضى كريته شكله لكن اتصلت به صورة اخرى اخرجت
عنها كرة اخرى يختص بها هى كوكب او تدوير او خارج مركز ولزم من ذلك ان يبقى فى الفلك

الاول

الاول نقرة او متمم متصور بالصورة الاولى فقط لايقال حلول الصور المختلفة
لايكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك
فى الفلك لانا نقول له ان يمنع الحصر اذ من الجايز ان يكون اختلاف الصور فى بعض
البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امر تعود الى
القوابل لكن سيعلم انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين فى الكواكب والتدوير والخارج
المركز وهو محال وانه اذا كان فى الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا
يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هى مبادى افعال مختلفة
جاز فى ساير البسايط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع
استحالته فان صور العناصر باقية فى المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعيه سارية
فى جميع اجزائه وهى العناصر فيكون فى كل عنصر هناك صورتان نوعيان والثانى بان
معنى تركيب القوى ان يكون بجزء من الجسم قوة وبجزء اخر منه قوة اخرى حتى اذا كان
له جزءان كان له قوتان وليس الامر فى الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية
فى الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث ان كل صورة يفرض فى البسيط قوة واحدة
تؤثر فى مادة واحدة فلا يقتضى الا شكلا مستديرا الوجه الثالث الفاعل عندهم لاشكال
الاعضاء فى الحيوان والنبات ومقاديرها فى العظم والصغر وصفاتها من الملاسة والخشونة
هى القوة المصورة هى قوة واحدة بسيطة مع اختلاف فعلها الا ترى انها لم تقد
مواد ها شكل الكرة بل اشكالا مختلفة وقد يجاب عن هذا من قبلهم بان فعلها اى
فعل تلك القوة البسيطة فى مركب هو المادة التى يتخلف منها الحيوان او النبات
واختلاف اثار القوة البسيطة فى مادة مركبة من قوابل متعددة جايز لا فى مادة
بسيطة الوجه الرابع الافلاك الخارجة المركز كل من متمميها يختلف جانباه بالرقة
والثخانة فقد فعلت الطبيعة الواحدة فى كل من المتممين افعالا مختلفة فى الثخن فيجوز
ايضا ان يختلف افعالها فى الشكل واجيب عن ذلك بان المراد بالفعل الواحد كما
اومانا اليه ان يكون مشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لانه لايختلف
اصلا واختلاف الثخن والنقر ايضا لايوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا
واحدا فرع على القول بان الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة فالانا، كلما كان اقرب الى المركز
اى مركز العالم الذى هو وسط الكل كما اذا كان فى قعر بئر مثلا كان اكثر احتمالا للماء وكلما
كان ابعد عنه كراس جبل وذلك لان ظاهر سطحه اى سطح الماء اذا خلى وطبعه فى اى
موضع فرض قطعة من دائرة بل سطح كرة مركزها مركز العالم لانه بسيط سيال يقتضى
طبيعته تساوى بعد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كرى وانما ذكر
الدائرة لانها اسهل فى التصور ولما كان مقدار راس الاناء شيئا واحدا تمر بطرفيه دائرتان
مركزهما واحد واحدهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى

فيقبل علمه جوازه فى الب انظر السفلية والمادة المختصة
العلوية بالاوضاع الفلكية فقط اذا من صور
من البسيطات الاولى سوى فقد الصورة الاولى
تقديم بالخصوص غير مسبوقة بشئ من الصور
بالذات لا بالزمان اللهم الا ان يقال ان
من العقول الاول وما بعده الفاعل لاصور المختلفة فى مادة
واحدة تامل

اكثر تحدبا وتقعرا من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما يشهد به التخيل
من كل ذى فطرة سليمة وكانت القوسان محيطين بشكل الالى يملأه الماء اذا كان الاناء
اقرب ويخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثانى بذلك القدر من القدر من الماء
اعنى بما يملأ مابين قطعتين من سطحين كريتين تر تسمان على راس الاناء من توهم حركتى
القوسين عليه يمنة ويسرة والى ما لخصناه اشار بقوله وكلما كانت الدائرة اصغر
كان التقعير فيها اكبر بالنسبة الى وتر واحد هو امتداد راس الاناء ثم الجسم البسيط
اى الذى لا تركيب حقيقة من اجسام مختلفة الطبايع كما بينهناك عليه ينقسم الى
فلكى وعنصرى فالفلكى الافلاك والكواكب فهو قسمان والعنصرى العناصر الاربعة
وهذا قسم واحد والمركب ينقسم الى ما له مزاج والى ما لا مزاج له فهذه خمسة اقسام
ثلثة للبسيط واثنان للمركب **القسم الاول فى الافلاك** وفيه مقاصد ستة
الاول ان الحكماء زعموا ان الافلاك الكلية الثابتة بالرصد تسعة تشتمل هذه التسعة
على اربعة وعشرين فلكا اى هى ما فى ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد تسعة
من الافلاك سيتلى عليك كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المركز وللقمر فلك اخر
موافق المركز يسمى بالجوزهر اما التسعة الكلية فهى فلك الافلاك سمى به لاشتماله على
جميع ما عداه من الافلاك وهو المسمى ايضا عندهم بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب
على رايتهم والمسمى بالعرش المجيد فى لسان الشرع وتحته فلك الثوابت وهو الكرسى
ثم فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك
عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا لانه اقرب الينا من ساير الافلاك فالوا دل
على وجود هذه الحركات المختلفة فى الجهة او السرعة والبطوء او فيهما معا فانه لابد لها
اى لتلك الحركات من محال متعددة اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين
ذاتيتين بل لابد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة ودل على ترتيبها الحجب فانها هو اسفل
يحجب ما هو اعلى اى يصير سائرا له عنا اذا وقع على محاذاته وهو اى الحجب على ما ذكرنا
من الترتيب فانهم وجدوا القمر يحجب ساير السيارة ومن الثوابت ما هو على ما
نعلم انه تحت الجميع ووجدوا عطارد يكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشترى
والمشترى الزحل والزحل بعض الثوابت واما الشمس فانها لا تكسف الا بالقمر ولا يتصور
كسفها لشئ من الكواكب لانها تستر بشعاعها اذا قربت لكن لها اختلاف المنظر
دون العلوية فهى تحتها وفوق القمر ويبقى الاشتباه فى انها فوق الزهرة وعطارد
او تحتهما اذ لا سبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع
عند القران ولا من اختلاف المنظر لانها لا يبعدان عن الشمس كثير بعد فلا يظهران عند
كونهما على نصف النهار ليعلم بذات الشعبتين المنصوبة فى سطح تصف النهار ان لها
اختلاف منظر او لا فلذلك عدل بطلميوس الى طريقة الخسوفات فقال هى ستة

القلادة متوسطة بين السبعة السيارة اعنى بين العلوية وبين السفليين والقمر
وقد تاكد هذا الراى بما ذكره بعض المتاخرين كابن سينا ومن تقدمه من مقدمى بنى
الصناعة انه راى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من
ادعى انه راها وعطارد اكثر امتين عليها وقد زعم بعض المهندسين ان فلك
الزهرة دون فلك عطارد فوق فلك الشمس وكذب ذلك البعض ابن سينا
فيما زعم انه راى الزهرة فى وجه الشمس كالشامة بانه قد زعم بعض الناس ان فى وجه
الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالمحو فى وجه القمر فهذه النقطة هى الشامة واما
الشامتان فجازان يكون احديهما هذه النقطة والاخرى عطارد فهذه التسعة التى ذكرناها
هى الافلاك الكلية ثم ان كل واحد من فلك الافلاك وفلك الثوابت كرة واحدة
ولكل من السيارة عدة الافلاك يتركب منها فلكه الكلى وسنعدها عليك عن ان شاء الله
وبناه اى مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو ان الافلاك لا تخرق اصلا
والا جاز ان يكون هناك فلك واحد ساكن ويكون الحركة للكواكب تقسر كالسابح
فى الماء وان سلم ذلك اى امتناع الاختراق فلم لا يجوز ان يكون الكواكب على نطاقات
اى اجسام شبيهة بحلق يكون بعضها ما ويالافطار الكواكب المركوزة فيها يتحرك
تلك النطاقات اما بنفسها او باعتماد الكواكب عليها ويكون تلك النطاقات باسرها
مغرقة فى كرة واحدة على اوضاع مختلفة وليس ذلك اى اثبات النطاقات
والحركة عليها ابعد من اثبات الخارج المركز وتميمه المتحلى الشخن والوضع ثم ان سلمنا
ان ذلك غير جايز فلنا لم لا يجوز ان يكون للكل من حيث هو كل حركة غير حركة كل
واحد ويكون هى حركة الكل الحركة اليومية الشاملة بجميع الكواكب فيغنى هذا الذى ذكرناه
عن اثبات الفلك التاسع وذلك بان يتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية
ويحركه هذه الحركة السريعة ويتعلق لكل واحد منها نفس على حدة ويحركه حركة اخرى فينتظم
حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة
ح الى الثامن ايضا لجواز ترديل الثوابت ودوائر البروج على ممثل زحل فيكون الافلاك
سبعة فقط لا تسعة كما زعموه ولنا ان نقول بعد تسليم ما تقدم لم لا يجوز ان يكون
الثوابت كل واحد منها على فلك فيتضاعف عدد الافلاك على ما ذكروه اضعافا
مضاعفة وقولهم بقدار نسبتها اى نسب بعض الثوابت الى بعض فى القرب والبعد قد
يدل على انها مركزة فى كرة واحدة لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها اى اتفاق تلك الافلاك
المتعددة التى عليها الثوابت فى الحركة سرعة وبطوء او جهة فلا يتغير بتلك الحركات
نسبها واوضاعها [illegible] يجوز ان يكون بعضها اى بعض الثوابت على افلاك
تحت افلاك السيارة فلا يصح ما ذكروه من الترتيب وحكاية الكسف اى كسف
السيارات للثوابت على ما ذكروه غير مسلم وان سلم ففى ما يقع من الثوابت

وهو صاحب التحفة لكن ههنا مذهب اخر
وهو كون فلك العطارد ايضا فوق فلك
الشمس المنقف اليه المصول الشارح كما
فى الحواشى النصيرية تامل

اى فى المتممين اللذين هما جزء الممثل بان يكون
الكواكب العظيمة الاقدار مركوزة فى الخيط
لكن يتجه حينئذ لزوم اتكاف زحل ببعض
الثوابت الواقع على مداره مع انه لم يثبت
وخلو مداره عن الكواكب مرة مع العروض
الحاصلة شمالا وجنوبا بعيد جدا وان يكلف
الكل فى المتمم الحادث ان لا يكون شئ
من عظيم الاقدار فى جانب الاوج والحس
والبرهان يكذبانه

فيه انهم يريدون الكلام على عدم اثبات الفضل المستفى على ما ذكروه اما بعد ثبوت الاختلاف
ثم لا يجوز ان يكون بعضها [illegible]

وهو بعد ما بين طرفى الخطين المارين بمركز الكواكب الواصلين الى الفلك المحدد
من مركز تعاليل الاوجات الى الاوجات

في مدارا تها اى محاذيا لمدارات السيارة حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجبة لنا
عن رويتها فيعلم كون السيارات تحتها فكيف السبيل الى الجزم فى غيرها اى فى الثوابت
القريبة من القطبين اذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم انها تحت السيارات
او فوقها ولا يمكن التمسك فى ذلك باختلاف المنظر وعدمه اما بالقياس الى
العلوية فظاهر واما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما ليست مرصودة لصغر
فلا يعلم ان لها اختلاف منظر اولا **المقصد الثانى فى المحدد** اى فى اثبات جسم
يحدد الجهات ويعين وضعها وفى بيان احكامه قالوا اى الحكماء الجهة منتهى الاشارة
الحسية ومقصد المتحرك الاينى بالحصول فيه اى بالقرب والحصول عنده وذلك
ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقولون يتحرك كذا فى جهة كذا
فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصد الحركة المستقيمة فهى
موجود لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك اى متعلق الاشارة الحسية ومقصد
المتحرك بالوصول اليه او القرب منه لا يقال الجسم متحرك فى الكيف من البياض الموجود
الى السواد المعدوم فقد جاز ان يكون المعدوم مقصد المتحرك فلا يمكن الاستدلال
على وجود الجهة بكونها مقصد الحركة وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون
منتهاها موجودا لانا نقول فى الجواب عن الاول ان السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن
لا بالحصول فيه او القرب منه بل بتحصيل نهذه الحركة والضرورة العقلية يحكم بوجود مايراد
بالحركة الحصول فيه وعدم مايراد بالحركة تحصيله اى يحكم بانه يجب ان يكون الاول
موجودا حال الحركة لامتناع ان يطلب بها القرب من المعدوم والثانى يجب ان يكون
حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفى الجواب عن الثانى ان الاشارة الحسية
وان كانت امتدادا موهوما لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه
وموجود فى الخارج ولا شك فى انه اى الجهة شئ ذو وضع اى مادى لا مجرد لان المفارق
المجرد عن المادة يمتنع الاشارة الحسية اليه ويمتنع ايضا الحصول فيه اى حصول الجسم
فى المفارق والوصول الى القرب منه ولا شك ايضا فى انها اى الجهة لا تنقسم فى ماخذ
الاشارة وامتداد الحركة والا اى وان انقسمت فى ذلك الماخذ والامتداد فالجهة
احد جزئيها لا بعينها فانا اذا فرضنا الاشارة او الحركة انفقت اى وصلت الى جزئها
الاقرب فان انتهت هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فهو اى ذلك الجزء الاقرب
وحده هو الجهة دون ما وراءه اى لا مدخل له فى تلك الجهة والا اى وان لم ينته هناك الاشارة
او الحركة الى تلك الجهة فالجهة ما وراءه دونه فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند
الجزء الاقرب ان لا يكون هو جزء من الجهة لجواز ان يكون تلك الاشارة او الحركة البتة
فى الجهة لا اليها اجيب بان هذا بناء فى ماهية الجهة لانها ما اليها الاشارة والحركة فلو كانتا
فى الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة وانه مح فاذا ثبت ان الجهة موجودة فى الخارج وانها

قيل فى هذا المقام بحث وهو ان المتشابه هل يلزم فى الجسم الغير المتناهى ولم لا يجوز ان يكون هناك اجسام متخالفة الى غير النهاية اما بطريق الاحاطة
واما بطريق المماسة بما لا يمكن ويكون فى ذات البعض ان يتحدد به جهة طبيعة الاجسام مطلوبة وفى بعض الاخر ان يتحدد به جهة اخرى طبيعة مطلوبة للاجسام
الاخرى مهروبا عنها للاولى كذلك بالقياس الى تلك الاجسام الاخرى فليتامل

وضع وغير منقسمة فى امتداد الاشارة واستقامة الحركة فهى اى الجهة نهايات وحدود
اى اطراف هى اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم ينقسم اصلا كانت نقطا وان
انقسمت فى امتداد واحد كانت خطوطا او فى امتدادين كانت سطوحا والا اى
وان لم يكن نهايات واطرافا بل كانت اجساما لكان الجهة امرا متحيزا بالاستقلال
فكان منقسما فى الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذى لا يتجزى ومافى حكمه وقد
بان بطلانه بما عرفت من استحالة انقسامها فى ماخذ الاشارة وامتداد الحركة
وايضا فلو لم يكن الجهة حدودا مختلفة الحقايق قائمة باجسام متناهية فاما الخلاء اى
فهى اما فى الخلاء الذى هو البعد الموجود او الموهوم وانه اى الخلاء بكلا معنييه محال فكيف
يتصور وجود الجهة فيه او الملاء المتشابه اى او هى فى الملاء الذى لا يوجد فيه حدود
مختلفة الحقايق وهو الجسم الذى لا يتناهى فلا يكون هناك جهات متخالفة الماهية
اذ لا يكون احد جزئيه اى جزء الملاء المتشابه مطلوبا بالطبع والاخر مهروبا بالطبع لانهما متشابهان
فى الماهية وكذلك الحدود المفروضة فيه لا يكون جهات موجودة متخالفة فلا يتصور
طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهربه عن بعض اخر منها وقد علمت فى مباحث
الاعتمادات ان الجهات على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا بد من دخل
تحت الضبط ما عدا العلو والسفل فانهما جهتان حقيقيتان لا يتبدلان اصلا واحدهما
فى غاية البعد عن الاخرى فاذن لا بد من جسم يحددهما ويعين وضعهما ويكون ذلك
ذلك الجسم المحدد كريا ليتحدد القرب المحيط وهو العلو ويتحدد البعد بمركزه وهو السفل
لان المركز هو البعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل ان يفرض فى داخله ما هو ابعد منها
لان غير الكرى من الاجسام لا يحدد الا القرب منه واما البعد عنه فغير محدود لانه وهو
ظاهر ولا بغيره من اجسام اخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد اكثر فلا ينضبط بهما
جهتان احديهما فى غاية البعد عن الاخرى ويكون ذلك الجسم المحدد الكرى واحدا لا
فانه ان يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية الحقيقية التى ينتهى الاشارات
الحسية بسطحها الاعلى ويكون هو وحده كافيا لتحدد الجهتين به باعتبار مركزه ومحيطه ليكون
المحاط حشوا لا مدخل له فى تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ما قيل من ان فلك القمر يحدد
جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة او الاحيط بعضها ببعض بل يكون كل منها حاويا
واقعا فى جهة من الاجزاء فيكون الجهة متحددة قبلها حتى يمكن وقوعها فيها لا متحددة بها
والمفروض خلافه وايضا فلا يتحدد بشئ منها الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد
عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى اين فقد ثبت بما قررناه وجود كرة بها تتحدد
الجهات الحقيقية محيطه بالكل اى بجميع الاجسام ليكون سطحها الاعلى منتهى الاشارة
وجهة الفوق ومركزه الذى يتساوى بعده عنه وينتهى به الاشارة النازلة عنه جهة
التحت وهو المطلوب ثم له اى للمحدد احكام منها انه بسيط لا مركب من بسائط متعددة

وضع

ولقائل ان يقول لانم صدق ما ذكروه من اللزومية وانما يصدق ان لو صدق قولنا كل ما يلاقيه البسيط باحد طرفيه صح ان يلاقيه بطرفه الاخر وذلك ممنوع فانه لو وجب ذلك لصح تماس فلك عطارد بمقعره مقعر فلك زهره وذلك محال والالزم صحة الخرق على الافلاك والخرق عليها محال كما سيأتي واما قول الامام في الملخص ولقائل ان يقول يلزمكم على الشرطية صحة ان تماس فلك عطارد بمقعره كوكب فلك الزهرة وذلك يقتضي وقوع الخرق في افلاك غير مستقيم لان فلك عطارد لا تماس بجدبه محدب فلك الزهرة بل بمقعره فليتامل ت

والاجاز الخلاء واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملزومية فلان المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيأ غير ما يلاقيه بجانبه الاخر ولا شك ان البسيط يمكنه ان يلاقي باحد طرفيه ما يلاقيه بالاخر لتساويهما اي تساوي الطرفين في الماهية فاذا لاقى احدهما شيأ جاز ان يلاقيه الآخر وذلك انما يتصور بالانخلال واما بطلان اللازم فلان ذلك اي الانخلال لا يكون الا بالحركة المستقيمة وتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد يقال جاز ان يكون الملاقاة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانخلال المستلزمة للحركة المستقيمة وهي اعني الحركة المستقيمة لا يكون الا من جهة الى جهة اخرى فيكون الجهة متحددة قبلة اي قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها لا متحددة به جهة ومنها اي من احكام المحدد انه شفاف اللون وكذلك سائر الافلاك شفافة غير ملونة وذلك لانها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازي لانم ان كل ملون حاجب فان المار والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان فلئن قيل فيهما حجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم هذه الكواكب ادراكا تاما واعلم ان هذا الذي ذكروه لا يتمشى في المحدد اذ ليس ثم وراء حتى يرى ولا في فلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب حتى يقال لو كان المحدد او فلك الثوابت ملونا لوجب رؤيته فنقول جاز ان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا ولم لا يجوز ان يكون هذه الزرقة الصافية المرئية لونه لا يقال ذلك اي لون الزرقة امر يحس به في الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر فانه يرى ازرق متفاوت الزرقة بتفاوت قعره قربا وبعدا فالزرقة المذكورة لون يتخيل في الجو الذي بين السماء والارض لانه شفاف بعد عمقه لانا نقول الزرقة قد تكون لونا متخيلا كما ذكرتم وقد يكون ايضا لونا حقيقيا قائما بالاجسام وما الدليل القائم على انه لا يحدث الا بذلك الطريق التخيلي اي لا دليل على ذلك فجاز ان يكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا لاحد الفلكيين ومنها انه اعني المحدد لا ثقيل ولا خفيف لانهما اي الخفة والثقل مبدأ الميل الصاعد والهابط او نفس هذين الميلين على اختلاف التفسيرين وهما يصحبان حركة محلهما بالاستقامة فتقتضي وجود الثقل او الخفة في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم تحدد الجهة قبل اي قبلة لابه وبهذا الدليل لا بنائه على ان الجهة تختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والجهة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة ارصاد ففيها مبدأ ميل مستدير بل ميل مستدير ايضا لانه المقتضي القريب للحركة المستديرة فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم لتنافيهما اي تنافي المبدأين باعتبار تنافي الميلين لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما

قيل عليه ان التحدد انما هو بسطح الاعلى كما هو المختار ويحتمله وبما في حشوه من الاجزاء اي بكليته كما هو الظاهر من ظاهر عبارات البعض فتعاية الاخر عند حركة الاجزاء المستقيمة لا جزاء المحيطة دون غيرها مما في تحته ورد ذلك بان تحقق السطح الاعلى يتحقق الكل وهو ان الاجزاء فتى متحققة متهيئة عليه فاذا حركت الاجزاء للزم تقدم تحدد جهة عليه فلو في الاجزاء واجب ايضا بالذات فيجوز على الكل ما يجوز على البعض بتأمل

فيه حركة مركبة الدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها يتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين المبدأين ولا بين احدهما ومبدأ الاخر في الحجر المرمى الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدئه كما مر ومنها انه اي المحدد وكذا غيره من الافلاك لا حار ولا بارد قال ابن سينا وذلك لتلازم الثقل مع البرودة فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت وتلازم الخفة مع الحرارة فان المادة اذا امعن فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت فحيث لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم ولما لم يمنع التلازم بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة مطلقا بل ذلك التلازم في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قال ابن سينا الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلول عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها يوجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندهم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا يقبلهما وان كانتا مقتضيين لهما وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية المعتمد في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ان يقال لو كانت بهي الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق بينهما لكونها بسيطة والتالي باطل والا كان الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال اثامخة ولاستحالة اي التالي باطل لما ذكر ولاستحالة ان يسخن الشمس وحدها حال طلوعها دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي قلنا في الجواب عن هذا المعتمد مراتب السخونة متخالفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا هذا ثم ان سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له وهو اي الدليل المذكور منقوض بتسخين الشمس فانها حارة يصل اثر تسخينها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب منها ليس اسخن ثم اعترض المصنف على المعتمد اعتراضا رابعا وهو قوله والقياس عليها اي قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على الشمس في التسخين ضعيف لانها لا تسخن بل اشعتها هي المسخنة اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من امور صقيلة جدا احرقت الاشبار المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة يقتضي تسخينا واعتراضا خامسا اعني قوله وما ذكره منقوض بكرة النار بشهادتها

يرد عليه ما سيذكره بقوله وقد يقال الطبيعة الزمهريرية نقاوة ومنها فتأمل ت

لا يقال بل للمستدل ان يقول لانم ان كون الطبقة الزمهريرية مانعة والا يلزم ان تكون مانعة في الشمس ايضا مع انه ترتسم فيها اشعتها فلا يقال بها قوله اعترض المصنف على القياس والا كان الاقرب اسخن عليها قوله والقياس عليها ضعيف ح فتأمل ت

عندهم واحاطتها بساير العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم ان لا تكون كرة النار حارة
وقد يقال الطبقة الزمهريرية يقاومها ولا يتصور مقاومتها للافلاك المتسخنة جدا اذ
لا قدر لها بالقياس اليها كما لا يخفى ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة سهولة قبول
التشكل بالاشكال الغريبة وتركه بل هي كيفية مقتضية لهذه السهولة واليبوسة عسره
اي كيفية مقتضية لعسر القبول والترك ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان
بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة او اليبوسة في جسم
يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وساير الافلاك
وانما لم يجب عنه لان فساده معلوم مما مر لانه مخصوص بالمحدد ومنها انه لا يقبل الكون
والفساد يعني ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها ان تخلع صورة نوعية
ويلبس اخرى بل يجب ان يكون دائما متصورا بالصورة النوعية التي هي فيها وذلك
لان كل جسم له حيز طبيعي كما مر فللصورتين الكائنة والفاسدة لكل منهما اذا حلت في المادة
وصارت جسما مخصوصا حيز طبيعي فان اتحد حيزهما الطبيعي كان الجسمين حيز واحد طبيعي
وانه محال لانهما اي الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعي لا يحصلان معا فيه لامتناع التداخل
بين الاجسام فاذا امتنع حصولهما فيه معا فلا بد من خروج ذينك الجسمين او احدهما
اي عن ذلك المكان الواحد الطبيعي وهو اي الخروج عنه بالحركة المستقيمة ان كان بعد
الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا خلى الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة الى
حيزه الطبيعي فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما
الطبيعي لزم ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما تلبس الصورة
الكائنة حيث يخلع الصورة الفاسدة فان كانت الفاسدة في مكانها جاز ان
يتحرك الكائنة الى مكان اخر طبيعي لهما وان كانت الفاسدة في مكان الكائنة جاز
تركهما حين كانت باقية الى مكان نفسهما وان كانت في مكان ثالث جازت
الحركة المستقيمة على كل منهما والجواب بعد تسليم تمام ما مر من امتناع الحركة المستقيمة ان
الصورتين اعني الكائنة والفاسدة قد يقتضيان حيزا واحدا وليس يلزم من ذلك
صحة التداخل والحركة المستقيمة كما ذكرته اذ قولك لانهما لا يحصلان فيه لو فرع اجتماع الصورتين
في المادة الفلكية حتى يحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيقال ح هما معا
في ذلك المكان فيلزم التداخل وليس شيء منهما او احدهما فيه فيلزم صحة الحركة وانه
اي اجتماع الصورتين في المادة وتحصل جسمين منهما معا ح بل بعدم واحدة من الصورتين
عند ما يوجد الاخرى منهما فلا يكون هناك الا جسم واحد حاصل في ذلك المكان الطبيعي
فالمادة قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة ومعه وبعده مع الكائنة فلا يلزم شيء من
المحذورين ومما تحققه اي تحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا وان
الصورتين مع اختلافهما في الماهية النوعية لا يمنع اشتراكهما في لازم واحد وهو اقتضاء

ذلك الحيز فان الحقايق المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم وان فرض ان الصورتين
متقضان في الماهية كان ذلك الجواز اظهر ومنها انه لا يتحرك في الكم اي لا يزداد
مقدار المحدد او غيره من الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا ينتقص ايضا لا بالذبول
ولا بالتكاثف اما المحدد به فانه لو ازداد لكان ثم مكان خال ينتقل محدب المجدد اليه
ويملأه ذلك الزائد وقد علمت ان ما وراءه عدم محض فلا يتصور هناك مكان خال
ولو انتقص محدب المحدد لزم خلو مكانه اذ ليس ثمة شيء ينتقل اليه بدله ليشغله فيبقى
خاليا واما مقعره فلانه مثل المحدب في الماهية للبساطة اي بساطة الفلك المحدد
فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدب من الازدياد والانتقاص لان حكم الشيء حكم مثله
فكذا محدب المحوى الماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينتقص لعدم المكان فلا يتصور
ازديادة وامتناع الخلاء فلا يتصور انتقاصه فكذا مقعره الماس لمحدبه وبهذا نسوق
الكلام الى ان يستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع حركة المحدب اي محدب
المحدد بالزيادة او النقصان ليس له لذاته حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك بل لانه
ليس وراءه مكان ولا شيء يملأ مكانه فلا يجب ح مشاركة المقعر له في امتناع الحركة بل
يجوز ان يزداد مقعره وينتقص محدب المحوى بمقدار ازديادة وان ينتقص ويزداد محدب
المحوى بحيث يملأ مكانه ولا يخفى ايضا انه اي الدليل المذكور لا يتأتى في ساير الافلاك
لابتنائه على البساطة ولم يثبت الا في المحدد فلو امتنع ازدياد محدب الثامن وانتقاصه مثلا
لم يلزم مثل ذلك في مقعره لجواز تركبه من بسائط مختلفة الحقايق والاحكام فان قلت يلزم
من ازدياد مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب
السابع وازديادة وبهذا الذي اوردناه من الاعتراض انما هو على رأيهم واما على رأينا فالمنع
على وليلهم ظاهر لجواز الخلاء وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوي للكل
او هناك مكان يشغله ويجوز انتقاصه وخلو مكانه وعلى تقدير امتناع الخلاء نقول لجواز
خلق الله تعالى جسما في مكانه على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء ومنها ان فيه اي في المحدد
وكذا ساير الافلاك مبدأ ميل مستدير اعلم ان اصحاب الارصاد لما رأوا حركة الكواكب
واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز ان يكون للكواكب انفسها حكموا بان الافلاك متحركة
على الاستدارة وان فيها مبدأ ميل مستدير قطعا كما مرت اليه الاشارة وكان ذلك
طريقا اينيا واما الطبيعيون فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا في الفلك مبدأ ميل مستدير
لان جزاءه المفروضة فيه متساوية في تمام الماهية للبساطة الموجبة لذلك التساوي
فلا يكون اختصاص البعض من تلك الاجزاء بحيزه المعين دون الاخر اي دون الحيز
الاخر الذي فيه البعض الاخر اولى من عكسه وكذا الكلام في وضعه المخصوص مقيسا
الى الوضع الاخر الذي عليه البعض الاخر والحاصل ان نسبة كل جزء الى جميع احياز الاجزاء
واوضاعها على السواء وح فاما ان لا يحصل كل جزء اي شيء من الاجزاء في حيز ما من تلك

فيه ان ما ذكر نموه من الدليل لو صح لزم امتناع النمو على جميع الاجسام المحيطة والملزوم مثله والى هذا اشار الامام في المحصل بقوله

هذا في الانتقاص والمأخوذ في الازدياد ظاهر

قال الامام في المحصل ان في الافلاك ما لا يمكن ان يحصل بعض اجزائه في بعض اجزاء حيزه الطبيعي بان يحصل بعض اجزائه في بعض اجزاء حيزه الطبيعي فان ما يحصل في بعض اجزاء حيزه الطبيعي فان ما يحصل في بعض اجزاء حيزه الطبيعي فان ما يحصل في بعض اجزاء حيزه الطبيعي

ذلك

الاحياز ولا على وضع ما من تلك الاوضاع وانه محال او لحصل الكل في الكل اي كل جزء من الاجزاء في كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد من الاوضاع اما معا وانه محال لاستحالة ان يكون جزء واحد هو في حالة واحدة في احياز متعددة وعلى اوضاع متقابلة واما بدلا وذلك اي الحصول على سبيل البدل وهو ان ينتقل جزء الى مكان جزء اخر ووضعه يقتضي كونه اي كون الفلك متحركا بالاستدارة ويستلزم ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معين اما ان يكون واجبا او جايزا لا سبيل الى الاول لان الامور المتشابهة في الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض اخر منها فتعين الثاني وهو يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الاخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائزة ففيه مبدأ ميل مستدير والا امتنعت حركته المستديرة وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجود الاثر عند وجود المؤثر والاشكال عليه اي على الوجه الاول المذكور في الكتاب انه بناء على البساطة ولم يثبت البساطة بما ذكروه لغير المحدد من الافلاك فيقصر دليلكم ههنا عن مدعاكم وان سلم ثبوت البساطة في الكل قلنا هي لا يقتضي الحركة بالاستدارة بل يقتضي عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك فاما ان يتحرك الى جميع الجهات اي الجوانب دفعة واحدة وانه محال او الى بعضها دون بعض وانه ترجيح بلا مرجح كما ان سكونه كذلك عندكم وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر ترسمها الاجزاء والنقط المفروضة فيما بينها حولها بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطء مع استوا جميع النقط المفروضة فيه اي في البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة والكبيرة بالحركة البطيئة والسريعة وانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على ذي بصيرة ولا يمكن استناد ذلك اي تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم الدائرة الى فاعل موجب بالذات لانه لا تخصيص من الموجب الا المرجح معد للقابل فينقل الكلام اليه وايضا نسبته الى جميع الاجزاء سواء فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها بل الى مختار بفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع مرجح كما مر واذا وجب الرجوع بالاخرة الى فعل المختار فليعتمد عليه ابتداء وانتهاء فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات التي يلزمهم لاثبات قواعدهم الحكمية خصوصا في احكام الافلاك فان تلك المؤنات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثاني فهو ايضا مبني على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول مع شيء زائد هو ان صحة الحركة المستديرة يستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لمانع ومنها انه ليس فيه ميل مستقيم لمنافاته الميل المستدير كما مر وقد عرفت ما فيه وهو انه لا منافاة بينهما لاجتماعهما في الكرة المدحرجة والعجلة ومنها انه قبل هو اي المحدد وجوده

هو المحرك بالحركة اليومية حركة ذاتية وهو المحرك لجميع الافلاك الباقية معه على سبيل التبعية في اليوم بليلة دورة تامة تقريبا لا تحقيقا لان دورته يتم قبل تمام اليوم بليلة بزمان قليل فان الشمس اذا كانت محاذية بجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو المشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تم الدورة ولم يعد الشمس ح بحركة الكل الى محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد بتمامها عاد الشمس الى موضعها الاول فقد تم اليوم بليلة وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام لتحديده الجهات وحركته السريعة اليومية يسمى الحركة الاولى فانها مشاهدا وقلا من حركات الافلاك لانها اظهرها اذ بها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا يخفى على الحيوانات وكل كرة تحركت في مكانها على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة تكون حركتها اسرع فلذلك قال وقطباها اي قطبا هذه الحركة الكرة قطبا العالم لان العالم الجسماني هو المحدد مع ما في ضمنه ومنطقته اعني اعظم دائرة تفرض في متصف القطبين بحيث تساوي بعدا منهما تسمى معدل النهار بسبب ستقف عليه في مباحث الارض وهي اي المنطقة المسماة بالمعدل حيث يكون بجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون هناك شيء منها ابدي الظهور ولا ابدي الخفاء بكون بملازمة تسمت الراس مارة به وهو دورة تامة به من الارض ليست خط الاستوا ستعرفه بخلاف الشمس فانها لا يلازم سمت الراس في خط الاستوا بل تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الراس في تلك المواضع قليلا قليلا الى غاية ما ثم ترجع من تلك الغاية متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت ثم تميل الى الجنوب كذلك اي متباعدة من سمت الراس الى غاية ما مساوية للغاية الاولى ثم ترجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته بكذا حالها دائما اذ تميل تارة اخرى الى الشمال الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب وتعود ابدا الى مثل الحالة الاولى فعلم من ذلك ان مدار الشمس مائل عن معدل النهار ليس واقعا في سطحه والا لم يميل عن المعدل شمالا وجنوبا والشمس اذا قارنت كوكبا من الكواكب الثابتة خلفته الى المغرب فعلم من هذا ان لها حركة خاصة من المغرب الى المشرق اسرع من حركة الثوابت يعني حركتها الخاصة كما ستعرفها بها تدرك الشمس الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها ثم تتجاوزها مخلفة اياها الى المغرب وتقرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم قاطعة بجميع ما تحتها من الافلاك وغيرها كانها اي كان تلك الدائرة الموازية القاطعة مدار الشمس التي يتحرك عليها مركزها انبسطت الى سطح الفلك الاعلى وانقطعت الى ما تحتها وتسمى الدائرة المذكورة منطقة البروج لمرورها باوساط البروج وفلك البروج اطلاقا لاسم الفلك على الدائرة ومنطقة الحركة الثانية لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدائرة وانها اي الدائرة الموازية يقطع

معدل النهار بنصفين على نقطتين متقابلين لانهما دائرتان عظيمتان وكذلك كل دائرتين
عظيمتين تفرضان فى كرة فانه يجب تقاطعهما على التناصف لما بين فى الاكر والتقاطع
بين منطقة البروج ومعدل النهار يكون على نقطتين مستة كنين منهما وتسميان نقطتى
الاعتدال لاستواء الليل والنهار فى جميع نواحى الارض اذا حلت الشمس فيهما سوى
موضعين هما تحت القطبين فما يتجاوزانها الشمس من هاتين النقطتين الى الشمال من
المعدل هو الاعتدال الربيعى لانه مبدأ الربيع فى معظم المعمورة وما يتجاوزانها الى الجنوب
من المعدل هو الاعتدال الخريفى لانه مبدأه فى معظم المعمورة ايضا ونفرض على منتصفيها اى
منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين فى كل جانب من الشمال والجنوب نقطة
وهو حيث يكون غاية البعد بين المنطقتين وسميان اى هاتان النقطتان المفروضتان
على المنتصفتين نقطتى الانقلابين فالتى فى طرف الشمال من المعدل هى الانقلاب
الصيفى لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا فى اكثر المواضع المعمورة والتى
فى طرف الجنوب هى الانقلاب الشتوى لانقلاب الزمان الى الشتاء فى تلك المواضع
وبهذه النقط الاربع اعنى الاعتدالين والانقلابين ينقسم منطقة البروج اربعة اقسام
متساوية يكون قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الاربعة التى للسنة فى معظم
العمارة ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة بثلاثة اقسام متساوية فيكون الجميع
اى مجموع منطقة البروج منقسما الى اثنى عشر قسما وتوهموا ست دوائر عظام تتقاطع على
قطبى البروج ويمر كل واحدة منها براسى قسمين متقابلين من تلك الاقسام وح
يفصل بين كل قسمين منها نصف دائرة من تلك الدوائر فيحيط بها اى بالاقسام
كلها ست دوائر كما عرفت وسموا كل قسم من الاثنى عشر برجا ثم قسموا كل برج منها
ثلثين قسما سواء وسموها درجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء وسموها دقايق و
قسموا الدقايق اى كل واحدة منها ستين قسما متساوية وسموها ثوانى وهكذا قسموا
الثوانى وسموها ثوالث وقسموا الثوالث وسموها روابع فما زاد مما يمكن اعتباره من الكسور
وكما ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفى دائرتين يسمى برجا كذلك القطع
الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر على هيئة حواب البطيخ يسمى
بروجا فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلثين درجة وعرضه ما بين
درجة واخذوا اسماء البروج الاثنى عشر المشهورة من صور تخيلوها من وصل الخطوط
بين كواكب من الثوابت كانت موازية لها حين التسمية وانها اى تلك الصور
المتخيلة تزول من موازاة البروج بالحركة البطيئة التى للثوابت والاسماء بحالها فان البروج
اقسام للفلك التاسع ولاشك ان تلك الصور على الفلك الثامن فلابد من
خروجها عن الموازاة بحركته البطيئة وكان المناسب تغيير الاسماء الا انهم لم يغيروها
كيلا يودى الى الالتباس وابتدوا فى اعتبار البروج وافتتاح الدور بما يلى الاعتدال

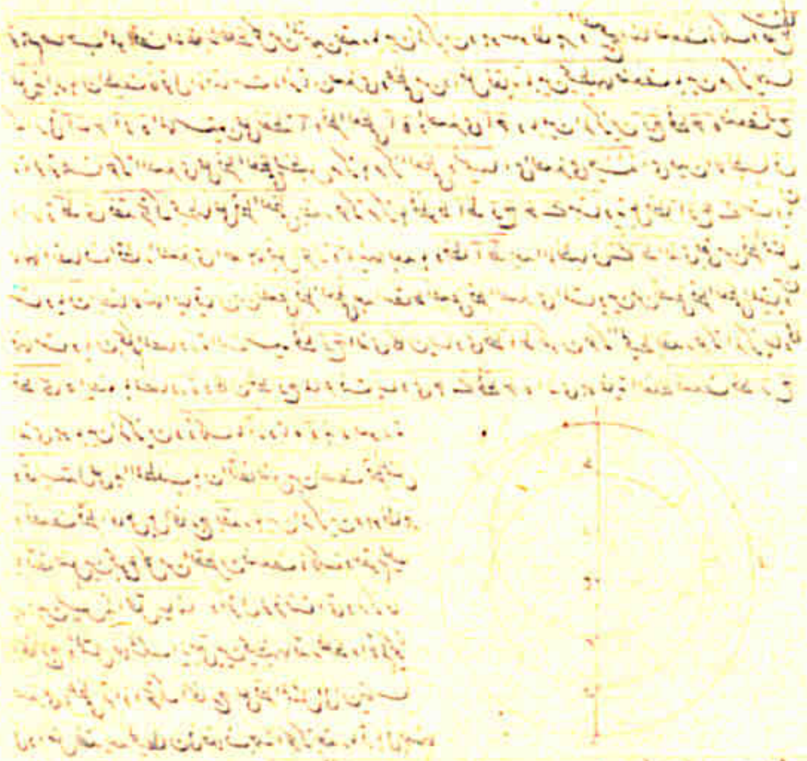
الربيعى من جانب الشمال لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال ظهر فى المركبات
من انواع النباتات نشوو نما وبدا فيها مبادى الثمار فهو اولى بالاعتبار الى ان يتم الدور
بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلاثة منها اى البروج بين نقطتى اعتدال الربيعى
والانقلاب الصيفى هى الحمل والثور والجوزاء ويسمى بروجا ربيعية لان الربيع فى معظم
المعمورة عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلثة منها بين الانقلاب الصيفى والاعتدال
الخريفى هى السرطان والاسد والسنبلة ويسمى بروجا صيفية لمثل ما مر وثلاثة
منها بين الاعتدال الخريفى والانقلاب الشتوى هى الميزان والعقرب والقوس
ويسمى بروجا خريفية وثلاثة منها بين الانقلاب الشتوى والاعتدال الربيعى وهى الجدى
والدلو والحوت ويسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب الذى ذكرناه فيما بين البروج
يسمى التوالى وهو من المغرب الى المشرق وانما اعتبروه كذلك اذ المقصود ضبط حركات
الكواكب اعنى حركاتها الخاصة وهى من المغرب الى المشرق وعكسه يسمى خلاف
التوالى وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة اعنى قطبى
قطبى معدل النهار وقطبى فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولابد ان يمر بهذه الدائرة نقطتا
البعد بين المنطقتين لما بين فى الاكر فمن المعدل يمر بالانقلابين ومن المنطقة بنظيرهما
والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فنظيرهما على المعدل
ولا يخفى عليك ان هذه الدائرة هى احدى الدوائر الست المذكورة فى قسمة البروج لانها
امتازت عن سائرها بمرورها بالاقطاب وغايتى البعدين فصارت بعد المنطقتين
ثالثة للدوائر العظام وقطباها هذه الدوائر الاعتدالان اذ يجب ان يقعا اى قطباها
فى الدائرتين اى المنطقتين فانها مقاطعة لهما على قوائم لمرورها بقطبها وكل دائرة
تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل منهما نقطة من الاخرى فاذا قاطعت كذلك
دائرتين كالمارة وجب ان يكون قطباها واقعين فى كل منهما والواقع فيهما اى
فى منطقتى المعدل وفلك البروج وهو موضع تقاطعهما وبهما الاعتدالان فيكونان
قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة وتوهموا دائرة اخرى من العظام مارة بقطبى منطقة البروج وجزء
معدل النهار وجزء من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب وسميت هذه
الدائرة دائرة الميل اذ يعرف بها ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذى
ينسب اليه الاستقامة كما قال والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل
وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء عن المعدل واعظم ميول اجزائها
هو ميل الانقلابين القوس الواقعة منهما بينة اى بين المعدل وبين الكوكب
يعنى وبين طرف خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب
بعده اى بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدائرة اعم مطلقا من الدائرة المارة
بالاقطاب وتوهموا دائرة اخرى من العظام مارة بقطبى منطقة البروج وجزء ما

الرسى

من اجزاء معدل النهار ايضا او بكوكب ما وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة
منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء من المعدل او ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء
او الكوكب اما ان تلك القوس هي عرض الكوكب عن منطقة البروج فصحيح
بلا شبهة واما كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عنها ففيه اندوان صحيحا بحسب المعنى
الا ان الاستقامة كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل فلا يقال انه مائل عن منطقة البروج ولا يقال
لاجزائه انها ذوات ميول او عروض عنها ومن ثم تراهم يسمون تلك القوس عرض
جزء من المنطقة عن المعدل ويسمونها ايضا الميل الثاني له من المعدل وبهذه الدائرة
ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب فهي اي الدوائر المذكور خمس دوائر عظام تقاطع
على الفلك لا بالنسبة الى السفليات ثلثة منها متحدة بالشخص هي معدل النهار والمنطقة
والمارة بالاقطاب الاربعة اما وحدة الاوليين بالشخص فظاهرة واما وحدة الثالثة
كذلك فلما بين في الاكر من انه يستحيل ان يتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما
اقل من نصف الدور فلا يتصوران تمر دائرتان بالاقطاب الاربعة لان البعدين
القطبين اللذين في جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزءا فلا يجوز تقاطعهما عليها
واما توهم الانطباق فما بينهما ثم الافتراق فالتخيل الصحيح شاهد ببطلانه واثنتان منها
متحدتان بالنوع لانثنا اشتخاصهما دهما دائرتا الميل والعرض فانهما تتعددان بحسب
النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك النقط غير متناهية لامتناع
الجزء الذي لا يتجزى وكل واحدة منهما قد ينطبق وينجر بالمارة بالاقطاب وذلك اذا كان
الكوكب الذي له بعد عن المعدل او عرض عن المنطقة او الجزء الذي له ميل اول او ميل ثان
واقعا عليها اي على المارة وقد بينا ذلك على ان المارة داخلة في كل واحد من حدي
دائرتي الميل والعرض وتوهموا على الفلك ايضا خمس دوائر اخر بالنسبة الى
السفليات احديها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي
من الفلك وتسمى هذه الدائرة دائرة الافق ولا شك ان الظهور والخفاء
امران بالاضافة الى سكان بقعة من بقاع الارض فيكون الافق بملاحظة السفليات
ويختلف بحسب اختلاف البقاع فان كل بقعة على الارض لها افق على حدة
وقطباها سمت الراس والقدم في تلك البقعة واربعة من هذه الخمس تمر بقطبيها
اي بقطبي الافق فيكون هي ايضا بملاحظة السفليات فالثابتة منها بقطبي الافق
وبقطبي معدل النهار وهي دائرة وسط السماء وتسمى دائرة نصف النهار لان
منتصف النهار هو حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل هو حين
وصولها اليها تحته وتفصل هذه الدائرة بين الصاعدة والهابطة من الفلك وبين
الشرقي والغربي منه فان الكواكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا
الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه من الافق واذا انحط منها يتناقص

ارتفاعه الى غروبه واذا غرب ينحط عن الافق متزايدا انحطاطه الى ان يبلغ نصف
النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ في التفاوت منه متناقصا
انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا فمن غاية الانحطاط تحت الافق
الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي البروج هو النصف الصاعد من الفلك
بالقياس الى الحركة الاولى ويسمى النصف الشرقي ايضا ومن غاية الارتفاع
الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه والنصف الغربي ايضا وقطباها نقطتا
المشرق والمغرب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع المعدل وذلك بمرورها بقطبيها
فهما يمران بقطبيها المار والثالثة منها تمر بقطبي الافق وتمر ايضا بقطبي هذه الدائرة
اعني وسط السماء المسماة في المشهور بنصف النهار فتكون مارة بسمتي الراس والقدم
وبنقطتي المشرق والمغرب وتسمى هذه الدائرة الثالثة دائرة اول السموت لان
الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه وتسمى ايضا دائرة المشرق
والمغرب لمرورها بنقطتيهما ويفصل هذه الدائرة بين النصف الشمالي ونصف
الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق اعني نقطتي تقاطعه
مع نصف النهار والرابعة من هذه الخمس تمر بقطبي الافق وبقطبي المنطقة فيكون
ابدا مقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف النهار فانها قد يقطع المنطقة لا على زوايا
قوائم وتسمى هذه الدائرة دائرة السمت ودائرة عرض اقليم الرؤية لان القوس
الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج
يسمى عرض اقليم الرؤية ويسمى ايضا دائرة وسط سماء الرؤية لانها تفصل بين نصفي
فلك النوابت وفيه كواكب كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة في وسطها
والخامسة منها تمر بقطبي الافق وبكوكب ما اي براس خط خارج من مركز العالم
الى سطح الفلك مارا بمركزه وتسمى دائرة الارتفاع والانحطاط اذ قوس منها
واقعة بين الافق وبين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب
المغرب انحطاطه والصواب ان القوس الاولى ارتفاعه الشرقي والثانية
ارتفاعه الغربي واما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما في جانب الغرب
او الشرق والقوس الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احدى
نقطتي الشرق والغرب تسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على
دائرة اول السموت لم يكن له قوس سمت بمرور رياح بنقطتي المشرق والمغرب
وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب ينطبق بدائرة وسط السماء اعني نصف النهار
وكذا الحال عند غاية انحطاطه ففي كل دورة بالحركة الاولى ينطبق دائرة الارتفاع على
نصف النهار مرتين وانطباقها عليها انما يكون ان لم يكن الكوكب على دائرة اول
السموت وينطبق هذه الدائرة عليها اي على اول السموت ان كان الكوكب عليها

ارتفاع



وحينئذ لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب
في احدى الغايتين واذا فرض انه في احدهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا
كان على سمت الراس او القدم فانه يجوز اعتبار انطباقها اما على كل واحدة من
نصف النهار واول السموت فهذه الدوائر الخمس الاخيرة وحدتها نوعية ولكل واحدة
منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن ثلث منها لا يتغير في كل بقعة بل كل واحدة منها
لا يكون في بقعة واحدة متعددة بل شخصا واحدا وهي دائرة الافق ووسط السماء واول
السموت وثنتان منها يتغيران في بقعة واحدة انا فانا وهي دائرة الارتفاع فانها
يتغير بحركة الكواكب ودائرة وسط سماء الرؤية فانها تتغير بحركة قطبي منطقة البروج بحركة
المعدل لها حول قطبيه بالحركة اليومية فهذه الدوائر العشر العظام وغيرها وما يتبنى عليها
امور موهومة لا وجود لها في الخارج ولا حجر من جهة الشرع في مثلها ولا تعلق باعتقاد
ولا يتوجه نحوها اثبات وابطال فلم يكن بنا حاجة الى ذكرها في كتابنا هذا الا انا اوردناها
فيه ليقف على مقصدهم في علم الهيئة واذا رايته محض تخيلات او من من بيت العنكبوت
لم يهلك اي لم يفزعك سماع هذه الالفاظ ذوات القعاقع القعقعة صوت السلاح
ونحوه من الامور الهائلة وفي المثل ما تقعقع بالشنان يعني ان هذه الالفاظ اصوات
لا طائل تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هذا ما ذكره ولقائل ان يقول
لا شك ان الكرة اذا تحركت على مركزها من غير ان تخرج عن مكانها فلا بد ان تفرض
فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما القطبان وان تفرض فيما بينهما دائرة عظيمة
هي في حاق الوسط بينهما وتكون الحركة عليها سريعة وهي المنطقة وان تفرض عن
جنبتيها دوائر صغار متوازية لها تكون الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها بعلو
متفاوتا جدا فما هو اقرب الى القطب تكون ابطأ مما هو اقرب الى المنطقة ولا شبهة
ايضا في ان الكرات اذا احاط بعضها ببعض امكن ان تكون حركاتها بحيث يتقاطع
مناطقها اذا اعتبرت في كرة واحدة منها وح نفرض هناك بين المنطقتين
نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه وامثالها وان لم يكن موجودة في
الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما يشهد
الفطرة السليمة وليست من المتخيلات الفاسدة كانياب الاغوال وجبال الياقوت
والانسان ذي راسين وينضبط بهذه الامور احوال الحركات في السرعة والبطء
والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالالات وينكشف بها احكام الافلاك والارض
وما فيها من دقايق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة
قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا وهذه فائدة جليلة تحت تلك الالفاظ يجب ان
تتفطن لها ولا يلتفت الى من يزدريها بمجرد العصبية الباعثة على ذلك والله المستعان
على كل حال المقصد الثالث في فلك الثوابت قد زعموا ان لها اي للثوابت

مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعا لفلك الافلاك حركة خاصة بها بطيئة جدا
وانها يتم الدورة فى ثلثين الف سنة هذا قول قد اشتهر فيما بين العامة ولا اصل له
عند اصحاب الارصاد وقيل انها يتم الدورة فى ستة وثلثين الف سنة بناء
على ان بطلميوس وجد بالرصد انها يقطع فى كل اية سنة جزءا واحدا وقيل يتم الدورة
فى ثلثة وعشرين الف سنة وسبعماية وستين سنة بناء على ما وجده المتاخرون
من انها يقطع درجة واحدة فى ست وستين سنة وقيل يتمها فى خمس وعشرين
الف سنة ومايتى سنة بناء على ان جماعة من محققى المتاخرين وجدوها يقطع جزءا واحدا
فى كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذى بالغة وانما حكموا باتمام
الدورة بما ذكروه من المدد اذ قد احس منها بحركة بطيئة بالرصد على وجوه مختلفة
كما عرفتها واعتقادهم انها يتم الدورة لدوامها على زعمهم فقدروا بالحساب تمام
الدورة فى هذه المدة المختلف فيها كما لخضناه وانما سميت ماعدا السبعة السيارة
من الكواكب بالثوابت اما لبطوء حركتها فلا تحس الا بتدقيق النظر فى احوالها
المعلومة بارصاد بينها مدد طويلة ولذلك اختفت على الاوائل حتى زعموا ان الافلاك
ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت واما لثبات اوضاع بعضها من بعض
فى القرب والبعد والمحاذاة ولنختم هذا البحث بفائدتين تنفعانك فيما سيأتيك
بعد من اختلاف حركات السيارات فى الرؤية سرعة وبطاء واستقامة ورجوعا
اذ لا بد لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه الاولى الفلك الموافق المركز امركزه
مركز العالم وهو مركز الارض ويكون له اى للموافق المركز سطحان محيطان به من داخل
وخارج هما محدبه وهو المحيط به من خارج ومقعره وهو الذى يقابله والفلك الخارج
المركز فلك محيط بالارض ليس مركزه مركز ها بل يقع اى يميل مركزه الى جانب منها اى
من مركز الارض ويكون الفلك الخارج المركز فى سمك فلك اخر يسمى ذلك الفلك
الاخر المائل هذا انما يصح فى خارج القمر فانه فى سمك فلك موافق المركز مسمى بالمائل
وما عداه من السيارات سوى عطارد خوارجها فى سمك افلاك موافقة المركز مسماة
بالممثلات واما عطارد فله خارجان احدهما فى سمك الممثل والاخر فى سمك الخارج الاول
كما ستعرفه وتنقسم ذلك الفلك الاخر بواسطة كون الخارج فى سمكه الى قسمين احدهما
حاو للخارج والاخر محوى له ويسميان بالمتممين اذ بانضمامها الى الخارج يتم الفلك الكل
الذى ذلك الخارج جزء منه وهما ليسا متساويى السمك بل هما اخذان من غلظ هو بقدر
خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج ذلك الغلظ الى دقة اى ينتقص شيأ فشيأ ويدق
حتى ينتهى بنقطة هى مماسة للخارج المركز من احدهما وهو المتمم الحاوى لمحدبه اى محدب الخارج
ومن الاخر وهو المتمم المحوى لمقعره اى مقعر الخارج متبادلين حال من المستتر فى اخذان اى
هما يأخذان فى ذلك الغلظ المتدرج المنتهى الى ما ذكر حال كونهما متبادلين فى الغلظ

توهم صاحب المواقف انه غاية غلظ كل من المتممين بقدر ما بين المركزين وهو سهو ظاهر والصحيح انما ضعف ذلك القدر
على ما برهان الطيف فانه قول اذا تماست دائرتان صغرى وعظمى من داخل فغاية ما بين محيطيهما ضعف ما بين مركزيهما
كدائرتى آ ه ح آ و ه المماستين على نقطة آ وقطر العظمى آ ه والصغرى آ ح وما بين المركزين ح ه فخط ح ط ضعف ح ه
فاذا توهمنا حركة الصغرى على قطر العظمى بحيث ينطبق مركز ها على مركز العظمى وتسميها اى الصغرى حينئذ اى حين الانطباق
دائرة ط ى فقد تحرك محيطها على قطر العظمى بقدر حركة مركزها فقطوط آ ط ح ح ى متساوية بل خط آ ح ح ى متساويان
لانها انصاف اقطار الصغرى احدهما قبل الحركة وثانيهما بعدها وخط آ ط بعد الانطباق ى ط الذى بقى من قطر المثل
متساويان ايضا لانهما الباقيان من نصفى قطر العظمى بعد اسقاط نصفى قطر الصغرى المتساويين من نصفى قطر العظمى المتباينين
فهما متساويان بحكم المصادرة الممنوعة فخط ح ح الذى كان يساوى خط آ ط لكون ح مركز المحيط بقدر ح مركز المركز يساوى
خط ى ه ايضا بالمصادرة وكان خط ح ح لما عرفت يساوى ح ه فخط ح ه الذى هو غاية الضعف خط ح ح
الذى هو ما بين المركزين وذلك ما اردناه وهذه صورته

وقد يستدل على هذا المطلب بان التفاضل بين نصف قطر المثل
ونصف قطر الحامل هو الخارج بقدر ما بين المركزين وهو ظاهر
بالتفاضل بين مجموع كل من القطرين ضعف ذلك والمعلوم عليه
برهانيس هذا المحل سيأتيها وانقول لو فرضنا اتحاد مركزى
الخارج والمثل فلا شك انه يبقى بين محيطيهما قدر فضلة واقلها كونها
صغرى وعظمى ثم اذا تحرك الخارج على قطر المثل الى ان يتماسا
فى داخل فقد بعد المحيطان فى خلاف جهة ح مركز بقدر ما قربا فى جهتها
وهو قدر ما كان اولا وهو المطلوب • والعجب من المحقق الدوانى كيف انتصر لصاحب المواقف وحكم بحقية كلامه وشنع
على من شنع عليه واعجب من ذلك انه طعن فى البراهين الهندسية الدالة على خلافه بانها مخالفة لما هو موجود ان فلو قنعت انها
قام الاستدلال على حقيقة ما شهد به وجود وتشبث بحكم كل فى حس لعدم خوض شئ منها بالاتحاد بل بدل على تضعيف ما
وهاذكر بها وان طال بها الكلام ليعتبر بها اولو الافهام فاقول انا نفرض اتحاد المركزين ثم حركة الخارج على خط الاوج حتى
تماس محيط المثل بنقطة فبقدر ما بعد المركزين تباعد المحيطان • وانه المستدل لعله توهم اتحاد المحيطين ايضا عند المركزين
ولا يدرى امتناع اتحاد العظمى والصغرى وان بين المحيطين قدر تباعد وانه يتضاعف بعد الحركة فوقع فى ما وقع فيه والورطة انا فى
نفرض محيط الخارج منطبقا على محيط المثل ثم نفرضه متصاغرا مع بقاء نقطة الاوج على انماس تصاغرا بحركة متشابهة عن المحيط
كيف يمكن فرض انطباق محيطى الصغرى والعظمى الا على وضع خاص ولو فرض تباعدهما فتقاطعا ان بعد الحركة فهذا ايضا
محال ويتبين بما ذكرنا فى تحقيق • الثالث ان البعد بين المنطقتين كالبعد بين المركزين • اقول الدليل يضحك منه الثكلى
كما فى قانون الادب
شرح تشريح الافلاك المتن لبهاء الدين
العاملى والشرح لبعض الافاضل

والدقة فيكون غلظ كل من المتممين في مقابلة الدقة من الاخر بحيث يكون حجم مجموع المحوى الداخل في الخارج والحاوى الخارج عنه معا في جميع الاجزاء سواء لان رقة احدهما تجبر لغلظ الاخر ويكون في الوسط منهما اى من المتممين حجمها سواء اى يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الاخر كما ان غلظ كل منهما ورقته سواء وغلظ الاخر ورقته ويكون مقعر الداخلاني المحوى موازيا لمحدب الخارجاني الحاوى ويكون من مركزيهما ان مركز المقعر والمحدب المتوازيين واحد اهو مركز العالم هذا انما يصح اذا كان الخارج في تخن فلك موافق المركز واما اذا كان في تخن خارج اخر كاحد خارجي عطارد فان مركز السطوح المتوازيين يكون ح مركز ذلك الخارج الاخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتممين كلها صحيحة سوى الحكم بان غلظ كل منهما يساوى مقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلظ كل منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد له ايضا التخيل الصحيح ممن له ادنى مسكة والتدوير عبارة عن كرة سوى الكواكب غير شاملة للارض بل مركوزة في تخن فلك بحيث تماس محدبه بنقطة ومقعره باخرى وح يكون قطره بقدر تخن ذلك الفلك ولا يتصور له اى للتدوير مقعر اذ لا حاجة بنا الى مقعره فيفرض انه كرة مصمتة ويتحرك مركزه بحركة الفلك الذى في تخنه دائرا حول مركز العالم وترسم التدوير بتمركزه المتحرك بتلك الحركة دائرة مركزها مركز فلك الحامل للتدوير وان كان الحامل موافقا في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك وان كان الحامل خارجا كانت الدائرة ايضا خارجة المركز الفائدة الثانية الفلك الموافق المركز يقطع هو بل المتحرك بحركته عند مركز الارض الذى هو مركزه في ازمنة متساوية قسيا متساوية من محيط الدائرة التى يتحرك عليها ذلك المتحرك ويحدث عند مركز الارض زوايا متشابهة اى متساوية لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد يقتضى ذلك ولا يختلف المتحرك على الموافق منه اى من مركز الارض قربا وبعدا بل يكون دائما متساوى البعد عنه لانه مركز الدائرة التى يتحرك عليها فلا يحس فيه اى في المتحرك على الموافق بسرعة وبطؤ لا في مركز الارض ان فرض هناك احساس ولا فيما هو في حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ لا قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها واما الخارج المركز فانه لا يختلف فيه اى من مركز نفسه قربا وبعدا وانه يقطع حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة لما عرفت من الموافق لكنها اى حركة الخارج يختلف بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه اى نصفى الخارج هو الذى فيه مركز العالم اقرب الينا وغاية القرب منا عند نقطة في وسطه اى وسط هذا النصف بها اى بتلك النقطة تماس هذا النصف او الخارج مقعر المائل اراد به الفلك الذى يكون الخارج في تخنه كما مر ويسمى هذه النقطة الحضيض والنصف الاخر من الخارج ابعد منه اى من النصف الاول بالقياس الينا وغاية البعد عنا وبينه

عند نقطة في وسطه بها يماس محدب المائل وتسمى هذه النقطة الاوج فيرسم الخارج والمتحرك بحركته في مقدار من الزمان وهو في النصف الاوجى قوسا وزاوية اصغر اما القوس فبحسب الروية واما الزاوية فبحسب نفس الامر فيرى ذلك المتحرك ابطأ وترسم في ذلك المقدار من الزمان في النصف الحضيضى قوسا وزاوية اكثر على قياس ما تقدم فيرى المتحرك اسرع لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التى مسافتها اطول لا محالة اسرع واما التدوير بحيث لم يكن شاملا للارض فيكون حركته في احد نصفيه الى التوالى من حامله اى موافقة بحركته في الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وبحركة مركز التدوير ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة فيكون المحسوس في ذلك المتحرك مجموع حركته اى حركة التدوير وحركة حامله فيرى اسرع ويكون حركته في النصف الاخر الى خلاف التوالى من حامله فيكون المحسوس في ذلك المتحرك فضل حركة حامله على حركته فيرى ابطأ بل ربما ساواه التدوير حامله في الحركة بحسب الحس فلا يبقى لحركة الحامل فضل فيرى ذلك المتحرك واقفا في جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة وربما زاد التدوير عليه اى على حامله في الحركة فيرى ذلك المتحرك راجعا عن جهة التى كان متحركا اليها الى جهة مقابلة لها ولانه اى التدوير يتدرج المتحرك عليه من سرعة في النصف الموافق للحامل الى بطؤ في النصف الاخر وذلك على التقدير الاول وهو ان لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير فيكون بينهما اى بين السرعة والبطؤ حركة وسطى ولانه يرجع الى خلاف التوالى بعد الاستقامة الى التوالى وستقيم الضابعد الرجوع وذلك على تقدير زيادة حركة التدوير فيكون كل منهما اى من الاستقامة والرجوع محفوفا بوقوفين احدهما منتهى الاستقامة ومبدأ الرجوع والاخر بالعكس وايضا فاحد نصفى التدوير ابعد منا فيرى القوس المقطوع منه اى من النصف الابعد ابطأ لا اسرع كما زعمه لان مقتضى البعد في نفسه هو الابطاء دون الاسرع ومنتصفه اى منتصف النصف المذكور هو البعد الابعد بالقياس الى مركز العالم ويسمى ذلك المنتصف ذروة والنصف الاخر منه اقرب الينا فيكون القوس المقطوعة منه اسرع لا ابطأ ومنتصفه اى منتصف النصف الاخر هو البعد الاقرب بالقياس الى مركز العالم ويسمى الحضيض وقد ظهر بما ذكر ان الاسرع والابطأ ينضبطان لكل واحد من اصلى الخارج وفلك التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط باصل التدوير

المقصد الرابع في فلك الشمس قدمه على افلاك سائر السيارة لان الشمس اشهرها وانورها وعليها مدار الايام والليالى وبها تركب منها مع ان اختلافاتها اقل من اختلافات غيرها فيكون اقرب الى التعليم وهى اما على فلك شامل للارض

مركزه خارج عن مركز العالم او على فلك تدوير يحمله فلك موافق المركز والا اى
وان لم يكن الشمس على احد الفلكين المذكورين لم يختلف قربا وبعدا بالنسبة الى
مركز العالم ومايليه من وجه الارض فلا يختلف سرعة وبطوا كما علمت والتالى باطل بالرصد
اذ قد وجدوا به ان الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربعى ثم الخريفى وهو نصف
من فلك البروج اكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفى ثم الربعى وهو النصف
الباقى منه اقل من نصف السنة فلا محالة يكون الشمس فى النصف الاول ابطأ منها
فى النصف الثانى وكيف كان الحال فله اى للكوكب الذى هو الشمس فلكان اما خارج
مركز ومائل اراد به الممثل الذى يكون الخارج فى تخنه واما تدوير وحامل وله ايضا حركتان
وهذا انما يصح على اصل التدوير اذ لابد هنا من حركتى التدوير وحامله على وجه تحصل به الابطأ
والاسراع المذكوران واما على اصل الخارج فلا حاجة فيها الى حركتين بل يكفيها حركة الخارج
ولذلك قالوا اصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة واصل التدوير يتم بحركتين فان قلت لابد
لتحريك اوجها من حركة هى حركة ممثلها فيكون لها على اصل الخارج ايضا حركتان قلت
كلامنا فى مجرد السرعة والبطؤ ولا حاجة لها الى حركة اخرى وايضا اذا اعتبر تحريك الاوج
فلابد فى اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكروه للشمس
اختلاف واحد هو سرعة فى نصف من فلك بل فى نصف بعينه من فلك البروج
وبطؤه فى نصف اخر بعينه لا يتغير ذلك بل هى ابدا بطيئة فى البروج الشمالية وسريعة
فى الجنوبية وذلك ظاهر على اصل الخارج بان يكون الاوج فى البروج الشمالية فيكون
الشمس هناك ابعد من الارض وابطأ حركة وفيما يقابلها اقرب واسرع واذا اريد
الابطأ والاسراع على هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتيج الى قيود اشار اليها بقوله
فلنفرض التدوير بحيث يتم دورة مع دورة حامله وبحيث يكون فصله بل نصف قطره
بقدر مركز الخارج عن مركز العالم ولابد مع ذلك ان يفرض حركة الحامل شبيهة بحركة
الخارج وفى جهتها بحيث يتمتان الدورتين معا وان يفرض حركة التدوير شبيهة بها
على وجه يكون فى القطعة البعيدة الى خلاف جهة حركة الحامل وفى القطعة القريبة الى جهتها
ليكون الدائرة التى يرسمها مجموع الحركتين بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما بعينها كالتى يرسمها
خارج المركز سواء ويكون الاختلاف المحسوس من اصلين شيأ واحدا بلا تفاوت الا
بطليموس اختار الخارج لكونه ابسط لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة ومن ان التدوير يستدعى
مدارا خارج المركز **المقصد الخامس فى فلك القمر** لما كان القمر يلو الشمس فى الشهرة والامارة
عقبها به وهو وجد لاكالشمس حيث تسرع الشمس فى نصف بعينه من فلك البروج
وتبطئ فى نصف اخر منه وليس القمر كذلك بل هو يسرع ويبطئ فى جميع الاجزاء من فلك
البروج لا يختص اسراعه ولا ابطاؤه بجزء معين منه دون اخر فعلم بذلك انه اى القمر على
تدوير يتم دورة قبل دور حامله فاذا فرض القمر فى موضع من التدوير فى موضع من الحامل

وكان

26D

وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع والابطاء فاذا عاد الى
موضعه بحركة التدوير قبل دوره حامله عادت تلك الحالة المخصوصة اليه في جزء اخر من
فلك البروج وتنقل تلك الحالة في دورة اخرى الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصوير
وان كان كافيا لعدم اختصاص السرعة والبطو باجزاء معينة من البروج الا انه يقتضي ان
يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه من البروج وذلك باطل لان المعلوم
بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان قليل فالصحيح ان يقال ثم
دورة بعد دور حامله ثم اذا قيس سرعة الى سرعة وبطو الى بطو لم يكن مثله بل اسرع او ابطاء
يعني ان اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل بما الى ما يشبهه مع تفاوت
قليل فعلم بذلك ان تدويره مركوز في تخن فلك خارج المركز اذ حينئذ يكون القسي المفروضة
في التدوير المتساوية في انفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع تفاوت
في الحالة العائدة مقيسة الى نظيرتها ثم وجد غاية سرعته في تربيعي الشمس فهواي القمر
يجب ان يكون في كل واحد من تربيعيها في حضيض الخارج المقتضي لغاية السرعة والا وقع
مقابلة 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 الثاني الى خلافه فلفلك
اخر سوى التدوير وحامله يخرج ذلك الفلك ويحرك اوجه الى خلاف جهة حركته
وهو الفلك الذي يكون الخارج المركز في تخنه ويسميناه المائل فيجتمع القمر والاوج عند
المقابلة مع الشمس ثم يتقابلان في التربيع الثاني كما كانا متقابلين في التربيع الاول
ثم يجتمعان عند الاجتماع ففي الاجتماع والمقابلة يكون القمر في الاوج وفي غير الاجتماع والمقابلة
يكون الشمس متوسطا بينهما اي بين القمر واوجه يتباعدان عنها اي عن الشمس بعد
الاجتماع الى المقابلة فيبعد القمر عنها الى التوالي والاوج الى خلافه حتى يتلاقيا والمقابلة
ثم يتقاربان منها اي من الشمس بعد المقابلة الى ان يجتمعا معها ثانيا ثم ان منطقة
التدوير التي يتحرك عليها مركز القمر سطح منطقة الخارج التي يتحيز عليها مركز التدوير وهي
في وسط منطقة المائل وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج والا كان القمر
ملازما له لا يتعداه الى الشمال ولا الى الجنوب كما ان الشمس كذلك دائما فيكون القمر
يخسف في كل مقابلة لتوسط الارض على هذا التقدير بينه وبين الشمس في المقابلات
كلها فيقع في ظل الارض في كل منها واللازم منتف بل تقاطعه اي تقاطع منطقة
المائل فلك البروج ويقطعه بنصفين على نقطتين تسميان العقدتين والجوزهرين
احديهما التي اذا جاوزها القمر حصل في الشمال من منطقة البروج وتسمى هذه النقطة
الراس والنقطة الاخرى منهما هي مقابلتها التي اذا جاوزها القمر حصل في الجنوب من
فلك البروج وليسمى الذنب بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصفي الدائرتين المتقاطعتين
بالتنين وتشبيه طرفيه براسه وذنبه ثم انا اذا رصدنا كسوفا في احدى العقدتين

كالراس مثلا ثم كسوفا اخر فيه بعد زمان طويل رأينا الثاني من الكسوفين متاخرا
من الاول الى جهة المغرب من اجزاء فلك البروج فعلمنا بذلك ان للعقدتين حركة
الى خلاف التوالي فله اي للقمر فلك اخر سوى الثلاثة المذكورة يحركهما اي يحرك
ذلك الفلك الاخر العقدتين الى خلاف التوالي وتظهر حركته في جوزهرين سميناه فلك
الجوزهر فالقمر اذا وصل الى الراس كان على منطقة البروج فلم يكن له عرض ثم اذا جاوزه
كان له عرض عن المنطقة في الشمال يزايد ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يصل القمر
الى منتصف ما بين العقدتين وعنده يكون غاية العرض الشمالي ثم يتناقص ذلك
العرض قليلا قليلا الى ان يحصل القمر في الذنب فيكون ح عديم العرض ايضا ثم يصير
ذا عرض في الجنوب كما وصفنا فيتزايد اولا الى ان يصل الى المنتصف الاخر فيكون هناك
غاية العرض الجنوبي ويتناقص ثانيا وغاية العرض في الجانبين اي الشمال والجنوب
سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص ومقدارها كما علم بالرصد خمسة اجزاء والتزايد في العرض
بعد مجاوزة العقدتين والتناقص فيه بعد مجاوزة المنتصفين واحده فهي اي العروض
المتزايدة او المتناقصة متساوية الى الاجزاء المتقابلة فالعرض المتزايد الشمالي للجزء
العاشر من الراس مثلا هو العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب وكذا العرض
المتناقص الشمالي للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالي هو العرض المتناقص
الجنوبي للجزء الخامس من المنتصف الاخر فقد تلخص مما ذكرناه ان له اي للقمر اربعة افلاك
تدوير وهو مركوز في حامل خارج المركز هو في ثخن مائل اي ذلك الحامل فيما بين سطحي
فلك موافق المركز مسمى بالمائل لميلان منطقته عن منطقة البروج يحيط به اي بذلك
المائل فلك اخر موافق مركزه ايضا لمركز العالم وله اربع حركات فللتدوير حركة الى التوالي
في نصف هو الاسفل والى خلافه في نصف هو الاعلى وللخارج حركة الى التوالي وللاخرين اي
المائل والجوزهر حركتان الى خلاف التوالي وللاي للقمر في الطول وهو ما بين المغرب والمشرق
اختلافات ثلاثة فاحدها هو الاختلاف الذي يكون بسبب التدوير فان القمر اذا كان
على ذروة التدوير او حضيضه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي
الى سطح الفلك الاعلى منطبقا على الخط الخارج منه المار بمركز المنتهي اليه فلا اختلاف
ح بسببه واذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة او صاعدا من الحضيض الى حد
اخر من التدوير لم ينطبق احد الخطين على الاخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم
فهذه الزاوية هي الاختلاف الناشئ من التدوير فيحتاج تارة الى ان ينقص هذه الزاوية
عن وسط القمر اعني حركة مركز تدويره وتارة الى ان تزاد عليه حتى يحصل تقويمه اعني حركة
مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير وثانيها الاختلاف الذي
يكون بسبب الخارج فان مركز التدوير اذا كان في الاوج او الحضيض كان قطر منه
بعينه على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير وبالاوج والحضيض والطرف الاعلى

من

من هذا القطر هو ذروة التدوير التي هي مبدأ حركته الخاصة والطرف الاخر منه حضيضه
المقابل لها فهما محاذيان في هاتين الحالتين مركز العالم ومركز الخارج ايضا واذا
فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج
من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا الى اعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج
الى مركزه كذلك فلا يكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لشئ من مركزي العالم
والخارج بل هما محاذيان ابدا لنقطة اخرى ستعرفه وسميان ذروة وسطى وحضيضا
اوسط ويخالفان الذروة والحضيض المرئيين في غير الاوج والحضيض واعلم ان هذا الاختلاف
ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين والحضيضين
ولم يعلم لميته وثانيها الاختلاف الذي يكون بسبب تفاوت قطر التدوير بالعظم
والصغر في قربه وبعده بسبب حامله الخارج المركز فانا اذا فرضنا ان الاختلاف
الاول واصل الى غايته التي هي نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير ح
في الاوج كان لنصف قطره مقدار في الرؤية وان كان في الحضيض كان له مقدار اعظم
من ذلك المقدار وكذا الحال في الاختلاف الاول اذا لم يكن في الغاية فانه تقع فيه
ايضا تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف
الاول ولذلك جعل اختلافا ثانيا للاول وللقمر في العرض وهو فيما بين الشمال والجنوب
اختلاف واحد كما تبين تنبيه لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان كرة كالتدوير مثلا
اذا تحرك على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت
لزم هناك امور ثلاثة الاول ان يكون حركة تلك الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة
الثاني ان يكون قطر منها بعينه مجاذيا لذلك المركز كان خط خارج من مركز الدائرة ومنطبق
على قطر من الكرة وادارها حول مركز الثالث ان يتساوى بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة
وح نقول هذه الاصول التي قررناها في افلاك القمر وحركاته يلزمها ان يكون القمر بالتشابه
حركته اي حركة تدويره حول مركز الخارج وان يكون محاذاة قطر تدويره المار بالذروة
والحضيض له اي لمركز الخارج ايضا وان يكون تساوي قربه وبعده ايضا عند مركز
الخارج دون مركز العالم وغيره من النقط ثم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته اي حركة
مركز تدويره حول مركز العالم والمحاذاة اي محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض
الاوسطين لنقطة من ذلك الخط المار بالمركز والاوج والحضيض غير مركز نهما اي مركز
العالم والخارج وتلك النقط واقعة من جانب الاوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين
العالم والصواب ان يقال هي من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين
مركز الخارج لما هو المشهور واما تساوي بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق
على حاله وانتفاء اللازم الذي هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور
له يوجب انتفاء الملزوم الذي هو الاصول التي ذكروها في القمر ثم اورد على كلامهم اعتراضا

اخر فقال كيف اى كيف يصح كلامهم وما ذكروه من ان القمر لما علم له بالرصد احوال
مخصوصة وجب ان يكون له افلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة المقتضية
لتحقق تلك الاحوال استدلال بوجود اللازم الذى هو تلك الاحوال على وجود الملزوم
الذى هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه وانما يصح هذا الاستدلال اذا علم التساوى
بين اللازم والملزوم ولم يعلم المساواة ههنا اذ يجوز ان يكون ثمة وضع اخر مغاير لما ذكروه
يستلزم ذلك الوضع الاخر هذه الحركات المقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع
الذى بنوه يستلزمها ايضا لجواز اشتراك الامور المختلفة فى اللوازم وليس انتفاؤه اى
انتفاء الوضع الاخر ضروريا الامر ههنا **المقصد السادس فى افلاك الخمسة الباقية**
المسماة بالمتحيرة انها تكون سريعة فى الحركة الى التوالى البروج فيأخذ فى بطؤ يتزايد ذلك البطؤ
الى ان يقف هذه الكواكب فى جزء من اجزاء البروج اياما ثم يأخذ فى الرجوع الى خلاف التوالى
متدرجا اى كل واحد منها فى السرعة فى رجوعها الى ان تأخذ فى البطؤ فى رجوعها الى ان
يقف ثانيا ثم يستقيم اى يتحرك الى التوالى متدرجا فى السرعة فى استقامتها الى غاية
وبعوض ذلك الذى ذكره من احوالها فى جميع الاجزاء من فلك البروج اى ليس شئ من استقامتها
ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطؤها مخصوصا بجزء معين من اجزائه بل يوجد فى كل منها فعلم مما ذكر
من احوالها انتهائى تدوير يزيد حركته فى نصف المخالف على حركة حامله كما مر فى الفائدة الثانية ثم
انها اى الكواكب الخمسة تكون غربية من الثوابت فتلحقها مقارنة اياها ثم تفارقها مخالفة لها
الى المغرب فعلم بذلك ان حامل تدويرها متحرك من المغرب الى المشرق والزهرة وعطارد
يقارنان الشمس مستقيمين ثم يتفرقان عن الشمس حتى يصيرا شرقيين عنها فيطلعان بعدها
ويغربان كذلك متباعدين فى هذا التفرق عنها الى حد ما فغاية بعد الزهرة عن الشمس
سبعة واربعون جزءا وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزءا ثم يرجعان
الى خلاف التوالى متقاربين منها حتى يقارنها راجعين مقارنة ثانية ثم تغربان
اى يصيران غربيين عنها فتغربان ح قبلها لا بعدها كما ذكره وكذا يطلعان قبلها
متباعدين فى التغريب عنها الى حد ما ثم يرجعان عن صوب الرجوع الى سمت
الاستقامة حتى يقارنانها فى الاستقامة كما ذكرناه اولا فعلم بذلك ان مركز تدويرها
خاصته ملازم لمركز الشمس وان بعدها عنها شرقا او غربا انما هو بحركة تدويرها فقط
واليوافى من المتحيرة وهى العلوية ليس كذلك فان رجوعها بل اواسطه انما يكون
وهى فى مقابلة الشمس فهى فى الحضيض ح كما ان اواسطه او استقامتها انما يكون
فى مقارنة الشمس اياها وهى ح فى الذروة والكواكب الخمسة تختلف بعدها الصباحى
والمسائى كانه اراد به نصف قطر تدويرها وح يلغو قوله عن الشمس الا فى الزهرة وعطارد
فان غاية بعدها عنها صباحا ومساء انما هى بحسب نصف قطريهما والمسطور
فى كتب الفن ان القسى التدويرية ابطائية كانت او اسراعية رجوعية او استقامية

لم يوجد متشابهة بل وجدت فى بعض اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا وفى بعضها اقل
قدرا وزمانا ولا يتصور ذلك الا القرب تدويرها من الارض تارة فيكون قسيه ونصف
قطره اعظم فى الرؤية وبعده عنها اخرى فاذن حامل تدويرها فلك خارج المركز
ثم انه اراد ان يبين ان لعطارد خارجا اخر يكون حامله فى تخته فقال والبعد المذكور
اى البعد الصباحى والمسائى عن الشمس الذى غايته نصف قطر التدوير كما عرفت
يكون لعطارد فى اخر الجوزاء واول الجدى اعظم مما له فى سواها اى نصف قطر تدويره
فيهما اعظم منه فى سائر اجزاء البروج فهو اى تدويره ح اقرب الى الارض فهو فى هذين
الموضعين فى الحضيض من حامله فقد وصل فى دورة واحدة الى حضيض حامله
مرتين والاوج لا محالة مقابله فهو اى الاوج اذا متحرك الى المغرب اى الى خلاف
التوالى اذ لو كان الاوج ثابتا غير متحرك لم يصل مركز تدوير عطارد الى الحضيض فى الدورة
الواحدة الا مرة واحدة وقد بان بطلانه ولو تحرك الاوج الى المشرق اى الى التوالى
كما ان مركز التدوير كذلك لزم ان يتحرك الاوج فى نصف الدورة ثلاثة بروج وفى
نصفها تسعة وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير تحرك من اول الحمل الى اخر الجوزاء
فقد حصل فى الحضيض فلو كان الاوج الذى هو مجتمع معه فى اول الحمل متحركا الى التوالى ايضا
لزم ان يكون الاوج قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدى بل اخر القوس فقد تحرك ح المركز
ثلثة بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان فى الحمل ثانيا فيتحرك المركز من اخر الجوزاء الى الحمل
والاوج من اول الجدى الى الحمل فانعكس الامر بينهما فلا يكون حركة شئ منهما مشابه
بل احدهما اسرع من الاخرى تارة وابطأ تارة وهو باطل فتعين ان الاوج يتحرك الى
خلاف التوالى حتى اذا وصل المركز الى تربيع الحمل على التوالى وهو اخر الجوزاء ووصل الاوج
الى تربيعه على خلاف التوالى وهو اول الجدى فيكون المركز ح فى الحضيض واذا
وصل المركز الى تربيعه الثانى وهو اول الجدى وصل الاوج ايضا الى تربيعه الثانى وهو
اخر الجوزاء فيكون المركز ايضا فى الحضيض ولا شك انهما يتلاقيان فيما بين التربيعين
وقوله فتقابله سهو من القلم والصواب فيقارنه اى يقارن الاوج مركز التدوير فى
الميزان وفى الحمل وقوله فمركز التدوير ايضا سهو والصحيح فاوج الحامل يتحرك بحركة
الى خلاف التوالى ويسمى ذلك المحرك المدير لادارته مركز الحامل حول مركزه
ثم هذا البعد الصباحى والمسائى فى الميزان اعظم منه والصواب اصغر منه فى الحمل
فهو اى تدوير عطارد فى الحمل اقرب الى الارض منه فى الميزان فعلم ان المدير خارج
مركز وان اوجه فى الميزان فهناك يجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير
اصغر ما يكون واما فى الحمل فيجتمع مركز التدوير واوج الحامل مع حضيض المدير فلا يكون
نصف قطره فى ذلك الصغر ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت وهى اى الشمس
فى الاعتدالين ويعلم هذا الاختلاف اذا رصدنا كسوفين وهى فيهما يظهر ذلك

فى الدهور الطويلة فهى اى الثوابت متحركة حركة بطيئة جدا كما سلف والاوجات
سوى اوج القمر واوج حامل عطارد توافقها اى يوافق الثوابت فى تلك الحركة
قدرا وجهة فهو اى ذلك التوافق اما لاتحاد المتحرك وهو كرة الثوابت مثلا واما
لتوافقها اى توافق المحركات المتعددة فى الحركة بان يوافق الحركة الصادرة من بعضها
الحركة الصادرة من بعض اخر جهة وكما كما اذا فرض ان محركات تلك الاوجات
هى الممثلات ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كالقمر بل عرض مركز تدويرزهرة
شمالى ابدا وعرض مركز تدوير عطارد جنوبى ابدا واما عرض مركز خارجهما فقد يكون
جنوبيا وفى عطارد شماليا ثم انه صور كيفية ما ذكره بقوله كان النصفين من ملاقى
تدويرهما يتبادلان فى جهتى الشمال والجنوب فاذا كانت الزهرة بل مركز تدويرها
على الراس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت الراس
وحصل الكوكب بل مركز تدويره فى النصف الذى يتحرك عليه صار ذلك النصف
شماليا عن المنطقة والنصف الاخر جنوبيا عنها ويتباعد المدار عنها شيئا فشيا
الى ان يصل مركز تدويرها الى غاية العرض وهى منتصف ما بين العقدتين ثم تقرب
مدارها منها شيئا فشيا حتى ينطبق عليها وهى اى الزهرة بل مركز تدويرها فى الذنب
ثم يصير فى النصف الاخر الذى كان جنوبيا وقد صار هو الان شماليا وصار النصف
الاخر الذى قد تحرك عليه فى الشمال جنوبيا ويتباعد المدار عنها فى الجانبين الى غاية
ما هى منتصف هذا النصف ثم يتقارب اليها حتى ينطبق عليها ويتبادل نصفه
فى الجهة وهكذا دائما فيكون مركز تدوير الزهرة دائما اما على المنطقة واما فى الشمال عنها
واما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق فى الذنب ويتجاوزه
الى النصف الجنوبى متباعدا ثم ينطبق وهو يجاوزه الى النصف الاخر الذى كان
شماليا وقد صار الان جنوبيا فمركز تدويره دائما اما على المنطقة واما فى الجنوب عنها
ثم لها اى للزهرة وعطارد عرضان اخران مغايران لعرضيهما بسبب مدار مركز
تدويرهما على الوجه الذى صورناه فان القطر من تدويرهما المار بالذروة والحضيض
ينطبق تارة على المنطقة كانه اراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فان انطباق ذلك
القطر انما هو عليه فى منتصف ما بين العقدتين دون منطقة البروج فى العقدتين
اذ هو هناك فى غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقين ولذلك امكن
لمجرم الزهرة عرض جنوبى ولمجرم عطارد عرض شمالى كما اشرنا اليه وكذلك القطر المار بالعقدين
الاوسطين من تدويرهما المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له ايضا ميل
يقتضى عرضا وكيفيته مسطورة فى كتبهم ولقد احسن فى هذه الحواله ولو عمها فى اكثر المباحث
السالفة وترك تفاصيلها لكان احسن فان التعرض لها على الوجه اورده
اوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتذييلها بمباحث اخرى يوجب زياده فى الصعوبة

فلذلك

فلذلك اعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ما ذكر فى الكتاب والله الموفق للصواب
واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك يجب ان تكون دورية متشابهة تحيروا
فى مبدأ هذه الاختلافات المعلومة بالمشاهدة او الرصد فى هذه الكواكب ولم ينسبوا
اى لم يتكلموا فيه اى ذلك المبدأ بذات شفة اى بكلمة شافية والذى ينجى بالهدم
على قاعدتهم فى هيئة افلاك عطارد بعد ما فندناه من ان ما ذكروه استدلال
بالازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالملزوم انها اى تلك القاعدة يستلزم
تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل لما بينا عليه والمدرك بالرصد خلافه فانها
وجدت لنقطة اى ان حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة اخرى
تسمى تلك النقطة مركز معدل المسير وهى بين مركز العالم ومركز الخارج الذى هو
مدير ومثل هذا الاشكال وارد على افلاك العلوية والزهرة ايضا والذى ينجى بالهدم
على قاعدتهم فى الكل ان حركات الافلاك ارادية على رايهم فما ذا المنع ان يختلف تلك
الحركات بحسب اختلاف ما يتعاقب عليها اى على الافلاك من ارادات بحزئية
لابد منها فى تلك الحركات اذ قد علمت فيما سبق انها اى ان العصمة لا يكفى فى الحركة الجزئية
التعقل الكلى والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار فانها منجاة عن هذه الاشكالات
وامثالها كما نبهت عليه **القسم الثانى من الاقسام الخمسة فى الكواكب**
وكلها شفافة لا لون لها مضيئة بذواتها الا القمر فانه كمد فى نفسه يظهر كمودته اعنى
قتمته القريبة من السواد عند الخسوف وليس منيرا بذاته بل نوره من الشمس لاختلاف
اشكاله النورية بحسب قربه وبعده منها فيحدث من ذلك ان نوره مستفاد من
ضوئها فقيل هو على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جوهر القمر مستنيرا كالمرآة
وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازى والاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاول
لا يكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب
ومنهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها يدل على ان لها لونا وان كان ضعيفا
فلعطارد صفرة وللزهرة دريّة اى بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشترى بياض غير خالص
وللزحل قتمة مع كدورة **وفيه** اى فى هذا القسم **مقاصد حمة الاول** فى الهلال
والبدر والقمر لما كان يستضئ من الشمس فنصفه المقابل لها ابدا مضئ ونصفه الاخر
مظلم ولما كانت الشمس فاذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضئ اليها دونا
فلا يرى له ضوء اصلا وكانت ح دائرة الرؤية وهى الدائرة الفاصلة بين المرئى وغير
المرئى منه منطبقة على دائرة الضوء وهى الدائرة الفاصلة بين المضئ والمظلم منه
وتفرض دائرة الرؤية ثابتة وتقول دائرة الضوء تزول لاجل هذه بزواله اى زوال القمر
عن المقارنة اى مقارنة للشمس فبعد الافتراق بينهما اى بعد زوال الانطباق و
حصول الانكشاف والتقاطع بين الدائرتين يقع شئ من الوجه المضئ مستدق

بين نصفيها وح يرى قوسا من الوجه فهذا المرئى هو الهلال ولا يزال ذلك يكثر
بالبعد عن الشمس ويزداد المرئى من الوجه المضئ عظما حتى يصير الوجه المضئ
بتمامه الينا وذلك عند المقابلة التى هى غاية البعد بينهما وح يتطبق الدائرتان
مرة اخرى فنراه بدرا كاملا كدائرة تامة ثم ان النيرين بعد غاية البعد بينهما يتقاربان
من الجانب الاخر فيتقاطع ح الدائرتان مرة اخرى وينخرف عنا شئ مستدق
من الوجه المضئ فينتقص كمال البدرية وهكذا ينخرف المضئ شيأ فشيأ حتى يرى
منه شكلا هلاليا فى جانب المشرق ثم يختفى بالكلية وهو المحاق وانما لا يرى القمر
يوما واكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها
الغالب السائر لما قرب منها فيمتنع القمر لهذه الاسباب من ابصاره واما اذا
كان بعيدا عنها فى احد جانبيها بمقدار اثنى عشر درجة فانه يرى عادة مستمرة
وربما يرى باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الافق وقوة
الباصرة **المقصد الثانى فى خسوف القمر** وهو انه قد يكون القمر مقابلا للشمس بقرب
العقدتين فيكون الارض ح واقعة بينه وبين الشمس فيمنع الارض ضوءها عنه
فيرى كمدا كما هو لونه الاصلى ولان جرم الارض اصغر كثيرا من جرم الشمس فيقع الظل
الى شئ من الارض مخروطا قاعدته دائرة صغيرة على الارض وراسه على محاذاة جزء
من اجزاء فلك البروج مقابل بجزء منه حل فيه الشمس فان لم يكن للقمر فى حال المقابلة
عرض بان يكون فى احدى العقدتين انخسف كله لانه اصغر من الارض بل من غلظ
الظل حيث وصل اليه فيقع كله فى داخله ويمكث فيه زمانا وان كان له عرض فان
كان ذلك العرض بقدر نصف قطر صفحة القمر ونصف قطر دائرة الظل وهى الدائرة
الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذى يرى كدائرة خارجا الى ان يقطع المخروط
لم ينخسف القمر بل ماس الظل من خارج كحدبتى دائرتين وان كان ذلك العرض اقل
من مجموع النصفين المذكورين انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين اى بالقياس
وتداخلهما فان فرض ان هذا العرض الاقل يساوى فضل نصف قطر الظل على نصف قطر
القمر انخسف كله وماس سطح دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك
الفضل انخسف بتمامه ومكث بحسب وقوعه فى الظل **المقصد الثالث فى كسوف الشمس**
فنقول عند اجتماع القمر بالشمس فى النهار اجتماعا مرئيا لا حقيقيا ان لم يكن للقمر
عرض مرئى حجب بيننا وبين الشمس لوقوعه على الخط الخارج من ابصارنا فلم يرض
الشمس بل يرى لون القمر الكمد فى وجه الشمس فيظن ان الشمس ذهب ضوءها
وهو الكسوف فليس الكسوف بغير حال فى ذات الشمس كالخسوف فى ذات القمر
ولذلك امكن ان يقع كسوف بالعباس الى قوم دون قوم ويكون ذلك بقدر
صفحة القمر فربما كسفت الشمس كلها وان كان اصغر منها وذلك لانه اقرب الينا

فيوتر قطره الزاوية التى يوترها الشمس كبدا فيحجب به عنا بتمامها وربما يكون
الشمس وقت انكسافها فى حضيضها فلقربها منا يرى اكبر ويكون القمر فى اوجه
فلبعده عنا يرى اصغر فلا يكسف جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة نور محيط به وقد
روى انها اى الحلقة النورانية رويت على وجهها فى بعض الكسوفات مع ندرته
وان كان للقمر فى ذلك الاجتماع عرض مرئى فان كان ذلك العرض بقدر مجموع
نصف قطريهما لم يكسفها وان كان اكثر منها فبطريق الاولى وان كان اقل منهما فبها
بقدر ذلك كما لا يخفى واعلم ان ابن الهيثم قال فى اختلاف تشكلات القمر انه يجوز
ان يكون ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة بنصفها دون نصف فانها اى تلك
الكرة تدور على مركز نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصفه المضئ الينا
كما فى حال المقابلة فبدرا والمظلم وكما فى حال المقارنة فمحاق وفيما بينهما يختلف قدر
ما نراه من المضئ هلاليا ونصف دائرة واهليليجيا ويبطله اى قول ابن الهيثم
ما ذكرناه من امر الخسوف فان هذا الاحتمال يقتضى ان لا ينخسف القمر اصلا والكسوف
وقع هذا اللفظ فى نسخة الاصل ولذلك اخر المص كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه
ضرب عليه القلم اذ لا وجه لصحته والاعتراض على ما ذكروه بعد تسليم الاصول التى
بنوه عليها ان نفى هذا الاحتمال الذى ابداه ابن الهيثم فى تشكلات القمر بما فانه
الخسوف لا ينفى جميع الاحتمالات العقلية فى تلك التشكلات فلعل ثم سببا
آخر لاختلاف نور القمر مخالفا لما ذكره وما ذكروه لكنها لا نعلمه كان يكون كوكب
كدر تحت فلك القمر فينخسف به فى بعض استقبالاته ثم ما ذكر تم من الخسوف
والكسوف ودوام نور باقى الكواكب يجوز ان يكون بخلق الفاعل المختار النور
فى الشمس والقمر فى اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيهما احيانا وخلقه اياه فى باقى
الكواكب دائما او استضاءتها اى اولا استضاءة الشمس والقمر والكواكب المحسوسة
مطلقا بكواكب اخر مستورة عنا لا نشاهدها اصلا وان كانت مضيئة جدا اما لبعدها
او لكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم سعر الحال فيهما دون باقى الكواكب
وكيف لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان هناك احتمالا اخر ابعد منه وهو انه لا يلزم كون
تلك الكواكب المستورة عنا نيرة فى انفسها بل ربما يكون مقابلتها للكواكب المحسوسة
يوجب ذلك النور فيها كما فى تقابل الاجسام الكدرة الصقيلة جدا **المقصد الرابع**
فى محو القمر المشاهد فى صفحته وفيه اراء الاول قيل خيال لا حقيقة له قلنا فيختلف
الناظرون فيه لاستحالة توافقهم كلهم فى خيال واحد الثانى قيل شئ ما ينطبع فيه من
السفليات من الحيوان والبحار وغيرها قلنا فيختلف باختلاف القمر فى قربه وبعده
وانحرافه عما ينطبع فيه الثالث هو السواد الكائن فى الوجه الاخر قلنا فلا يرى متفرقا
الرابع هو سحق النار للقمر قلنا لا هو مماس للنار لانه مركوز فى تدوير هو فى نحن حامل فيه

وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه في حضيض التدوير مع كونه في حضيض الحامل
لم يتصور هناك حماسه الا بنقطه واحدة ولا هو قابل للتسخين عندكم فكيف يتسخن بها
الخامس هو جزء منه لا يقبل النور كما مر اجزائه القابلة له قلنا فاذن لا يطرد القول
ببساطة الفلكيات اذ القمر مركب من اجزاء متخالفة الحقايق ويبطل على هذا التقدير
جميع قواعدكم المبنية على بساطتها السادس هو وجه القمر فانه مصور بصورة انسان
اي بصورة وجه الانسان فله عينان وحاجبان وانف وفم قلنا فيتعطل فعل الطبيعة
عندكم لان لكل عضو طلب نفع او دفع ضر فان الفم له حول الغذا والانف لفائدة
الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس للقمر قابلا لشئ من ذلك فيلزم
التعطيل الدائم فمن زعم انه احسن النظام وابلغه السابع هو اجرام سماوية مختلفة معه
في تدويره غير قابلة للانارة بالتساوي حافظة لوضعها معه دائما وهذا اقرب ما قيل لكن
لا يصلح للتعويل **المقصد الخامس في المجرة** وهي الدائرة البينة المسماة عند العوام بسيل
التبانين قيل احتراق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الزمان السالفة
وانما يصح اذا كان الشمس موصوفة بالحرارة والاحتراق وكان الفلك قابلا للتاثر
والاحتراق وقيل بخار دخاني واقع في الهواء ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها في الصيف
والشتاء لقلة المدد في احدهما وكثرته في الاخر وقيل كواكب صغار متقاربة متشابكة
لا يتمايز حابل هي لشدة تكاثفها وصغرها صارت كانها لطخات سحابية قال الامام
والغرض من نقل هذه الاختلافات ابدا ما ذكروه من الجزافات ليتحقق ويتبين للعاقل
الفطن انه لا بينات اي لا حجة لهم فيما يقولون به ويعتقدونه ولا معول على ما تفلونه
من اوائلهم ويعتمدونه وانما هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها
باوائل النظر ثم البعض بالبعض يتغير **القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد**
ثلثة عشر **الاول** المتاخرون من الحكماء على انها اربعة اقسام خفيف مطلقا يطلب
المحيط في جميع الاحياز اي اذا ترك وطبعه في اي حيز كان من احياز العناصر المغايرة
له كان طالبا للمحيط وهي النار وهي حارة بالحس حرارة شديدة في الغاية و
لذلك كانت طالبة لمقعر الفلك ويابسة لانها يفنى الرطوبات عن الاجرام
الملاقية لها فان قبلت فنت فسرت اليبوسة بعسر قبول الاشكال وتركها لها
والنار بخلافه لانها سهلة التشكل والترك قلنا ذلك الذي ذكرتم انما هو فيما
عندنا من النيران وهي مغلوبة بالهواء فلذلك كانت سهلة القبول والترك
فلم قلت ان النار البسيطة التي عند المحيط كذلك وخفيف مضاف يقتضي
ان يكون تحت النار وفوق الاخرين وهذا الاقتضاء هو خفته المضافة الى العنصرين
الاخرين وان كان ثقيلا بالنسبة الى النار وحدها وهو الهواء وانه حار رطب بالطبع
اي ان خلق وطبعه لاحس فيه بالكيفيتين وكذلك الحال في الكيفيات المنسوبة الى

سار

سايز العناصر وما يعرض له اي للهواء من البرد انما هو بمجاورة الارض والماء وثقيل
مطلق يطلب المركز على معنى انه يقتضي انطباق مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا
ترك وطبعه في اي حيز كان من احياز العناصر المغايرة له طلبه وهي الارض باردة
يابسة ويخفقها الحس وثقيل مضاف يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الاخرين
وهذا الذي ذكرناه وهو ثقله المضاف الى العنصرين الاخرين وان كان خفيفا بالنسبة
الى الارض وحدها وهو الماء بارد ورطب بالطبع على ما مر من التفسير وطبيعته الجمود
لان طبيعته البرد وانه يوجب جموده لكن الشمس يذيبها قالوا وعلى الترتيب المذكور
يكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهواء والارض متباعدة
وما كان منها الطف فهو الى الفلك اقرب وما كان اكثف فهو ابعد فهذا هو الوصف
المحكم الذي عليه الوجود قال المصر المناقضة لما ذكروه ان يقال لم لا يجوز ان يكون
اربعة بل الحق احد الاقوال التي نذكرها الان اذ قيل هي واحدة واختلفوا في تلك
الواحدة على خمسة اقوال الاول انما هي النار لشدة بساطتها اذ لا جسم
احرق من النار واذ الحرارة المفرطة التي فيها مدبرة للكائنات ولانها يحيل الغير
الى طبعها وحصلت الباقي من النار بالتكاثف فهي نار متكاثفة على وجوه متفاوتة
الثاني هي الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات ولا شك ان الاصل يجب
ان يكون مطاوعا للتغيرات ويحصل من الهواء النار بالحرارة الملطفة فهي هواء
لطيفه الحرارة والباقيان بالبرودة المكثفة فهما هواء مكاثف تكاثفا متفاوتا
الثالث هي الماء اذ قبوله التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة محسوس فحصل
من تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الارض الرابع هي الارض وحصلت البواقي
بالتلطف الواقع على مراتب مختلفة الخامس هي البخار لتوسطه بين الاربعة
في اللطافة والكثافة فبازديادا لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضا
وقيل ليست واحدة بل لابد من التعدد فيها لان التركيب في الكائنات يستدعي
تعدد ما منه تركيبها فاسان على ثلثة اقوال الاول هما النار لانها في غاية الخفة
والحرارة والارض لانها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترة والماء ارض متخلخلة
بالمزج مع اجزاء نارية الثاني هما الماء والارض افتقار الكائنات الى الرطب
للانفعال وحصول الاشكال والى اليابس للحفظ على الاشكال الحاصلة الثالث
هما الارض والهواء لمثل ذلك فان الهواء رطب قابل للاشكال سهولة والارض
يابسة حافظة لها فالماء هواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتد حرارة وقيل
العناصر ثلثة هي الارض والماء لما مر من افتقار الكائنات الى رطب ويابس
والنار للحرارة المدبرة وقد وقع في كلام الامدي الهواء بدل الماء ولذلك قال فالماء
هواء متكاثف وفي كلام بعضهم ان الثلاثة هي ما عدا النار وقيل اصول المركبات

ليست اربعة او مادونها على ما قبل هي اجسام وفي كلام الامدي جواهر صلبة غير
متجزئة لانهاية لها وقيل اصول المركبات هي السطوح لان التركيب انما يكون بالتلاقي
والتماس واولى ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة ولا يكفي في اثبات كون
العناصر اربعة ابطال بعضها اي بعض هذه الاقوال المنافية له بالحجة بل لابد
في اثباته من ابطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه سلمنا بطلان هذه الاقوال باسرها
لكن ليس يلزمه من ذلك كونها اربعة اذ لقائل ان يقول لم قلتم ان الاجسام
ليست متجانسة ويكون الاختلاف حينئذ فيما بينها لا في الصور المقومة والطبايع
الجوهرية بل في الصفات للفاعل المختار سلمنا انها اربعة لكن لانم ما ذكر من اجوالها
بل يصول فلم لا يجوز ان يكون كلها خفيفة طالبة للمحيط او يكون كلها ثقيلة طالبة للمركز
ويكون ما فيها من التفاوت في الاحياز لتفاوتها في الثقل والخفة فالاثقل اسبق
الى المركز من الثقيل الطالب له ايضا والاخف اسبق الى المحيط من الخفيف الذي
يطلبه الا ترى ان الاجسام الارضية المتشاركة في اصل الثقل تتفاوت احوالها بثقلها
في مراتبه فبعضها يرسب في الماء الى تحت وبعضها يطفو عليه ثم نقول بعد تسليم
وجود النار في الجملة لم يقم دليل على وجود كرة النار عند المحيط كما زعمتم وانما المشاهد
استحالات يحدث لبعض الاجسام الى النار كما عند الايراد والاحراق لا يقال
الشهب دالة على وجودها لانا نقول جاز ان يكون هناك هواء حار يقتضي استحالة
الارضية المرتفعة الى النار فلا يثبت كرتها وان سلم وجود كرة النار فما الدليل على ان
البسيط منها يصعب شكله حتى يثبت يبوسة النار وهل الى ذلك طريق الا
التجربة وكيف يتصور التجربة فيها واما افناؤها الرطوبات عن الاجسام فلا يدل على
كونها يابسة في جوهرها لانه افناء للاجزاء المائية التي هي الرطوبة بمعنى البلة ولا دليل
فيه على اليبوسة الطبيعة فان الهواء ايضا ذلك الافناء مع انه رطب الجوهر فان
قلت ذلك اي افناء الهواء للرطوبات عن الاجسام انما هو لما فيه من اجزاء نارية
قلنا فيجب ان لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية
مع انه يفني الرطوبة ويجفف الثوب المبلول وبالجملة فلا يمكن القطع به اي بان افناء
الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المفني في ذاته لانه موجود بدونها كما في الهواء وعليكم
الدليل الموجب للقطع به وكيف يقطع به وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه
لا يوصف في نفسه بحر ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات ثم لانم ان الهواء حار
بل هو بارد بطبعه وانما يستفيد الحر من اشعة الشمس المنعكسة اليه من الارض
فلذلك كلما كان الهواء ارفع وابعد عن الارض كان اقل حرا لضعف الانعكاس
عليه وهكذا كلما ازداد ارتفاعه قل حره وظهر برده حتى يصير زمهريرا في غاية البرودة فلم
قلتم ان ذلك البرد الشديد في الهواء ليس له بالطبع بل لمخالطة الاجزاء الرشية

المائية التي عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس ولانسلم
ايضا انه رطب فانكم اتفقتم على ان مخالطة الرطب باليابس يفيده استمساكا
عن التشتت والهواء ليس كذلك فان الاجزاء الترابية لا يتمسك بمخالطته ثم لانم
ان طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد احرى من ظاهره فظاهر
عند العاقل ان جموده بيرد الهواء المجاور له فالبارد بالطبع هو الهواء واما الماء فانه بطبعه
لا بارد ولا حار وكيف يجمعون بين قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته فان قلتم لا منافاة
بين القولين لانه سهل التشكل في نفسه اذ يكفي في ذوبانه الذي يظهر معه السيولة
ادنى سبب من الحرارة فمثل هذا الجمود لا ينافي الرطوبة الجوهرية قلنا هذا باطل قطعا
اذ مع الجمود الذي هو مقتضى طبعه لا سهولة وذوبانه المستلزم لها مستند الى امر
خارج ولئن نزلنا عن هذا المقام قلنا فلم قلتم ان سائر العناصر كالارض ليس
كذلك اي قابلا للذوبان بادنى سبب من الاسباب غاية ما في الباب
ان تلك الاسباب لما قل وقوعها اولم يقع اصلا لم تقف عليها وعدم الوجدان
لا يدل على العدم وح جاز ان يكون الارض رطبة **المقصد الثاني زعموا ان الارض**
اما في الطول اي فيما بين المشرق والمغرب فلان البلاد المتوافقة في العرض
اوالتي لا عرض لها كلما كانت الى المغرب كان طلوع الشمس وساير الكواكب عليها
متاخرا بنسبة واحدة وكذا الحال في الغروب ولا يعقل ذلك التاخر في الطلوع
والغروب بتلك النسبة الا في الكرة وانما قلنا بذلك التاخر لانا لما رصدنا خسوفا
بعينه في وقت من الليل وجدناه في بلاد مثلا اخر الليل ووجدناه في بلاد غربية
عنها اي عن البلاد الاولى بمسافة معينة هي الف ميل قبله اي قبل اخر الليل بساعة
ووجدناه في بلاد اخرى غربية عنها اي عن البلاد الثانية بتلك المسافة بعينها قبل
الاولى بساعتين وقبل الثاني بساعة والحاصل انه لو وجد في هذه البلاد الاخرى قبل
اخر الليل بساعتين وعلى هذا القياس فعلمنا ان طلوعها اي طلوع الشمس على الغربية
متاخر بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان في البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفي
الثانية قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين واما في العرض اي فيما بين الشمال
والجنوب فلان السالك في الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه بحسب
ايغاله فيه على نسبة واحدة حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت راسه ولذلك يظهر له
الكواكب الشمالية التي كانت مختفية عنه ويخفى عنه الكواكب الجنوبية التي كانت ظاهرة
عليه والسالك الواغل في الجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بينهما اي بين الطول
والعرض فلتركب الامرين فان السالك فيما بين المشرق والشمال يتقدم عليه الطلوع
بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار دخوله في الشمال وعكس
على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين لهما

واورد عليهم الاختلاف الذى فى سطحها فاجابوا عنه بانه كتضاريس صغيرة على
كرة كبيرة فلا يقدح فى اصل الكرية الحسية المعلومة بما ذكر فان اعظم جبل على وجه
الارض نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع والصحيح كما مر ان القال
فان جبلا يرتفع نصف فرسخ مثلا او يحذف لفظ الخمس والاعتراض على هذا الجواب
ان يقال يجب ان ما ذكرتم كذلك فما قولكم فيما هو مغمور بالماء اذ لا يتاتى فيه
ذلك فان قيل اذا كان الظاهر كريا فالباقى كذلك لانها طبيعة واحدة
قلنا فالمرجح الى البساطة واقصاها الكرة الحقيقية ولا شك انه يمنع التفاضل
وان لم يظهر تلك التضاريس للحس بسبب كونها فى غاية الصغر واعلم ان ارباب
التعاليم يكتفون بالكرية الحسية فى السطح الظاهر من الارض والماء فلا يتوجه عليهم
السوال عن المغمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة **المقصد الثالث** قالوا
والماء ايضا كرى لوجوه ثلاثة الاول ان السائر فى البحر يرى راس الجبل قبل اسفله
يعنى انه يظهر عليه راس الجبل اولا ثم ما يليه شيأ فشيأ الى اسفله كانه يطلع من الماء
متدرجا على نسبة واحدة وما هو الا لاستدارة سطحه لان تقبيب الماء على هيئة حدبه للاستدارة له ان
الرؤية لا تقال الماء شفاف لا لون له فلا يراه كالهواء لانا نقول ذلك الذى يرى
انما هو فى الماء البسيط الصرف وهذا الماء السائر مخالطة اجزاء من الارضية وكذلك
ملوحته فله لون ما كسائر المياه المرئية لنا الوجه الثانى الماء المرقى الى فوق يعود كريا وكذلك
الماء المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته يتشكل بشكل الكرة فدل على ان
طبيعته يقتضى الكروية وانما يتم ذلك اذا بين كونه كرة حقيقية والحس لا يعتمد عليه
فى مثله وبين ايضا ان ذلك لطبيعته لا لمصادمة الهواء اياه من جوانبه او تدحرجه فى الفرجة
او بسبب اخر لا نعلمه ثم انهم اى المتمكنين بالوجه الثانى وهم الطبيعيون يزعمون ان الماء
اين ما كان فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذى هو المركز الطبيعى للماء وعليه بنوا
حكاية الطاس فى قلة الجبل وقعر البئر كما سبق وهذا المبنى عليه لا يعطيه اى لا يفيد الفرع
الذى بنوا عليه لجواز ان يكون هناك مانع يمنع الماء فى الطاس عن مقتضى طبعه الذى
هو الاستدارة الوجه الثالث مثل ما تقدم فى الارض من تقدم طلوع الكواكب وظهورها
وارتفاعه وظهور الكوكب واختفائه **المقصد الرابع** الارض فى وسط الكل اى مركزها
منطبق على مركز العالم لان الكواكب جميع الجهات والجوانب من الارض ترى بقدر واحد
لا تفاوت فيه ولو لا انه اى الثقيل المطلق الذى هو الارض فى الوسط لكان فى بعض الجوانب
اقرب الى السماء فترى الكواكب هناك اكبر وفى بعض الجوانب ابعد منها فترى الكواكب
فيه اصغر ونقول نحن فى رد ما ذكروه لم لا يجوز ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون
التفاوت الموجب بفتح الجيم له اى لذلك القدر محسوسا وهو اى قدر الخروج موجبا
لتفاوت غير محسوس فى الكواكب مقدار غير قليل فى نفسه بل هو كثير **المقصد الخامس**

ليس

ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس فالخط الخارج من مركزها الى نقطة ما
على الفلك كمركز كوكب من الكواكب والخط الخارج من الباصرة التى هى حكم سطح
الارض وان كانا يتقاطعان على تلك النقطة ضرورة بزاوية حادة من جانب
الارض ثم يفترقان على زاوية اخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى
فلا شك انهما يقعان منه على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الامر لكنهما موقعهما
لا يتفاوت فى الحس كان احدهما انطبق على الاخر وصار موقعهما واحدا ولذلك
اى ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك كان الظاهر والخفى
من الفلك متساويين وكان الافق الحقيقى المار بمركز العالم والحسى المار بظاهر
الارض فى حكم دائرتين منطبقتين مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع
بينهما يدل على ذلك التساوى طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبل حتى يكون الظاهر
اكبر ولا بعد حتى يكون الخفى اكبر وهذا الذى ذكرناه انما هو بالنسبة الى غير فلك القمر
واما فلك القمر فللارض بل لنصف قطرها قدر محسوس ولذلك تختلف فى الحس موضع
الخطين المذكورين فى دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى فيكون الموضع الحقيقى
للقمر فى تلك الدائرة وهو ما ينتهى اليه الخط الخارج من مركز الارض مارا بمركز القمر
غير الموضع المرئى فيها وهو ما ينتهى اليه الخط الخارج من الباصرة مارا بمركزه وانما اختلف
الموضعان فيه فى الحس لاجل التقاطع المذكور وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة
من الجانبين على ما مر لكنها معتبرة فى الحس ههنا لقرب القمر الموجب لكبر الزاوية وذلك
الاختلاف فى دائرة الارتفاع بحسب زاوية التقاطع فكلما كانت الزاوية اكبر
كان الاختلاف بين الموضعين اكثر وكلما كانت اصغر كان اقل وهذا التفاوت يسمى
اختلاف المنظر ولا شك ان الخطين المتقاطعين ما كان مبداؤه فوق يقع منتهاه
تحت فالخط الخارج من الباصرة منتهاه اقرب الى الافق دائما فموضعه الحقيقى فوق المرئى
ابدا فلو فرض ان القمر على سمت الراس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين ح
واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقى ابعد عن الافق واقرب الى سمت
الراس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع فى دائرة الارتفاع قد يقتضى اختلافا
فى طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتى عرض تمران بطرفى الخطين المذكورين
فهما اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقى
والمرئى واذا اختلف القوسان الواقعتان منهما بين طرفى الخطين وبين فلك البروج
كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقى والمرئى واذا كان الكوكب على
وسط سماء الرؤية لم يكن له باختلاف منظره اختلاف فى الطول لان الدائرتين متحدتان
ح فيتحد النقطتان على فلك البروج ويكون ح اختلاف منظره هو اختلاف العرض
بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف فى الطول على ما اشار اليه بقوله فاذا

اعتبر اى القمر نازلا والصواب ان يقال صاعدا بان يكون فى الربع الشرقى من وسط
سماء الرؤية كان الطول المرئى زائدا على ما نزل والصحيح ان يقال على الحقيقى بذلك
القدر من فلك البروج الذى يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع على ما
صورناه فيزداد ذلك القدر على الطول الحقيقى فيكون الحاصل بالزيادة الطول المرئى او ينقص
ذلك القدر من الطول المرئى فيكون الباقى بعد النقصان الطول الحقيقى واذا اعتبر
صاعدا بل نازلا بان يكون القمر فى الربع الغربى من وسط سماء الرؤية كان الامر بالعكس
مما ذكر اى يزاد ذلك القدر على المرئى ليحصل الحقيقى او ينقص من الحقيقى ليحصل المرئى
والسبب فى الزيادة والنقصان على الوجه المذكور فى كل واحد من الاصل والعكس هو
ان الموضع المرئى اقرب الى الافق دائما مع ان توالى البروج من المغرب الى المشرق وليس
لشئ من الكواكب اختلاف منظر فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف
اصلا وربما يستخرج بالحساب شئ يسير غير محسوس من اختلاف المنظر للشمس واما السفليان
فقد مر انه لم يعلم حالهما فى اختلاف المنظر **المقصد السادس** الارض ساكنة وقيل بل هى
اى متحركة الى سفل ابدا فلا تزال الارض تنزل فى خلاء غير متناه لما فى طبيعتها من الاعتماد
والثقل الهابط ويبطله بيان تناهى الابعاد التى يتصور حركة الجسم فيها سيما عند من
يبطل الخلاء وايضا لو كانت هابطة لوجب ان يصغر اجرام الكواكب كل يوم فى حقنا ولو
فرضت صاعدة دائما لكنا كل يوم اقرب الى الفلك فكان يزداد عظم الكواكب فى الرؤية
وقيل انها تدور متحركة على مركز نفسها من المغرب الى المشرق خلاف الحركة اليومية التى اعتقد
الجمهور والحركة اليومية لا توجد على هذا التقدير وانما تتخيل بسبب حركة الارض اذ يتبدل
الوضع من الفلك بالقياس الينا دون اجزاء الارض اذ لا يتغير الوضع بيننا وبينها فانا
على جزء معين منها فاذا تحركت من المغرب الى الشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب
كانت مختفية عنا بحدبة الارض وخفى عنا بحدبتها من جانب المغرب كواكب كانت
ظاهرة علينا فيظن لذلك ان الارض ساكنة فى مكانها والمتحرك هو الفلك فيكون
ح متحركا من المشرق الى المغرب بل ليس من ثمة فلك اطلس حتى يتحرك بالحركة اليومية
على خلاف التوالى وذلك كراكب السفينة فانه يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث
لا يتبدل وضع اجزائها منه ويرى الشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع
ظن انه ساكن فى مكانه اى ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذلك يرى
القمر سايرا الى الغيم حين يسبح الغيم اليه وكذا يرى غيره متحركا مع سكونه او ساكنا مع حركته
من امور قدمنا ها فى غلط الحس وابطلوا ذلك اى تحركها على الاستدارة كما زعمه هذا
القائل بوجوه ثمانية الاول ان الارض لو كانت متحركة فى اليوم بليلته دورة واحدة لكان
ينبغى ان السهم اذا رمى الى جهة حركة الارض وهى الشرق ان لا يسبق موضعه الذى
رمى منه بل يسبقه الارض وذلك لان الارض على ذلك التقدير يقطع فى ساعة واحدة

الف

الف ميل وفى عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور فى السهم وغيره من المتحركات السفلية
حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض وسعى للسهم اذا رمى الى خلاف جهة
حركتها ان تمر عن الموضع الذى منه ويتجاوزه بقدر حركته وحركة الارض جميعا والالزم
باطل لاستواء المسافة التى يقطعها السهم من الجانبين بالتجربة الوجه الثانى الحجر
يرمى الى فوق فيعود الى موضعه الذى رمى منه راجعا بخط مستقيم ولو كانت الارض
متحركة الى المشرق لكان الحجر نزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض
فى ذلك الزمان الذى وقع فيه حركة الحجر صاعدا وهابطا والوجهان ضعيفان لجواز ان
تشايعها الهواء المتصل بها مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما فى الحركة كما يقولون بتشايعة
النار للفلك فلا يلزم شئ من ذلك فان السهم ح يتحرك بحركة الارض تبعا للهواء التابع
لها فلا يتجاوز موضعه الذى رمى منه فى الجانبين الا بحركة نفسه فيتساوى المسافتان
وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز معه بل ينزل راجعا اليه وعمدتهم فى بيان ذلك
وهو الوجه الثالث ان الارض فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فلا يكون مبدأ ميل مستدير
فلا يكون متحركا على الاستدارة حركة طبيعية والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ
فيها وهو اى وجوده فيها مبنى على ان ما لا ميل له اصلا لا يتحرك قسرا والا كانت الحركة
مع العايق الطبيعى كهى لا معه وقد عرفت ضعفه فى مباحث الخلاء كما اشرنا اليه فى
مباحث الميل ثم لا نسلم تنافيهما اى سا فى الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدأين لما
بينا من اجتماعهما فى العجلة والدحرجة **المقصد السابع** ما يوازى من الارض معدل النهار
اى الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة فى سطح معدل النهار الموازية المحيطة تسمى
خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين على قوائم لمروره
بقطبى المعدل فتلك المدارات فيكون الليل والنهار هناك فى جميع السنة سواء لتساوى
قوسيهما الواقعة احديهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا تقع بينهما تفاوت الا باختلاف
حركة الشمس فى السرعة والبطوء بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لا يحس به ولا يلتفت
اليه واما فى غير ذلك الموضع الذى هو تحت المعدل فيقطع الافق المعدل بنصفين
لكن لا على قوائم لانهما دائرتان عظيمتان لم يمر احديهما بقطب الاخرى فعند كون الشمس
على المعدل وهو حين ما تكون فى احد الاعتدالين فى اول الليل او النهار يتساوى الليل
والنهار ويقطع الافق هناك سائر المدارات اليومية بنصفين اى بقسمين مختلفين
اعظمهما اى اعظم القسمين هو الظاهر الذى يكون فى جهة القطب الظاهر والخفى الذى
يكون فى جهة القطب الخفى فالشمس فى اى جانب كانت من جانبى الشمال والجنوب
كان نهارهم اى نهار البلدين فى ذلك الجانب الذى فيه الشمس اطول من ليلهم وفى
الجانب الاخر يكون الامر بالعكس فاذا كانت فى جانب الشمال كان ليل الجنوبيين
اطول واذا كانت فى الجنوب كان ليل الشماليين اطول وفى خط الاستواء يكون الحركة

اليومية دولابية اى منتصبة غير مائلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق منتصبا
لا يميل الى الشمال او جنوب ويسمى افقه مستقيما وتسامت الشمس راس اهل البلاد
التى هى عليه اى على خط الاستواء فى السنة مرتين وهى اى المسامتة مرتين عند
كونها فى الاعتدالين فلهم صيفان مبدءهما الاعتدالان ويكون غاية بعده اى بعد راسهم
عن الشمس عند كونها على الانقلابين فلهم شتاآن مبدءاهما الانقلابان وبين كل شتاء
وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل منها شهر
ونصف وكذلك الحال فى المواضع التى بين خط الاستواء ومدار الانقلابين من الجانبين
فان الشمس تسامت رؤسهم مرتين وهى عند كونها فى نقطتين من فلك البروج يساوى
مسلمها فى جهة البلد انحطاط المعدل عن سمت راسه وكذا فصولهم ثمانية الآان الفصول الاربعة
متساوية فى المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جدا من احد الانقلابين فيكونان
فى حكمه فيقل هناك عدد الفصول ويطول صيفهم وفى المواضع التى يجب الانقلابين
تسامت رؤسهم فى السنة مرة واحدة ويكون فصولهم اربعة متساوية وفيما جاوز
ذلك لا تسامت رؤسهم بل يقرب منها فى احد الانقلابين ويبعد عنها فى الاخر فتصول
تلك الاربعة وفى المواضع التى المدار الصيفى ابدى الظهور فيها لا يغرب الشمس هناك
دورة يومية فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهى اى مدة الدورة حيث ما يكون الشمس
فى الانقلاب الصيفى ولا يخفى عليك ان فى هذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوى ابدى
الخفاء فلا يطلع الشمس فيها دورة واحدة بل يكون مدتها ليلا على عكس مدار الاول فلا حاجة
فى ذلك الى اعتبار مواضع اخرى كما ذكره بقوله وفى المواضع التى المدار الصيفى ابدى الخفاء
فيها لا تطلع الشمس دورة واحدة فيكون الليل ح اربعا وعشرين ساعة على ان المدار الابدى
الخفاء فى موضع لا يكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدارا شتويا واعتبار كونه
مدارا صيفيا فى موضع اخر لا يخلو عن ركاكة وفى المواضع التى تمر قطب البروج على سمت رؤسهم
فاذا كان قطبها على سمت الراس ينطبق المنطقة على الافق اذ يتحد قطبها وقطب
الافق وهما عظيمتان على كرة واحدة فاذا مال القطب اى قطب البروج بحركة الكل
الى الانحطاط نحو الغرب ارتفع عن الافق نصف المنطقة الشرقى وانحط عنه النصف
الغربى دفعة واحدة اذ حال افتراق القطبين يتقاطع العظيمتان على التناصف واعلم
ان المواضع التى يكون المدار الصيفى فيها ابدى الظهور والمدار الشتوى ابدى الخفاء وهى بعينها
المواضع التى تمر فيها قطب البروج على سمت رؤسها وفى المواضع التى تجاوز هذه المواضع
المذكورة ولم يصل الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة بتوسطها الانقلاب
الصيفى ابدى الظهور لا يغرب وقوس اخرى منها بتوسطها الانقلاب الشتوى
ابدى الخفاء لا يطلع وبينهما من الجانبين قوسان اخريان تتوسطهما الاعتدالان احدهما
وهى التى تتوسطها اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والتى تتوسطها اول الحمل

ان كان القطب الظاهر جنوبيا تطلع مستقيمة وتغرب معوجة اى تطلع اوائل
البروج قبل اواخرها على الاستقامة وتغرب اواخرها قبل اوائلها على الاعوجاج
والقوس الاخرى بالعكس اى تطلع معوجة وتغرب مستقيمة وفى هذه المواضع الثلثة
لفظة الثلثة اما زائدة او اراد بها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين وما تحت
الانقلابين وما جاوز ذلك ولم يبلغ القطب يكون الحركة اليومية حمائلية ويسمى
افقها مائلة وحيث يكون قطب العالم على سمت الراس وذلك موضعان
معينان على وجه الارض ينطبق المعدل على الافق لاتحاد قطبيهما ولكون محوره اى
محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارا بمركزه قائما على سطح الافق هناك
تكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف من منطقة البروج وهو الواقع من
من المعدل فى جهة القطب الظاهر فوق الارض دائما والنصف الاخر منها تحته دائما
ولا يكون هناك للكواكب ولا لشئ من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب
بحركة الكل بل حركاتها الخاصة فتكون السنة كلها يوما وليلة لان مدة قطع الشمس بحركتها
النصف الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفى ليل وهاتان المدتان
متفاوتتان بسبب الاوج والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالى اطول من الليل
وتحت القطب الجنوبى اقصر الآان الشمس تدور بحركة الكل فى اربع وعشرين ساعة
من موازاة نقطة معينة من الافق الذى هو المعدل الى ان يعود الى مثلها اى مثل تلك
الموازاة لتلك النقطة ويزداد الشمس ارتفاعا من الافق فى ثلاثة اشهر ويكون غاية
ارتفاعها بمقدار الميل الكلى وتزداد انحطاطا عن غاية الارتفاع نحو الافق فى ثلاثة
اشهر اخرى ايضا حتى تغرب ويكون تحت الارض ستة اشهر كذلك اى يزداد انحطاطها
عن الافق فى ثلثة اشهر الى غاية الانحطاط التى هى الميل الكلى ثم ترتفع عنها فى ثلثة
اشهر حتى تصل الى الافق **المقصد الثامن** من سبب الصبح كرة البخار تكيف بالضوء
لانها تقبل نور الشمس كما تقدم فى اخر مباحث المبصرات فاذا قربت الشمس
من الافق فى جانب الشرق ولم يبق من قوس انحطاطها الا مقدار ثمانى عشرة
درجة على ما عرف بالتجربة استنار بضوءها البخار الكثيف الواقع فى ذلك الجانب
فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح والشفق مثله لكنه عكسه
فى ان اوله كاخر الصبح واخره كاوله هذا ما يليق بالكتاب واما تصويرها على ما ينبغى
فليطلب من موضع اخر والحمرة التى يوجد فى اول الشفق واخر الصبح انما هى لتكاثف
الابخرة فى الافق وزيادة سمكها بالنسبة الى الباصرة لانها اى تلك الزيادة فى غلظ
الابخرة بقدر ربع دور الارض كما يظهر بالتخيل الصادق وينقص تلك الزيادة فى غيرها
اى غير دائرة الافق شيأ فشيأ حتى يكون تكاثف الابخرة بقدر غلظ البخار كما بالنسبة
الى سمت الراس وقد ذكر انه اعتبرها اى كرة البخار المهندسون فوجدوها اى غلظها ستة

عشر فرسخا او سبعة عشر **المقصد التاسع** في الارض تلال وروابد لاسباب خارجة ومعدات متلاحقة لابداية لها مستندة الى اتصالات فلكية التي لاتتناهى قال الماء بالطبع الى الوهاد والمواضع الغايرة فانكشفت عن الماء التلال والمواضع العالية كجزيرة بارزة من وسط البحر معاش للنبات والحيوان الذي لايمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مغمورا فيه كسائر اجزائها ولم يذكر لسبب الاعناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات اذ لايمكن تكونها وبقاؤها الا بذلك الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء وهذا الذي ذكروه رجوع الى القادر المختار واستناد الفعل الى مجرد مشيته فان اختصاص جزء من البسيط الذي هو الارض باستعداد دون جزء اخر منه مع استوائهما في النسبة المعدات اليهما اي الى الجزءين مما لاسبيل للعقل اليه في معرفة سببه واذا كان الشان كذلك وهو انه لابد في الآخر من الرجوع الى اسناد الاشياء اليه فمن طرح هذه المؤنات التي تكلفونها ودفق الكل راجع اليه واسناد الجميع الى قدرته واختياره فاولئك هم المفلحون عن الحيرة التي لايؤدي الى الضلالة **المقصد العاشر** قالوا في سبب تكون الجبال ان الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا تحققه التجربة ومايرى من نمودار اي انموذج له في كبير الخزافين ثم بتواتر السيول الحادثة من الامطار وتواتر الرياح العواصف ينحفر الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا بتزايد الانهار من جوانبه شيأ فشيأ حتى يصير جبلا شامخا قال الامام الرازي الاشبه ان هذه المعمورة كانت في سالف الزمان معمورة في البحار فحصل فيها طين لزج كثير فتحجر بعد الانكشاف وحصل الشهوقة بجفر السيول والرياح ولذلك كثرت فيها الجبال ومما يؤكد هذا الظن انا نجد في كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف والحيتان ولايخفى ان اختصاص بعض من اجزاء الارض بالصلابة وبعض اخر منها باللين مع استواء النسبة اي نسبة تلك الاجزاء كلها الى الفلكيات التي زعموا انها المعدات لها قطعا اي جزما لابشوبة شبهة للمجاورة والملاصقة الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة تستدعي شيأ مخصصا وعنده اي عند هذا الاستدعاء يقف العقل ويحيله اي تخيل ذلك الاختصاص على سبب من خارج هو الفاعل المختار قلت سنعرى لم لايفعل ذلك اولا حذفا للمؤنة نعم لايبعد ان يكون ذلك اي الحال ونظائره من اسباب تكونها بارادة الله تعالى عند من يقول من الملليين وغيرهم بالوسائط لا عندنا اذ الكل مستند اليه ابتداء فلا يتصور واسطة حقيقة على رأينا **المقصد الحادي عشر** العناصر الاربعة يقبل الكون والفساد اي يخلع صورة ذلك العنصر ويلبس صورة عنصر اخر وهو معنى الكون فينقلب كل من الاربعة الى الاخر الذي هو احد الثلاثة الباقية فيكون الانقلابات اثنى عشرة لكن بعضها ينقلب الى بعض

اخر بلا وسط وهو كل عنصر يشارك عنصرا اخر في كيفية واحدة من كيفيتيه اللتين بهما من الكيفيات الاربع ويخالفه في كيفية اخرى منهما فينقلب الارض والماء كل منهما الى الآخر ابتداء لاشتراكهما في البرد وان اختلفا في اليبوسة وذلك كما يجعل بعض اهل الحيل من طلاب الاكسير الاحجار مياها بسيالة فانهم يتخذون مياها حادة ويحلون فيها اجسادا صلبة حجرية حتى يصير مياها جارية وينقلب في بعض المواضع الماء حجرا اصليا كعين سيكوه وهي قرية من بلده مراغه وماؤها ينقلب حجرا مرمرا وعين غيره من المواضع وكذلك الماء والهواء ينقلب كل منهما الى الاخر بلا واسطة لاشتراكهما في الرطوبة وان كانا مختلفين في الحرارة كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى النشف في النبات المبلولة المطروحة في الشمس كما يصير الهواء ماء بالتبريد كفي ظاهر كوز لامام له يوضع في الجمد فانه يحدث على ظاهره حيث لايلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقات بينهما فانه تركه قطرات منه وليس ذلك لان الماء ينتقل اليه بالريح لانه لايصعد بالطبع واذا لو كان كذلك كان باطن الطاس اولى به من ظاهره وايضا الترشح على سبيل التصاعد انسب بالماء الحار وكذلك النار والهواء ينقلب كل منهما الى الاخر بلا واسطة لاشتراكهما في الحرارة وان اختلفا في اليبوسة كما يصير الهواء نارا في كير الحداد بين بالالحاح في نفخ مع سد المنافذ ثم ينطفئ النار فيصير هواء فهذه ست انقلابات بلا وسط بين المتشاركين في كيفية واحدة من كيفيتيها وبعضها ينقلب الى بعض اخر بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين معا كالماء والنار والهواء والارض فانه لاينقلب الماء نارا ابتداء لشدة تخالفهما نعم قد ينقلب هواء ثم نارا بان ينقلب ذلك الهواء الى النار وعليه فقس انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بان ماذكروه يقتضي ان ينقلب كل واحدة من الارض والنار الى الاخرى بلا واسطة لاشتراكهما في اليبوسة والمشهور انه بواسطتين فالاولى ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط وان كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلابد من واسطتين وهذا كله يدل على ان هيولى العناصر الاربعة واحدة مشتركة بينها وقابلة بجميع الصور العنصرية وانما تعدها للصور المختلفة التي هي النباتية الهوائية والمائية والارضية والكيفيات الاربع المتنافية ماعرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكل ماكان اقرب اليه كان اسخن والطف وكل ماكان ابعد كان ابرد واكثف وقد تكلمنا على مثله حرارا فلا نعيده اي يمكن ان يقال ان اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب من خارج فلابد من الرجوع الى المختار على انا لانسلم تركب الاجسام من الهيولى والصورة ولانسلم الانقلاب بين العناصر وماذكروه من الامثلة الدالة عليه ينطرق اليها احتمالات كثيرة **المقصد الثاني عشر** زعموا ان هذه العناصر الاربعة هي الاركان التي

يتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول انا اذا
جعلنا مركبا في القرع والانبيق انفصل عنه اجزاء مائية واجزاء ارضية فدل ذلك على
ان هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة ولا شك ان ثمة اى
في ذلك المركب اجزاء هوائية بها تخلخل الاجزاء الارضية والمائية فيه والا لكان ذلك
المركب في غاية الاندماج والرصانة وكان ما حصل به التفريق من العنصرين حجمه اذا
ضم بعضه الى بعض كالذي للمركب عند التركيب فثبت وجود الهواء فيه ولا شك
انها اى الاركان المذكورة الموجودة في المركب مختلفة بالطبع بطلب كل منها حيزه
الطبيعي وذلك لوجب التفرق في المركب وعدم بقائه فلا بد فيه من جامع يقيده
طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق وهو
اي ذلك الجامع الذي يطبخ وينضج الا الحرارة الشديدة القائمة بالنار فلا بد من وجودها
فيه فلنا الحرارة لا الجمع المختلفات بل تفرقها وجمع المماثلات كما حرر ثم الحرارة القائمة بجزء
لا يؤثر في الجزء الاخر الا بمجاورة وله اى وللجوار بينهما دوام وذلك الجوار الدائم لا بد له من
سبب فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع في حال بقاء المركب ومانعا
من التفرق ابتداء اى بلا توسط شئ فلا يحتاج ح الى الجزء النارى وحرارته الطابخة المؤدية
الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب على ان اختلاط الرطب باليابس
يفيده استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى جامع اخر وقد يقال الهواء حار فجاز ان يكون منضجا
ووجود الاجزاء الهوائية في المركب مما لم يتحقق اذ يجوز ان يكون تخلخل اجزاء المركب بوقوع
الخلاء فيما بينها وكون تلك الاجزاء الباقية بعد التحليل ماء اوترابا بالحقيقة غير معلوم
لجواز ان يكون التشابه في الصورة المحسوسة دون الحقيقة والثاني وهو طريق التركيب
انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات وذلك ظاهر ولا بد في النبات من هواء
يتخلل بين اجزائه ومن حرارة طابخة اذ لو فقد احدهما اولم يكن على ما ينبغي فسد
الزرع كما اذا القينا البذر في موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس اولا يكون على
ما ينبغي فانه يفسد ولا ينبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة ومن
النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنها يحصل الانسان لانه متولد من المني
المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان وكذا يحصل منها بعض
الحيوان الذي غذاؤه منها كالجواد فالكل اى جميع المركبات حتى المعادن فانها في
حكم النبات ايل اى راجع الى حصولها من العناصر الاربعة وانت تعلم ان ذلك
الذي استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة استدلال بالدوران
وانه لا يفيد العلية حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها فلم لا يجوز ان يكون
تكونه في حال اجتماعها لا منها بل بخلق الله تعالى اياه من العدم في تلك الحال باجراء العادة

المقصد الثالث عشر طبقات العناصر سبع اعلاها الطبقة النارية الصرفة وتحتها

محاسن المعجر فلك القمر وتحتها اى تحت الاعلى المذكور طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة
والاجزاء الهوائية الحارة يتلاشى في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة وينكون فيها الكواكب
ذوات اذناب والنيازك وما يشبهها ثم الطبقة الزمهريرية وهي الهواء الصرف
الذي يبرد لمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه انعكاس الاشعة والمشهور ان هذه
الطبقة منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق فلا يكون هواء صرفا ثم الطبقة
البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية ثم الطبقة الترابية وهو ماء فيه ارضية وهواء
ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية ثم الطبقة الارضية الصرفة التي هي قريبة من
المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض لكرة واحدة وفي طبقات العناصر اقوال
مختلفة لا فائدة في الاستقصاء عنها **القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج**
وهي الاكثر من المركبات لان ما لا مزاج له منها قليل بالقياس الى ما له مزاج وهواى ما له
الاكثر ينقسم الى ما له نفس اما نباتية او حيوانية والى ما لا نفس له وهو المعدنيات
وفيه ثلثة فصول **الفصل الاول** في المزاج وفيه مقاصد اى مقصدان **الاول** قالوا الصورة
الجسمية اى الصورة الحالة في الشئ هي مبدأ الآثار وهي الصورة النوعية تفعل اولا في مادتها
التي حلت هي فيها ثم في مادة ما يجاورها فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة ما جاورها وكذا
الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين الاجسام
الا ترى ان النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت
المجاورة بلا مماسة امكن التفاعل بين الجسمين وابلغ من ذلك التفاعل الحاصل بمجرد
المجاورة ما كان اى التفاعل الذي كان بالمماسة التي هي الغاية في المجاورة والمماسة
انما تكون بالسطح ولا شك في انه كلما كان السطوح اكثر كانت المماسة بها اتم وذلك اى
تكثير السطوح انما هو بسبب تصغر الاجزاء واذا تحققت ما صورناه لك فنقول العناصر
المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا
واختلطت اختلاطا تاما حتى حصل التماس الكامل بين اجزائها فعلى صورة كل منها في مادة
الاخرى فكسرت من سورة كيفية المضادة للكيفيتها حتى سقص العنصر البارد بفعل
صورته من حر العنصر الحار فزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار
ويحصل له كيفية حر اقل ستبرد هذه الكيفية الحاصلة بل محلها بالنسبة الى الحار وستحر
بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما اى بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا
قيست الى احداهما عدت من الاخرى وكذلك سقص العنصر الحار بفعل صورته من برد
البارد فيحصل له برد اقل مما كان كما قررنا فاذا اشتد التاثير من الجانبين حتى حصل في
جميع الاجزاء من العنصر الحار والبارد كيفية متشابهة متوسطة هي في درجة واحدة من
الدرجات الغير المتناهية بالقوة لا بالفعل اعني الدرجات التي هي سن غاية الحر وغاية
البرد اى هي واقعة بين هاتين الغايتين وحصل التشابه بينهما اى بين الاجزاء المذكورة

في نفس الامر بان يكون اجزاء العنصر البارد موافقه في الكيفية لاجزاء العنصر الحار
بلا تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه بحسب ادراك الحس فقط كما اشار اليه بقوله
لانها للمجاورة يحس منها بكيفية متوسطة وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته في كيفيته
كما يقول به اصحاب الخليط وقس على ذلك حال الاجزاء الرطبة واليابسة فاذا انقسر
الكل على كيفية واحدة متوسطة توسطا ما بين الكيفيات الاربع فهذه الكيفية المتشابهة تسمى
مزاجا وما قيل ذلك الاجتماع المودي الى الكيفية المذكورة تسمى امتزاجا واختلاطا
لاجزاء فمحل المزاج بناء على ما تقرر بانه كيفية متشابهة يحصل من تفاعل عناصر متضادة
الاجزاء المماسة بحيث تنكسر صورة كل منها سورة كيفية الاخر قال الامام الرازي لاشبهة
في ان الشيء لا يوصف بكونه مشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة
لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الاخر فيكون الكيفية القائمة به غير الكيفية
القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وبهذا معنى تشابههما وقال ايضا الكاسر ليس هو
الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكسار
معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على
صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار
الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فوجب ان يكون الكاسر
هو الصورة التي هي مبادي الكيفيات واما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة
بالذات لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار عبارة
عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط والاشكال عليه اي على ما قالوه من وجود
اربعة الاول لانم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بلا تماس
كما تؤثر الشمس فيما تقابلها من الارض بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما مع انها لا
تؤثر بذلك في الاجسام القريبة منها المتوسطة بينها والمبصر ليس في الباصرة قطعا
مع انه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما فكيف يجزم بان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يوجد الا بالتلاقي والتماس لا يقال المدعى نفي التفاعل بلا تجاور وتماس وفيما ذكر تم من النقض
لانا نقول اذا الفعل من جانب واحد فقط لان الشمس وان افادت الارض سخونة
وضوءا لكنها لم تؤثر في الشمس شيأ اصلا وكذا المرئي اثر في العين ولم يؤثر هي فيه قطعا لانا نقول
الغرض مما ذكرناه انه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقاة كما نراه من جانب واحد
وانه اي ما ذكرناه يفيد هذا القدر وهو يكفينا وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك
ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال الكلام انما وقع في اجزاء الممتزج وهي لا محالة
متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتاثر عنه الا بالتلاقي والتماس
فلا بد ان يقال لم لا يجوز في العقل تاثير عنصر في اخر من غير ملاقاة ومماسة فان ذلك
غير محتاج اليه فيما نحن بصدده بل الحق ان التاثير بينهما بالاتلاق محتمل وان كان نادر الوجه

القائمة بالاجزاء التي تحل الكيفية

الثاني لم قلت ان ثمة صورا غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لا يجوز ان يكون الاجسام
متجانسة اي متماثلة في الحقيقة ويكون الاختلاف بينها بالاعراض الخارجة عن حقيقتها
دون الصور المقومة لها فلا يكون لها صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فيكون هي الفاعلة
لا امر مغاير لها فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف دون
الصور فان كون الشيء نارا او نارا لا يقبل ذلك اي الاشتداد والضعف فلا يجوز
ان يكون كيفيات الاجسام صورها قلنا مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع
فلم لا يجوز ان يقال ثم مرتبة معينة من تلك المراتب هي النارية وما دون ذلك اي
مرتبة اخرى معينة دون الاولى هو ائية الوجه الثالث ان يقال المحذور الذي يلزم من
جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصور اذ الصورة انما يفعل اي تكسر كيفية
غير مادتها بواسطة الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة
بل بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع
الحادثة المنكسرة وذلك لان الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا انقلب
المغلوب غالبا والكامر بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فيوجد
الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وانه محال
لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها
بل في كيفيتها الوجه الرابع الماء الحار اذا خلط بالماء البارد كسر الحار من برده ومن
ومن المحال ان يقال للماء صورة توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للمائين الا صورة
واحدة فعلم ان الفاعل لكسر البرودة هي الكيفية دون الصورة فان قيل نحن نطلق
عليها اي على الصورة الفاعل مجازا لا حقيقة فانها ليست موجدة للكيفية المنكسرة
وانما ذلك اي الحاصل من الصورة اعداد لمادة المجاور لقبول الكيفية المنكسرة واما الكيفية
المنكسرة المتوسطة فانها بفيض على المركب عن مفيض هو المبدأ الفياض المسمى عندهم
بالعقل الفعال والمعد قد ينافي الاثر الصادر عن الفاعل بتوسط اعداده كالحركة
والحصول في الطرف من المسافة فان الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما
وح نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول
الحرارة وان لم يكن نقضها بالذات فان هذا اهون من المنافات بل ان جعل
الكيفيات انفسها معدة لمواد مايضادها لم يلزم منه محال مما ذكر اذ المعد قد لا يجامع
الاثر قلنا فالنزاع على هذا التقدير عائد الى ان المبدأ فاعل مختار فلا حاجة الى اعداد
او موجب بالذات فيتوقف تاثيره على الاعداد وسنقيم الدلالة على انه فاعل
مختار فيبطل القول بان الصورة او الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدأ

تنبيه على مذاهب في المزاج مخالفة لما مر الاول انه يخلع صورة ويلبس صورة
متوسطة يعني ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض ادى ذلك

ويمكن الجواب ايضا بان يقال لانسلم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس او بتوسط ما هو في حكمه كما في تاثير النار في الثوب لا يقبل الاستعداد وانما لا يكون قابلية لها ان كان جوهرا وانما لا يكون قابلية لها ان كان عرضا وهو مع ذلك يؤثر في الثوب بواسطة ما هو في حكمه وهو ما يحل عندنا من الاعراض عقيب الملاقاة

يمكن ان يقال ان التاثير مشروط بالقابلية وتتخلف الشمس مشروط بانعكاس الاشعة وهو مشروط بكثافة القابل والمتوسطات بين الشمس والارض من الافلاك والنار والهواء بشفافيتها لا يتعكس عنها الشعاع فليتامل

٢ التي اخذ اليها في قوله والصورة النارية لا تؤثر بذاتها

الظاهر منها جواز الاجتماع مع انه صرح في الحواشي المفيدية بامتناع الاجتماع مطلقا ويمكن حمل قدهنا على التخفيف فليتامل

الدلائل نخ

بها الى ان تخلع صورة فلا يبقى لشيء منها صورته المخصوصة به ويلبس الكل صورة
واحدة هي حالة في مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة بين الصور المتضادة
التي للبسائط بل تلبس صورة نوعية للمركب اي ليست الصورة الملبوسة صورة
متوسطة بل هي صورة اخرى نوعية فالقائل باحد هذين القولين توافق الجمهور بحسب الظاهر
في المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم في بقاء صور البسائط في المركبات ذوات
الامزجة ويرد عليه ان ماذكره فساد وكون لا مزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات
باعيانها ويبطله ايضا ماحكيناه من حكاية القوع والانبيق لان اختلاف ما يظهر فيه اي في
المركب من الابخرة يدل على اختلاف الاستعداد فيها اي في تلك الابخرة يعني انا انما
وضعنا فيها المركب كقطعة لحم مثلا تميز الى جسم مائي متقاطر والى كلس ارضي لا يتقاطر
فدل ذلك على ان الابخرة التي في المركب مختلفة في استعداد التقطير وعدمه اذ لو كانت
متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر وهو اي اختلاف الاستعداد دليل اختلاف
الماهية لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
وانما لم يقل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البسائط في المركبات والا لم تخل بها
احترازا عن ان يقال انها تكونت بتاثير الحرارة لا انها كانت فيه فان قبل اذا كان جواهر
البسائط باقية في المركب كانت النارية موجودة فيه لكنها مقهورة في حرارتها والصورة
النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة في جميع اجزائه فيكون النارية التي عرض لها قهور في
المركب قد صارت لحما واذا جاز ذلك فليجز في النار الصرفة المنفردة عن اخواتها ان
تحدث لها الكيفية المتوسطة اي الحرارة المقترة فيصير لحما فلا يكون الى التركيب والمزاج
حاجة في حدوث الصورة النوعية التي للمركبات قلنا المزاج اي التركيب شرط فيه
اي ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة المقترة كافيا في حصول تلك الصور النوعية بل لابد مع
الاستحالة من التركيب على ان هذه الشبهة وارده عليكم ايضا لان خلع البسائط صورها
ولبسها صورا اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها الى حد معين فمن الجائز ان تنتهي كيفية
كل واحدة منها حال انفرادها الى ذلك الحد حتى يفسد عنها صورتها ويحدث فيها الصورة
المزاجية ولا مفر لكم ايضا سوى ماذكرناه من اشتراط التركيب المذهب الثاني وقد يجعل
هذا مذهبا ثالثا نظرا الى تفصيل المذهب الاول كما اشرنا اليه القول بالخليط وهو ان
المركبات موجودة بالفعل ويجتمع اجزاء منها فيحس لها قدر والا فلا يحس فان القائل
بالخليط يزعم ان في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء على
طبيعة الذرة وهكذا وهي متصغرة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة متجانسة احس بها
على تلك الطبيعة فليس هناك تغير في الطبيعة وكذا لا تغير في الكيفيات فالنار اذا
تسخن لم يستحل في كيفيته بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة النار ودخلت
جماعة الى ان الاجزاء النارية لم تكن كامنة بل انقدفت في الماء من خارج وهؤلاء اصحاب

النشو والنفوذ والاولون اصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة
والكون والقول بالمزاج مبني عليها اما على الاول فلان حصول المزاج باستحالة
الاركان كما عرفت واما على الثاني فلان النار لا تهبط عن الاثير بل يكون بينهما

المقصد الثاني في اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التي يمكن بينها الفعل
والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة هذه الاربع تسمى بالكيفيات
الاول لان كل واحد من البسائط العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كما مر وهي
متضادة فيقع بين كل متضادتين منها كسر وانكسار عند الامتزاج فالمقادير
منها اي من الكيفيات الاربع الحاصلة في المركب ان كانت متساوية بحسب
احجام محالها متقاومة في انفسها بحسب الشدة والضعف حتى تحصل منها
كيفية عديمة الميل الى الطرفين المتضادين فيكون ح على حاق الوسط بينهما فهو
المعتدل الحقيقي فقد اعتبر فيه تساوي البسائط كما وكيفا وذلك لان امتناع
وجوده كما ذهبوا اليه مبني على تساوي ميول بسائطه ولابد فيه من تساوي كميتها
لان الغالب في الكم بشبه ان يكون غالبا في الميل وليس هذا وحده كافيا في ذلك
التساوي لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء
المغلي بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الثاني بسبب الكثافة والثقل اللازمين من
التبريد اشد واقوى من ميل الاول وربما يكتفى فيه باعتبار تساوي الكيفيات
وحدها في قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من
تفاعلها في حاق الوسط بينهما قالوا وانه لا يوجد في الخارج اذا جزاؤه متساوية
في الميل الى احيازها متقاومة فلا يقهر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب
بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضا اخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق
بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال
فانه حادث يستدعي مدة معتدا بها لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة عنها بخلاف
الافتراق الذي بكيفية ادنى حركة مع كونه موجودا في كل ان من زمانها فلا يحصل بينها
مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها والجواب انه ربما يقع
الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة الى العلو كالهواء والنار في جهة السفل
وبالعكس اي ويقع الاجزاء المائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فتتقابل
الاجزاء وتتقاوم لتساوي قواها في الميول وتبقى مجتمعة فيحصل المزاج تبعا عليها نعم
يندر وجود ذلك المعتدل ولا يكون باقيا مستمرا لسرعة التحلل او لسرعة غلبة بعض
اجزائه على بعض واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون للمنفصل كاصل الاجتماع
الذي لابد له من مقتض سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر
وهو ظاهر ثم قالوا ومالبس معتدلا حقيقيا ان غلب عليه من الاجزاء في الكمية ومن الكيفيات

في الشدة ما ينبغي له ويليق به في خواصه واثاره كالحرارة الغالبة في الاسد لشجاعته
والبرودة الغالبة في الارنب لجبنه فهو المعتدل بحسب الطب وهو موجود وليس
مشتقا من التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة على معنى انه قد لوحظ
على المتمزج من العناصر القسط اللايق به في مزاجه والا اي وان لم يغلب عليه ذلك بل
غلب مالا ينبغي فغير المعتدل وكل من القسمين اي المعتدل الطبي وقسمه ينقسم الى اقسام
اقسام فالمعتدل لانه قد يعتبر بالنسبة الى امور اربعة النوع والصنف والشخص والعضو
ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة والى الخارج اخرى فلكل نوع من الكائنات
المزاجية مزاج لا يمكن ان يوجد صورة النوعية الا معه وليس ذلك المزاج على حد واحد
لا يتعداه والا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة في المزاج وما تبعه
من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين
افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتدال النوعي واليق امزجته بالنسبة
الى الانواع الخارجة عنه فالمزاج الحاصل لبدن من ابدان الناس هو اللايق به من حيث
انه انسان دون مزاج الفرس والحمار وغيرهما وذلك لانه المناسب لاتيان المطلوبة
منه حتى اذا خرج الى شيء من هذه الامزجة مات وله اي ولكل نوع ايضا مزاج واقع فيما
بين ذلك العرض اي يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي المزاج العريض النوعي هو اليق
الامزجة الواقعة في ذلك العرض به وبه يكون حاله فيما خلق له من صفاته واثاره المخصصة
اجود ما يتصور منه وذلك اعتدال النوعي بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف او شخص
فالاعتدال النوعي المعتبر بالخارج يحتاج اليه النوع في وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من افراده
على تفاوت مراتبه والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجوديته كما لا يكون حاصلا الا
لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون ايضا حاصلا له الا في اعدل حالاته
وعليه اي على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعي قس الثلثة الباقية فالاعتدال الصنفي بالقياس
الى الخارج هو الذي يكون لا يقابل بصنف من نوع مقيسا الى امزجة سائر اصنافه وله ايضا عرض
ذو طرفين هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف
وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو اليق الامزجة الواقعة
فيما بين طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق للجله ولا يكون حاصلا الا لاعدل
حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى
الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو اللايق به مقيسا الى امزجة
الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل
هو الذي يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج ما يخلق
وجود العضو سالما وهو اللايق به دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه
ليس بعضا من العرض الشخصي ومقيسا الى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على

احسن احواله والكل ازمانه واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عما ينبغي في كيفية
واحدة وتسمى البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب ويابس او يكون خارجا
عنه في كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو ايضا اربعة حار رطب وحار يابس
وبارد رطب وبارد يابس واما الحار البارد مثلا او الرطب اليابس اي خروج المزاج
عما هو حقه في كيفيتين متضادتين او اجتماع ثلاث او اربع من تلك الكيفيات
فلا يتصور اذ يلزم اجتماع المتضادين فيمن لا يقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء حارة
وخمسة باردة فوجد اثنا عشر حارة وستة باردة فهو احر مما ينبغي وابرد منه وقس على
ذلك الاجزاء الرطبة واليابسة والازدواجات العقلية لانا نقول الاعتبار فيما ليس
معتدلا طبيا انما هو بالكيفية المتوسطة وميلها الى احد الطرفين المتضادين وذلك
اي ميلها لا يكون الا الى طرف واحد منهما ضرورة اي اذا مالت الكيفية المتوسطة عما
ينبغي فاما ان تميل عنه الى جانب الحرارة فقط او الى جانب البرودة فقط او ميلانهما اليهما
معا محال بديهة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة واما الاجزاء فلا عبرة فيها لكن فيه تعدادها
ومقدارها بل مداره على النسبة بينهما وان كانت الاجزاء الحارة ضعف الباردة اي
عددا كان فالمزاج واحد فاذا فرض ان الاعتدال الطبي مبني على هذه النسبة فالاجزاء الحارة
اذا كانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين
والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي توجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل
هو الذي وقر عليه قسطه الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية
النسبة من كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف وح بطل ما توهمه الكاتبي
من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية ثم انه ادعى ان الخروج اذا قيس
الى الاعتدال الحقيقي انحصر اقسامه في الثمانية وفيه ايضا بحث لان الحقيقي اعتبر فيه تساوي
الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها ثمانية وبقي هناك اقسام
اخر بحسب الكمية وحدها او بحسبهما معا نعم اذا اكتفي في المعتدل الحقيقي باعتبار التساوي في
الكيفيات فقط والحصر يقابله في ثمانية ايضا تنبيه اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات
اي اقربها بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لان نفس الانسانية اشرف
والكمل ولا بخل في افاضة المبدأ بل هي بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان
بحسب مزاجه اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب واختلفوا في اعدل اصناف
من نوع الانسان فقال ابن سينا اعدل اصنافه سكان خط الاستوا لتشابه احوالهم
في الحر والبرد وذلك لتساوي ليلهم ونهارهم ابدا فينكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين
الحادثتين منهما بالاخرى ولان الشمس لا تميل على سمت رؤسهم كثيرا بل تمر به 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 فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي اذا لم يعرض هناك اسباب
ارضية مضادة كالجبال والبحار وقال الامام الرازي هي سكان الاقليم الرابع لانا
نرى ابلها احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك المذكور
من الكمالات البدنية والنفسية تتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهم اعدل فلنا ما ذكرته
تابع للاعتدال بمعنى اخر هو الاعتدال النسبي لا الاعتدال الحقيقي الذي كلامنا فيه وليس بذا
الجواب بشيء لان مزاج الانسان اقرب الى الاعتدال الحقيقي فاذا كان مزاج هولا اكثر
توفرا ما ينبغي للمزاج الانساني كان اقرب اليه واعدل لا محالة ثم قال الامام ثانيا نرى بلادا
عرضها بقدر الميل الكلي مرتين يكون صيفهم كشتاء رخط الاستواء في بعد الشمس عن
سمت الراس ثم صيفهم في غاية الحر فكذا شتاء رخط الاستواء يكون في غاية الحر فما ظنك
بصيفهم وشدة حره فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانه من اهل
الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم والجواب ان ذلك الحر في صيف تلك البلاد
قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق افقهم كثيرا وقد يكون بواسطة اوضاع
واحوال ارضية فانها تؤثر في التسخين والتبريد بانواع الاول المنخفض من الارض احر من المرتفع
لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح فيه بخلاف المرتفع الثاني الجبل المجاور للبلد قد
تعين الشعاع بعكسه كما اذا كان في المغرب في احد جانبي الشمال والجنوب وقد يمنعه كما
اذا كان في جانب المشرق وقد يعكس الجبل الريح فقد يمنعه بذلك حال الحر والبرد الثالث
البحر فان مجاورته ترطب قطعا ثم قد يسخن البحر بصقالته وانعكاس الاشعة منه وقد
تبرد اذا كان شماليا اذ يكتسب الشمال منه بردا الرابع التربة فالسبخة والكبريتية والزاجية
والصخرية والرملية يحفظ الحر والبرد الخامس الرياح فالشمال تبرد بمرورها على بلاد باردة
فيها ثلوج ومياه منجمدة وتجفف ايضا ليبوستها اذ لا بد بالمياه لان اكثر البحور في جانب الجنوب
فلا يخالطها الا بخرة الكثيرة والجنوب تسخن وترطب لعكس ما مر والقبول والدبور بين بين
السادس مجاورة الاجسام والاشجار والمباقل وغيرها من المعادن تؤثر في الهواء تاثيرا بينا بسببها
السابع الاوضاع الواقعة في طالع البقعة من اجتماع كوكب فيه يقتضي سخونتها او برودتها
والاوضاع الحادثة في كل وقت بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب سمت راسها
وذكر في كليات القانون ان من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل ان يجتمع كثير من الدراري
في جزء واحد من الفلك اما وحدها او مع الشمس فيوجب ذلك افراط التسخين فيما يسامته
من الرؤس او يقرب منه واذا كان فلك البروج الذي ذكرناه محتملا بطل الاستدلال لجواز ان يكون
الحر في صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها
فلا يلزم ان يكون شتاء خط الاستواء مثله في الحرارة اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة
ثم لا مانع من جهة العقل ان يوجب في بعض المواضع التي ليست من خط الاستواء ولا من
الاقليم الرابع بعض هذه الامور اي بعض الاوضاع الارضية اما مفردة او مركبة ما هو اي

مزاجا

مزاجا صنفيا هو اعدل من الاثنين اي مزاجي سكان الاستواء والاقليم الرابع ولما
ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل اشخاص واعدل الاعضاء بقوله
وتعرف انت على قياس اعدل الاصناف ان اعدل الاشخاص النوعية اعدل الشخص
من اعدل صنف واما اعدل الاعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذي للانملة سيما
الذي للسبابة ولذلك حكم جلد انملة السبابة او جلد الانامل طبعا في الفرق بين
الملموسات والحاكم ينبغي ان يكون متساوي الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل فلا يخفى
على الفطن ان شيئا من ذلك الذي ذكروه من حال الجلد غير يقيني اذ لا دلالة
قاطعة عليه وحديث التحكيم اقناعي واعلم ان كلام الامزجة الثمانية الخارجة عن
الاعتدال قد يكون ماديا بان يغلب على البدن خلط تغلب عليه كيفية فتخرجه عن
الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كان يغلب مثلا عليه البلغم فحرجه الى البرودة او
الصفراء فيخرج الى الحرارة وقد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة خلط نافذ فيه
بل باسباب خارجة اوجبت ذلك كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس وقد يكون كل واحد
منها جبليا خلق البدن عليه وعرضيا عرض له بعد اعتداله في جبلته الفصل الثاني
فيما لا نفس له من المركبات المزاجية وتسمى المعادن وتنقسم الى قسمين منطرقة
اي قابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تتفرق بل تلين وتندفع الى عمقها فينبسط
وغير منطرقة اي لا تقبل ذلك القسم الاول المنطرقة وهي الاجسام السبعة الذهب
والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني المتكونة من اختلاط الزيبق
والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة فان الزيبق بخارية اي مائية صافية جدا
خالطها دخانية كبريتية مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح الا وغشاه من تلك
اليبوسة فلذلك لا يتعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا بالشكل ما نحويه ومثاله قطرات
الماء الواقعة على تراب في غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة سطح ترابي حاجز للماء فلا تغلغل
له بحيث يبقى القطرة على شكلها في وجه التراب واذا لاقى قطرتان منها فربما يخرق
الغلافان ويصير الماآن في غلاف واحد وبياض الزيبق لصفاء المائية وبياض الارضية
وحمارجة الهوائية والكبريت دخانية بها بخارية تحمرا شديدا بالحر حتى حصل فيها دهنية ثم انعقد
بالبرد ويختلف هذه السبعة باختلاطها على مزاج معد لذلك الاختلاف فانها ان كانا
صافيين وتم الطبخ اي انطباخ الزيبق بالكبريت فان كان الكبريت مع صفائه وبقائه
ابيض فالحاصل الفضة وان كان احمر وفيه صباغة لطيفة غير محرقة فهو اي الحاصل
الذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة الصباغة لكن عقده البرد قبل تمام
الطبخ فهو الخارصيني وكانه ذهب فج اي لم يبلغ تمام النضج وان كان الزيبق
صافيا والكبريت رديا محرقا فهو النحاس وان كانا اي الزيبق النقي والكبريت الردي
غير جيدي المخالطة فالرصاص وان كانا معا رديين فان قوي التركيب بينهما والالتيام

تخفيف

تخفيف

فهو الحديد والا اى وان لم تقو التركيب بينهما مع رداءتهما فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود وانت خبير بان الضمة غير حاصرة تحوان يكونا صافين مع بياض الكبريت وتعقده البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا او بالعكس ولا يكون الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية وان التكوين اى يكون الاجساد منهما على هذا الوجه لا سبيل فيه الى اليقين ولا يرجى فيه الا الحدس والتخمين بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان الزيبق عنصر المتطرقات انها عند الذوبان يكون مثل الزيبق اما الرصاص فظاهر وما عداه فلانه عند الذوب زيبق احمر ويدل عليه ايضا ان الزيبق يتعلق بهذه الاجساد وانه يمكن ان يعقد بها الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب الاكسير يعقدون الزيبق بالكباريت بانعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية وان لم تكن منها وانه على هذا الوجه فتكونها من غيرهما او منهما على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل كيف والموسون بالكيميا الهم فى الاجساد السبعة والارواح التى تفيد الصورة المذهبية والفضية تفننا لانهم لا يقتصرون على اختلاط الكبريت والزيبق والكل عندنا للفاعل المختار بلا احالة على شئ مما ذكروه كما مر

الفصل الثانى غير المتطرقة من المعادن وعدم انطراقها اما اللين وفرط الرطوبة كالزيبق او لا وح اما تخل بالرطوبات كالاملاح والزاجات او لا تخل بالرطوبات كالاملاح والزاجات او لا تخل كالطلق والزرنيخ وفى المباحث المشرقية ان الاجسام المعدنية اما قوية التركيب وح اما ان يكون منطرقا وهو الاجساد السبعة او غير منطرق اما لغاية رطوبته كالزيبق او لغاية يبوسته كالياقوت ونظائره واما لضعيفة التركيب فاما ان يخل بالرطوبة وهو الذى يكون ملحى كالزاج والنوشادر والشب او لا تخل وهو الذى يكون دهنى التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه ايضا الاجساد السبعة مشاركة فى انها اجسام ذائبة صابرة منطرقة فالذائب تميزها عن الاكلاس والاحجار التى لا يذوب والصابر عما يذوب ويتبخر كالشمع والقير والمنطرق عما ليس بمنطرق كالزجاج والمينا فان قيل الحديد لا يذوب وان كان يلين قلنا نمكن اذابته بالحيلة ويمتاز الذهب عن اخوانه بالمفرقة والزرانة والفضة بالبياض والزرانة بالقياس الى ما سوى الذهب

الفصل الثالث فى المركبات التى لها نفس وفيه مقدمة وثلثة اقسام

المقدمة فى تعريف النفس وهى ثلاث الاولى النفس النباتية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس متناول للمحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما فى ذاته ويسمى كمالا اولا ومنوعا كصورة السرير مثلا فانها كمال للخشب السريرى لا يتم السرير فى حد ذاته الا بها واما فى صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا تكميل فى صفته الا به ويسمى كمالا ثانيا وثانيا يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة عن حصول النوع فى نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المنوعة على تحصيل الانواع فى ذواتها وبالجسم يخرج عنه كمال المجردات اى منوعها وبالطبيعى يخرج الجسم الصناعى اى يخرج صور الاجسام

الجواز

الصناعية كالسرير والكرسى فان صورتهما لا تسمى نفسا وبالآلى يخرج العناصر اى صورها اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الالات وكذلك الصور المعدنية فلفظ الآلى يجوز رفعه على انه صفة لكمال اول اى كمال ذو آلة ويجوز جره على انه صفة لجسم اى جسم مشتمل على الآلة وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآلى ان يكون الجسم ذا اجزاء متخالفة فقط بل وان يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فان آلات النفس بالذات هى القوى وبتوسطها الاعضاء ومنهم من رفع طبيعى صفة الكمال احترازا عن الكمال الصناعى فان الكمال الاول قد يكون صناعيا كحصول صنع الانسان كما فى السرير والصندوق وقد يكون طبيعيا لا مدخل لصنعه فيه قال الامام الرازى وقد جعل بعض المتاخرين الطبيعى صفة الكمال الاول هكذا النفس كمال اول طبيعى لجسم آلى زعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا كالقوى التى هى مبادى الآثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية وبالحيثية يخرج كل كمال لا يلحق من هاتين الحيثيتين يعنى ان قوله من حيث يتغذى وينمو يدل على ان النفس النباتية ليست كمالا اول للجسم المذكور مطلقا بل من الحيثية المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال لا يلحقه من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية النفس الحيوانية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة الثالثة النفس الانسانية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من حيث تعقل الكليات ويستنبط بالراى وفوائد القيود فى هذين الحدين قد ظهرت مما مر هذا اذا عرفنا كل واحدة من النفوس الثلاث على حدة وان اردنا تعريف النفس مطلقا اى بحيث يتناول جميع ما ذكرناه قلنا النفس كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتغذى وينمو ويحس او يتحرك بالارادة او تعقل الكليات وتستنبط بالراى فان هذا الترديد راجع الى اقسام المعرف ومتناول اياها والتحقيق انه بحسب المعنى تعريفات ثلثة لتلك الاقسام مع وجازة فى العبارة وقد يعبر عنها اى عن الحيثيات المذكورة على سبيل الترديد بلازم واحد شامل لها وهو من حيث انه ذو حيوة بالقوة فيقال النفس كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة فقيد الآلى احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية كما مر ويخرج به ايضا النفوس الفلكية على راى من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على راى من ذهب الى ان النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخوارج والتدوير بمنزلة الات لها فلا يخرج به فاحتيج الى القيد الاخير ليخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر عن افاعيل الحيوة كالحركة الارادية مثلا دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها قد تكون بالقوة اذ ليس الحيوان فى التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دائما بل قد يكون كل واحد من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى التعقل

الصناعية

الكليات والاستنباط بالاراء وحال النفس النباتية بالنسبة الى مايصدر عنها فمعنى
قوله ذى حيوة انه يصدر عنه بعض افاعيل الحيوة ومعنى قوله بالقوة ان ذلك الصدور
لايكون بالفعل دائما وفسرها الامام الرازى بقوله اى من شانه ان يحى بالنشو وبقى
بالغذا وربما يحى بالاحساس والتحريك **تنبيهات** على فوائد يتحقق بها المرام فى هذا المقام
الاول انا نشاهد اجساما يصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرنا من الحس والحركة
والتغذى والنمو وتوليد المثل وليس ذلك الصدور عنها للجسمية المشتركة بين الاجسام
كلها للتخلف اى تخلف تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشاركة اياها فى الجسمية فهى
اى تلك الآثار لمبادى فى تلك الاجسام غير جسميتها وليست بهذه المبادى اجساما
والاعاد الكلام فيها بل هى قوة متعلقة بالاجسام ويسمى نفسا فالنفس لها اعتبارات
ثلاثة واسماء بحسبها فانها من حيث هى مبدأ الآثار المذكورة قوة وبالقياس الى المادة
التى تحلها صورة بالقياس الى طبيعة الجنس التى بها يتحصل ويتكمل كمال وتعريفها اى تعريف
النفس بالكمال اولى من تعريفها بالصورة اذ هى اى الصورة هى المنطبعة الحالة فى المادة والنفس
الناطقة ليست كذلك لانها مجردة فلا بتنا ولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها
متعلقة بالبدن ويقوم به امكانها قبل وجودها لكنها مع تجردها فى ذاتها كمال للبدن كما ان
الملك للمدينة باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها ولانه اى الكمال مقيس الى
النوع وهو اى النوع اقرب الى طبيعة الجنس لصحة الحمل بينهما من المادة التى يقاس اليها
الصورة اذ لا حمل بينهما ولا شك ان وضع المنسوب الى ما هو اقرب الى الجنس مكانه اولى من
وضع المنسوب الى ما ليس اقرب كيف اى كيف لا يكون تعريفها بالكمال اولى والمادة
يتضمنها النوع من غير عكس فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة اذ لا
دلالة على النوع فالدلالة الاولى اكمل من الثانية وكذا تعريف النفس بالكمال اولى من القوة
لانها للانفعال ولقوة الفعل ليست بمعنى واحد يعنى ان لفظة القوة يطلق بالاشتراك
اللفظى على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وللنفس قوة الادراك وهى انفعالية
وقوة التحريك وهى فعلية وليس اعتبار احديهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما
معا فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولها بمعنى واحد فلا محذور فيه وثالثا
القوة اسم لها اى للنفس من حيث هى مبدأ الآثار وهو بعض جهاته اى جهات
هذا المعرف فتعرفه من هذه الجهة فقط والكمال اسم لها من حيث تتم بها الحقيقة النوعية
المستتبعة لآثارها فيعرفه من جميع جهاته ولا ريب فى ان تعريف الشئ بجميع جهاته
اولى من تعريفه ببعضها **التنبيه الثانى** النفس فى بعض الاشياء كالانسان قد تتميز
عن البدن بان تكون مجردة غير حالة فيه لكن لا يتناولها اسم النفس الا باعتبار تعلقها
حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يتناولها اسم النفس الا باشتراك اللفظ
بل الاسم الخاص بها هو العقل وقد يكون للشئ باعتبار ذاته وجوهره اسم وباعتبار

تعلقه واضافته الى غيره اسم آخر فاذا اردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد ان ياخذ فيه
المضاف اليه وهى اى الامور المضاف اليها وان لم يكن ذاتية لها اى للاشياء
التى اريد تعريفها فى جوهرها فهى ذاتية لها من جهة التسمية وتوضيحه فى المباحث المشرقية
من ان الشئ قد يكون له فى ذاته وجوهره اسم يخصه وباعتبار اضافته الى غيره اسم آخر
كالفاعل والمنفعل والاب والابن وقد لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته الى غيره
كالرأس واليد والجناح فمتى اردنا ان نعطيها حدودا من جهة اسمائها بما هى مضافة
اخذنا الاشياء الخارجة من جوهرها فى حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء المضافة لها
تلك الحدود **التنبيه الثالث** هذا الحد الذى ذكروه للنفس على الاطلاق لا يتناول النفوس
الفلكية لان افعالها ان لم يكن بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد
الآلى وان كانت بالآلات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت بقيد ذى حيوة بالقوة على ما مر
وكذا لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه فى التنبيه الاول لما عرفت انا اعطينا لها اسم النفس
من حيث يختلف افعالها والنفوس الفلكية ليست كذلك فان افعالها غير مختلفة بل
هى على نهج واحد والاختلافات المشاهدة فيها مستندة الى تركب حركات كل واحدة منها
على وتيرة واحدة ولا تعلم رسما يتناولها اى يتناول النفوس الثلاث معا اعنى النباتية والحيوانية
والفلكية فانا لو قلنا النفس ما يكون مبدأ للافعال اى ما يصدر عنه فعل كان كل قوة
كالطبيعة العنصرية والصورة المعدنية نفسا ولو شرطنا مع صدور الفعل القصد خرجت
النفس النباتية والحاصل ان الاكتفاء بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال
يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس
الثلث فاطلاق النفس على النفوس النفوس الارضية والسماوية ليس الا بحسب الاشتراك
اللفظى هذا وقد صرح ابن سينا فى الشفا بان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست
على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها
لان ما يكون مبدأ لافاعيل موصوفة بما ذكرنا اما ان يكون مبدأ لافاعيل مختلفة وهو النفس
الارضية اعنى النباتية والحيوانية او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة
للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها باسرها **القسم الاول فى النفوس**
النباتية سلك فى ذكر النفوس اولا وبيان قواها ثانيا طريقة الترقى من الادنى الى الاعلى
فقدم النفوس النباتية وقواها وسمى طبيعية بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير
ارادة وهذه القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها وهى اربع مخدومة لاربع
اخرى خادمة لها منها اى من الاربع المخدومة اثنتان تحتاج اليهما بقاء الشخص وتكميله
فى ذاته وهى القوة المحتاج اليها لاجل الشخص الغاذية والنامية والقياس المتمم لانه
روعى المزاوجة فاسند الفعل الى السبب فالغاذية التى لا بد منها فى بقاء الشخص مدة حيوته

تشبه الغذاء بالمغتذى اى تحيل جسما اخر الى مماثلة الجسم الذى تغذوه بدلا مما يتحلل عنه

تعلم

فيتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو
وقد يخيل به عند عدم الغذا فى لقة الضعيفا لجاذبة الثانى الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل
الحاصل بالعضو ويجعله جزا منه بالفعل وقد تخيل به كما فى الاستسقاء اللحمى فان الغذا فيه مبتر
عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلا الثالث ان يحله بعد الالتصاق شبيها به من
كل جهة حتى فى قوامه ولونه وقد تخيل به كما فى البرص والبهق وقد ثبت وقوفها اى وقوف
الغادية عن فعلها وضرورة الموت لفساد المزاج بالقوى الجسمانية متناهية فى آثارها
كما تقدم وفى بعض النسخ وقد ثبت وقوفها بضرورة الموت وبان القوى الجسمانية بعض
ان ضرورة الموت يدل على وقوفها ايضا وانما كان ضروريا لان الرطوبة الغريزية تنتقص
بعد سن الوقوف وذلك لان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجية والحركات النفسانية
والبدنية يتعاضد فى تحليلها حتى يخل بالكلية فتغلب اليبوسة الرطوبة الغريزية وتنطفى
الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح عند انتفاء الدهن وغلبة الماء وكل الموت والنامية التى
لابد منها فى وصول الشخص الى كماله تداخل الغذا بين الاجزا فتضمه اليها فيزيد فى الاقطار الثلثة
بنسبة طبيعته اى يزيد فى تلك الاقطار بنسبة يقتضيها ذلك الشخص الذى له تلك
القوة الى غاية ما هى النشو فى ذلك الشخص ثم تقف عن فعلها لا كالورم فانه ليس على
النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعى والسمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا
كالورم وقد مر ما قيل من ان السمن لا يكون الا فى قطرين ومن انه مخصوص باللحم وما فى حكمه
دون الاعضاء الاصلية كالعظم وتظائره وذلك اى بيان وقوف النامية انه لما كان
البدن متولدا من الدم والمنى فهو فى الاول رطب فى الغاية فيتاتى نفوذ الغذا بين اجزائه
بسهولة ثم تجف يسيرا يسيرا وتعسر النفوذ قليلا قليلا ونفوذ الغذا لا يكون الا بتمدد
الاعضاء فاذا جفت الاعضاء جفافا كاملا لم يقبل ذلك التمدد فلم يتصور نفوذ الغذا
فيها فوقفت النامية عن فعلها ضرورة وهل يبطل ح بالكلية او يبقى ذاتها فيه تردد وفى
يخدم النامية بتحصيل ما يتعلق به فعلها وهو ما زاد من الغذا على بدل ما يتحلل فاذا سكر
الغذا او نقص عنه فات محل فعل النامية قالوا والغادية فى الاعضاء متخالفة المائية
فان غادية العظم تحيل الغذا الى ما يشبهه وكذا غادية اللحم وسائر الاعضاء فلو اتحدت
طبايعها لاتحدت افعالها ومنها اى ومن الاربع المخدومة اثنان يحتاج اليهما بقاء
النوع فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاولين بتوسط الشخص وهما المولدة والمصورة
فالمولدة تنفصل من الغذا بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة للمثل اى مثل ذلك
الشخص الذى فصلت منه البتة وهى فى كل البدن كما ذهب اليه ابقراط واتباعه فان المنى
عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم مثله وعلى هذا فالمنى متخالف الحقيقة متشابه
الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند ارسطو ان لكل القوة لا تفارق الاثنين
فيكون المنى المتولد هناك متشابه الحقيقة وفى كليات القانون ان المولدة نوعان نوع

تولد المنى فى الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التى فى المنى اى الكيفيات المزاجية لان
اجزاءه متخالفة الامزجة فمنها تميزات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا خاصا
وكذا للعظم والشريان وغيرها وذلك من منى متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج
والمصورة وهى توجد فى المنى عند كونه فى الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء اى الاجزاء المتخالفة
الحقيقة او الاستعداد التى فى المنى الصور والقوى والاشكال والمقادير التى بها يصير
مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعنى المولدة والمصورة تخدمها الغاذية
وهو ظاهر والنامية ايضا وذلك بان تعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى يصير الى الهيئة
الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المنى الا بعد عظم الاعضاء وهن الاربع تخدمها اربع
اربع اخرى جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها يخدم الغاذية للنامية مع كونها
خادمتين للباقيين كما مر الاولى الجاذبة هى التى يجذب المحتاج اليه من الغذا ويدل على وجوده
وجوه خمسة الاول حركة الغذا من الفم الى المعدة ليست طبيعية والا لامتنع حركة الى جهة العلو
بل كان يجب ان يتحرك الى السفل وحده لكونه ثقيلا والتالى باطل اذ قد يرد اى يتلع
المنعكس الغذا ابتلاعا ما وح تكون حركته الى علو ولا ارادية اما من الغذا فلا شعور له
فلا يتصور منه ارادة واما من المغتذى فاذ قد يثقلت الغذا من الفم الى المعدة عند شدة
الحاجة اليه بلا ارادة من المغتذى بل قد يريد الانسان منعه ليضعفه فيغلبه الغذا و
يجذب الى داخل فوجب ان يكون قسرية فلا بد من قاسر وهو اما دفع من فوق بان
يقال الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه واما جذب من تحت وهو ان يجذبه المعدة
بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب الوجه الثانى انه متى تغذى الانسان غذاء ثم تناول بعده
شيئا حلوا واستعمل القى وجدا خرا يخرج ما بقى الحلو وليس ذلك الا لجذب المعدة له اى
الحلو الى قعرها بواسطة مجتها اياه طبعا واذا تناول الانسان دواء حراقيريا فالمرئ والمعدة
يرومان نقضه ولفظه ولا يزدردانه الا بعسر شديد ما اندفع بالقى بلا اختيار الوجه الثالث
قد يصعد المعدة يجذب الغذا فى بعض الحيوان القصير المرئ كالثعلب حتى يخرج عند
الاغتذا رجيث بلاقى فمه لكونه واسعا وما ذاك الا لشوقها الى اجتذاب الغذا فدل
هذه الوجوه الثلثة على ان فى المعدة قوة جاذبة الوجه الرابع الرحم بعد انقطاع الطمث
عن قريب اذا خلا عن الفضول يشتد شوقه الى المنى حتى يحس كانه يجذب الاحليل
الى داخل جذب المجمة الدم الى داخلها وقد سمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المنى فثبت
بهذا الوجه وجود الجاذبة فى الرحم الوجه الخامس الدم يكون فى الكبد مخلوطا بالاعضاء
الثلث اعنى البلغم والصفرا والسودا ثم يتمايز تلك الامور المختلطة وينصب الى كل
عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا ان فى كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة به
لامتنع ذلك التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على حدة دائما او اكثريا وهذه حجة
واضحة على وجود القوة الجاذبة فى جملة الاعضاء الثنية من الاربعة الخادمة الهاضمة

المنكس

وقد يتم الهضم

وهي تعد الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من العضو فهي غير الغاذية اعني صيرورتها اي اعني
القوة التي يقتضي صيرورة الاغذية جزءا بالفعل من الاعضاء وفي كليات القانون واما
الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام متهيأ لفعل القوة المغيرة
فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الامام الرازي بهذا الكلام نص في ان
القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها
الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيأ من الدم وامسكته ماسكته
فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة
اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان
اذا كان هناك من الطبخ ما الجله ينقص استعداد المادة للصورة الدموية وتشتد استعدادا
للصورة العضوية الى ان تزول عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فهنا حالتان احديهما ناقصة
وهي تزايد استعداد قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهي حصول هذه الصورة
فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله وهي اي الهضم
الذي هو فعل الهاضمة استحالات ما واقعة بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل
الغاذية التي هي كون ما اعني حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه اولا بانا انا
المصنف بقوله وممكن ان يقال المحرك الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه ولتقريره
على ما في المباحث المشرقية ان القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة
لصورة العضو وكل ما حرك شيأ الى شيء اخر فهو الموصل الى ذلك الاخر فيكون الفاعل للهضم
قوة واحدة اما الصغرى فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة
العضوية واما الكبرى فظاهرة ايضا لان ما حرك شيأ الى شيء كان المتوجه اليه غاية للمحرك
والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشيء وقد اعترف ابن سينا بذلك
حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حدا واصلا
اليه بلا علة موجودة موصل ومحال ان يكون هذه العلة غير التي زالت عن المستقر الاول بهذا
كلامه وهو يقتضي انه لما كان المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل
الى العضوية ايضا الهاضمة فهي الغاذية لا غير واعترض ثانيا بما ذكره المصنف بقوله كيف والمراد
بالقوة هنا المعدة للمادة لفيضان الصورة عليها والمفيض لها هو واهب الصور والقوة
الهاضمة هي المفيدة بطبخها ونضجها للاستعدادات المختلفة بالقوة اي الشدة والضعف
التي من جملتها ما تعد المادة لفيضان الصورة العضوية وتلك القوة المفيدة لهذه الاستعدادات
مغايرة عن قوة اخرى في الاعضاء لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة وتمت
التغذية فاذن لا فرق بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكر جالينوس في شيء من كتبه الغاذية
سوى الاربع التي سميناها الخادم وقال ابن سينا بل المسيحي على ما في المباحث الغاذية اربع وعد
هذه الاربع منها والافهمان بقال وعد الهاضمة منها حيث قال في باب القوى والافعال والارواح

المغيرة

من كتاب المائة الغاذية اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء الكامل
شبيها بالعضو المغتذي والرابعة الدافعة واعلم ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما
صالح لان تشبه بالمغتذي والثاني غير صالح له وان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح للاستحالة
على ما مر تعد الفضل الذي لا يصلح للتشبيه منه اي من الغذاء للدفع بترقيق الغليظ
حتى يندفع وتغليظ الرقيق فانه قد ينشر به جوم العضو الرقيق فلا يندفع الاجزاء المنتشرة
فيه فاذا غلظ لم ينتشر به العضو واندفع بالكلية وتقطيع اللزج فانه يلتزق بالعضو فلا
يندفع الا اذا قطع والاعداد الصادر من الهاضمة اما بذاتها كما في الجوارح مثل الباذنجان
حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج الى ما وفي الحية فانها ربما ياكل التراب وتجعله
كيلوسا من غير استعانة بمار وفي الجمل فانه ياكل اياما نباتا يابسا ولا يشرب ماء او تجعله
رطوبة مائية كما في الادمي واكثر الحيوانات ثم للهضم الذي هو فعل الهاضمة مراتب اربع الاول
في المعدة بان يجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كالكشك التحين في بياضه وقوامه وهذه
المرتبة يبتدأ في الفم لاتصال سطح بسطح المعدة حتى كانهما سطح واحد على طريقة السطح
الباطن من الفرع الذي له عنق طويل وراسه مدور ولذلك يفعل الحنطة الممضوغة
في انضاج الدماميل ما لا يفعله المطبوخة منها ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك
على استحالة كيفيتها بالمضغ المرتبة الثانية في الكبد فان الغذاء بعد ما صار كيلوسا اذا اندفع
كثيفه الى الامعاء للدفع الجذب لطيفه من المعدة ومنها اي من تلك الامعاء التي اندفع
اليها الكثيف مختلطا باللطيف الى الكبد بطريق ما سار يقا وهي عروق دقاق صلبة
صفيقة تجاويفها واصله من الكبد واخر المعدة وجميع الامعاء كالمصعاة قالوا واذا
اندفع الى ما سار يقا صار الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير ينشعب كل واحد
طرفيه الى شعب كثيرة ودقيقة فشعب طرفه الخارجي يتصل فوهاتها الفويهات الما سار يقا
وشعب طرفه الاخر يتصغر ويتضاءل ويدق جدا في الانشعاب والانقسام وينفذ
في الكبد بحيث لا يخلو شيء من اجزائه عن شعب هذا العرق فاذا نفذ لطيف الكيلوس
فيها صار كل الكبد ملاقيا الكله فينطبخ فيها اي في الكبد انطباخا تاما ويصير كيموسا ويتميز الاخلاط
الاربعة المتولدة هناك بعضها عن بعض وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه
اي ما كان من اجزائه لطيفا فيه ناريته ويبس يتجاوز نضجه ويميل الى الاحتراق والخفة فيعلو
اي والخفة ما يتجاوز نضجه يعلو سائر الاجزاء الغذائية كالرغوة وهي الصفراء فيها حرافة
لما مر من ان فاعل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعي من
الصفراء رغوة الدم وسببه الفاعلي هو الحرارة النارية والاجزاء الكثيفة الارضية اي التي
فيها برودة ويبس اما لطبعها واما لشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد يرسب
فيها اي في الاجزاء الغذائية كالعكر وهي السوداء وفيها حموضة قالوا والطبيعي من السوداء
عكر الدم وطعمه بين الحلاوة والعفوصة وما ينصب منها منها الى فم المعدة ليد غدها وينبه

المعتدلة واما المحترق منها فضا علها الحراق

على الجوع خامص عفص وسببه الفاعلى حرارة معتدلة واما المحترق منها ففاعلها حرارة
مجاوزة عن الاعتدال والسبب المادى للسوداء هو الشديد الغليظ القليل الرطوبة من
الاغذية وما سعى بينهما اى بين الرغوة والعكر منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو
اى مائل الى الحلاوة فيكون حلوا بالقياس الى المرتين ومنها هو فج اى لم ينضج
انظيا خاثا ما بعد كانه دم النضيج وهو البلغم وفيه حلاوة ما لكونه دما غير نضيج وكلما
كان البلغم اقرب الى النضج كان احلى لزيادة قربه من الدم وكل واحد من هذه الاربعة
اما طبيعى واما غير طبيعى وذلك اعنى كونه غير طبيعى اما لتغير مزاجه فى نفسه عن الاعتدال
الواجب له الذى به يصلح لان يصير جزءا من الاعضاء واما لمخالطة مخالطا ياه من اخلاط
اخر غير طبيعية او رطوبة غريبة يرد عليه من خارج ولها اى وللاخلاط الغير الطبيعية اسما
يعرفها الاطباء لسنا بهما لبيانها فان اشتهيت ان تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب
الطبية المرتبة الثالثة فى العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها فى الكبد تنصب الى
العرق الثابت من جانبه المحدب المسمى بالاجوف المقابل للعرق النابت من مقعره
المسمى بالباب ثم يندفع الاخلاط فى العروق المنشعبة من الاجوف مختلطة بعضها ببعض
وفيها ينهضم الاخلاط انهضاما ما فوق ما كان لها فى الكبد وهناك يتميز ما يصلح غذاء
لكل عضو عضو فيصير مستعدا لان تجذبه جاذبة العضو المرتبة الرابعة فى الاعضاء فان
الغذاء اذا سلك فى العروق الكبار الى الجداول ثم منها الى السواقى ثم الى الرواضع ثم الى
العروق اللطيفة يترشح الغذاء من فوهاتها اى فوهات اللطيفة الشعرية على الاعضاء
وحصل لها فى الاعضاء كل عضو اى حصل بمادية كل للاعضاء المترشحة عليها التشبيه بالتصاقا
وقد يحل به كفى الذبول ولونا وقد يخل به كفى البرص والبهق وفى القوام وقد يحل به كفى
الاستسقاء اللحمى والصواب الموافق للمباحث المشرقية ما قدمناه من ان الاختلال فى
الاستسقاء اللحمى بالالصاق وفى الذبول فى تحصيل بدل ما يتحلل وفى البرص والبهق
فى التشبيه من حيث القوام والماهية تنبيهان الاول ان لكل مرتبة من مراتب
الهضم فضلا يصلح ان يصير جزءا من المغتذى فيحتاج الى دفعه فللاولى التى فى المعدة الثفل
الذى يندفع من طريق الامعاء وللثانية التى فى الكبد البول وهو الاكثر والباقى المرتان
السوداء والصفراء المندفعتان من الطحال والمرارة وللثالثة فى العروق الرطوبة المائية
المندفعة بالبول والابخرة التى تصير عرقا وجعل البول فضلا للمرتبة الثالثة مخالف لما فى
المباحث المشرقية والمشهور فيما بين الاطباء وللرابعة المنى ولذلك اى ولكونه فضلا
للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزءا من المغتذى بالفعل بل من اعضائه الاصلية المتكونة
من المنى يضعف استفراغ القليل منه بالا يضعف مثله اى مثل ذلك الاضعاف
استفراغ اضعافه من الدم او سائر الاخلاط وذلك لان استفراغه يورث وهنا فى
جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المنى دون غيره من الاخلاط التنبيه الثانى الغذاء

بالقوم بدل ما يتحلل من الشئ بالاستحالة الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة
القريبة والبعيدة هذه العبارة توهم ان للغذاء معانى اربعة وعبارة الامام الرازى
فى كتابيه هكذا الغذاء هو الذى يقوم بدل ما يتحلل عن الشئ بالاستحالة الى نوعه وقد
يقال له غذاء وهو بعد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق
فى الانعقاد ويقال له غذاء عند ما صار جزءا من المغتذى شبيها به بالفعل فقوله وقد
يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالفا لكان اظهر ولم يشتبه على احد ان معانيه
ثلاث والمشهور فيما بين الاطباء ان البسيط لا يصير غذاء للحيوان ولا برهان عليه بل فيه
اشكال اذ لا شك ان النبات يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزءا منه فلم
لا يجوز مثله فى الحيوان الثالثة من الاربع الخادمة الماسكة وهى القوة التى بها يمسك
الغذاء ريثما يفعل فيه الهاضمة فعلها فالاسب ان يقدم ذكرها على الهاضمة كما فعل الامام
الرازى وابن سينا وكانه انما اخرها لاخذه الهاضمة فى تفسيرها وتثبتها اى يثبت وجود
الماسكة فى المعدة احتواؤها الغذاء من كل الجوانب وليس ذلك لامتلاء المعدة
فانها يحتوى وان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء اصلا واذا ضعف المعدة لم يحصل
ذلك الاحتواء المذكور فلا يحس الهضم وان كثر الغذاء مع ضعف المعدة حصلت القراقر
والنفخ ببطوء الاستمراء وبالتشريح تشاهده هذا موجود فى بعض النسخ ومعناه ما ذكر الامام
فى المباحث من انا اعطينا حيوانا غذاء رطبا كالاشربة الماحاء الرقيقة وشرحنا فى ذلك
الوقت بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب قال وجدنا الثوب منطبقا بحيث
لا يمكن ان يسيل منه شئ من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيوانا تناول عظما اعظم من سعة
الثوب فانه يندفع فلما راينا الرقيق الذى من شانه النزول غير نازل والكثيف الذى ليس
من شانه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك شيئا غير شئ وتثبتها فى الرحم احتواؤها
على الزرع الذى هو الولد واطواره بحيث لا ينزل ولو شق الحيوان الحامل من اسفل السرة
الى جانب الفرج وكشف عن الرحم برفق يوجد الرحم منضمة من الجوانب منطبقة الفم
بحيث لا يمكن ان يدخل فيه الميل فلو لم يكن فى جوهر الرحم قوة تمسكه لما كان الامر كذلك وايضا
جرم المنى يقتضى بطبعه الحركة الى اسفل فلولا ان فى الرحم قوة تمسكه لما توقف وكذلك
يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة فى الاعضاء كلها فانها تمسك الرطوبات التى هى
اغذيتها وبالجملة فلما راينا الرقيق والثقيل اى الجسم الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات
والاحشاء الرقيقة فى المعدة على ما مر والمنى فى الرحم والاخلاط فى الاعضاء الذى من شانه
النزول وراينا خلافه اى الغليظ الخفيف الذى ليس من شانه النزول كالعظم الكبير
الحجم الخفيف الوزن على ما تقدم يتنزل علمنا ان ثمة اى فى كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء
قوة ماسكة الرابعة من القوى الخادمة الدافعة اما للغذاء المهيأ للعضو اليه فتعين
بدفعها جاذبة العضو فى جذب الغذاء واما للفضل عنه فان الدم الوارد على الاعضاء

مخلوط بالاخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه ولولا دفعه اياه
لم يحل شئ من الاعضاء عن الاخلاط التي بقربه وايضا لحده ترك هذه الكناية اولى
اي يجد كل احد من نفسه عند التبرز اذا كان البراز معتقلا وكان في المعاء فضل
لدباغ كان معدته وامعاءه وساير احشائه ينتزع من موضعها ويتحرك الى اسفل
لدفع الفضل حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمرارا
يعرض له في الزحير ويدل عليه ايضا القي من غير اختيار وما يزاوح في المعدة من الاسراع
عن موضعها الى فوق بحيث يتحرك معها عامة الاحشاء وكذا يدل عليه سايير
الاستفراغات البحرانية وغيرها اذ لا بد لها من دافع يدفعها تنبيه اثبات تعدد
القوى وتغايرها بالذوات على راي الحكماء بناء اي مبني على اصلهم من ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد والا جاز ان يستند الكل اي جميع الافعال المذكورة الى قوة
واحدة بالذات وقد ثبت فيما مضى ضعفه اي ضعف هذا الاصل وفساده فلا يصح
ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها ثم ان سلمنا صحته فلنا شرط عدم تعدد الالات
والقوابل اذ مع تعددها يجوز ان يصدر عن الواحد اشياء فيكثر اتفاقا وانه اي عدم
تعدد الالة والقابل فيما نحن بصدده غير معلوم فجاز حينئذ ان لا يكون هناك الا قوة
واحدة يجذب الطعام بالة وتمسكه باخرى ويهضمه بثالثة ويدفع الفضل بالة رابعة
وتولد الغدد تارة اكثر من المتحلل وتارة نقص او مساويا فلا تعدد في هذه القوى
الا بالاعتبار وما يقال في بيان تعدد القوى انا نرى العضو قويا في احديها اي احدى
القوى وضعيفا في الاخرى منهما فهما امران متغايران قطعا لامتناع اجتماع المتناقضين
في ذات واحدة ضعيف لجواز ان يكون ذلك لاختلاف في العضو لضعف الالة
واختلاف فيها لا الضعف وقوة في ذات القوة في ذات القوة ثم نقول في ابطال
القوى سيما القوة المصورة كما زعموه ان من تامل في عجائب الافعال الحادثة في عالم
الطبيعة من النباتات المتخالفة الانواع والحيوانات المتباينة الحقايق البالغة
تلك الافعال العجيبة من الاتقان والاحكام اقصى الغاية وكان ذلك المتامل ذا حظ
الى فطنة وانصاف باقيا على فطرة الله التي فطر الناس عليها من الزكاء والميل الى الصواب
ولم تعم بصيرته التقليد من اهل الاهواء ولم يكن اسير اوهام مظلمة الوهم اي في سجنه
بان لا يغلب وهمه على عقله علم ذلك المتامل بالضرورة انها اي تلك الافعال
العجيبة البالغة في تلك الدرجة العالية لا يمكن ان يستند الى قوى بسيطة او مركبة
عديمة الشعور بما يفرض صادرا عنها سيما ما يحدث في الحيوانات من الصور والاشكال
والتخطيطات المقدارية والاوضاع المتلائمة في الرحم وما يفاض فيه من الصور النوعية
والقوى التابعة لها على تلك المادة المتشابهة الاجزاء على الراي الاصوب وما يرى
فيها في تلك الامور الحادثة والمفاضة من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت

عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون منها اي من تلك الحكم والمصالح
كما علم في الكتب التي دون فيها منافع اعضاء الحيوان واشكالها ومقاديرها
واوضاعها خمسة الاف وما لا يعلم منها اكثر مما علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل
وعلم ذلك المتامل ايضا علما ضروريا لا يشوبه ريبة ولا يحتمل النقيض بوجه من
الوجوه انها اي تلك الافعال المذكورة لا يصدر الا عن عليم كامل علمه محيط ببواطن
الاشياء وما يخفى منها حكيم يتقن افعاله مطابقة للمنافع التي يتصور ترتبها عليها
قدير على كل ما تعلقت به مشيته بعد علمه المحيط كما نطق به الكتاب الكريم في عدة
مواضع في معرض الاستدلال على عظمة الصانع وكماله منها قوله تعالى هو الذي يصوركم
في الارحام كيف يشاء فدل ايراده في معرضه على انه علم ضروري يستدل به على غيره
هذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على ان في الاعتراف
بالفاعل المختار واستناد الاشياء اليه ابتداء كلما مرت اليه الاشارة مرة بعد اخرى
لمسند وحة عن كثير عن امثال هذه التعللات التي يكذبها العقل الصريح ويأباها الذهن
الصحيح ولا يقبلها طبع سليم ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ
هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب منك المبدأ واليك المآب
تنبيهان احدهما ان على امرين متفرعين على ثبوت القوى وتعددها الاول قالوا
وبهذه القوى الاربع الخادمة للاربع الاول يخدمها الكيفيات الاربع فاشد
القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء في الكيف
وهي لا يحصل الا بتفرق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة ولا يحصلان الا
لحركة مكانية بفعل الهاضمة حركتان كيفية وابنية وكل واحد من الجذب والدفع
حركة واحدة اينية والامساك وان لم يكن في نفسه حركة بل هو منع من الحركة
الا انه لا يحصل الا بتحريك الليف المورب الى هيئة الاستمال فلا بد فيه ايضا
من الحركة الاينية واذا ثبت ان افعال هذه القوى لا يتم الا بالحركة ولا شك
ان البرودة مميتة محدرة فلا يندفع بالذات شيا من القوى بل هي محتاجة
في افعالها وحركاتها الى الحرارة التي تعاونها مما كانت الحركة فيها اكثر كلما كانت
كانت حاجتها الى الحرارة اشد ثم الجاذبة لانها يحتاج الى حركات في الاين كثيرة
قوية قالوا والاجتذاب اما بفعل القوة كما في المقناطيس واما باضطرار الخلاء
كانجذاب الماء في الرزاقات واما بالحرارة كما في السراج وان كان هذا الاخير راجعا
في الحقيقة الى ذلك الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب
اقوى ثم الدافعة لان فعلها تحريك محض ثم الماسكة لما مر من ان فعلها لا يحصل
الا بتحريك الليف لكن لما كان مدة تسكين الماسكة للغذاء اكثر من تحريكها الليف
كان احتياجها اقل واشد القوى حاجة الى اليبوسة الماسكة لان فعلها بالذات

هو الامساك والتسكين واليبوسة نافعة فى ذلك جدا ثم الجاذبة لان حاجتها
الى التحريك امس من حاجتها الى تسكين اجزاء البها ويقبضها باليبوسة ليتمكن من
التحريك ثم الدافعة وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليبوسة يفيد زيادة
تمكين للروح والتهام من الاعتماد الذى لابد منه فى الحركة ولو كان فى جوهر الروح والآلة استرخاء
بسبب الرطوبة لتعسر عليه الحركة وحيث كانت الحركة فى الجاذبة اقوى كانت حاجتها
الى اليبوسة اشد والهاضمة لاحاجة لها الى السبب بل الى الرطوبة المعينة اياها فى التفريق
والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال هذه القوى تخدم
بالعرض الماسكة باعانتها على حبس الليف المؤدب على هيئة الاشتمال الصالح للامساك
ويخدم كذلك الدافعة بانها يمنع تحليل الريح المعينة على الدفع وايضا بغلظها وكلما كانت
الريح اغلظ كانت اعون وايضا يجمع الليف العاصر ويكثفه فيكون اقوى فى الدفع
فظهر مما ذكر ان الحرارة يخدم جميع هذه القوى والبرودة لايخدم الا الماسكة والدافعة وان
اليبوسة يخدم ماسوى الهاضمة والرطوبة يخدمها فقط التنبيه الثانى قد يتضاعف هذه القوى
فى بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها وجاذبة ايضا الغذاء البدن من خارج
وبالجملة فقد يفعل المعدة تارة للاعداد وتهيئه الغذاء وسائر الاعضاء الاعضاء وتارة
للاعتداء وكذا كثير من الاعضاء كالكبد وسائر ادوات الغذاء وفى المباحث المشرقية
قال بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع يوجد فى المعدة مضاعفة احديها التى تجذب غذاء
البدن من خارج الى تجويف المعدة والتى تمسكه هناك والتى تعده الى ما يصلح ان يكون دما
والتى تدفعه الى الكبد والثانية التى تجذب الى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه
هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال فى الكبد لان التغيير الى الدم
غير التغيير الى جوهر الكبد كما ان التغيير الى العصارة غير التغيير الى جوهر المعدة وهذه الثانية موجودة
باجزاء الاربعة فى جميع اعضاء البدن على اختلاف جواهرها واما فى المعدة والكبد فيوجد
معها ايضا الاولى باجزائها الاربعة ثم قال الامام الرازى ان كان هذا حقا وجب ان يحكم
فى الفم واللسان والمرى والامعاء والعروق المسماة بمسارايقا وبالجملة فى جميع اعضاء الغذاء

القسم الثانى فى النفس الحيوانية وتسمى قواها التى لاتوجد فى النبات نفسانية وهى
اما مدركة واما محركة لان امتياز الحيوان عن مشاركاته فى القوى الطبيعية بهاتين القوتين
والمدركة اما ظاهرة واما باطنة فهذه انواع ثلثة النوع الاول القوى المدركة الظاهرة قدم
المدركة على المحركة لان تحريكها انما هو بالارادة المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة
على الباطنة لظهورها وهى المشاعر اى الحواس الخمس الاولى البصر والكلام فيه اى فى الابصار
قولان بل اقوال ثلثة مشهورة الآن الثالث قريب من الثانى فلنذكر المصرفى قرينه
وعدهما قولا واحدا الاول وهو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين انه انما يحصل الابصار
بانعكاس صورة المرئى بتوسط الهواء المشف الذى للون له فلا يسترد ما وراءه الى الرطوبة

الجلدية التى فى العين وانطباعها فى جزء منها اى من تلك الجليدية وذلك الجزء
الذى ينطبع فيه الصورة زاوية راس مخروط متوهم لاوجود له اصلا قاعدته سطح
المرئى وراسه عند الباصرة ولذلك اى ولان الابصار بالانطباع على الوجه المذكور
دون خروج الشعاع يرى القريب اعظم من البعيد مع تساويهما فى المقدار بحسب
نفس الامر بل مع اتحاد المرئى فى حالتى القرب والبعد وذلك لان الوتر الواحد الذى
هو امتداد سطح المرئى كلما قرب من النقطة التى خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان
بزاوية كان اقصر بالقوة وتر عند تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول
بالقوة وتر عند هذه زاوية اصغر كما يشهد به الفطرة السليمة والنفس انما تدرك الصغر
والكبر فى المرئى باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من
الجليدية منها صغيرا فتتسم صورة المرئى فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع
كبيرا فتتسم صورته فيه فيرى كبيرا ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعل الزاوية موضوعة
للابصار كما ذهبنا اليه واما اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول
بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية
ضيقة او غير ضيقة وهكذا قالوا وفيه بحث لان الابصار ليس حاصلا بمجرد القاعدة
بل لرأس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حال المرئى صغرا وكبرا بتفاوت
راسه غلطا الا ترى ان الابصار ان كان بالانطباع كما زعموه كان الظاهر ان لا
يتفاوت حال المرئى فى الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع على صورة
من توهم المخروط جاز ان يظهر التفاوت فيه بحسبهما ويدل على صحة القول الاول ان من
نظر الى الشمس بتحديق وامعان نظرا طويلا ثم اعرض عنها وغمض عينيه فانها تبقى
صورتها فى العين مدة ما حتى كانه بعد التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة المخضرة
جدا ساعة طويلة نظرا بتدقيق فان عينيه بتكيفا بذلك الخضرة حتى اذا نظر الى لون آخر
لابصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه فانه يجده كانه ناظر اليها فلولا ان
الابصار بانطباع صورة المرئى لما كان الامر كذلك ومما يدل على صحته ايضا ان يقال
له اى للبصر فى ادراكه اسوة بسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج
منها شئ ويتصل ذلك الشئ بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو لان المحسوس بانيتها فوجب
ان لا يكون الاحساس بالبصر لخروج شئ منه الى المبصر بل لان صورته تأتيه فدل ذلك
على صحة الانطباع وفساد الشعاع ويمكن ان يقال على الدليل الاول لعله اى لعل ما ذكروه
من تفاوت المرئى الواحد فى الكبر والصغر بالقرب والبعد بسبب اخر لا لانطباعه فى جزء
اكبر او اصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه وان يقال على الثانى ان الصورة اى صورة
الشمس او الروضة انما يبقى فى الخيال دون الجليدية الا ترى انه لا يتفاوت الحال بالتغميض
والابصار فى هذه الحالة قطعا وان يقال على الثالث انه تمثيل وقياس للمبصر على الحاس

الاخر بلا جامع معتبر اذ من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شيء منها
الى مدركها دون باقي الحواس الظاهرة احتج النفاة للانطباع بوجوه والعمدة في الاحتجاج
عليه ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه
في المقدار فوجب على تقدير كون الابصار نفس الانطباع او مشروطا به ان لا يبصر
من الاشياء الا قدر نقطة الناظر منا وهو السواد الاصغر الذي فيه انسان العين
لكن يبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير انما المحال
حصول ذلك الشكل الكبير بعينه في الصغير والحاصل مما ذكرنا في الجواب ان هذا الذي
اورده جالينوس انما يرد على من يرى ويعتقد ان المبصر نفس الشبح المنطبع في الجليدية
كما توهم المتاخرون من كلام المعلم الاول وحكوه عنه واما من يزعم ان حصول الشبح
شرط للابصار وان المبصر هو ذلك الامر الخارجي فلا يرد عليه ذلك الذي اورده
فان شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا لابصاره على ما هو عليه وهذا
الاخير هو الحق على القول بالانطباع وفي الملخص ان المتاخرين لم يفهموا كلامه فحكوه على
ما لا ينبغي فتارة قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار واخرى قالوا انها الابصار والمبصر
معا واما الموجود الخارجي فغير مرئي اصلا ثم انهم تعصبوا لهذه الخرافات وعرضوا معلميهم
لطعن الطاعنين فهم كالراوية السوء للشاعر الجيد القول الثاني انه يخرج من العين جسم
شعاعي على هيئة مخروط متحقق رأسه على العين وقاعدته تلي المبصر والادراك التام
انما يحصل من المواضع الذي هو موضع سهم المخروط وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا
فيه على وجوه لمتنة الاول ان ذلك المخروط مصمت الثاني انه ملتئم من خطوط شعاعية اي
اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر مما وقع عليه اطراف
تلك المخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية
الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر
ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا
على مذهبهم بان الانسان اذا راى وجهه في المراة فليس لانطباع صورته فيها والا كانت
منطبعة في موضع معين منها ولم تختلف باختلاف الكمية الرائي من الجوانب بل لان
الشعاع خرج من العين الى المراة ثم انعكس منها لصقالتها الى الوجه الا يرى انه اذا
قرب الوجه منها تخيل ان صورته مرتسمة في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غايرة فيها
مع علمنا بان المراة ليس لها غور بذلك المقدار وههنا مذهب ثالث هو انه ليس
يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذي بينها وبين المرئي مكيف بكيفية الشعاع الذي
فيها ويصير ذلك الة في الابصار ولما كان هذا ايضا مبنيا على الشعاع كان في حكم المذهب
الثاني كما مر ويبطله اي المذهب الثاني انه اذا كان هناك ريح عاصفة واضطراب
في الهواء وجب ان يتشوش تلك الشعاعات الخارجة من العين ويفصل الابصار

الغير

تبيان يتجلى ان حكمهم بان نور القمر مستفاد من الشمس ليس مستندا الى مجرد ما شاهد من اختلاف تشكلاته البدريه بقربه وبعده عن الشمس فان هذا وحده لا يوجب ذلك الحكم فطابل به من ضم امورا خر كحصول الخسوف عنده توسط الارض بينه وبين الشمس الى غير ذلك من الامارات التى يوجب اجتماعها ذلك الحكم بجواز ان يكون نصفه مضيئا من ذاته ونصفه مظلما وهو دار على نفسه بحركة مساوية لحركة فلكه فاذا تحرك بعد المحاق يسيرا رأيناه هلالا ثم ازداد فازداد بدرا ثم يميل نصفه المظلم شيئا فشيئا الى ان يؤول الى المحاق اقول وبه اى مقصود ابن الهيثم بلاشك لا ما فطنه صاحب حكمة العين حيث قال زعم ابن الهيثم ان القمر كرة نصفها مضئ ونصفها مظلم ويتحرك على نفسها فاذا زال النصف المضئ اليسار اليه هلالا ويتحرك بحيث يصير نصفها المضئ كلها اليسار عند المقابل وعلى هذا تماما ثم قال وهو ضعيف والا لما انخسف فى شئ من الاقتران اصلا انتهى كلامه وقد وافقه صاحب المواقف فى هذا الظن قائلا ان الخسوف يبطل كلام ابن الهيثم وهذا منهما عجيب وابن الهيثم ارفع شانا فى هذا العلم من ان يظن صدوره مثل هذا عنه وكلامه ينادى بان قصده ما ذكرنا وحيث قال ان الاشكالات النورية حقر لا يوجب الجزم بان نوره مستفاد من الشمس لاحتمال ان يكون القمر كرة نصفها مضئ ونصفها مظلم فيتحرك على نفسه غير ذلك ثم بدا له ثم يحق وهكذا دواما انتهى كلامه وهو كلام لا غبار عليه اصلا والعجب ان هذا الكلام نقل شارح حكمة العين عنه ولم يتفطن لما هو مقصوده منه وايا ك وقد اتى

كذا فى حديقة الهلالية من حدائق الصالحين لبهاء الدين العاملى

الغير المقابلة فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التى تحلها الهواء الممتوج لاجرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة واشار الى ابطال وابطال المذهب الثالث معا بقوله وايضا فنعلم ضرورة ان النور الذى يخرج من عين العصفور يستحيل ان يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة اى يستحيل ان يقوى ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم ويستحيل ايضا ان يقوى عينه على احالة ما بينها الى كيفية بل نقول ذلك العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا لما امتد ولا احال الى كيفية من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن هذا جليا فلا جلى عنده واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذى فى العين ما بينها الى جوهره فبطل القول بالشعاع وتوسطه فى الابصار مطلقا قال الامام الرازى فى المباحث حاصل الكلام فى هذا المقام ان يقول انا نعلم علما ضروريا بان العين على صغرها لا يمكن ان يحل نصف كره العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد بتامل قليل فى هذا الذى ذكرنا وانى لاتعجب من اشتهارها فيما بين الناس واقبالهم على قبولها وقال ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الاخذ اليا على طرفى النقيض تنبيه سواء قلنا الابصار بالانطباع او بخروج الشعاع فانه ينفذ فى الجسم الشفاف المتوسط فيما بين الرائى والمرئى كالهواء مستقيما وينفذ فى الشفاف الذى شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبخار منعطفا هذا انما يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التى على سطح المخروط كما مر الاشارة اليه فى صدر الكتاب ينفذ الى المرئى على الاستقامة الى طرفه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقة فان فرض هناك تفاوت بان يكون ما يلى الرائى هواء وما يلى المرئى ماء مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفى المرئى فيكون زاوية راس المخروط ههنا اكبر منها فى الصورة الاولى فلذلك يرى المرئى اعظم ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فيرى اصغر واما على القول بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة فى الشعاع على الاستقامة او الانعطاف الا على سبيل التوهم المحض والتخيل الصرف فيختلف حال زاوية راس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية فيتفاوت ايضا المرئى الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون بزاوية اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور

انها مثل زاوية الرؤية فقد اخطأ وموضع بيانه غير هذا الموضع وقد بينه بعض
من عاصره المصور من محققي صناعة المناظر وانه ينعكس الشعاع البصري وغيره من
السطح الصقيل كالمراة والماء الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعني زاوية
الشعاع وليكن لتصوير الانعكاس آ الحدقة وحى سطح الماء وت هو المرئي
من سطحه وه مقابل المرئي بحيث تكون وضعه منه كوضعه من الحدقة فاب هو
الخط الشعاعي النافذ الى المرئي وه ب هو الشعاع المنعكس وزاوية اب حـ
زاوية الشعاع على السطح المرئي من جانب حـ وزاوية ه ب ى زاوية الانعكاس
عليه وهي مساوية للزاوية الاولى ولما تساويا وجب ان يتساوى ايضا
زاويتا اب ه ه ب حـ واما زاوية اب ه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ
والمنعكس وقد يتفق هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي
فينطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو ان نفرض ة الحدقة
وات المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي
المرئي الخطان الاحمران المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون ما يلي المبصر
اغلظ فالواصل اليهما الخطان الاسودان المنعطفان عن الاستقامة الى سهم
المخروط وزاوية الانعطاف هي الزاوية المتوجهة من الخط المنعطف مفروضا
على الاستقامة والانعطاف كزاوية حرى ولهذا الذي ذكرناه من الانعطاف
والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع لوازم كثيرة من رؤية الشخص على
الشط منتكسا ورؤية العنبة في الماء كالاجاصة ونحوهما لسنا الان لبيانها فانها
خروج عن الصناعة الكلامية بالكلية اما رؤية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف
لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية الاحمرين كما مر في المرصد الرابع
من الموقف الاول واما رؤية الشخص منتكسا فمن لوازم تساوي زاويتي الشعاع و
الانعكاس ولنشر اليه ههنا اشارة خفيفة وهي ان نفرض خط اب عرض النهر
وخط حرت الشخص القائم على شطه وة الحدقة ونفرض على ات نقطتي دـ د وعلى
حرت نقطتي حـ ط فاذا خرج من ة خط شعاعي الى د واخر الى ر وجب ان ينعكس
الاول الى نقطة طـ مثلا فتكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية ه د آ كالزاوية الانعكاسية
اعني زاوية طـ د ت وان ينعكس الاخر الى نقطة حـ فيتاتى ايضا شعاعية ه ر آ
وانعكاسية حـ ر ت حتى يكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشخص كاوتار الآلة
الحدباء المسماة بجنك على ما مر في ذلك المرصد فيكون المنعكس الى راس الشخص اطول
من المنعكس الى مائحته ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتيادها الرؤية بخروج الاشعة
على الاستقامة فيكون راس الشخص عندنا ادخل في عمق الماء وهكذا الى اسفله فتراه
منتكسا راسه ابعد من سطح الماء غائرا فيه جدا ولا يجوز ان ينعكس الخط من ة الى ط

ومن ة الى حـ والا كانت شعاعيته ه ر آ كانعكاسية طـ د وهذه الانعكاسية
اصغر من زاوية حـ د ت الخارجة عن مثلث د ر ه فشعاعية ه ر آ اصغر ايضا من
هذه الخارجة ثم نقول زاوية د ه ر آ اكبر للعلة المذكورة من زاوية ه ر آ المساوية لزاوية
حـ د ت فتكون اكبر منها ايضا فيلزم ان يكون كل من زاويتي ه ر آ حـ د ت اكبر من الاخرى
هذا خلف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة كد مثلا خطان الى نقطتين
من الشخص كنقطتي حـ ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشيء واحد كما لا يخفى **المشعر الثاني**
السمع اي القوة السامعة وانما يحصل الادراك السمعي كما سلف بوصول الهواء
المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة في العصبة المفروشة
في موخره التي فيها هواء محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك
العصبة وقرعها ادركته القوة المودعة فيها فاذا تخرقت تلك العصبة او بطل حسها
بطل السمع **المشعر الثالث قوة الشم** وهي قوة مستودعة في زائدتين في مقدم
الدماغ كحلمتي الثدي وزعم بعضهم ان الرايحة تنادي اليه اي الى هذا المشعر تحلل
اجزاء من الجسم ذي الرايحة وبخرته ومخالطته للمتوسط من الهواء بين القوة الشامة
وذلك الجسم وزعم اخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية الاقرب
فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها من غير ان يخالطه شيء
من اجزاء ذي الرايحة ويؤيد ذلك بان ذا الرايحة كلما كان ابعد كانت الرايحة ادرك
اضعف لان كل جزء من الهواء انما يتفعل بالرايحة من مجاوره ولا شك ان كيفية
المتاثر اضعف من كيفية المؤثر وهذا هو الحق لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم
ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه مما كان ولو كان ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك وانت
تعلم ان هذا انما يبطل انحصار الشم في الوجه الاول ولا ينافي حصوله على كل واحد
من الوجهين تارة معا وتارة بدلا عن الاخر كما ذكره بعض المحققين احتج الاولون
بوجهين الاول ان الحرارة يهيج الروايح وسمها وكذلك كل من الدلك والتبخير يدركها
وينشرها والبرد يكثفها ويخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل قلنا لانم ما ذكرتم
بل الحرارة واخواتها تعدها اي تعد الشامة والاهوية المتوسطة بينها وبين ذي الرايحة
لقبول الرايحة ادراكا واتصافا وذلك اما لتاثيرها في الهواء واعدادها اياه للاتصاف بالرايحة
او تاثيرها في الالة واعدادها للشم الثاني التفاحة يذبل من كثرة الشم فلو لا انه تحلل
شيء منها لم يكن كذلك قلنا ليس ذبولها من كثرته بل من وصول النفس الهواء كثيرة
اللمس فانها يحللانها واما مجرد انتشار الرايحة منها فلا يحللها والالم ينفاوت مع ان
الشم وعدمه وهو باطل قطعا **المشعر الرابع الذوق** وهي قوة منبثة اي منتشرة من
بثه اذا نشره في العصب المفروش على جرم اللسان وانما تدرك هذه القوة الطعوم
بواسطة الرطوبة المسيلة عن الالة المسماة بالملعبة العذبة اي الحالة في نفسها عن الطعوم

كلها المخالطة للمذوق فيحتمل ان يكون توسطها بان ينتشر فيها اجزاء من ذي
الطعم ثم يعرض في اللسان فتدرك الذائقة طعمها فائدة ح في تلك الرطوبة
الاتسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون الاحساس
بملامسة المحسوس من غير واسطة وان يكون توسطها بان يكيف تلك الرطوبة
بالطعوم من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة ح هو الرطوبة الملموسة بلا واسطة فاذا
كانت الرطوبة اللعابية عديمة الطعم كما هو حالها في ذاتها ادت الطعوم من الاجسام
الى الذائقة بصحة فتدركها كما هي وان خالطها طعم اما بان يتكيف به او يخالطها
اجزاء من حامله لم تودها بصحة بل مخلوطة بذلك الطعم كما للمرضى الذين تغير لغامهم
على احد الوجهين ولذلك كان المرور الذي غلب عليه مرة الصفراء يجد الماء
البصه والسكر الحلو مرا ومن ثمة اي ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تود الطعام
بصحة بل مخلوطة بما خالطها قال بعضهم الطعوم لا وجود لها في ذي الطعم اي فيما اشتهر
بانه ذو طعم كالعسل مثلا وانما يوجد الطعوم في القوة الذائقة والالة الحاملة لها
وكذلك سائر الكيفيات فالحرارة انما نعلم وجودها بالحس والذي يعطيه الحس
ويشهد به وجودها في العضو الذي فيه القوة اللامسة عند مماسة النار واما
وجودها في النار فوهم مستفاد من انها اي النار لا تعمل ولا تؤثر الا بالتشبيه اي
احداث شبيه لما هو موجود فيها وعلى هذا لو لم يكن النار حارة في نفسها لما سخنت
غيرها وهو اي هذا الوهم يضمحل وتتلاشى بالتامل في تسخين الحركة للمتحرك مع عدم حرارتها
في نفسها والجواب انه انكار للمحسوس ساقط الى علم وجودها في محالها بلا شبهة وسفسطة
ظاهرة البطلان لا يستحق الجواب باظهار الخلل في مقدماتها لان مصادمتها للضرورة
كافية في ذلك المشعر الخامس اللمس وهو قوة مبثوثة في العصب المخالط الاكثر
البدن سيما الجلد فان العصب بمخالطته كله ليدرك به ان الهواء المجاور للبدن
محرق او مجمد فيحترز عنه كما لا يخفى المزاج الذي بالجبوة ومن الاعضاء ما ليس فيه
قوة لامسة كالكلية فانها حمر الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة الالهية ان
لا يكون لها حس لئلا يتاذى بمرورها عليها وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة
وكالطحال فانه مقره للسوداء وكالرية فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس
في شيء من هذه الاعضاء بل في اغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الافات
وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانه اساس البدن وعموده وعليه اثقاله
فلو كان له حس لتاذى بالحمل وقد يقال ان له حسا الا ان في حسه كلالا وكذلك
كان احساسه بالالم اذا احس شديدا جدا مبنيهان الاول منهم من قال ان القوة
اللمسية اربع متغايرة بالذات الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس
والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت قوة

خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الالة الحاملة للقوة واحدة مع تعدد
القوى اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة في البدن وانتشارها
فيه كونها قوة واحدة كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة واذا جاز
اجتماعهما في محل واحد جاز اجتماع اللامستين فيه ايضا اذ ليستا متماثلتين وكل بناء
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من قوى متعددة اما اربع او خمس
لادراك تلك الملموسات وليت شعري لم لا يجعلون الذائقة ايضا قوى متعددة
لتعدد المذوقات كما يجعلون اللامسة متعددة لتعدد الملموسات قال الامام
الرازي لهم ان يجيبوا عن هذا بانا اذا اوجبنا ان يكون الحاكم على نوع واحد من
التضاد قوة واحدة على حدة ليتم الشعور بهما والتمييز بينهما ولا شك ان بين الحرارة
والبرودة نوعا من المضادة مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا
الحال في بواقي الملموسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها ليس بينها الا نوع
واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه المصر لظهور ضعفه الثاني
من التنبيهين قوة الذوق في ادراكها مشروطة باللمس اذ لا يتصور ادراك
ذوقي بلا ملامسة بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة
باللامسة فدفعه بقوله ولا شك انها غيرها اذ لا يكفي فيها اي في ادراك الذائقة
اللمس وحده بل يحتاج معه الى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على امر فلا بد
من التغاير وكيف لا والذوق يضاده اي اللمس باعتبار الغاية لان الذوق انما
خلق للشعور بما يلايم من المطعومات التي ستتبع بها الحيوة ليجتلب واللمس خلق
للشعور بما لا يلايم ليتجنب وتلخيصه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه
باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على بعض فلا بد له من قوة يدرك بها ما ينافي
مزاجه ويخرجه عن اعتداله وهي اللامسة الدافعة للمضرة كما لا بد له من قوة جاذبة
للمنفعة فهذا الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات
واجبا دون اجتلاب جميع الملايمات عمت اللامسة البدن قالت الحكماء لا يمكن
وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا
وقد استكمل ما في الدرجة الاولى فلو كان بالامكان حس اخر لكان حاصلا للانسان
وههنا ابحاث اي بحثان نختم بها هذا النوع الاولى من الانواع الثلاثة احدهما ان الحواس
الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف في ادراكاتها وتفاوتها في ذلك انما هو بحسب قوة
الممانعة وضعفها فكل ما كان اقوى ممانعة لمدركه كان اقوى احساسا به وذلك اي
التفاوت في الممانعة قوة وضعفا انما هو لغلظ الالة ورقتها فما هو اغلظ الة كان
اشد ممانعة وعلى هذا اضعفها في الاحساس البصر اذ التها النور وهو الطف من الات
سائر الحواس ثم السمع والتها الهواء ثم الشم والتها البخار ثم الذوق والتها المار ثم اللمس

والتهما الاعضاء الصلبة الارضية فلذلك كانت ملايمة الذ ومنافرة اشد
ايلاما ثانيها ههنا محسوسات مشتركة اي يشترك في ادراكها الحواس الظاهرة فلا
يحتاج في الاحساس بها الى قوة اخرى كالمقادير والاعداد والاوضاع والاشكال
والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة على
حدة كما ذهب اليه جمع لوجب اثبات قوى اخرى لادراك هذه الامور لانها
انواع متخالفة وقد يجاب عنه بانها محسوسة بالعرض لا بالذات اي بالتبعية لا
بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى كما اشرنا اليه انما ذاك فيما هو محسوس بالذات
وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله فانها انما يحس بواسطة اللون والضوء
او الحرارة والبرودة ونحوهما وتفصيله ان يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع
والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعها
بتوسط حر او برد او صلابة او لين والذوق يدرك الطعم بان يذوق طعاما كثيرا
والعدد بان يجد طعوما مختلفة والشم يدرك العدد بضرب من القياس وهو
ان يعلم ان الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانيا ويدرك الحركة
والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه
قد يدل عليه احيانا من جهة ان الاصوات العظيمة انما يحصل في الاغلب من اجسام
عظيمة وقد يستعان فيه اي في ادراك بعضها بالعقل كما في ادراك الحركة والسكون
لان الجسم المتحرك لا بد ان يختلف نسبته الى اجسام اخرى كان يصير قريبا
من جسم كان بعيدا عنه وبالعكس فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف
من جهة حصل الشعور بكونه متحركا ولذلك قد لا يدرك في بعض الاوقات كراكب
السفينة يراها ساكنة مع كونها متحركا حركة سريعة ويرى الشط متحركا مع كونه
ساكنا فانه لما لم يشعر بان اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها لم يشعر
بحركتها بل اسنده الى الشط فتوهمه متحركا وقد مر استعانة الشم والسمع بالعقل
في العدد والعظم ثم اشار الى معنى اخر للمحسوس بالعرض بقوله وقد يقال المحسوس
بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا اباعمرو فان
المحسوس ذلك الشخص وليس كونه اباعمرو محسوسا اصلا لا اصالة ولا تبعا بخلاف
الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين
بالاشتراك اللفظي وبهذا اتضح الجواب عما ذكر في المباحث المشرقية من ان هذه الامور
ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه مقارن
الحقيقي وان شئت حقيقة الحال فاستمع بهذا المقال الست قد سمعت ان البياض
مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة في انه ليس
معنى ذلك ان للبياض فيابين احدهما بالسطح والاخر بالجسم بل معناه ان له فيابين واحدا

بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا وبالذات
والى الجسم ثانيا وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشئ مثلا مرئيا بالذات
ومرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئي بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا
توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لان في كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى
متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية
الاخر واذا قلنا المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية
واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات وبالمقدار ثانيا وبالعرض وهكذا الحال في
سائر الامور التي سماها مشتركة بين الحواس فهي محسوسة تبعا قطعا واما كون الشخص
اباعمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية
بينهما وعلم ان المقدار مثلا له انكشاف في الحواس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاتضح
الفرق بين معنى المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم
على المعنى الاول اولى كما اشار اليه المصنف بايراد كلمة قد في المعنى الاخر **النوع الثاني القوة**
المدركة الباطنة اي القوة التي تكمل بها الادراك الباطني سواء كانت مدركة او
معينة في الادراك وهي ايضا خمس **الاولى الحس المشترك** وهي القوة التي ترتسم
فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها فيطالعها
النفس ثم فيدركها ولما كانت هذه القوة آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة لها
ويثبتها اي يدل على ثبوت الحس المشترك ثلثة اوجه الاول لولا ان فينا قوة واحدة مدركة
للمحسوسات كلها بحيث ترتسم فيها باسرها لما امكننا الحكم بعض المحسوسات على بعضها
ايجابا ولا سلبا مثل ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون او ليس هذا الملون
فان القاضي الحاكم بالنسبة لا بد ان يحضره الخصمان اي المحكوم عليه والمحكوم به حتى
يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وايقاع احد طرفيها وليس شئ من القوى الظاهرة كذلك
فلا بد من قوة باطنة فان قيل الحاكم هو العقل فلا حاجة الى قوة اخرى قلنا سنبين ان
الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية ولا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لا بد من قوة جسمانية
يدركها بر متها ويحكم فيما بينها ولقائل ان يقول فما قولك في ان حكمنا بان زيدا انسان
ان كان المدرك لهما واحدا فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي اعني العقل اذ لا يمكن للقوى
الجسمانية ادراك الكليات وح فقد جاز ان يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل
والا اي وان لم يمكن مدركهما واحدا بطل اصل الدليل وهو ان الحاكم لا بد ان يحضره الطرفان
فان قيل الحاكم هو العقل كما اشرتم اولا لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب ان
يكون هناك قوة جسمانية ترتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده اجيب بان
الحضور عند العقل لا يجب ان يكون باجتماعها في قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها في الات
متعددة للعقل كالحواس الظاهرة الوجه الثاني الفطرة النازلة نراها خطا مستقيما والشعلة

التي يدار بسرعة شديدة تراها كالدارة وليستا ان القطر والشعلة في الخارج عن القوى
المدركة خطا ودائرة فهو اي كونهما كذلك انما يكون في الحس وليس في الباصرة لانها انما
تدرك الشيء حيث هو حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل في مكان اخر فقط فهو
لا رتسامهما على الوجه المذكور في قوة اخرى سوى الباصرة وليست تلك القوة هي النفس
الناطقة لاستحالة اتصافها بما له مقدار فهي قوة جسمانية باطنة ترتسم فيها صور المحسوسات
ولقائل ان يقول يجوز ان يكون ذلك لارتسامه في القوة الباصرة وما ذكرتموه من انها
الباصرة لا تدرك الشيء الا من حيث هو هو مم اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد
اليقين فنقول لم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز وقبل ان ينجلي ذلك الصورة
عنها ينطبع فيها صورته في حيز اخر واذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شعرت بهما
معا على انهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة او الاستدارة ويؤيد ذلك
ان ابن سينا سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكها الا على الوجه الذي صورنا
وايضا ارتسام ما له امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض
في محالها وهو مما ينازع فيه لان الاعراض تمتنع دون الصور الوجه الثالث ما يراه المنجم
والمهندس والكاهن موجود فان كل واحد منهم يشاهد صورا محسوسة ويدرك اصواتا مسموعة
بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد ان يكون لتلك الصورة والاصوات
وجود اذ العدم المحض يستحيل ان يتميز عن غيره ويشاهد على حسب ما يشاهد الامور الموجودة
وليس وجودها في الخارج والا رآها كل سليم الحس فهو في المدرك وهو اي ذلك المدرك
جسماني لا عقلي لما مر من ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسماني وليس حساسا بها لتعطله
في النوم ولان الرائي ربما كان معموض عينين فوجب ان يكون حساسا وللقائل ان يقول
لعل المدرك لها النفس كما مر من انها يدرك الكلي والجزئي ايضا وامتناع ارتسام الصور
التي لها مقدار فيها غير مسلم عندنا لما عرف انفا واحتج الخصم الثاني للحس المشترك
بوجهين الاول ان حصول جبل من ياقوت وبحر من زئبق كما يرى في النوم في جزء من
بدن النائم ضروري البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير في الصغير انما الممتنع ان ترتسم
عين الكبير في الصغير كما مر الثاني كما نعلم انا لا نشم الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع
الاصوات ولا نبصر الالوان بالايدي والارجل كذلك نعلم انا لا نذوق ولا نلمس ولا نفعل
شيئا مما ذكرناه بالدماغ ومنكره مكابر لانكاره ما يجده كل عاقل من نفسه فلنا عدم توسط
الدماغ فيه اي في الادراك الاحساس ممنوع وما ذكرتموه لا يدل عليه واما انه اي الدماغ ليس
آلة جرمية اي ليس جرمه آلة للاحساسات المذكورة كما اقتضاه دليلكم فنعم اذ لا نزاع لنا فيه
الثانية من القوى المدركة الباطنة الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك
اذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو كالخزانة له وبه يعرف من يرى في زمان ثم
يغيب ثم يحضر ولولاه لم يعرف القوة وحفظها الصور المحسوسات الغائبة لامتنع معرفته اي الممتنع

ان يعرف من شيء انه الذي رؤي فيما سبق من الزمان واحتمل النظام او يحتاج الانسان
في كل ما يحس به ان يتعرف حالا في المرة الثانية فلا يتميز عنده الضار من النافع
والصديق من العدو ويختل امر المعاش والمعاد وانبت وجود الخيال بوجوه ثلثة
الاول قوة القبول غير قوة الحفظ فمدرك الصور القابل لها اعني الحس المشترك غير
حافظها الذي هو الخيال قلنا بما تمسكتم به هو فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد مر بطلانه وان سلم ذلك فالحفظ مشروط بالقبول بديهة فلا بد ان يجتمع
القبول مع الحفظ فكيف يقول القابل غير الحافظ البتة حتى يثبت ان مدرك المحسوسات
يجب ان يكون مغايرا لما يحفظها الثاني الحس المشترك حاكم على المحسوسات الخمس الماضية ودونها
اي دون القوة الخيالية لان فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم
قلنا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة قد يحكم تارة ولا يحكم اخرى فلا يلزم الا التغاير
بالاعتبار دون الذات الثالث الصور المحسوسة اذا كانت مرتسمة في الحس المشترك
فهي مشاهدة كما في المحسوسات الحاضرة عندنا بخلاف ما اذا كانت مرتسمة في الخيال
فانها ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات عنا فلا بد من تغاير القوتين بحسب
الذات قلنا قد تعود ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها الى ملاحظة النفس
وعدمها بان يكون الصور مرتسمة في قوة واحدة فتارة يلتفت النفس اليها فشاهدها
وتارة تعرض عنها فلا يشاهدها **الثالثة** من تلك القوى هي القوة **الوهمية** وهي التي
تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة
من الذئب فيهرب منه والمحبة الجزئية التي يدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه
المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة قالوا وهي التي تحكم بان هذا الاصفر هو هذا
الحلو ويتجه عليه ان النسبة التي بينهما وان كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا
ان طرفيها محسوسان مدركان بالحس المشترك والحاكم لا بد ان يدرك الطرفين والنسبة
حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك
الرابعة منها القوة **الحافظة** وهي الحافظة للمعاني التي تدركها القوة الوهمية كالخزانة
لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك فاستغنى في اثباتها بما ذكرنا
الخامسة القوة **المتخيلة** وهي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية
المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذي رأسين
وانسان عديم الراس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وبهذا التصرف غير
ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة اخرى وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاته
بضم بعضها الى بعض او فصله عنه سميت مفكرة كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات
مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس
مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فتعكس الى كل منها ما ارتسم

وما بعدها كما في المرة الاولى صح

فى الاخرى والوهمية هى سلطان تلك القوى فلها تصرف فى مدركاتها واستعمال
ما هو آلة فيها بل تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها
فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما والتحقيق هذا
النوع الثانى بابحاث الاول عرف وجود هذه القوى الخمس الباطنة بتعدد الافعال
الخمسة التى هى ادراك المحسوسات وادراك المعانى الجزئية المتعلقة بها وحفظها
والتصرف فيها لما اعتقدوا انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه
من الفساد ثم ان سلمنا صحته قلنا لم لا يجوز ان تكون القوة واحدة والآلات
متعددة او الشرائط فيصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوزتموه فى
مواضع اخرى الثانى محل الحس المشترك والخيال هو البطن الاول من الدماغ المنقسم
الى بطون ثلاثة اعظمها الاول ثم الثالث واما الثانى فهو كمنفذ فيما بينهما مزدوج على
شكل الدودة فالحس المشترك فى مقدمه اى مقدم البطن الاول لتصادفه المحسوسات
بالحواس الظاهرة اولا والخيال فى موخره لانه خزانتها التى يحفظها ومحل الوهمية والحافظة
هو البطن الاخير منه والوهمية فى مقدمه والحافظة فى موخره على قياس حال الحس المشترك
والخيال فى البطن الاول ومحل المتخيلة هو الدودة الحاصلة فى وسط الدماغ الموضوعة
بين البطنين لتاخذ من هذه المحسوسات التى فى احد جانبيها ومن هذه المعانى الجزئية
التى فى الجانب الاخر فتصرف بالتركيب والتفصيل فيما فيهما اى فى البطنين الاول
والاخير من الصور والمعانى والمشهور فى الكتب المعول عليها ان المتخيلة فى مقدم
الدودة والوهمية فى موخرها والحافظة فى مقدم البطن الاخير وليس فى موخره شئ
من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فتكون مصادمته المودية الى الاختلال
وانما عرف محالها المذكورة بالافة فانه اذا انطرقت افة الى محل من هذه المحال اختل فعل
القوة المخصوصة دون غيرها اى دون فعل غيرها من افعال سائر القوى ولولا اختصاص
كل من هذه القوى بمحله لما كان الامر كذلك **خاتمة** لابحاث النوع الثانى وهى البحث
الثالث اكثر الكلام الذى نقلناه منهم فى اثبات هذه القوى وتعددها بعد بنائه
على نفى القادر المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته مبنى على ان النفس
الناطقة ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا اليه فى اثناء الكلام المنقول فليتكلم فى
فى ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات هو النفس لوجوه الاول ما ذكرنا
من الحكم بالكلى على الجزئى فى مثل قولنا زيد انسان وبكل جزئى على انه غير الاخر اذ الحكم
سلب احد الجزئين عن الاخر كما فى قولك زيد ليس بعمرو فلا بد من قوة تدرك
الكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة والمعانى الجزئية
متوهمة ومحفوظة ولا يجوز ان تكون هذه القوة جسمانية اتفاقا فهى القوة العاقلة
الناطقة وجدانى بلا شبهة انى واحد اسمع وابصر واجوع واشبع وادرك المعقولات

فالمدرك

فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس الثالث ان النفس مدبرة للبدن المعين
فهو اى النفس بتاويل الانسان فاعل للجزئيات من الافعال التدبيرية ولا بد له فيه
اى فى كونه فاعلا للافعال الجزئية من ادراك الجزئيات الصادرة عنه اذ الراى الكلى
نسبته الى الكل من حاد ذلك الكلى واحدة فلا يصلح الراى الكلى لكونه مصدرا لبعض
دون البعض فالنفس مدركة للجزئيات وفى المباحث المشرقية هى مدبرة لبدن
شخصى وتدبير الشئ الشخصى من حيث ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به
من حيث هو هو فاذن هى مدركة للبدن الجزئى وللخصم القائل بان النفس لا يدرك
الجزئيات وجوه الاول نعلم ضرورة ان ادراك المبصرات حاصل للبصر وادراك
الاصوات للسمع وعلى هذا ادراك سائر المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة وانكار
ذلك مكابرة مصادمة للبديهة فلا يلتفت اليه الثانى انا نعلم كل عضو هو محل لقوة توجب
انه فعله الذى نسب اليه فلولا انه فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا انما يظهر فى الحواس
الظاهرة واما فى الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية من الافة متى حدثت فى
مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت
فى موخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال فى سائر القوى الباطنة الثالث
اذا ادركنا الكرة الشخصية مثلا فلا بد له اى لادراكنا اياها ان ترتسم فى المدرك منا
صورتها المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لها ومن المحال ارتسام
ماله وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له اعنى النفس المجردة بل لا بد ان يكون ارتسامها
فى قوة جسمانية الرابع اذا تصورنا مربعا مشخصا على مقدار مخصوص مختار بين
مشخصين على وضع معين هكذا  فانا نميز بين المربعات الثلاثة
ونشير الى وضع كل من الاخر على معنى اين هو من صاحبه فاحد
الجانبين عن يمين المخيم والاخر عن يساره فلو كان محله اى محل ارتسام هذا المتصور
هو النفس لزم كونه اى كون هذا المحل الذى هو النفس منقسما انقساما فى الكم
وانه باطل لانها مجردة عن المادة فلا يقبل الانقسام المقدارى والجواب عن وجوه
الخصم ان شيا من ذلك الذى ذكره لا ينفى كون الحواس الات والنفس هى المدركة
فترتسم الجزئيات فى تلك الالات وتدركها النفس بملاحظتها لما ارتسم فى الاتها فلا
يلزم انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز وتكون افة الفعل باختلال الالة
دون المدرك ويصح اسناد الادراك الى تلك الالات وان لم تكن مدركة حقيقة
وبهذا القدر الذى لا ينفيه شبه الخصم كاف للمستدل فى اثبات القوى المذكورة
اذ يعلم بالضرورة انه لولا اختصاص كل عضو من تلك الاعضاء بقوة لما اختص
بكونه آلة لنوع من المدركات دون الاخر وبذلك يثبت القوى وجود القوى
وتعددها وهو المطلوب **النوع الثالث القوى الفاعلة** هى التى عبر عنها فيما سبق

بالحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك او الاعانة على قياس ما مر في المدركة وفائدة العدول ظاهرة فتنقسم الى قوة باعثة على الحركة وقوة محركة مباشرة للتحريك اما الباعثة وتسمى مشوقة ونزوعية فاما لجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضر وتسمى غضبية واما المحركة فهي التي تمدد الاعصاب بتشنج العضلات فيقرب الاعضاء الى مبادئها كما في قبض اليد مثلا وترخيها اى ترخي الاعصاب بارخاء العضلات فتبعد الاعضاء من مبادئها كما في البسط اى بسط اليد وهذه القوة المبثثة في العضلات هي المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد هو التصور وبينهما الشوق والارادة فهذه مبادئ اربعة مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان النفس تتصور الحركة اولا فتشتاق اليها ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها فتريدها ثالثا ارادة تصدر اليها وايجادا لها فتحصل الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها رابعا وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس قدرته تامة فيتردد ويشتاق واما الذي بيده قدرته فلا شوق له **القسم الثالث** من الاقسام الثلثة التي في الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التي لها نفس في **النفس الانسانية** اى في بيان قواها ولذلك قال وقواها يعني المخصوصة بها تسمى القوة العقلية فباعتبار ادراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية او السلبية تسمى القوة النظرية والعقل النظري وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للراى والمشورة في الامور الجزئية مما ينبغي ان يفعل او يترك تسمى القوة العملية والعقل العملي فهاتان قوتان متغايرتان اما بالذات او بالاعتبار اختص بهما الانسان من بين سائر الحيوان فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت خيرات او شرورا جميلة او قبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لان استخراج ارادات الجزئية انما يكون بضرب من التامل والقياس فلا بد هناك من مقدمة كلية كان يقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغي ان يفعل او قبيح ينبغي ان يترك فيكون صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منهما راى في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات والممتنعات لا تروى في كيفية ايجادها واعدامها وكذا الماضي والحاضر لا تروى فيهما ايضا للايجاد او الاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة واذا حكمت هذه القوة بهذا الراى الجزئي نبعث حكمها حركة القوة الاجماعية الى المحرك من البدن ويحدث فيها اى في النفس الانسانية من القوة العملية الشوقية هيئات انفعالية تتبعها احوال بدنية هي الضحك التابع للتعجب الحادث في النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية الاسباب والخجل والحياء واخواتها من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر ان النفس تاثر من قواها كما انها تؤثر فيها **القسم الخامس** من الاقسام الخمسة التي ينطوي عليها الفصل الثاني من فصول المرصد الاول من مواقف الجواهر فلا تستبعد ورود الخامس عقيب الثالث **في المركبات التي**

للامزاج لها اعلم ان حر الشمس وغيرها يصعد الى الجو اجزاء اما هوائية ومائية مختلطين وهو البخار وصعوده ثقيل واما نارية وارضية وهو الدخان وصعوده خفيف وليس ينحصر الدخان كما تعورف في الجسم الاسود الذي يرتفع فما يحترق بالنار وقلما يصعد البخار او الدخان ساذجا بل تصاعدان في الاغلب ممتزجين ومنهما تكون جميع الآثار العلوية اما البخار فان قل واشتد الحر في الهواء حلل الاجزاء المائية وقلبها الى الهوائية وبقي الهواء الصرف والا اى وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا او لم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله فان وصل ذلك البخار لصعوده الى الطبقة الزمهريرية التي هي الهواء البارد كما عرفت عقده ببرده وتكاثف فصار سحابا وتقاطر الاجزاء المائية اما بلا جمود اذا لم يكن البرد شديدا وهو المطر واما مع جمود اذا كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حبات كبارا فهو الثلج وان كان الجمود بعده فهو البرد وانما يستدير ويصير كالكرة بالحركة السريعة الخارقة للهواء بمصادمته فتمحي الزوايا عن جوانب القطرات المنجمدة وان لم يصل البخار الصاعد الى الزمهريرية فاما ان يكون كثيرا او قليلا فالكثير قد ينعقد سحابا ماطرا كما حكي ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة فكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحتها من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد فهواى هذا البخار الكثير المتكاثف الذي لم ينعقد سحابا ماطرا الضباب المجاور لوجه الارض واما قليله اى قليل البخار الذي لم يصل الى تلك الطبقة فانه قد يتكاثف ببرد الليل فينزل نزولا ثقيلا في اجزاء صغار لا يحس بنزولها الا عند اجتماع شيء يعتد فاما بلا جمود بعد النزول وهو الطل او معه وهو الصقيع ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يتكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل حينئذ من الاقسام المذكورة قال الامام الرازي ان تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء واما الدخان فربما يخالط السحاب بان يرتفع الابخرة وادخنة كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فتتكاثف البخار وينعقد سحابا فيحتبس ذلك الدخان في جوف السحاب فيحرقه اما في صعوده بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيده او عند هبوطه للتكاثف اى لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل اليه فيحدث من خرقه اى خرق الدخان وتمزيقه للسحاب صاعدا او هابطا ومصاكته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة السخنين وذلك لانه شيء لطيف وفيه مائية وارضية عمل فيها الحرارة والحركة والخلخلة الممازجة عملا تقرب مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب مشعل فكيف لا يشتعل بالسخنين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة واذا اشتعل فلطيفه ينطفي سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفي حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة واذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ في

610

فى التخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة فى
الصرة مثلا ولا يحرقها الا ما احرق من الدوب وقد اخبرنا اهل التوابان الصاعقة
وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير ابى عبد الله بن خفيف قدس سره فاذابت قنديلا
فيها ولم تحرق شيا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شى اصابه وكثيرا ما يقع
على الجبل فيدكه دكا ويحكى ان صبيا كان فى صحراء فاصاب ساقيه صاعقة فسقط
رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكى بحرارتها وانه اعنى الدخان قد يصل الى كرة النار ودلك
لانه اجزاء ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التى يصعدها بخلاف البخار فيحترق الدخان
ح كالشمعة التى تطفأ وتحاذى بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان الواصل
الى الشمعة الفوقانية وتتصل النار التى وقعت فى ذلك الدخان بالشمعة السفلانية
فتشتعل بهذه النار فما كان منه اى من الدخان لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار
بسرعة فرئى ذلك المشتعل كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا
لا فى الغاية تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال بل ثبت فيه الاحتراق ودام
متصلا لا ستطفى اياما او شهورا ويكون على صورة ذوابة او ذنب او رمح او حيوان له
قرون كما اشار اليه بقوله وهو الذوابات وذوات الاذناب والنيازك وذوات
القرون وما كان من الدخان غليظا اى كثيفا جدا تعلق به النار تعلقا تاما لا تعلقا تاما
فيحدث فى الجو علامات سودا وحمر على حسب غلظ المادة فاذا كانت غليظة
ظهرت الحمرة واذا كانت اغلظ ظهر السواد وقد تقف الذوابات ونحوها تحت كوكب
فتدبرها الفلك معه مشايعة اياه فيرى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا او
قرنا واحدا او اكثر من واحد وهذه الاقسام التى ذكرناها للدخان الواصل الى كرة
النار اذا اتصلت بالارض احرقت ما عليها ويسمى الحريق وفى المباحث المشرقية
اذا ارتفع بخار دخانى لزج دهنى وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع
اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيرى كان تنينا ينزل من السماء الى الارض فاذا
وصلت الى الارض احرقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وسبيل ذلك
سبيل السراج المطفا اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول
الى الثانى فانحدر اللهيب الى فتيلته وايضا نقول فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول
الى الكرة الزمهريرية فسفل فيرجع لطبعها الى الارض او لا ينكسر وح يصعد ويصادم
كرة النار لا الفلك على ما وقع فى النسخ لان نفوذه فى النار البسيطة الغالبة على
الاحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر فيرجع ويرد بمصادمته كرة النار المتحركة
بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كما يرد بعضا دائرة سهام على جهات شتى
وعلى التقديرين فيمتزج الهواء ويضطرب وهو الريح قيل قد وقع فى كلام ارسطو
ان الريح يحد بانه متحرك هو هواء لا بانه هواء متحرك قال الامام الرازى والذى يمكن

ان

ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضوعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس
ولذلك الذى ذكرناه من حال الدخان فى توليد الريح كان اكثر مبادى الرياح
فوقانية كما يشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق فى الاغلب فقد يحدث
ايضا بان يتخلخل الهواء فيندفع عن مكانه بواسطة عظم مقداره فيدافع ما يجاوره
فيطاوعه ويدافع ذلك المجاور ايضا مجاوره فيمتوج الهواء ويضعف تلك المدافعة
شيا فشيا الى غاية ما فيقف وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فيدافع تلك
الرياح الاجزاء الارضية فتضعف الاجزاء الارضية بينها مرتفعة كانها تلتوى على نفسها
وهى الزوابع جمع زوبعة وهى الريح المستديرة على نفسها والاعصار المسمى بالفارسية
بكرده باد وهذا وقد قيل بين الريح والمطر تمانع وتعاون اما التمانع فلان الريح فى الاكثر
يلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بتحريكها والمطر يبل الادخنة ويصل بعضها
ببعض فسفل ح ولا يتمكن من الصعود فكل سنة فيها المطر تقل فيها الريح وبالعكس
واما التعاون فلان المطر يبل الارض فتعد بها لان يصعد منها دخان اذ الرطوبة
تعين على تحلل اليابس وتصعده والريح تجمع السحاب او يهرب منها برودة السحاب
الى باطنه فيشتد البرد المكثف واما مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة فى عدد الا انهم
جعلوا اصولها اربعة هى نقطة المشرق والمغرب والشمال والجنوب والعرب
تسمى الرياح التى تهب منها بالقبول والدبور والشمال والجنوب وتسمى التى
تهب مما بينها نكباء وايضا نقول فقد تحدث فى الجو اجزاء رطبة رشية كدائرة يحيط
تلك الاجزاء 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 فى تلك الاجزاء ضوءه دون شكله فان الصقيل الذى ينعكس منه شعاع
البصر اذا صغر جدا بحيث لا ينقسم فى الحس ادى الضوء واللون دون الشكل و
التخطيط كما فى المرآة الصغيرة وتلك الاجزاء الرشية حرابا صغار متراصة على هيئة
الدائرة فيرى جميع تلك الدائرة كانها منورة بنور ضعيف وتسمى الهالة وانما
لا يرى الجزء الذى يقابل القمر من تلك الغيم لان قوة الشعاع تخفى حجم السحاب الذى
لا سره فلا يرى فيه خيال القمر كيف والشئ انما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه
بخلاف اجزائه التى لا تقابله فانها تودى خيال ضوءه كما عرفت قيل واكثر ما يتولد الهالة
عند عدم الريح بل تحققت من جميع الجهات دلت على الصحو وان تخن السحاب حتى
بطلت دلت على المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت وان انخرقت من جهة دلت
على ريح آتى من تلك الجهة واذا اتفق ان توجد سحابتان على الصفة المذكورة
احديهما تحت الاخرى حدث هناك هالة تحت هالة ويكون تحتانية اعظم لانها
اقرب الينا وزعم بعضهم انه رأى سبع هالات معا واعلم ان هالة الشمس وتسمى الطفاوة

بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا
انه راى حول الشمس هالة تامة فى الوان قوس قزح ورای بعد ذلك هالة فيها
قوسية قليلة وانما سفرج هالة الشمس اذا كثف السحاب واظلم وحكى ايضا انه راى
حول القمر هالة قوسية اللون لان السحاب كان غليظا فشوش فى اداء الصور وعرض
ما يعرض للقوس وقد يحدث مثل ذلك الذى ذكرناه من الاجزاء الرشية الصقيلة
على هيئة الاستدارة فى خلاف جهة الشمس وهى قوس قزح وتفصيله انه اذا وجد
فى خلاف جهة الشمس اجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها
جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادبر
على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت
صغيرة جدا لم تود الشكل بل اللون الذى يكون مركبا من صور الشمس ولون المراة وتختلف
الوانها اى الوان قوس قزح بحسب اختلاف اجزاء السحاب فى الوانها وبحسب الوان
ما وراءها من الجبال والوان ما ينعكس منها الصور من الاجرام الكثيفة ورايت بعض
فضلاء زماننا ممن له فى علم المناظر كعب عال وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين الحسن
الفارسى برد مضجعه يدعى بطلان ذلك الذى ذكرناه من اسباب الهالة وقوس قزح
لكنه اى ما ذكرناه فيهما راى الجمهور وقد ذكرناه متابعة لهم وفى المباحث المشرقية زعم بعضهم
ان السبب فى حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى روحانية فتختص
وجودها وحالا يكون من قبيل الخيالات فهو ان يرى صورة شئ مع صورة شئ اخر
مظهرله كالمراة فيظن ان الصورة الاولى حاصلة فى الشئ الثانى ولا يكون فيه بحسب
نفس الامر فان الامام الرازى هذا الذى ذكره لا ينافى ما ذكرناه فان الصحة والمرض قد
يستندان الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية وتاثيرات نفسانية
اخرى لكن هذا الوجه يؤيده ان اصحاب التجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث فى
الجو تدل على حدوث حوادث فى الارض فلولا انها موجودات مستندة الى تلك الاتصالات
والاوضاع لم يستمر هذا الاستدلال وايضا نقول فالبخار المحتقن فى الارض يخرج القليل
من مساماها ويتقلب الكثير بمعونة البرد الذى فى باطن الارض مارا ويشقها فيخرج
منها ومنه العيون السيالة اذا كان البخار كثيرا فيحصل المدد بعد المدد كان انفاض
يجذب الباقى ضرورة امتناع الخلاء فان البخار الذى انقلب مارا وفاض الى وجه
الارض وجب ان يجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا
مارا ويفيض وهكذا يستتبع كل جزء منه جزءا اخر قال الامام الرازى ومادة العيون الركدة
يحدث من البخرة بلغت من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولكن لم تبلغ من كثرة
موادها وقوتها ان تطرد تاليها سابقها وهذا الكلام مبنى على ما ذكره المصنف من التعليل
بامتناع الخلاء ويقتضى ان يعلل السيلان بكثرة البخرة المقتضية للاندفاع الى فوق

والركود

والركود بقلتها فتامل قال ومياه القنى والابار متولدة من البخرة ناقصة القوة
عن ان تشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا تندفع
اليه بادنى حركة فان لم يجعل هناك مسيل فهو البئر وان جعل فهو القناة ونسبة
القنى الى الابار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة واعلم ان الريح من الابار والعيون
الراكدة سبب لينبوع الماء فيها لان ثقل الماء الظاهر يمنع سايرالبخرة عن الظهور فاذا
نزح قويت تلك البخرة واندفعت الى خارج وقد اختلفوا فى ان هذه المياة متولدة
من اجزاء مائية متفرقة فى عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء البخارى الذى ينقلب
ماء وهذا الثانى وان كان ممكنا الا ان الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والابار
يزيد بزيادة الثلوج والامطار وايضا نقول فالبخار والدخان اللذان فى الارض
قد يكثران ويريدان الخروج منها بقوة وسماها متكاثفة غير لزلانها لحركتها ومنه
تكون الزلازل واذا كانا قليلين او كان مسامها مفتوحة لم تكن زلزلة ولذلك
قل الزلازل فى الاراضى الرخوة واذا كثرت الابار والقنى فى ارض صلبة قد تزلزلها
وقد يخرج البخار والدخان الممتزجان مقربا الى الدهنية وقد صارا نارا لشدة الحركة
المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النارية وربما قويت المادة على شق الارض
فيحدث اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق فى بلدة جعل عاليها سافلها وربما
وربما كان فى مواضع الانشقاق وهدات فيسقط ما فوق الارض فى تلك الوهدات
وقليلا ما يتزلزل الارض بسقوط قلل الجبال عليها بتواتر المطر وشدته وايضا نقول حيث
فى الارض قوة كبريتية وفى الهواء رطوبة يختلط بخار الكبريت باجزاء الهواء الرطب
فيفيد مزاجا فيصير دهنا اى فى طبيعة الدهن وربما يشتعل بانوار الكواكب وبغيرها
فيرى بالليل فى ذلك الموضع شعل مضيئة غير محرقة احتراقا يعتد به وذلك للطفها
مخلص بعبارة جامعة وافية ما ذكرناه فى الفصل الثانى وفى المرصد الاول كلما اراد الفلاسفة
حيث نفوا القادر المختار كما سبقت اليه الاشارة فى اثناء الكلام مرة بعد اخرى
فاحالوا اختلاف الاجسام بالصور الى استعداد فى موادها يقتضى اختلاف الصور الحالة
فيها واحالوا اختلاف آثارها الى صورها المتباينة وامزجتها المتخالفة واحالوا كل ذلك
فى الاجسام العنصرية واسندوه بالاخرة الى حركات الافلاك واوضاعها واما المتكلمون
فقالوا الاجسام متجانسة بالذات اى متوافقة الحقيقة لتركبها من الجواهر الافراد
وانها متماثلة لا اختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف للاجسام لافى ذواتها بل بما
يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار فالاجسام على رايهم متوافقة فى الحقيقة
متخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام
نفس الاعراض الملتئمة منها الاجسام والاعراض التى تركب منها الجسم مختلفة الحقيقة
قطعا فيكون الاجسام ايضا كذلك اى مختلفة بالحقيقة وقد سبق فى المقصد

الثانى من الفصل الاول من هذا المرصد انه لامحيص لمن يذهب الى تجانس
الجواهر الافراد من جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم وهو مبنى على ان
الاجسام متخالفة الحقايق بالضرورة فيكون منافيا لما قد اجمعوا عليه من تماثلها
فى الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة المحالة فيها **المرصد الثانى فى عوارض الاجسام**
واحوالها وفيه مقاصد ثمانية **المقصد الاول** فى ان الاجسام محدثة وضبط الكلام
فى هذا المقام ان يقال انها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها
وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام متغايرة
الى نفس الامر ثم اما ان نقول بواحد منها او لا نقول بل نتردد ونتوقف فهذه خمسة
احتمالات الاول انها محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه يقال
المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الثانى انها قديمة بذواتها وصفاتها
واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من مناخرى الفلاسفة كالفارابى وابن سينا وتفصيل
مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات
فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من المقادير والاشكال
وغيرها الا الحركات والاوضاع المشخصة فانها حادثة فطعا ضرورة ان كل حركة تشخصية
مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع
فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون
اصلا واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وذلك لان المادة
لاتخلو عن الصورة الجسمية التى هى طبيعة واحدة نوعية لايختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها
فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا وبصورها النوعية بجنسها وذلك
لان مادتها لايجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان تكون معها واحدة منها
لكن هذه الصور متشاركة فى جنسها دون ما بينها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب
انواعه نعم الصور المشخصة فيها اى فى الصورة الجسمية والنوعية والاعراض المختصة المتعينة
محدثة ولا امتناع فى حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون مثلا نوع النار حادثا
غير مستمر الوجود يتعاقب افراد الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر اخر بطريق الكون والفساد
ولا امتناع ايضا عندهم فى استمراره كذلك ولا فى استمرار انواع المركبات فى ضمن افرادها
المتعاقبة بلا نهاية **الثالث** انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو
من الحكماء وهولاء قد اختلفوا فى تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم واختلف
فى ذلك الجسم اى الاجسام هو فقال ثاليس الملطى انه الماء الذى هو المبدع الاول ومنه
ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والنحل وكانه اخذ مذهبه من
الكتب الالهية ففى التوراة ان الله تعالى خلق جوهرة ونظر اليها نظر الهيبة فذابت وصارت
ماء فحصل البخار وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد وارتفع منها دخان فحصل من زبدها

قال فيثاغورث وانباعه ان المادة الاولى للعالم هى الوحدة لان شيأ من الماهيات الموجودة لاتنفك عن الوحدة والوحدة غنية عن جميع
اذ الماهية بغير العقل اليها الا والوحدة حاصلة متقررة مع عدمها فاسوى الوحدة مفتقرة الى الوحدة وهى غنية عما سواها فالغنى متقدم بالذات
والوجود على المحتاج فيكون الوحدة مادة اول لجميع الموجودات ثم الوحدة ان كانت مجردة عن الاشارة فهى الوحدة وان صارت مشارا اليها
فى النقطة فاذا تكثرت النقطتان حصل الخط فاذا تركب خطان حصل السطح واذا تركب سطحان حصل الجسم ثم الجسم اذا احاط باربع قواعد متساوية
فهو النار لانه متى كان كذلك لفذ بغيره بمراسه الحاد واذا نفذ فى غيره لزمان تفرق اتصال ذلك الغير وذلك هو الاحراق والتفريق فاذا احاط به
ثمان قواعد متساويات فهو الهواء لانه متى كان كذلك كان سريع الانفلاب من مضلع الى مضلع وذلك هو غاية اللطافة وان احاط به عشرون مثلثة فهو
الماء وان احاط به ست مربعات فهو الارض لانه متى كان كذلك امتنع كونه عارضا فى غيره وذلك هو الكثافة فالارضية وان احاط به اثنى عشر قاعدة

الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصل البواقى بالتلطيف وقيل النار وحصل
البواقى بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف
وقيل المخلوط من كل شئ لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شئ له قدر
محسوس ظن انه قد حدث وانما حدث الصورة التى اوجبها الاجتماع وقد سبق كلام هذه
الاختلاف فى بيان عدد العناصر ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف فيه ما بين قائل
النشوية من المحسوس النور والظلمة فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما وقال
الحرانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس والهيولى وقد عشقت النفس الهيولى
لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات
وتعدية العشق بالباء لتضمين معنى اللصوق او الولوع والا فهو متعد بنفسه
وقيل هى الوحدة فانها تحيزت وصارت الوحدات نقطا ذوات اوضاع
واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح
فصارت جسما وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لايفهم من ظواهرها
مقاصدهم الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وبهذا لم يقل به احد لانه ضرورى
البطلان فجعله من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادى الراى الخامس التوقف
فى الكل اراد به ما عدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من عاقل ان يتردد ويتوقف فيه
بل لابد ان ينفيه ببديهته وهو مذهب جالينوس اذ يحكى عنه انه قال فى مرضه
الذى توفى فيه لبعض تلامذته اكتب عنى انى ما علمت ان العالم قديم او محدث
وان النفس الناطقة هى المزاج او غيره وقد طعن فيه اقرانه بذلك حين اراد من
سلطان زمانه بلعبه بالفيلسوف اذا عرفت هذا فنقول لنا فى حدوث الاجسام
بذواتها وصفاتها مسالك ستة الاول وهو المشهور المبسوط فى اثبات
هذا المطلوب الاجسام لايخلو عن الحوادث وكل ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث
بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم
ما لايخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحوادث وفيه كلام سيرد عليك واما المقدمة الاولى
فلوجهين الاول ان الاجسام لايخلو عن الاعراض لما مر اشارة الى ما عرف به ان الاجسام
لايخلو عن الاكوان والتاليف وما يتبعها من الاعراض والاظهر ان يقال لما سيجئ
اى فى المقصد السادس من هذا المرصد واذ لا يوجد الاجسام بدون التمايز بينها
لان كل موجود لابد ان يكون متميزا عن موجود اخر بالضرورة وقد بينا ان التمايز
بين الاجسام انما هو بالاعراض بناء على تماثل الجواهر الفردة التى تالفت الاجسام
منها ثم الاعراض حادثة لانها لاتبقى زمانين وكل ما هو كذلك فهو حادث وقد
مر بيانها اى بيان ان التمايز بين الاجسام لايكون الا بالاعراض وبيان ان الاعراض
لاتبقى زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان الثانى لكان اولى لقوله وقد بينا الثانى الوجهين

ان نقال الجسم لايخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم لايخلو عن الحوادث
انما قلنا ان الجسم لايخلو عنهما لانه لايخلو عن الكون في حيز بالضرورة فان كان كونه في ذلك
مسبوقا بالكون اي يكون اخر في ذلك الحيز فهو ساكن لان السكون هو الكون الثاني
في المكان الاول والا اي وان لم يكن كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه فهو متحرك
لايقال وليكن منقوضا بالجسم في اول زمان حدوثه لجريانه فيه مع انه ليس متحركا ولا
ساكنا اذ لم يتصف بكون ثان لافي المكان الاول ولافي المكان الثاني لانا نقول الكلام
الجسم الباقي فندعي انه لايخلو عن الحركة والسكون لافي الجسم الحادث فلا نقض
واذا اورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعا لايضر المعلل اذ مقصوده حدوث
في الجسم وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه الاول ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير اذ ماهيتها
يقتضي المسبوقية بالحالة الاولى لذاتها لانها الانتقال من حال الى حال اخرى بل نقول
هي الكون الثاني في مكان اخر فيكون مسبوقة بالحالة الاولى والكون الاول وماهيته
الازلية عدم المسبوقية بالغير وبينهما منافات بالذات فلا يكون الحركة ازلية وذلك معنى
الحادث الثاني الماهية لاتوجد الا في ضمن الجزئيات لان المطلق لايتصور وجوده منفردا
عن التعينات باسرها ولاشك ان شيئا من جزئيات الحركة لايوجد في الازل لان كل
جزئي منها منقسم الى اجزاء لايمكن اجتماعها فلا يوجد الا متعاقبة فلا يوجد ماهيتها ايضا
فيه اي في الازل فماهيتها حادثة لجزئياتها الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة
بعدم ازلي فيجتمع العدمات اي عدمات جميع الحركات الجزئية في الازل وح فلا توجد
في الازل حركة اصلا والا جامعت تلك الحركة عدمها هذا خلف واعترض عليه بان الازل
ليس فيه محدود اور زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء
منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لابداية
لها ولاترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يعرض شيء من اجزاء
الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لابداية لها بوجود من تلك الوجودات
وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع
فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت
معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وقد تذكر ههنا بيان حدوث الحركة وجوها خر
مالها الى ما ذكرنا وانما يختلف العبارة دون المعنى فتركناها وذلك مثل ما قيل من انه ان لم
يوجد شيء من الحركات في الازل كان افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شيء منها
فان كان مسبوقا بالغير كان الاول مسبوقا بغير وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك الحركات
فيلزم تناهيها وماله اما الى الوجه الثاني وهو ان جزئيات الحركة اذا كانت حادثة
كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث واعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم
لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة

لايقال لانسلم ان الكون في حيز ان لم
يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة
والا يلزم لو كان مسبوقا بالكون في حيز
اخر لانا نقول معنى الكلام ان الكون في
الحيز ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك
الحيز في جزء اخر كان حركة تامل

لانهاية لها وكل جزئين منها لوجد في جزء من الازل على ما صورناه وهذا معنى قولهم ماهية
الحركة قديمة وان كان كل واحد من احادها حادثا قالوا وعدم خلوه عن مثل هذه الحوادث
التي لانهاية لاعدادها لايستلزم حدوثه ولاكون الحادث قديما فلا بد لنا في ابطال كلامهم
من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلانهاية حتى تيسر لنا ان نقول الجسم
لايخلو عن حوادث متناهية وكل مالايخلو عن حوادث كذلك كان حادثا والا لزم قدم
الحادث او خلوه عن تلك الحوادث فلذلك قال الرابع من وجوه حدوث الحركة و
امتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية طريقة التطبيق وقد عرفتها في مباحث ابطال
النفس وتقريرها ههنا ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلانهاية كان لنا
ان نفرض من حركة ما كدورة معينة مثلا الى ما لابداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من حركة
قبلها بمقدار متناه كعشرة دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول من احديهما
بالاول من الاخرى والثاني بالثاني وهكذا الا الى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة
جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره فيكون الزائد مساويا للناقص
هذا خلف والا وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقص جزء فينقطع الناقصة ضرورة
فيكون متناهية والزائدة انما يزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه بلاشبهة
فيكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض اعني عدم تناهيهما
في تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه
كان محالا قطعا وقد عرفت الكلام عليه اي على الاستدلال بالتطبيق في ابطال التسلسل
سوالا وجوابا فلا نعيده دفعا للاطالة الخامس من تلك الوجوه طريقة التضايف وقد
عرفتها ايضا هناك وتقريرها ههنا ان الحركات تتالف من اجزاء بعضها سابقة
وبعضها مسبوقة ولنجعلها اياما فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا
ان نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءا اخيرا فنقول هذا الجزء في هذه السلسلة
التي لاتتناهي مسبوق اي موصوف بالمسبوقية ليس بسابق وكل جزء من اجزائها الاخر
سابق ومسبوق بحسب الفرض اذ المفروض لاتناهي السلسلة فكل واحد من اجزائها
الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية
لانقطعت السلسلة به وعلى هذا التقدير فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالاخير المذكور
فيكون عدد المسبوق اي المسبوقية ازيد من عدد السابق اي السابقية بواحد وانه محال لانهما
متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء
كل واحد من احديهما واحد من الاخر واما تساوي عدد المشهورين فغير لازم كاب واحد
له ابناء الا ان يعتبر التغاير الاعتباري بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية
كان هناك سابق ليس بمسبوق فتكافا والاضافتان وانما قلنا السكون حادث
لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي لما تقدم في مباحث

الاين من ان وجود الكون ضروري معلوم بمعاونة الحس وكذا انواع الاربعة لان
حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية مثل كونه مسبوقا بكون اخر او غير مسبوق
وامكان تحلل ثالث وعدمه وكل وجودي اي موجود قديم يمتنع زواله ومن ثم قيل
القدم بيان في العدم لانه اي القديم ان كان واجبا بذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان
ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات لما سيأتي في اثبات الواجب تع ولا يكون
ذلك الواجب الذي استند اليه الممكن القديم مختارا لما مر من ان القديم لا يستند
الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره اي تاثير الموجب في ذلك القديم على
شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من
حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف
تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى
بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب
هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره بلا شرط دفعا للتسلسل
في الامور المرتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب مع ذا
امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا
وبهذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم فبالاتفاق فبطلان الاجرام
عند الحكماء ينحصر في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شئ
من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فان الاجسام متساوية في الماهية لتركبها
من الجواهر الفردة المماثلة كما عرفت فيصح على كل من الاجسام من الخبر ما صح على الاخر وذلك
الاخر وجه عن حيزه او يقول الاجسام اما بسيطة ويجوز على كل جزء منه اي من البسيط ما يصح
على الاخر فيصح ان يماس بياره ما يماسه بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة منها
البسائط فيصح على بسائطها ان يماسها الاخر وما هو الا بالحركة وبالجملة فنعلم بالضرورة ان
مقولة الوضع غير واجبة للبسائط لان اجزاءها متحدة في الماهية فيجوز تبدل اوضاعها
نظرا الى طبيعتها فكذا المركبات لان تبدل اوضاع البسائط التي فيها يستلزم تبدل اوضاعها
ونعلم ايضا بالضرورة انه ما من جسم الا ويمكن للقادر المختار الذي خلقه ان يغير وضعه
فيجعل يمينه يساره وبالعكس وانظاره مكابرة لا يعتد بها الملك الثاني وهو بعض
المتاخرين وكالاختصار للملك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون واحد قديم
واما ان يكون قبل كل كون كون اخر لا الى نهاية والتالي باطل بقسميه اما الملازمة فلانه
لا بد للجسم من كون في حيز لكونه متحيزا بالذات فان وجد له كون غير مسبوق باخر اي كون
اخر لزم القسم الاول لان ذلك الكون يجب ان ثابتا للجسم القديم على الاستمرار
فيكون قديما والا اي وان لم يوجد له كون غير مسبوق باخر لزم القسم الثاني لان كل
كون فانه مسبوق بكون اخر فوجب ان يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية

وانما قيد بالوجودي لان عدم الحادث
قديم يزول الى الوجود اذ دليل امتناع
عدم القديم وهو انه اما واجب او مستند
اليه بطريق الى ما يجاب انما قام في الموجود
لو ورود منع الحصر
في المعدوم كما لا يخفى

اذ على ذلك التقدير الذي نحن فيه لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون
وانت خبير بان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم يوجد له كون غير مسبوق
باخر كان كل كون له مسبوق بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم الاول
بان يقال فذلك الكون الذي ليس مسبوقا بمثله يجب ان يكون مستمرا ازلا والا لزم خلو
الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول والا فلا بد ان يكون قبل
قبل كل كون كون اخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لاستقام الكلام واما
بطلان التالي فاما القسم الاول وهو قدم الكون فيمثل بما ينبئ به حدوث الكون واما القسم
الثاني وهو تعاقب الاكوان الى ما لا نهاية له فبالتطبيق وطريقه التضايف وغيرهما من ادلة
بطلان التسلسل ولا يخفى عليك ان في هذا المسلك طرحا للمؤنات كثيرة كانت في المسلك
الاول من بيان كون السكون وجوديا اذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم
الحركة عما من شانه الحركة فيجوز زواله لان اعدام الحوادث يزول بوجوداتها مع كونها
ازلية فان الكون الذي ذكرنا في هذا المسلك لا شك في انه وجودي بلا خلاف ومن بيان
ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول هو في الازل لا متحرك ولا ساكن
بان كلا منهما يقتضي المسبوقية بالغير فلا يصح اتصافه بشئ منهما في الازل ومن سقوط قولهم
السابقية والمسبوقية في الحركة بالفرض اقلا اجزاء لها الا بالوهم وفي الخارج هواي
الحركة كون واحد مستمر بين المبدأ والمنتهى لما مر من ان الحركة يطلق على الامر الممتد ولا
وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذي لا انقسام له
في حد الحركة وهو الذي يدعي انه قديم لا المعنى الاول فتامل المسلك الثالث للامام
الرازي وذكره في المحصل ونسبه الامدي الى بعض المتاخرين من الاشاعرة وهو
ايضا ماخوذ من المسلك الاول والمؤنات التي كانت فيه باقية ههنا بحالها
سوى قليل منها كما لا يخفى وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا
او ساكنا والتالي باطل بقسميه وانت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه في المسلكين
السابقين خبير فلا نشتغل به حذفا للمؤنة المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب
اما من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة وكثيرا ما يشاركه في ماهيته امور متعددة
وسيأتي في الالهيات ان الواجب الوجود واحد لا شريك له في حقيقته وغير
مركب فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا وكل ممكن هو موجد فله موجد ولا يتصور الايجاد
الا عن عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث العدم من انه لا يجوز الامام الرازي
استناد القديم الى السبب الموجب كما لم يجوز واستناده الى المختار وقد بنهناك
على ما خذه فتذكر المسلك الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لما سيأتي في الصفات
اي صفاته تع فيكون الاجسام حادثة لما بينا ان القديم لا يستند الى المختار وبهذان
الوجهان اي الرابع والخامس يثبتان حدوث العالم كله من الاجسام والمجردات

لا يقال ان الخصم لا يقول بالقادر المختار
فلا وجه للاستدلال بما يكون مبنيا عليه
لانا نقول انا قد اقتفيناه فيكون مبنيا
عليه تامل

اذ على

وصفاتهما بخلاف الاولين فانهما لايعطيان الا حدوث الاجسام وصفاتها
ويحتاج فى تعميمها الى نفى المجردات ولم يتعرض للملك الثالث لانه عين الاول
لبقاء الممكنات واما السادس فهو فى حكم الاولين بلا اشتباه الملك السادس
الجسم يقوم به الحادث وهو ضرورى لما نشاهد من حدوث الحركات القائمة
وتجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها ولما نرى من القديم
كذلك كما سنبرهن عليه فى الالهيات من ان القديم لايكون محلا للحوادث احتج القوم
على القدم بشبه اربع الاولى وهى مستخرجة من العلة المادية ان المادة قديمة والا
احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة وتسلسلت
اى لزم التسلسل فى المواد وانها اى المادة لاتخلو عن الصورة الجسمية والنوعية ايضا لما تقدم
فيلزم قدم الجسم فلكون اجزائه باسرها قديمة والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة
وان سلمنا ذلك لانم كون المادة قديمة فانه اى كونها قديمة يثبت بوجوب اختلاف
الاستعداد المقرب الى وجود الحوادث كما سلف وانه فرع الايجاب بالذات وسنبطله
باثبات قدرة الصانع فى الموقف الخامس ولانم ايضا انها لايخلو عن الصورة وقد مر
ضعف دليله الشبهة الثانية وقد نسبها الامام الرازى الى العلة الصورية بان يقال
الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لاتجامع فيها السابق المسبوق وهو
السبق الزمانى فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هيهنا واذا كان الزمان
قديما كانت الحركة التى هو مقداره بالقديم فكذا الجسم الذى هو محل الحركة والجواب منع
التقدم بالزمان اى لانسلم تحقق التقدم الزمانى فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم
وان سلم تحققه فى الجملة فليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع
النقيضين بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اعنى التقدم بالذات لا بامر
زائد عليها فلا محذور فى الشبهة الثالثة وهى العمدة عندهم فى اثبات مطلبهم وماخوذة
من العلة المؤثرة ان يقال فاعلية الفاعل للعالم اى تاثيره فيه وايجاده اياه قديمة
ويلزم منه قدم العالم بيانه انه لو كانت فاعلية حادثة مخصوصة بوقت معين
لتوقفت على شرط حادث مختص بذلك الوقت والا اى وان لم يتوقف على
شرط كذلك لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوث الفاعلية ح بذلك الوقت
دون ماقبله ومابعده مع تساوى نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص
والكلام فى ذلك الشرط الحادث كما فى الحادث الاول
فلابد له ايضا من شرط اخر حادث ويلزم التسلسل فى الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته
قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تاثير وايجاد حقيقى فى زمان مع عدم حصول
الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع مالابد منه فى الايجاد الذى
كان حاصلا ازلا كان الايجاد حاصلا فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده امكان يتوقف

ان يقال

فان قيل ان اخذت الصغرى كلية فظاهر
ظاهر ودعوى الضرورة باطلة وان اخذت
جزئية لم يفد المطلوب اعنى حدوث بعض
الاجسام كالمركبات العنصرية مما لانزاع فيه
قلنا نؤخذ كلية ونبين بان الافلاك والعناصر
كلها تتصف بالحركات والاوضاع الحادثة
والعناصر خاصة بالاضواء والاحوال
ويلزم من حدوث بعضها حدوث المركبات
منها ضرورة منه

على شرط حادث فلا يكون جميع مالابد منه حاصلا وهو خلاف المفروض اذ لا يتوقف
فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد ازليا كان وجود الاثر الذى لايتخلف عنه كذلك
وان لم يكن جميع مالابد منه فى الايجاد حاصلا فى الازل كان بعضه حادثا قطعا فننقل
الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا الحادث الى الايجاد لزم استغنا الحادث عن المؤثر
المخصص وان احتاج فاما ان يكون جميع مالابد منه فى ايجاده حاصلا فى الازل فيلزم قدم
الحادث اولا يكون حاصلا فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل فى الاسباب
والمسببات وهو محال وقد ذكر فى الجواب عنه والذى يصلح للتعويل عليه وجهان الاول
النقض بالحادث اليومى اذ لاشبهة فى وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا
الحادث قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح
بلا مرجح والكلام فى هذا الشرط الحادث كما فى الاول فيسلسل الحوادث المرتبة الى ما
لانهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومى قديما لايقال انه اى الحادث اليومى
يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات والاتصالات الكواكبية وكل منها مسبوق
باخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جايز بخلاف التسلسل فى الامور المرتبة المجتمعة لانا
نقول ايراد الفارق بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذى ذكرتموه لايدفع
النقض لان التسلسل فى الامور التى ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة
محال كما وقفت عليه وايضا فنقول اذا سلم جواز التسلسل فى الحوادث المتعاقبة
فلم لايجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون
حدوث العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما فى الحادث اليومى
عندكم فان قيل فلك اى تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور فى مالها مادة يتزايد
استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط
حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ماهى مستعدة له وماسوى العالم
اى ماهو خارج عنه ليس له مادة حتى تتصور توارد الشروط المعتبرة فى حدوث العالم
عليها قلنا لانم ذلك الذى ذكرتموه من ان الشرط والحوادث المتعاقبة انما يتصور
فى الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها
كل سابق منها شرط اللاحق الى ان ينتهى فيما لايزال الى ما هو شرط اى الى تصور هو
شرط بحدوث العالم الجسمانى فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه الآن يقال للكل
حادث مادة وتلك المادة لاتخلو عن الصورة فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد
اجبنا عنها الوجه الثانى ترجيح الفاعل المختار عندنا لاحد مقدوريه على الاخر انما هو بمجرد
الارادة ولا حاجة فيه اى فى ذلك الترجيح الى داع مرجح ينضم اليه كما تقدم تحقيقه فى
مثال طريق الهارب من السبع وقد حى العطشان فنقول الفاعلية الحادثة بمجرد الارادة
المتعلقة بالمقدور وقد يقال بان الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة

لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى ادبشي اخر حادث
فيلزم التسلسل ويجاب اما بجواز ترتب الارادات او ترتب تعلقات ارادة
واحدة قديمة الى ما لا يتناهى واما بجواز حدوث تعلقها في وقت معين بلا سبب
مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا فعليك بالتدبر فيها والتثبت في مزال الاوهام
في امثال هذه المقامات الشبة الرابعة صحة العالم اي امكان وجوده لا اول لها والا لزم
الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه يرفع الامان عن البديهيات بجواز
الجائزات واستحالة المستحيلات وكذلك صحة تاثير الباري فيه اي وكذا امكان تاثيره
في العالم لا اول له والا لزم الانقلاب المذكور وح فيجب ان يجزم بامكان وجود العالم في
الازل من الصانع وهو يبطل دلائلهم اي دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه ثم انا بعد
ثبوت امكان وجوده وصدوره ازلا لا نقول بترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه
زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق الكامل من جميع الجهات في كونه جوادا فوجب قدم
جوده والا لزم تعطله والجواب انه اي ما ذكرتموه من حديث الجود يلزم التعطل كلام
خطابي لا يجدي نفعا فيما نحن فيه من البرهانيات ثم انه لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية
كفى الحادث بشرط كونه حادثا فان امكانه ازلي لما ذكرتم وليست ازلية ممكنة لاستحالة
الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ ذات الحادث من حيث هو كان
امكانه ازليا والممكن ازلية ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان من تلك الحيثية
فضلا عن ان يكون امكانه ازليا **المقصد الثاني في صحة فناء العالم** بعد وجوده
وهو فرع الحدوث فمن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم في بيان حدوث الكون
من ان القديم لا يجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته
من حيث هي قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل اي قبل الوجود كالعدم
بعده اي بعد لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز عليه احدهما جاز عليه الاخر فقد ثبت
جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الايات الدالة عليه لم يخالف
في ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية ممتنع فناؤها
ودليلهم على ذلك ما اشرنا اليه في امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه في الاجسام
فقالوا بعدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما لذاته واما لامر اخر وجودي او عدمي
الى اخر ما هناك والكل باطل فلا يصح عدمه فالتفت اليه تجده مع جوابه المذكور
هناك محضرا عندك فلا حاجة الى اعادتها **المقصد الثالث الاجسام باقية**
خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة انا فانا كالاعراض وقيل هذا النقل
غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة انه
لا يقول ببقائها ومن اصحابنا اي ومن الاشاعرة من ادعى فيه الضرورة اي البداهة
قال الامدي نحن نعلم بالضرورة العقلية ان ما شاهدناه بالامس من الجبال الراسيات

والارضين والسماوات هو عين ما نشاهده اليوم وكذا نعلم بالاضطرار ان من فاتحنا
بالكلام هو عين من خاطبناه معه وان اولادنا ورفقاءنا الان هم الذين كانوا معنا
من قبل لا يقال ليس ذلك اي جزمنا ببقائها ضرورة الا لبقائها في الحس فانها تشهد
باستمرار الاجسام ولا يصلح الحس وشهادته بالبقاء للتعويل عليه والوثوق به اذ الاعراض
كذلك لان الحس شاهد ببقائها وقد قلتم انها الاشاعرة بانها لا يبقى زمانين بل
هناك امثال متجددة لم يدرك الحس تفاوتها فجعلها امرا واحدا مستمرا فكيف
يقبلون شهادته في الاجسام دون الاعراض قلنا اي لانا نقول لانسلم ان ذلك الجزم
منا ليس الا لبقاء في الحس حتى ينجه علينا ما ذكرتموه بل بالضرورة العقلية حاصلة
بلا شبهة والضرورة البديهي لا يطلب مستندة بل هو ما يجزم به مجرد الفطرة عند
تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهي المرادف للاولي وهم
من استدل عليه بانه لو لم يكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحيوة اي لم يكن ان
يقال بموت حي او حيوة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير
فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكون واردين على موضوع ولارتفع
التسخن والتبرد والتسود والتبيض ونظايرها اي لم يكن القول بالاستحالة اصلا
لانها مشروطة بالحاد المحل وكل ذلك باطل بالضرورة العقلية حجة النظام انها لو بقيت
لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه في بقاء الاعراض اي في امتناعها على تقدير بقائها
واللازم باطل اتفاقا **تنبيه** على مشائ مذاهب النظام والكرامية وغيرهم ذلك الدليل
لما قام في الاعراض ودل على امتناع بقائها طرده النظام في الاجسام فقال بعدم
بقائها ايضا قال الامدي وذلك لانه بنى على اصله وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض
حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة قال ولهذا فانا ندرك
الاختلاف في بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة
والبرودة كذلك ولما كان بقاؤها ضروريا اوجب التزم الكرامية انها لا تفنى اصلا بناء
على اعتقادهم صحة ذلك الدليل وفرق قوم فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام
وانما فرقوا بينهما بان الاعراض على تقدير فنائها بعدم الشرط بعد بقائها مشروطة
بالجواهر المشروطة بها فيدور وتلخيص عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون بعدم
الشرط لان شرط بقائها لا يجوز ان يكون بعدم الشرط لان شرط بقائها لا يجوز
ان يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا
بالاعراض في البقاء فيلزم الدور فبطل هذا القسم في الاعراض كسائر الاقسام فثبت
انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جائزة العدم بالضرورة فلا يكون باقية واما الجواهر
فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا اراد الله تعالى ان يفني الاجسام
لم يخلق فيها العرض فيلتقي بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة او جلهم

في نقل كلام الامدي طعن على الصدور حاصله
انه على الاصل الذي نقله الامدي عن النظام
يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام
على مذهبه فلا حاجة الى ضم الدليل فيها
وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام
عنده مركبة من الجواهر الفردة كما هو
المشهور من مذهبه تامل

فيها عرضا منافيا للبقاء وهو الفناء مثلا فينتفي بذلك وبهذا مذهب المعتزلة فلا تم
في الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية
المقصد الرابع الجواهر يمتنع عليها التداخل اى دخول بعضها في حيز بعض اخر بحيث
يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم وبهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه
المعتزلة من ان الحيز له باعتبار وجود احد الجوهرين فيه كون مضادا لكونه باعتبار
وجود الاخر فيه بل هو لذاتها بالضرورة البديهية اذ لو جاز ذلك اى تداخل الجواهر
لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة متداخلة وجاز ان يكون الذراع الواحد
من الكبريت مثلا الف ذراع بل جاز تداخل العالم كله في حيز ذرة واحدة وجاز
ايضا ان ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها وصريح العقل ببداهته
بابائه وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل واما النظام فقيل انه جوزه والظاهر انه
لزمه ذلك فيما صار اليه من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية
اذ لابد من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه وقال به صريحا فلم يعلم كيف وهو
جحد للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه وان صح انه قال به كان مكابرا المقتضى عقله
المقصد الخامس وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمتان فكما لا يجوز كون
جوهرين في حال واحد في حيز واحد كما مر انفا فلا يجوز ايضا كون الجوهر الواحد في آن
واحد في حيزين وبهذا ضروري ايضا كالاول وقال بعض الائمة في اثباته ولو جاز ذلك
لم يكن لنا الجزم بان الجسم الحاصل في الحيز غير الجسم الحاصل في الحيز الاخر وايضا فلا يبقى
فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك الذي اورده في اثباته تنبيه على الضرورة
بعبارات مختلفة بصور المطلوب في الذهن تصويرا واضحا فان شيأ من ذلك
الذي جعله دليلا ليس باوضح من المطلوب فكيف يصح الاستدلال به تنبيه
هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد ضدين كما يسمى العرضان
باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد ضدين كما عرفت فيه خلاف بين المتكلمين
فمنع القاضي من اطلاق اسم الضد على الجواهر فكانه راعى في التضاد تعاقب الضدين
على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الاعراض وجوزه الاستاذ ابو اسحق
وهو بحث لفظي عائد الى مجرد الاصطلاح في اطلاق الالفاظ ولكل ان يصطلح في لفظ الضدين
على ما يشاء من المعاني اذ لا حجر في ذلك واعلم ان للحكماء خلافا قريبا منه في الصور النوعية كالناطقية
والمائية هل هما ضدان ام لا فقال بعضهم نعم وقال الاخرون لا وهو ايضا بحث لفظي مرجعه
الى اشتراط توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع علم بكونهما ضدين
اذ لا موضوع لهما وان اكتفي بالمحل الذي هو اعم من الموضوع فهما ضدان لتواردهما على المادة
العنصرية والاصطلاح المشهور على الاول المقصد السادس الجسم هل يخلو عن العرض
وضده اتفق المتكلمون من الاشاعرة على منعه وقالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد

لا يقال اذا جوزتم خلق العرض المنافي للبقاء في الجسم فلم لا يجوز ذلك في فناء
الاعراض لانا نقول ان قيام العرض بالعرض غير جايز كما سبق اثباته تامل منه

احدهما في الجسم وجوزه بعض الدهرية في الازل وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل
عن جميع اجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال وهم بعض القائلين بان
الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وجوزه اى خلو الجسم عن العرض الصالحة
من المعتزلة فيما لا يزال فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الاعراض وللمعتزلة الباقين
تفصيل فالبصرية منهم يجوزونه في غير الاكوان والبغدادية يجوزونه في غير الالوان اما
المتكلمون اى الاشاعرة فمنعهم منه بناء على ان الاجسام متجانسة عندهم لتركبها من
الجواهر الافراد المتماثلة وانما يتميز الاجسام بعضها عن بعض بالاعراض الحالة فيها فلو خلا
الجسم عنها باسرها لم يكن ذلك الجسم شيأ من الاجسام المخصوص المتميزة عن غيره بل كان
جسما مطلقا غير مخصوص ومتعين والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة انما الموجود
في الخارج هو الامور المتعينة المتمايزة ويرد على هذا الاستدلال انه ربما كان الامتياز ببعض
الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شيء من الاعراض وخده معاوضة النظام
في ذلك اى في امتناع الخلو لهم اى للمتكلمين ارظاهر يعني انه وان خالفهم في تماثل الاجسام
لكنه توافقهم في امتناع خلوها عن الاعراض بناء على ما هو من مذهبه في تركب الجسم
من العرض وذلك ظاهر لاستمرة به ومنهم من احتج عليه اى على امتناع الخلو بامتناع
خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى اعامة في كل عرض مع ضده
وهذا الاحتجاج لا تعميم فيه وربما عرض سوى الحركة والسكون يخلو الجسم عنه وعن ضده
فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادها مع انه يصلح رد ا على البغدادية حيث
جوزوا الخلو عن الاكوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال واما قياس
البعض على البعض وقياس ما قبل الانصاف بما بعده فاضعف من ذلك الضعف
يعني ان بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان
ثبت امتناعه عن سايرالاعراض بالقياس عليها وهو فاسد جدا فانا لا نعلم
اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم اراد اثبات المدعى فقال اتفقت الاشاعرة والمعتزلة
على امتناع الخلو بعد الانصاف وذلك لاجراء العادة من الله تعالى بخلق المثل او الضد
بعده عند الاشعري وامتناع زوال العرض الا بطريان ضده عند المعتزلي فكذا الخلو
قبله قياسا عليه وهو ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق واعما كانا اضعف
من التمسك بالحركة والسكون لانه يثبت بعضا من المطلوب بخلافهما احتج المجوز
للخلو بوجوه ثلاثة الاول لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى
مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر وانه ينفي الاختيار والجواب ان
هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع وجود العلم دون
الحيوة وامتناع وجود العلم بالمنظور فيه دون النظر فانكم لا يجوزون انقلاب العلم
النظري بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر

فيه ان العالمية من المعتزلة قائلون بجواز
الخلو بعد الانصاف كما سبق فتامل منه

يمكن الجواب بان يقال ان وجوب بعض
الافعال عن بعض لا ينافي قدرته المختار على ذلك
الفعل الواجب او يمكنه ان يضاد بايجاد ما يوجبه
وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب كما
صرح بذلك في نقل كلام الامام الرازي في مباحث
النظر فلينظر منه وليتامل

والجهوة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليها فما هو عذركم في صور الالزام فهو عذرنا في محل النزاع ولا يخفى عليك ان الالزام الثالث لا ينتج على من سند النظر والعلم المستفاد منه الى قدرة العبد وكذا اذا ابدل الثالث بما ذكره الامدي من لزوم العلم المنظور فيه عند انتفاء الافات المانعة منه الوجه الثاني ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تعالى للعبد علما به والمعلومات اي المفهومات التي يمكن ان تتعلق العلم بها في نفسها غير متناهية لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات فلذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية والحاصل من تلك العلوم للعبد متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى فان انتفى والظاهر ان يقال 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 حينئذ قيام صفات غير متناهية بالعبد وكذا الحال في المقدورات ونحوها كالمرادات وانه مخ لما عرفت والجواب ان المنتفي عن العبد هو تعلق العلم بما لا يتناهى من المعلومات وانه اي ذلك التعلق ليس بعرض بل هو امر اعتباري وهذا الالزام الذي ذكروه انما يلزم من يخرج كل معلوم الى علم على حدة ويجعل مع ذلك امرا موجودا الا نفس التعلق الاعتباري ونحن لا نقول به بل يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او يجعل نفس التعلق الصفة موجودة واجاب الاستاذ ابو اسحق بناء على اصله من تضاد العلوم المتعددة وان كانت مختلفة لاستحالة ان اي بان ضد العلوم المنتفية التي لا يتناهى هو العلم الحاصل سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور في الزام الاستاذ على اصله امتناع اجتماع علمين مطلقا في محل واحد لكونهما متضادين عنده فالتزمه وزعم ان لكل علم محلا من القلب غير ما للاخر فلا يجتمع علمان في محل واحد اصلا واجاب ابن فورك فقال المعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لا يقبل الا علوما متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا واذا لم يقبل الا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التي لا تتناهى ان يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدل او كان المحل قابلا لا قال الامدي وهذا امتد من جواب الاستاد قال المصنف وانما يصح هذا الجواب لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا كما يمتنع وجوده معا لكنه لم يثبت واجيب عنه بان اللازم اتصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس بمستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت مع ما قبله من الاوقات متناه قطعا واجاب القاضي الباقلاني بانه قد يكون انتفاء ما ينتفي عنه من العلوم التي لا يتناهى لضد عام هو صفة واحدة مضادة بجميع تلك العلوم المنتفية ولا استحالة في مثل ذلك كالموت والنوم وانهما ضدان لجميع العلوم على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا ان يضاد صفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة الوجه الثالث الذي ذكروا

لا يقال عند المعتزلة افعال العباد تتناهى فيلزم النقض ايضا لانا نقول بعضها بالتوليد من البعض ومن جملتها النظر والعلم بالمنظور فيه فتامل منه

فيه ان عدم امتناع وجود ما لا يتناهى بدلا لا يوجب كون الانسان قابلا للعلوم الغير المتناهية لان النفس حادث فيمتنع جوابا ابن فورك فتامل لا يخفى تامل منه

الماء خال عن اللون المخصوص كالسواد مثلا وعن ضده ايضا اذ لا لون له اصلا وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة كما مرت الاشارة اليه والجواب منع عدم اللون فيه بل له لون ما لكنه لا يدرك لضعفه او التزام ان الشفيف الثابت للهواء الذي هو وجودي هو ضد اللون المطلق لا عدمه تنبيه منهم اي من المتكلمين من قال قبول الاعراض الثابت للجواهر معلل بالتحيز للدوران فانه اذا وجد التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدار علة للدائر وقيل لا لدوران كل منهما مع الاخر فليس اسناد احدهما الى الاخر اولى من العكس والحق التوقف لان كل واحد من المذهبين ممكن ولا قاطع في شئ منهما **المقصد السابع** الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد في ملاء كالابعاد المقارنة للمادة الجسمية او خلاء كالابعاد المجردة عنها ان جاز الخلاء والمراد ان تناهي الابعاد لا يتوقف على امتناع الخلاء خلافا للهند فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها لوجوه الاول لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة فلنا ان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه وخطا اخر متناهيا بحيث يوازيه في وضعه الاول ان يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم نميل الخط المتناهي بحركته مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب المبدأ من الموازاة مائلا الى جهته اي جهة الخط الغير المتناهي فيامسه اي يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعني حصول المماسة بتلك الحركة معلوم ضرورة والمماسة المذكورة حادثة لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها فلها اول اذ كل حادث كذلك وهي اي مماسة اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المماسة وانه مخ اذ ما من نقطة تفرض على الخط الذي فرض غير متناه الا والمماسة مع ما قبلها اي فوقها من جانب لا تناهي الخط قبل المماسة معها وذلك لان المماسة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد الخطين هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والاخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المماسة فكان هناك خطا اخر كان منطبقا عليه قبل الحركة انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله ويزداد اتصاله بان يفرض الخط المتناهي جاريا من مركزه موازيا لغير المتناهي ثم يفرض حركتها حتى يصير مماسا فيحدث عند مركز الحركة زاوية مستقيمة الخطين وانها تقبل القسمة الى غير النهاية اذ قد بين اقليدس في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لا نهاية له على الزاوية المسلحة اما كم او كيفية حالة فيه سارية في جهة واحدة منه فيكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير وكلما كانت الزاوية اصغر كانت

والابعاد متناهية سواء كانت مجردة عن المادة على تقدير وجودها او مقارنة اياها خلافا للهند في المقارنة والمتكلمين في المجردة فانهم يجوزون وجود ابعاد غير متناهية مجردة عن المادة فوق العالم تحكم

برهان المصنف مبني على ابطال التسلسل في الامور الموقوف بعضها على بعض وهذا التقرير على سبيل الالزام على الخصم والا فالمماسة ليست بحادثة لان الحادث ما سبق عدمه بزمان والمماسة ليست كذلك لان الجسم الذي يماس غيره في زمان يماسه في الزمان الذي بعده ايضا وكذا الحال في الزمان الذي بعده وهكذا الى ما لا نهاية له فالمماسة موجودة في جميع الازمنة التي بعد زمان المماسة الاولى فلا يصح ان يقال انها حادثة بعد ما لم تكن موجودة قبل ذلك فتامل منه

فيه منع لان اللازم ان يكون فوق كل نقطة نقطة اخرى وذلك لان وجود نقطة بلا نقطة فوقها محال فوجود نقطة بلا نقطة فوقها اولى بالاستحالة فتامل منه

هذا الاشكال قوي وهو انا اذا فرضنا خطا غير متناه وخطا متناهيا بحيث يوازيه في وضعه الاول ان يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم مثلنا الخط المتناهي بحركته مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب المبدأ من الموازاة مائلا الى جهته اي جهة الخط الغير المتناهي فيامسه اي يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعني حصول المماسة بتلك الحركة معلوم ضرورة والمماسة المذكورة حادثة لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها فلها اول اذ كل حادث كذلك وهي اي مماسة اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المماسة وانه مخ اذ ما من نقطة تفرض على الخط الذي فرض غير متناه الا والمماسة مع ما قبلها اي فوقها من جانب لا تناهي الخط قبل المماسة معها وذلك لان المماسة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد الخطين هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والاخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المماسة فكان هناك خطا اخر كان منطبقا عليه قبل الحركة انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله ويزداد اتصاله بان يفرض الخط المتناهي جاريا من مركزه موازيا لغير المتناهي ثم يفرض حركتها حتى يصير مماسا فيحدث عند مركز الحركة زاوية مستقيمة الخطين وانها تقبل القسمة الى غير النهاية اذ قد بين اقليدس في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لا نهاية له على الزاوية المسلحة اما كم او كيفية حالة فيه سارية في جهة واحدة منه فيكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير وكلما كانت الزاوية اصغر كانت

هذا الاشكال قوي وهو انا اذا فرضنا خطا غير متناه وخطا متناهيا بحيث يوازيه في وضعه الاول ان يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم مثلنا الخط المتناهي بحركته مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب المبدأ من الموازاة مائلا الى جهته اي جهة الخط الغير المتناهي فيامسه اي يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعني حصول المماسة بتلك الحركة معلوم ضرورة والمماسة المذكورة حادثة لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها فلها اول اذ كل حادث كذلك وهي اي مماسة اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المماسة وانه مخ اذ ما من نقطة تفرض على الخط الذي فرض غير متناه الا والمماسة مع ما قبلها اي فوقها من جانب لا تناهي الخط قبل المماسة معها وذلك لان المماسة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد الخطين هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والاخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المماسة فكان هناك خطا اخر كان منطبقا عليه قبل الحركة انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله ويزداد اتصاله بان يفرض الخط المتناهي جاريا من مركزه موازيا لغير المتناهي ثم يفرض حركتها حتى يصير مماسا فيحدث عند مركز الحركة زاوية مستقيمة الخطين وانها تقبل القسمة الى غير النهاية اذ قد بين اقليدس في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لا نهاية له على الزاوية المسلحة اما كم او كيفية حالة فيه سارية في جهة واحدة منه فيكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير وكلما كانت الزاوية اصغر كانت

المماسة مع النقطة الفوقانية يعني اذا فرض ان نقطة ما هي اول نقطة
مماسة لم تكن تلك النقطة كذلك لان المماسة معها انما تكون بحدوث
زاوية منقسمة الى نصفين ولا شك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفي
حال حدوث النصف يوجد المماسة لزوال الموازاة ح قطعا وتلك المماسة
مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا يكون النقطة الاولى اولى نقطة المماسة وهكذا فلا يمكن
ان يوجد هناك ما هو اول تلك النقط وقد تبين ذلك بان المماسة انما يكون
بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزو سابق وجزو لاحق فحال ما يوجد الجزو السابق يكون المماسة
مع نقطة اخرى وهكذا قال المصنف لتخصيصه اي تخصيص هذا الوجه انه لو وجد بعد غير متناه
لا يمكن الفرض اي المفروض المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المماسة
او لوجود نقطة هي اول نقطة المماسة اذ مع ذلك الفرض اما ان يمتنع المماسة
وهو احد الامرين او لا يمتنع فيجب ان يوجد اول نقطة المماسة وهو الامر الاخر
والقسمان باطلان اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالة واستلزام وجودها
تناهي ما لا تناهي ايضا واما امتناع المماسة فلان زوال الموازاة بالحركة يستلزم
وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط المتناهي
اولا مماسا ثم تحرك الى ان صار موازيا قال فلابد من نقطة هي اخر نقطة المماسة
لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل لمثل ما مر وسماه برهان الموازاة
واعترض عليه بمنع امكان الفرض اي لانم انه لو وجد بعد غير متناه لا يمكن وجود
خط غير متناه مع وجود خط اخر متناه يكون موازيا للاول اولا ومماسا له بسبب
حركته نانيا اذ يجوز ان يكون بعض هذه الامور محالا في نفسه ويكون كل واحد
منها ممكنا واجتماعها محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه وح جاز ان يكون البعد الغير
المتناهي ممكنا والفرض ممتنعا على احد الوجهين ويكون المحال ناشيا منه لا من البعد
الذي لا تناهي او يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما وجوابه دعوى الضرورة
اي نحن نعلم ببداهة العقل ان كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا
ممكن على تقدير لا تناهي الابعاد فلو كان لا تناهيها ممكنا في نفس الامر لم يكن هناك
ممتنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم محال ولما لزم علم ان المح هو اللا تناهي وحده
واعلم ان من الفروض ما يحكم العقل بجوازه بديهة كالفروض الهندسية مثل ان يطبق
خط على خط ويفصل خط من خط وادارة دائرة بتحريك خط مستقيم مع ثبات
احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول وليس لاحد ان يمنعه الا مكابره وما نحن فيه
من قبيل هذه الفروض كما بينا عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك التقدير وقد
يقال عليه ايضا لانم لزوم نقطة هي اول نقطة المماسة بعين ما ذكرتم في بطلان
التالي اي نستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم

دجر

وجب ان لا يوجد في الخط الذي لا يتناهى نقطة هي اول نقطة المماسة انما تكون
بزاوية وحركة منقسمين فلا يوجد هناك ما هي اول نقطها لان كل نقطة بفرض كذلك
كانت المماسة مع ما فوقها قبلها والجواب عن هذا انا بينا لزوم ذلك بان المماسة
لها اول لكونها حادثة وهو يكون بنقطة ضرورة والنقطة التي حدثت المماسة معها
في ذلك الاول هي اول نقطها ودليل امتناع اللازم في نفسه لا يدل على عدم ملازمته
لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممتنعا كيف ولو دل على ذلك لما تم الا قيمة الاستثنائية
التي فيها نقيض التالي واستدل عليه واليه اشار بقوله والا جاز في كل قياس استثنائي
يستثنى فيه نقيض التالي وقد يجاب ايضا بانا نستدل بهذا لو كانت الابعاد غير متناهية
وحرك الخط المتناهي من الموازاة الى المماسة فاما ان يوجد اول نقطة المماسة اولا
يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا ابطل اعتراضكم بالكلية لكن يبقى ههنا بحث
وهو انا لا نسلم ان المماسة ببعض الزاوية او الحركة قبل المماسة الحاصلة بكلها
وانما يلزم ذلك اذا بعضها موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد فيه مماسة لكنها
بالقوة لا بالفعل ولو صح ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها
لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة بكلها وهكذا بل يمتنع الحركة مطلقا فاشبهه
انما وقعت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ودفعه بعض الافاضل بان ما ذكرناه
احكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات
فليس المدعى الا انه لابد للمماسة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي
لا يتعين فيه نقطة للاولية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث
المماسة الا ان يكون لها زمان هو اول زمنه وجودها فلا تكون المماسة فيه مسبوقة
بمماسة في زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي
اول نقط المماسة في الوهم بيانه ان يقول لا مماسة حال الموازاة بل لابد لوجودها
من حركة واقعة في زمان واذا وجدت كانت المماسة حاصلة في كل ان يفرض في ذلك
الزمان وتلك الانات المفروضة فيه غير متناهية اي لا تقف عند حد فكذا المماسات
المتوهمة فيها وكل واحدة منها انما هي مع نقطة اخرى فلا يتعين نقطة اولى في الوهم
عندها وهل هذا الا مثل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان يوجد فيه وح فلابد
ان يتعين لها ولما فيها جزو اول في الوهم لكنه محال لا يقال المماسة انية فلابد لها
من نقطة غير مسبوقة باخرى في الوهم لانا نقول مماسة الخط للنقطة انية واما
المماسة المذكورة اعني مماسة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بوجود حركة في زمان
كما ذكرنا فليس هناك مماسة الا وهي مسبوقة في الوهم باخرى الى غير النهاية فلا
يتعين فيه نقطة غير مسبوقة ويمكن ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض
في الخارج فلابد ان يتعين فيه نقطة هي اول نقطة المماسة اذ لابد هناك من مماسة

في هذا المقام مخالفة لما ذكره في حواشيه على حكمة العين كما لا يخفى على المتامل فلابد من التوفيق

٢ قبل الحركة الى الكلية او الحركة بنصف القوس

٣ لان المماسة ح

غير مسبوقة فيه باخرى والا لزم وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل في
زمان متناه وهو محال فتلك المسامتة انما هي باولى النقطة ولك ان تحمل ذلك
الدفع على هذا المعنى بان تجعل تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعينها في الخارج على تقدير
وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه وقال بعض فضلاء المتاخرين وهو صاحب لباب
الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته على عدم تناهي الابعاد بان يقال ان اطول
خط يفرض في البعد المتناهي الموجود هو محور العالم فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم يتحرك
حتى تسامته على طرفه والمسامتة مع النقطة التي فوقه خارج العالم قبل المسامتة
معه لما ذكرتم بعينه فلزم ان يكون على يمنة نقط لا تتناهى وبعد غير متناه يتفرض فيه
تلك النقطة وهذا الذي ذكره محالا ورود له كيف والمسامتة مع نقطة لا وجود لها
لا يعقل لانه لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلاء موجود هناك ولا ملاء فكيف
يتصور ملاقاته لنقطة معدومة فيه والوهم البحت الذي لا يساعده العقل لا عبرة به
وتحقيقه ان اللازم مما ذكره نقط موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه والكلام
في تناهي الابعاد الموجودة دون الموهومة الصرفة الثاني وهو عكس الاول في انه فرض
فيه اولا المسامتة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه اخر
نقط التقاطع وهو لزيادة تقرير وتحقيق له اي للوجه الاول ان نفرض خطين غير
متناهيين متقاطعين ثم يتفرجان كانهما مائلان الى الموازاة من ان يتخلص احدهما
عن الاخر ولا يتصور ذلك الا بنقطة هي نهايتهما ويلزم الخلف وهو تناهيهما على
تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر ببرهان التخلص والتقاطع
اذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لاخر غير متناه ايضا فاذا تحركت
الكرة فقبل تمام الدورة لا بد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للاخر فيلزم تناهيهما
وبرهان الموازاة على تمام ما خوذ منه بفرض احد الخطين متناهيا ومسامتا اولا فظاهر
ان برهاني المسامتة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد الوجه الثالث انا
نفرض من نقطة ما خطين يتفرجان كساقي مثلث متساوي الاضلاع بحيث
يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى
هذا يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك ذكر تساوي الاضلاع والنفي
بالحيثية المقررة له لكان الكلام احصر واظهر ومحصوله ان يكون الانفراج بينهما بقدر
امتدادهما فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة واللازم
محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة
وهذا البرهان في الحقيقة هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي مع زيادة التخليص
عجز عنه الفحول الاوائل واهتدى اليه صاحب المطارحات وذلك التخليص هو فرض
الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد يسقط به مؤونات كثيرة يحتاج اليها في السلمي

قال صاحب المقاصد بهذا الاعتراض
للامام الرازي ونقله من المطالب العالية

يرد عليه منع امكان حركة الخط العمودية
سيما بحسب تناهي من المقاطعة الى المسا
ثم الى الموازاة واورد ابو البركات مع المنع
على برهان المسامتة ومنع صاحب الاشارات
في المطارحات ولا نظر له وجدانا لمفروض
هناك حركة فطر الكرة وهو منشاء شرها

الذي

الذي اورده في اشاراته كما تطلع عليها في شروحها واعلم ان هذا الوجه الثالث يدل
على بطلان عدم تناهي الابعاد من جميع الجهات كما هو مذهب الخصم ومن جهتين
ايضا لا من جهة واحدة اذ لا يمكن ح فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة
بقوله ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية في طولها لم يتم ذلك في ابطالها بخلاف
الاولين فانهما يبطلان لا تناهي الابعاد على الاطلاق الوجه الرابع وهو البرهان
السلمي على الاطلاق وقد لخصه المصنف تلخيصا شافيا نفرض ساقي مثلث خرجا من
نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما مر تصويره او ازيد
بان يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او انقص كما اذا انعكس الحال جيها
فللانفراج اليهما اي الى الساقين نسبة محفوظة بالغا ما بلغا وذلك لان الخطين مستقيمان
فلا يتباعدان الا على نسق واحد فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان الانفراج ح
ذراعا واذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتدا ثلاثين
كان ثلثة اذرع وعليه قس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما وح يكون نسبة
الامتداد الاول اعني العشرة الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول اعني
الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى
الرابع وما بعدهما فلو ذهبا اي الساقان الى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه وهو
الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهي وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة
المتناهي وهو الانفراج الاقل الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية
لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج هف لان
نسبة المتناهي الى المتناهي المذكورين بحرية معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي
وغير المتناهي لا يقال جاز ان يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه ايضا
لانا نقول فلزم انحصار ما لا تناهي بين حاصرين من الوجه الخامس انا نقسم جسما
على هيئة الدائرة وليكن ترسا بستة اقسام متساوية بان يقسم اولا محيط
دائرته الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة
على مركزه فينقسم ح الى اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم
نخرج الاضلاع باسرها الى غير النهاية حتى ينقسم الابعاد كلها في طولها وعرضها اعني سطح
العالم بهذه الاقسام ثم نردد في كل قسم فنقول هو في عرضه اما غير متناه فينحصر
ما لا تناهي بين حاصرين بهما الضلعان المحيطان به واما متناه فكذا الكل متناه
ايضا لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بمراتب متناهية هي الستة وهذا
البرهان المسمى بالترسي كالتتمة والتوضيح للبرهان الذي هو تلخيص السلمي لان كل قسم
من الستة كمثلث متساوي الاضلاع لانك اذا فرضت على ضلعي كل قسم نقطتين
متساوي البعد عن المركز ووصلت بينهما بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد

من الضلعين وذلك لان الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة اذ المحيط بكل نقطة
اربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية وكذا كل واحدة من
الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانها متساويان لتساوي وتريهما واذا كانت
زوايا المثلث متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر ان الانفراج بين كل
ضلعين بقدر امتدادهما كما في ذلك البرهان الآتي ههنا تصوير او مزيد توضيح
لامكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على قدر امتدادهما وكان يكفيه
ههنا ان يخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على ان يكون جميع الزوايا متساوية
الا ان في امكان ذلك لنوع خفاء فنفرض دائرة لا شبهة في امكان تقسيم
محيطها الى اقسام ستة متساوية وح يلزم تساوي الزوايا المركزية وكون كل
واحدة ثلثي قائمة فيتكشف مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادهما انك قد
علمت وجوه الوجوه اعني الثالث والرابع والخامس كما يخفى راجعة الى برهان واحد
الوجه السادس التطبيق الدال على تناهي الابعاد من جميع الجهات وطريقه ههنا
ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطا ونفرض من نقطة قبلها بمتناه خطا
اخر الى غير النهاية ايضا ثم نطبق الخطين فالناقصة اما مثل الزائدة واستحالته ظاهرة
او ينقطع فينقطعان فلا يكونان غير متناهيين كما تقدم مرتين مرة في بطلان التسلسل
ومرة في تناهي القوى الجسمانية الوجه السابع انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين
ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى نقطة ما من بائتين النقطتين
فنقول هي اما المنتصف او لا فان كان المنتصف كان منها في الجانب الاخر مثله فيكون
من النقطة الاخرى في ذلك الجانب اقل منه فيطبق احدهما بالاخر ويتم الدليل وان لم
يكن المنتصف كان احدهما اقل من الاخر ويمضي في اتمام الدليل ولا يذهب عليك ان
هذا تقرير اخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة الى اولة ثلثة اثنان منها يدلان على
امتناع التناهي مطلقا وواحد على امتناعه في جهتين او اكثر احتج الخصم على عدم
التناهي بوجوه الاول ان ماوراء العالم متميز فانه مايلي يمينه اي يمين العالم غير ما
يلي يساره ضرورة الا ترى ان بديهة العقل شاهدة بان مايلي القطب الشمالي غير
مايلي القطب الجنوبي ومايلي المشرق غير مايلي المغرب الى غير ذلك والمتميز لا يكون عدما
محضا فهو اذن موجود وبعد لقبوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا والجواب منع
ثبوت التميز فيما وراء العالم بحسب نفس الامر وانما ذلك التميز الذي ذكرتموه وهم
محض لا عبرة به اصلا الثاني انه اي ماوراء العالم متقدر فان مايوازي ربع العالم
اقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو موجود وكم والجواب ان التقدر الذي صورتموه
وهم باطل لا يلتفت اليه قطعا الثالث انا لو فرضنا واقعا على طرف العالم فان
امكنه مد اليده فيما وراءه فثم فضاء موجود لاستحالة مد اليد في العدم الصرف متقدرا

اذ ما يسع منه اصبعا اقل جوانح اليد كلها وان لم يمكنه مد يده فثم جسم مانع للمد من
النفوذ وعلى التقدير فثم بعدا تجردوا ما مادي والجواب لا نسلم انه لو لم يمكنه مد
يده فثم جسم مانع لجواز ان يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء
الذي يمكن مد اليد فيه الرابع الجسم ماهية كلية فيمكن لها افراد غير متناهية عقلا
فاذا وجدت تلك الافراد كانت الابعاد غير متناهية والجواب ان الكلية وان
لم تمنع من وقوع جزئيات لا يتناهى الا انها لا يقتضي الوجود اي وجود شيء من
الجزئيات ولا التعدد في الجزئيات ولا عدم التناهي فيها بل يجوز ان يكون الكلي
ممتنع الوجود فلا يوجد شيء من افراده او ممتنع التعدد فلا يتعدد افراده او ممتنع
اللاتناهي في افراده فلا يوجد له افراد غير متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم
الكلية وعدم تناهي افراد الجسم ممتنع للادلة السابقة المقصد الثامن من جواز المكلفون
وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة يتشارك في الاحكام واليه
الاشارة في الكلام المجيد اولیس الذي خلق السموات الآية وقال الحكماء لا عالم غير
غير هذا العالم اعني ما يحيط به سطح محدد الجهات لثلاثة اوجه الاول لو وجد خارجه
عالم اخر لكان في جانب من المحدد وكان المحدد في جهة منه فيكون الجهة قد تحدد
قبله ليتصور وقوعه فيها لا به كما هو الواقع هذا خلف والجواب ان الذي ثبت
بالبرهان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد كما مر واما تحدد جميع الجهات به فلا ولم لا يجوز
ان يكون ههنا جهات غير باتين الجهتين يحد لا بهذا المحدد بل بمحدد اخر فيجوز وقوع
هذا في جهة منها فان حصر الجهات المتحددة في باتين لم يقم عليه دليل الثاني لو
وجد عالم اخر لكان بينهما خلاء سواء كانا معا كرتين او لا وذلك لان هذا العالم
كرى فان كان الاخر كريا ايضا لم يتصور الملاقاة بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع بينهما
خلاء سواء تلاقيا اولا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان ملاقاة الكرة لما ليس بكرة
لا يكون الا مع فرجة والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء ان نقول لانم ذلك لجواز ان
يملاهما اي يملأ ما بينهما مالي ولوارد نا ذكر مستند تبرعا قلنا قد يكونان اي العالمان
بدويرين مركوزين في تخن كرة عظيمة تساوي تخنها قطريهما او يزيد عليهما وبما
يتضمن تلك الكرة الوفا من الكرات كل واحد منها اعظم من المحدد بما فيها
من الافلاك والعناصر ولا استبعاد في ذلك فانهم قالوا بتدوير المريخ اعظم
من ممثل الشمس بما فيها من الافلاك الثلثة والعناصر الاربعة ثلاث مرات واذا
جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو اعظم منه ومن اين لكم انه ليس في جوف تدوير
المريخ عناصر ومركبات متماثلة لما عندنا في الحقيقة او مخالفة له فيها الثالث
لو وجد عالم اخر لكان فيه عناصر لها احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد كالنار
مثلا حيزان طبيعيان وقد علمت بطلانه والجواب منع تساوي عناصرهما وكاتها

وايضا يمكن الجواب بان يقال المدعى عدم
وجودا جسام غير متناهية بالفعل فلم قلت
وجودها بغير نهاية لا ينافي ما ادعيته
اللهم الا ان يجعل المدعى امتناع وجودها
فامكانه ينافيه فتامل منه

المركبة منها صورة اى لانسلم تساويهما فى الصورة النوعية وان كانت متشاركة
فى الاثار والصفات كاشتراك ناريهما فى الاحراق والاشراق ولئن سلمنا الاشتراك
فى الصورة النوعية فلانسلم تماثلهما حقيقة لجواز الاختلاف فى الهيولى الداخلة
فى حقيقتهما وان سلمنا التماثل ايضا فلم لايجوز ان يكون وجوده فى احديهما اى حصوله
فى احد الحيزين غير طبيعى ولانم ان القسر لايكون دائما المرصد الثالث فى مباحث
النفس المجردة واحكامها شرع فى بيانها بعد الفراغ عن مباحث الاجسام
وعوارضها وفيه مقاصد اربعة الاول فى النفوس الفلكية وهى مجردة عن المادة
وتوابعها لان حركات الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما الاول وهو كون
حركاتها ارادية فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية لما مر من ان اقسام الحركة الذاتية
منحصرة فيها والاولان باطلان فتعين الثالث اما كونها طبيعية فلان الحركة بالدورية
كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك التحرك الدورى مقتضى الطبيعة
ومستندا اليها لكان الشئ الواحد وهو الوضع المخصوص مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع
وانه محال وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك
ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع
فى حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشئ عين طلبه وانه محال بديهة ورد عليه بان
ترك وضع ليس توجها اليه بعينه لانعدامه بتركه بل غايته انه توجه الى مثله فلايكون
المتروك نفس المطلوب فالاولى ان توجه بان المتحرك بحركته المستديرة يطلب وضعا
ثم يتركه ومثله لايتصور من فاقد الارادة لان طلب الشئ المعين وتركه لايكون الا باختلاف
الاغراض الموقوف على الشعور والارادة واما كونها قسرية فلما تقدم ان القسر انما
يكون على خلاف الطبع وذلك لانه تقدم فى مباحث الاعتمادات ما هو بمعناه
اعنى ان عديم الميل الطبيعى لايتحرك قسرا وههنا لاطبع ولاقسر وايضا فلو كان تحرك
الافلاك على الاستدارة بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها
فى الجهات والسرعة والبطوء وتوافقها فى المناطق والاقطاب اذ لايتصور هناك
قسر الا من بعضها البعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة
ولا متوافقة واما الثانى وهو اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة فلان
ارادتها المتعلقة بحركاتها ليست ناشئة عن تخيل محض من قوة جسمانية يدرك
امورا جزئية والا امتنع دوامها اى دوام الحركات الفلكية على نظام واحد دهرا دهريا
اى ازلا وابدا لايختلف ولاينقطع لافى الجهة ولافى السرعة الا ترى ان الحركات الحيوانية
المستندة الى الادراكات الجزئية تختلف وتنقطع فهى اى ارادتها التى يترتب عليها
الحركات السرمدية على وتيرة واحدة افن ناشئة عن تعقل كلى يندرج فيه امور غير متناهية
ومحل التعقل الكلى مجرد لما سيأتى فى النفوس الانسانية برهانه والاعتراض على هذا الدليل

ان يقال لانسلم انها ليست طبيعية وانه يلزم من ذلك كون المطلوب بالطبع
مهروبا عنه لجواز ان يكون المطلوب فى الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول وضع
معين فان قيل حقيقة الحركة هى التأدى الى شئ اخر فلا يطلب لذاتها بل لغيرها قلنا
الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر فى اينين فى مكانين فجاز كونها مطلوبة لذاتها
سلمناه اى سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية لكن لانسلم انها ليست
قسرية قوله لكن القسر خلاف الطبع اى ما ليس فيه ميل طبيعى لايقبل حركة قسرية
مم وقد مر ما فى دليله من الخلل على انه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية
ان لاتكون لها ميل طبيعى مخالف لهذه الحركة ولانم ايضا ان القاسر هناك منحصر
فى الافلاك حتى يلزم التشابه بل لعل الحركة الحاصلة من بعضها فى بعض يكون
حركة عرضية لا قسرية سلمناه لكن لانم ان التخيل لاينتظم على حالة واحدة ولايدوم
سرمدا ولم لايجوز ان يكون تخيله اى تخيل الفلك خلاف تخيلنا فلا يختلف ولاينقطع
بل استمر ازلا وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متماثلة
فان قيل القوى الجسمانية كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا يستند اليها الحركات
التى لاتتناهى قلنا قد مر ايضا ما فيه ولو صح ذلك تعذر علينا اثبات النفوس المتطبعة
فى الاجرام الفلكية سلمناه لكن لانم ان محل التعقل مجرد وما سيأتى من برهانه يستلزم
عليه هناك تفريعان على القول بان للافلاك نفوسا مجردة وانها احياء ناطقة
الاول لها مع القوة العقلية التى نسبتها اليه كنسبة النفس الناطقة الينا قوى جسمانية
هى بتخيلاتها مبدأ للحركات الجزئية الصادرة عنها فان التعقل الكلى لايصلح لذلك
اى لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ
لتخصيص البعض بالوقوع دون البعض بل لابد فى وقوعه من ارادة جزئية متقرعة
عن ادراك جزئى لايتصور الا من قوة جسمانية وبهذه القوى فى الافلاك كالحى
فينا الا انها سارية فى جميع اجزائها لكونها بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة الثانى
ليس للافلاك حس من الحواس الظاهرة ولا شهوة ولا غضب لان الاحتياج اليها
طلب النفع ودفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها الجسمية
والنوعية لايقبل ذلك لامتناع الخرق والالتيام والكون والفساد عليها والمقدمات
المذكورة كلها ممنوعة اذ لانم ان هذه القوى انما خلقت لما ذكر فانه يجوز ان يكون
خلقها لكونها كمالا للجسم ولانم ايضا انحصار النفع والدفع فى حفظ الصورة عن الفساد
ولئن سلم فلانم ان صورة الفلك لايقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول وفى
الملخص ان كلام ابن سينا اضطرب فى الحواس الباطنة فحيث نفاها استدل
عليه بانها متعلقة بالحواس الظاهرة لان التخيل لحفظ صور المحسوسات والتوهم لدرك
احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها فاذا لم يوجد الاصول وجب ان لايوجد التبع

قد ذكر الكاتبى هذا الاعتراض فى شرح الملخص

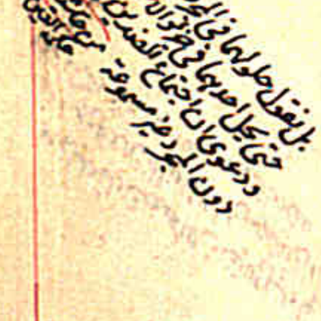
من ان لكل فلك نفسا مجردة

دير د على هذا الاستدلال انا لا نسلم انحصار فائدتها في حفظ صور المحسوسات والحوالها
الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز ان يكون فيها فوائد اخرى وان سلم فلانم انه لا معطل في
الوجود المقصد الثاني في ان النفس الانسانية مجردة اى ليست قوة جسمانية حالة
في المادة ولا جسما بل هي لا مكانية لا تقبل اشارة حسية وانما تعلقها بالبدن تعلق
التدبير والتصرف من غير ان يكون داخلة فيه بالجزئية او الحلول هذا مذهب الفلاسفة
المشهورين من المتقدمين والمتاخرين ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب
وجمع من الصوفية المكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفي المجردات على
الاطلاق عقولا كانت او نفوسا احتجوا اى المثبتون بوجوه خمسة الاول انها تعقل
البسيط الذي لا جزء له بالفعل فيكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما من الحقايق
اى معنى ما من المعاني فان كانت تلك الحقيقة بسيطة فذاك اى ثبت المطلوب
اعني تعقلها للبسيط والا كانت تلك الحقيقة مركبة من البسائط بالفعل لان
الكثرة متناهية كانت او غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبدأها وتعقل
الكل بعد تعقل اجزائه بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقله
بوجه ما لا يستلزم تعقل شئ من اجزائه لانا نقول كلامنا في ذلك الوجه المعقول
فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان له بسائط كل منها واحد بالفعل واما
الثاني وهو انها اذا تعقلت البسيط كانت مجردة فلان محل البسيط لو كان جسما
او جسمانيا اى لو كان ذا وضع اصالة او تبعا لكان منقسما وانقسام المحل
يوجب انقسام الحال فيه لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الجزء الاخر وانه
اى انقسام الحال الذي هو العلم ينافي البساطة في المعلوم اذ يجب ان يكون
العلم مطابقا للمعلوم اجيب عنه بانه مبني على ان النفس محل للمعقول لان
التعقل عبارة عن حصول الصورة في القوة العاقلة وهو ممنوع فان العلم عندنا
مجرد تعلق بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر
اعتباري اتصف به العالم لا امر موجود حال فيه وان سلم ان العلم بحصول
صورة المعلوم في محل اى فالنفس ح محل لصورة البسيط الذي تعقلته لا
لذات البسيط ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذي الصورة من جميع الوجوه
فقد لا تكون صورة البسيط بسيطة الا ترى الى ما قالوه من انه يجوز ان يكون
للبسيط الخارجي صورتان عقليتان او اكثر كما مر في مباحث الحال وان سلم ان صورة
البسيط يجب ان تكون بسيطة فلانم ان كل ذي وضع منقسم فانه بناء على
نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو ممنوع ح جاز ان يكون النفس جوهرا فردا كما قال به بعض
وان سلم ان كل ذي وضع منقسم فلا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح
الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع انه لا ينقسم في العمق وكالخط الحال

الوجوه الاربع الاول مما يمكن جعلها وجها واحدا كما جعله صاحب المقاصد

فان قلت هل يمكن تعارض ادراك المركبات فان انقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلت لا يمكن ذلك لان انقسام الحال اى الاجزاء المتناهية
في الوضع يستلزم انقسام المحل ومثل هذا لا يكون في النفس بل في الاجسام فان قلت فكذا الحال في العكس قلنا تم اصل الدليل ايضا قلت النفس اذا كان
جسما او جسمانيا كان بها اجزاء متناهية في الوضع من هامشية شرح حكمة العين

في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالنقطة الحالة في الخط مع انها لا تنقسم
اصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده
غير مسلم وان سلم انه اى الحال في المنقسم منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل وانه
لا ينافي البساطة لجواز ان يكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فان الجسم البسيط
عندكم منقسم بالقوة الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مفاصل
متحققة فليس فيه انقسام فعلي فلا منافاة بين الانقسام وعدمه من جهتي القوة
والفعل لانهما جهتان متغايرتان الثاني من الوجوه الخمسة انها اى النفس الانسانية
تعقل الوجود وانه بسيط تام في مباحثه من ان اجزاءه وجودات او عدمات الى اخر
الكلام والجواب بالتقدم من الممنوع الوارد على مقدمات ادلة بساطة والممنوع المذكور
في الوجه الاول الذي هو اعم منه الثالث من تلك الوجوه انها تعقل المفهوم الكلي
فيكون مجردة اما الاول فظاهر لانها تحكم بين الكليات احكاما ايجابية وسلبية فلابد
لها من تعقلها واما الثاني فلان النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلي
حالا في ذي وضع ولا شك ان الحال في ذي الوضع تختص بمقدار مخصوص ووضع
معين ثابتين لمحله فلا يكون ذلك الحال مطابقا للكثيرين المختلفين بالمقدار والوضع
بل لا يكون مطابقا الا لما له ذلك المقدار والوضع فلا يكون ح كليا هف لان المقدم
خلافه والجواب يعرف مما مر اذ لا نم ان عاقل الكل محل له لابتنائه على الوجود الذهني
وايضا الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بها لجواز
ان لا يكون الحلول سريانيا ويراد ههنا منع عدم مطابقته للكثيرين اذ قد
يخالف الشبح بما له الشبح في الصغر والكبر كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة
السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة
هو ان الصورة اذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة للكثيرين
الا ترى انه يجب تجريدها عن التشخص العارض لها بسبب المحل الرابع منها انها
تعقل الضدين اذ تحكم بينهما بالتضاد فلو كان مدركها جسما او جسمانيا لزم اجتماع
السواد والبياض مثلا في جسم واحد وانه مح بديهة والجواب ان صورة الضدين لا تضاد
بينهما لانهما بخلاف الضدين الحقيقة الخارجية فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين
ثبوته بين الصورتين ولو لا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد ايضا لان الضدين لا يجتمعان
في محل واحد ماديا كان او مجردا وان سلمنا تضاد صورتي الضدين فلم لا يجوز ان
يقوم كل منهما بجزء من الجسم الذي يعقلهما معا غير الجزء الذي قام به الاخرى فلا
يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد الخامس منها ان بسيط كونها جسما بحاجة
ثم نقول لو كان العاقل منا جسمانيا حالا في جميع البدن او في بعضه تعقل محله
دائما او لم يعقله دائما والتالي باطل اما الملازمة فلان تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره



لذاته كان حاصلا دائما يعني ان الصورة الخارجية التي للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائما فلو كفى ذلك في تعقله اياه مستمرا دائما والا احتاج تعقله الى حصول صورة اخرى متفرعة منه حاصلة فيه وانه محال لانه يقتضي اجتماع المثلين لان الصورتين متماثلتان في الماهية فلا يحصل ذلك التعقل دائما وانما بطلان التالي فبالوجدان اذ ما من جسم فينا يتصور انه محل للعلم والقوة العاقلة كالقلب والدماغ وغيرهما من اجزاء البدن الا وتعقله نادرة وتعقل عنه اخرى والجواب منع الملازمة بمنع ما ذكر في بيانها لجواز ان لا يكفي في تعقله حضوره بصورته الخارجية ولا يحتاج ايضا الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك لان كون التعقل بحصول الصورة مما عندنا سلمناه لكن لا نسلم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع للمثلين وانما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع سلمنا تماثلهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما محل للعاقلية والاخرى حالة فيها **خاتمة** في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله انا وهي كثيرة لكن المشهور منها تسعة الاول لابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب لدليل عدم الانفكام مع بقاء المجردات يعني انها جوهر هو لظهور قيامها بذاتها وغير منقسم لما مر من بعقلها للبسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فيكون جوهرا فردا هو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم الثاني للنظام انه اجزاء هي اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى اخره لا يتطرق اليها تحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء انما المتحلل والمتبدل من البدن فضل ينضم اليه ويتفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من اول عمره الى اخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلاث قوى احديها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل المخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين السادس انها الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا السابع انه اعتدال المزاج النوعي الثامن الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله يقوى الحيوة وبالعكس التاسع انه الهواء اذ بانقطاعها لطرفة عين ينقطع الحيوة فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه اعلم ان شيئا من ذلك الذي رويناه لم يقم عليه دليل وما ذكروه لا يصلح للعقول عليه

المقصد الثالث في ان النفس حادثة اتفق عليه الملتيون اذ لا قديم عندهم الا الله تعالى وصفاته عند من اثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا هل يحدث مع حدوث البدن او قبله فقال بعضهم يحدث معه لقوله تع بعد تعداد اطوار البدن

ثم انشاناه خلقا اخر والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وغايته هذا الاداء الظن دون اليقين الذي هو المطلوب اما الاية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشاناه جعل النفس متعلقة به وانما يلزم من ذلك حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها واما الحديث فانه خبر واحد فيعارضه الاية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس فلكل رجحان من وجه فيتقاومان هذا كما ذكرناه واما الحكماء فانهم قد اختلفوا في حدوثها فقال بدار سطو او من تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احتج ارسطو بانها لو قدمت فاما ان يكون قبل التعلق بالبدن متعددة متمايزة او لا فان كانت متمايزة فيمايزها وتعينها اما بذواتها او لا بذواتها فان كان بذواتها او بلوازمها فيكون كل نفس من النفوس البشرية نوعا منحصرا في الشخص الواحد فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وانه باطل اذ لو لم يقل بان كلها متماثلة فلا اقل من ان يوجد فيما بين الجميع نفسان متماثلان وان كان تمايزها لا بذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم من ان تعدد افراد النوع الواحد معلل بقابله والاعراض المكتنفة به وما دامت البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن اخر ويلزم التناسخ اي انتقالها من بدن الى بدن اخر وسنبطله وان لم يكن قبل التعلق متمايزة بل كانت واحدة فبعد التعلق ان بقيت على وحدتها كما كانت كان نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشعر كل في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم وسائر الصفات وانه باطل بالضرورة وان لم يبق كما كانت بل تكثرت لزم التجزي والانقسام ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار وحجم فلا يكون مجردة بل مادية وايضا فقد عدمت بذلك التجزي والانقسام تلك الهوية الواحدة القديمة وحصلت هويتان اخريان حادثتان ويلزم المطلوب وهو ان النفوس المتعلقة بالابدان حادثة احتج الخصم على قدمها بوجوه ثلاثة الاول ان كل حادث له مادة فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة قلنا بعد تسليم الملازمة تلك المادة التي يستلزمها الحدوث اعم من مادة محل الحادث فيها او يتعلق بها والمتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجردا بحسب ذاته الثاني لو لم تكن الناطقة ازلية لم تكن ابدية ايضا والتالي باطل اتفاقا واما الملازمة فلانها اذا كانت حادثة يزول وجودها لان كل كائن فاسد والجواب المنع ومعنى القضية المذكورة ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طرايانه عليه لجواز ان يمتنع عدمه لغيره ابدا الثالث يلزم عدم تناهي الابدان والصواب عدم تناهي النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الابدان

فيه ان الصورة الحالة في العاقلة لا بد وان يكون حالة في محلها اذ لو كانت العاقلة جسمانية وذلك لانها اذا كانت جسمانية كانت ذات فعل يشاركه المحل لان كل فاعل جسماني انما يكون فاعلا بمشاركة الجسم فلو حل المحل الصورة الحالة في العاقل في محلها لما كان فعلها بمشاركة المحل فلا يكون جسمانية هذا خلف تامل

قيل حدوث النفس ظاهر على قول المتكلمين لان العالم حادث عندهم والنفس من جملة العالم وفيه بحث لان الدليل المذكور فيما سبق انما يدل على حدوث الاجسام والاعراض المحالة فيها ولا يتناول النفوس على تقدير كونها مجردة كما اختاره الامام وغيره فتامل

فيه ان الشخص انما يتشخص بالمادة فلو تجرد لم يتشخص فلا يتعقل ان يكون كل فرد من افراد النفوس نوعا برأسه فلا يتم الكلام الا ان يقال ان تعقل المعدوم ممكن تامل

لا يقال لا يجوز ان يكون تمايزها بما يحل فيها لان حلول الشيء في الشيء فرع تغير محله فلو كان تغير محله حاصلا به لدار تامل

كما تشعر بهويتها مثلا لانه يلزم الدور

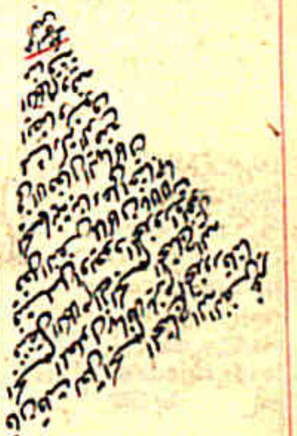
وايضا يلزم بطلان النفس الاولى وهو باطل لان العدم لا يجوز ان يكون علة تامل

التي هي شرط فيضانها من المبدء القديم والابدان غير متناهية لاستنادها
الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا يتناهى فيكون النفوس البشرية غير متناهية
ايضا لكن لا استحالة في لا تناهي الابدان والادوار لانها متعاقبة بخلاف
النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية وهو
محال بالتطبيق والجواب شرط امتناعه الترتب الطبيعي او الوضعي كما مر في النفوس
الناطقة وان كانت موجودة مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لا تناهيها تنبيه
قال ارسطو كل حادث لا بد له من استناده الى المبدأ القديم الواجب ومن شرط
حادث قوله دفعا للدور والتسلسل تعليل لما هو المقدر في الكلام واما الاحتياج
الى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فلحدوث النفس من المبداء
الفيض شرط وهو حدوث البدن لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها فاذا
حدث البدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود
القابل المستعد وبه بطل التناسخ حيث قال ان صح التناسخ فاذا حدث بدن
تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس اخرى حدثت الان لما ذكرنا من حصول
العلة الموثرة بشروطها كما فيكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل
احد يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا الذي ذكره ارسطو في حدوث النفس
وبطلان التناسخ دور صريح فانه يبين حدوث النفس بلزوم التناسخ على تقدير
قدمها وابطاله ثم يبين بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما يصح له ذلك
لو بين احدهما بطريق اخر مثل ما يقال في ابطال التناسخ انه يلزم بذكر الاحوال
في البدن الاخر او ان استعدادات الابدان للنفوس ومكونها اي وحدوث
النفوس على نيرة واحدة فانه كلما استعد بدن حدث نفس بخلاف مفارقة
النفوس مع حدوث الابدان اذ قد يتفق وبار اي فساد هواء او جايحة
اي حادثة متاصلة كالطوفان او قتل عام يهلك فيها من النفوس دفعة
ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ
من الابدان كما نقل من انه وقع حرب في ارض يونان فقتل في يوم واحد ستمائة
الف من الجانبين ومن المعلوم انه لم يحدث في ذلك اليوم ابدان بهذا العدد
في جوانب العالم ليتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان تعلق
النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها الى ان يحدث بدن يتعلق به وليس
شيء منها والاظهر منهما اي من هذين الطريقين الاخرين يصلح للتعويل اذ لا نسلم لزوم
التذكر لاحوالها في البدن السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على انه قد نقل
عن بعضهم انه قال اني لا اتذكر كوني في صورة الجمل ولا نسلم ان عدد ابدان الحيوانات
الصغيرة والكبيرة في البحور والبوادي لا تساوي عدد تلك النفوس المفارقة وعلى

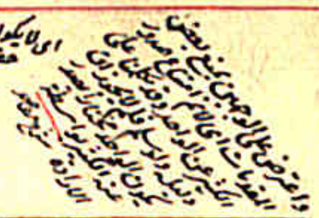
اصل الدليل الذي ابطل التناسخ اعتراضات نعرفها ان كان ما عهدنا لك من
الاصول على ذكر منك فلا نعيدها حذرا من الاطناب مثل ان يقال لا نسلم ان كل
حادث لا بد له من شرط حادث فان الفاعل المختار له ان يخصص الحوادث
باوقاتها من غير ان يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستقلة
سلمناه لكن لا نسلم ان شرط حدوث النفس هو البدن ولا يجوز ان يكون له شرط غيره
سلمناه لكن لا نسلم انه اذا حدث بدن وجب ان يفيض عليه نفس لما يجب في ذلك
اذا لم يتعلق به نفس منسوخة وقد يقال اراد باصل الدليل ما ذكره ارسطو على حدوث
النفس فانه اصل الدليل على ابطال التناسخ فيعترض عليه بانا لا نسلم ان علة التمايز اما
الذات او غيرها لان التمايز امر عدمي فلا يحتاج الى علة ولا نسلم تماثل النفوس كلها
ولا تماثل نفسين منها والاستبعاد لا يجدي نفعا ولا نسلم ان تمايز افراد نوع واحد
انما يكون بالقابل وما تقدم في بيانه قد ظهر لك هناك فساده الى غير ذلك مما
لا يخفى على الفطن المقصد الرابع تعلق النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا يسهل
زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه والا لتمكنت النفس
من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة الى امر اخر وليس ايضا تعلقا في غاية
القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادية بمحالها
لما عرفت من انها متجردة بذاتها غنية عما حل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كتعلق
الصانع بالالات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ومن ثم قيل هو تعلق العاشق
بالمعشوق عشقا جبليا فلا ينقطع ما دام البدن صالحا لان يتعلق به النفس الا ترى
انها تحبه ولا تمله مع طول الصحبة وتكره مفارقته وذلك لتوقف كمالاتها ولذاتها
العقلية والحسية عليه فانها في مبدأ خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كالها فتحتاج
الى الات تعينها على اكتساب تلك الكمالات والى ان يكون تلك الالات مختلفة
فيكون لها بحسب كل الة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا كالابصار مثلا التفتت
الى العين فتقوى على الابصار التام وكذا الحال في سائر الافعال ولو اتحدت الالة
لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شيء منها على الكمال واذا حصلت لها الاحساسات
توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والاخلاق المرضية
وترقت الى لذاتها العقلية بعد احتلاطها باللذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه
التصرف والتدبير كتعلق العاشق في القوة بل اقوى منه بكثير وانما يتعلق من البدن
اولا بالروح القلبي المتكون في جوف الايسر من بخار الغذاء ولطيفه فان القلب له
تجويف في جانبه الايسر ينجذب اليه لطيف الدم فيجوده بحرارته المفرطة فذلك
البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق النفس بان شد الاعصاب
يبطل قوى الحس والحركة مما وراء موضع الشد ولا يبطلها مما يلي جهة الدماغ وايضا التجارب

الطبيعية تشهد بذلك وتفيده اى تفيد النفس الروح بواسطة التعلق قوة بها
قوه
يسرى الروح الى جميع البدن فتفيد الروح الحامل لتلك القوة كل عضو بما يتهيأ به من القوى التى فصلناها فيما قبل وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى كما مر مرارا **المرصد الرابع فى العقل** والمراد به كما مر موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد فى ذاته مستغن فى فاعليته عن الالات الجسمانية **وفيه مقاصد ثلثة الاول** فى اثباته قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث وقال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين الاخرين اول ما خلق الله القلم واول ما خلق الله نورى ان المعلول الاول من حيث انه مجرد تعقل ذاته ومبدأ يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة فى صدور سائر الموجودات ونقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه فى افاضة نور النبوة كان نورا لسيد الانبياء واحتجوا على اثبات العقل بوجهين الاول الله تعالى واحد حقيقى لا تكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد ويمتنع ان يكون ذلك الصادر عنه جسما لتركبه فلو صدر اولا لزم تعدد الصادر فى المرتبة الاولى لتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه ولا يجوز ايضا ان يكون الصادر الاول احد جزئيه اذ لا يستقل بالوجود دون الاخر فلا يستقل بالتاثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتاثير معا ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر الذى هو محله فكيف يوجد قبله ولا نفسا اذ لا يستقل بالتاثير دون الجسم الذى هو آلتها فيمتنع ان يكون سببا لما بعده ويجب ذلك فى ما صدر اولا فتعين ان يكون الصادر الاول هو العقل لتخصيصه اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الاول فى الجسم والثانى فى الهيولى والصورة والعرض والثالث فى النفس الموجد للجسم كالفلك مثلا لا يجوز ان يكون هو الواجب لذاته والا لاوجد جزئيه لان موجد الكل حقيقة يجب ان يكون موجد الكل واحد من اجزائه فيكون الواجب لذاته مصدر الاثرين فى مرتبة واحدة ولا جسما اخر اذ الجسم انما يوثر فيما له وضع مخصوص بالقياس اليه اما بالمحاذاة والقرب او المحاذاة والمقابلة على ذلك بالتجربة فان النار لا تسخن اى جسم كان بل ما يقارنها والشمس لا تضئ الا ما يقابلها فلو اوجد جسم جسما اخر لوجب ان يعض صورته على هيولاه ولو افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى اليه وضع قبل الصورة وانه محال لان وضع الهيولى مستفاد من الصور التى هى ذات وضع بالذات لكونها فى حد نفسها ممتدة فى الجهات ولا نفسا لتوقف تاثيرها عليه فان النفس لا توثر الا بالات جسمانية فيكون تاثيرها متاخرا عن الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه ولا احد جزئيه والا لكان ذلك الجزء الموجد للجسم علة للاخر وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود دون الاخر فلا يتصور كونه علة موجدة للاخر ولا

لاخفاء فى انتفاء القيد الثالث ايضا فى الهيولى والصورة والعرض تامل



اى لا يكون واحدا وتعدد حقيقيا او لفاعل واحد حقيقى الا ان يكون واحدا حقيقيا وتعدد اعتبارى



غرضا لتاخره عنه فى الوجود فهو اى الموجد للجسم العقل الاعتراض بناء على تسليم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على الوجه الاول فلم لا يجوز ان يكون اول صادر هو الجسم بان يصدر احد جزئيه عن الواجب ابتداء وبواسطته يصدر عنه الاخر وقد صرحوا بان الصورة جزء العلة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية فى مدخليتها التاثير من الهيولى كونها غنية فى وجودها مشخصة عنها وان سلم ذلك فلم لا يكون الصادر الاول نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها فى البدن على تعلقها به توقف ايجادها مطلقا على ذلك التعلق فيجوز ان يوجد الجسم بلا تعلق هو منشا للتصرف والتدبير وان سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول صفة قائمة بذات الله تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات مستبطله واما على الوجه الثانى فلم لا يجوز ان يكون الموجد للجسم جسما قوله انما يوثر الجسم فيما له وضع بالنسبة اليه مم والاستقراء على سبيل التجربة كما ذكرتم لا يفيد العموم لانه استقراء ناقص سلمناه لكن قد يكون الموجد نفسا توجده اولا ثم تتعلق به سلمناه لكن قد يكون هو الواجب بان يوجد احد جزئيه ابتداء وبتوسطه الجزء الاخر كما مر فى الاعتراض على الوجه الاول **المقصد الثانى فى ترتيب الموجودات** على رايهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلثة وجوده فى نفسه وجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدور ما عنه على هذا الوجه اسناد الاشرف الى جهته الاشرف والاخس الى الاخس فانه اجرى واحق ولذلك يصدر من العقل الثانى عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر الذى هو فى مرتبة التاسع من الافلاك اعنى فلك القمر ويسمى العقل الفعال الموثر فى الهيولى العناصر السفلى المفيض للصور والنفوس والاعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية واوضاعها الاعتراض ان يقال هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل ما اصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان تصير جزء مصدر الامور الوجودية وقد يجاب عنه بانها ليست جزء الموثر بل هى شرط للتاثير والشرط قد يكون امرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبدأ الاول فيجوز ان يكون بحسبها مصدر الامور متعددة كالمعلول الاول وذلك مناف لمذهبهم الذى بنوا عليها كلامهم فى ترتيب الموجودات وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابى لا يلتفت اليه فى المطالب العلمية واسناد الفلك الاشرف مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا يحصى الى جهة واحدة فى العقل الثانى كاثر عموه مشكل جدا وكذلك اسناد الصور والاعراض التى فى عالمنا هذا مع كثرتها

فيه ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو علل ثبوت الغير بها لكان دورا فالاصح المبدأ الاول ان يكون مصدرا لامور متعددة كالمعلول الاول فتامل

والايضا يلزم ان يكون الشئ علة لنقيض ما هو علة له لان موجد الكل واحد من اجزائه فيكون موجدا للكل وموجدا لنقيض ما هو علة له فتامل

النائية عن الحصر الى العقل الفعال مشكل ايضا وبالجملة فلا يخفى على الفطن المنصف
ضعف ما اعتمدوا عليه فى هذا المطلب العالى وفى الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا
فى العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك
ومنهم من اعتبر بدلها تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه
كثرة من ثلثة اوجه كما ذكر فى متن الكتاب وتارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بالغير
الغير وجعلوا امكانه علة لنبولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهران العقول عاجزة
عن ادراك نظام الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر **المقصد الثالث**
فى احكام العقول وهى سبعة الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث
يستدعى مادة والثانى ليست كائنة ولا فاسدة اذ ذاك عبارة عن ترك
المادة صورة ولبسها صورة اخرى فلا يتصور الا فى المركب المشتمل على جهتى قبول
وفعل واما البسيط فلا يكون فيه جهتان قبول وفعل فلا يكون العقول بسائطها
فاسدة بل ابدية الثالث لنوع كل عقل منحصر فى شخصه اذ تشخصه بماهيته والا
لكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم الرابع ذاتها جامعة لكمالاتها 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 سرمدية فلا يتصور الا فى مادى هو تحت الزمان
والعقول مجردة غير زمانية الخامس انها عاقلة لذاتها اذ التعقل حضور الماهية المجردة
عن العوائق الغريبة عند الشئ المجرد القائم بذاته ولا شك ان ماهيتها حاضرة
لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة والتغاير
الاعتبارى كاف فى تحقق الحضور وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية
المغايرة كما فى الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة
لا بحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجة وهو باطل السادس
انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد من المجردات القائمة بذواتها فانه تعقل الكليات
اذ كل مجرد كذلك يمكن ان يعقل لان ذاته منزه عن العلايق الغريبة عن ماهيته والشوائب
المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان
لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل مجرد فهو فى حد نفسه يمكن ان يعقل وكل
ما يمكن ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره اذ يعلم بالضرورة انه لا تضاد فى التعقلات
فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وايضا كل ما يعقل فانه
لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوحدة والامكان وغيرهما والحكم
بين شيئين يستدعى تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره فى الجملة وحينئذ
فيمكن ان يقارنه اى المجرد الماهية المجردة اى الماهية الكلية المجردة التى للغير فى العقل
لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول فى العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية

غيره

غيره كانا معا حاصلين فى العقل فيكون كل منهما مقارنا للاخر فيه واذا امكن ان
يقارن ماهية الغير المجرد فى العقل فيمكن ايضا ان يقارنها اى يقارن ماهية
المجرد مطلقا اى سواء كان المجرد موجودا فى العقل او فى الخارج اذ كونها اى حصول
ماهية المجرد فى العقل ليس شرطا للمقارنة المطلقة وصحتها لانه لو كان شرطا
للمقارنة على الاطلاق وصحتها لكان مقارنة اى مقارنة المجرد للعقل التى هى اخص
من مطلق المقارنة مشروطة ايضا بكونها اى بكون ماهية المجرد فى العقل لان الاخص
لا بد ان يكون مشروطا بما شرط به الاعم وح يلزم الدور لان كون ماهية المجرد فى العقل
هو عين مقارنته له المشروطة به واذا لم يكن كون المجرد فى العقل شرطا للمقارنة بينه
وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا فى الخارج واذا جاز
مقارنة الماهية الكلية المجردة الى للغير ايا ما يعنى ماهية المجرد حال كونها مجردة فى
الخارج امكن تعقلها اى تعقل الماهية الكلية له اى للمجرد اذ لا معنى لتعقله للماهية
الكلية الا مقارنة تلك الماهية له فى وجوده الخارجى وكل ما هو ممكن له فهو حاصل
له بالفعل دائما لما عرفت فاذن هو عاقل لكل ما يغايره من الكليات بالفعل
وهو المطلوب ومحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله
وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان تعقل مع كل واحد مما يعاره من المفهومات
وكل ما امكن ان تعقل مع غيره امكن ان يقارن 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 امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا
فى الخارج ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير فى المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه واذا
امكن تعقله له كان حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث من توابع المادة الجواب لانم
ان كل مجرد يمكن تعقله كالبارى تعالى فان حقيقته مجردة مع انه لا يمكن تعقلها للبشر
عندكم وحقيقة العقول والنفوس فانها غير معقولة لنا فمن اين الجزم بامكان تعقلها
ولانم ان المجرد فى صيرورته معقولا لا يحتاج الى عمل انما يصح ذلك اذا انحصر المانع
من التعقل فى المادة وتوابعها وهو ممنوع وان سلمنا فلا نسلم ان كل ما يمكن تعقله
يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان الشاهد بعدم التضاد والتنافى بين
التعقلات لا تعمم شهادته لعدم تعقلنا بجميع المفهومات كيف والغير قد يكون مما لا يجوز
تعقله كما اشرنا اليه وان سلم فلا نسلم انه اى تعقله مع الغير يقتضى مقارنة الماهية
المجردة التى لذلك الغير للعقل اى المجرد للمعقول وانما يصح ذلك لو كان العلم حصول
الماهية المجردة فى العقل حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين متقارنين فيه وقد تكلمنا

حيث بينا ان العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم وان سلمنا ان تعقلها
يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني فلانسلم انه يلزم من جواز المقارنة بينهما
في العقل جواز مقارنته اى مقارنة المجرد للغير مطلقا قوله والا لكان مقارنته
للعقل مشروطا بكونه في العقل ويلزم الدور قلنا انما يلزم ذلك ان لو كانت
المقارنتان اى مقارنة احد المعقولين للاخر في العقل ومقارنة احدهما للعقل
مثلين حتى يلزم من اشتراط المقارنة الاولى بكون المجرد في العقل اشتراط الثانية
به ايضا فيدور وهو اى كونهما مثلين ممنوع فان حصول الشيئين كالمجرد وماهية
الغير في ثالث هو العقل مخالف بحصول احدهما اى احد الشيئين كالمجرد في الاخر
كالعقل فان الاول مقارنة احد الحالين في محل للحال الاخر والثاني مقارنة الحال
المحل فابن احدهما من الاخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد وماهية الغير مشروطة
بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من
قبيل اشتراط الشيء بنفسه لايقال قد لزم من تعقلهما معا المقارنة بينهما
في العقل قلنا ليست المقارنة مطلقا مشروطة بكون المجرد في العقل والا
دار كما عرفت لانا نقول ليس زعم الخصم ان كل ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة
الى المجرد مشروطة بكونه في العقل حتى يسلم ما ذكرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره
من المعقولات مشروطة بكونه في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فات شرط المقارنة
بينهما فلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح تعقله اياه وان سلم تماثل المقارنتين وانه يمكن
مقارنة كل واحدة من المعقولات للمجرد في الوجود الخارجي فلا يلزم من ذلك امكان
تعقله للمعقولات المقارنة وانما يلزم هذا لو كان هو اى المجرد قابلا للتعقل اى لكونه عاقلا
وهو ممنوع لايقال التعقل نفس هذه المقارنة فاذا امكنت المقارنة فقد امكن
التعقل قطعا لانا نمنعه اى نمنع اتحادهما لجواز ان يكون التعقل امرا مغايرا للمقارنة
مشروطا بها وليس يلزم من امكان الشرط في موضع امكان المشروط فيه السابع
انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية لانها تحتاج الى الات جسمانية ليدرك بها
ولانها اى الجزئيات تتغير فالعلم بها يكون متغيرا فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير والا لم
عليه ستعرفه في بحث صفات الباري سبحانه في مسئلة العلم فان علمه بها محيط بها
من غير ان يكون هناك الة جسمانية او تغير في ذاته او صفاته الحقيقية خاتمة لمباحث
العقول في الجن والشياطين فانها ايضا من الجواهر الغائبة عن حواسنا وهي عند
الملليين اجسام تتشكل باي شكل شاءت وتقدر على ان تتولج في بواطن الحيوانات
وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق واختلفوا في اختلافهما بالنوع
مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملك والانس ومنعه الفلاسفة لانها
اما ان يكون اجساما لطيفة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لا تقدر هي

على الافعال الشاقة ويتلاشى بادنى قوة وبسبب من خارج يصل اليها وهو خلاف
ما يعتقدونه واما الثاني فلانه يوجب ان نرى ولو جوزنا اجساما كثيفة لانراها
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال وبلاد لانراها وبوقات وطبول لانسمعها وهو سفسطة
محضة والجواب ان لطفها بمعنى الشفافية اى عدم اللون فلا يلزم احد الامرين لجواز
ان يقوى الشفاف الذي لا لون له على الافعال الشاقة ولا يفعل بسرعة ومع ذلك
فلا نراها وبالجملة فان اردتم باللطافة الشفافية فنختار انها لطيفة ولا يلزم عدم
قوتها على تلك الافعال وان اردتم بها سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء متصغرة
ورقة القوام فان اللطافة تطلق على هذه المعاني فنختار انها غير لطيفة ولا يلزم
رؤيتها كالسحاب الا انه يشكل بسهولة تشكلها باي شكل شاءت فلذلك قال كيف
وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها ورقتها قوة عظيمة فان القوة لا تتعلق
بالقوام في الرقة والغلظ ولا بالجثة في الصغر والكبر الا ترى ان قوام الانسان دون
قوام الحديد والحجر وترى بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن
ان يسند الى غلظ القوام وترى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا لا يحسب
اختلاف القوام والجثة كما في الاسد مع الحمار قال فوم هي النفوس الارضية فان
النفس ان كانت مدبرة للاجرام العلوية فهي النفس الفلكية وان كانت مدبرة
للعناصر فهي النفس الارضية اى السفلية وهي مختلفة فمنها الملائكة الارضية واليها
اشار عليه الصلوة والسلام بقوله اتاني ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار
وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية الكروبية بتخفيف الراء اى الملائكة المقربين
وردّ بانه غير مناسب لان الكروبية من الملائكة هم المهيمون المستغرقون في انوار جلال
الله سبحانه بحيث لا يتفرغون معه لشيء اصلا لا لتدبير الاجرام ولا للتاثير فيها
ومنها الجن ومنها الشيطان وغير ذلك فهذه جنود لربك لا يعلمها الا هو
وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة من المفارقة عن الابدان
تتعلق بالخيرة من المقارنة لها نوعا من التعلق وتعاونها على الخير والسداد
وهي الجن والشريرة منها تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر والفساد وهي الشياطين

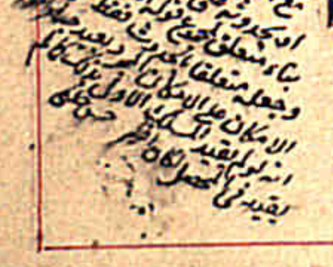
الموقف الخامس في الالهيات

التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم وفيه سبعة مراصد لا خمسة كما وقع في بعض
النسخ المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد ثلثة المقصد الاول في اثبات الصانع
وفيه مسالك خمسة المسلك الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض
وقد يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه بناء على ان علة
الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا فهذه وجوه
اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر قيل هذا طريق الخليل عليه السلام حيث قال

وهذا الرد للاجري

وهذا قريب من قول الحكماء

اي في بعض احوال الذات وهو ما ليس من الصفات الثبوتية او السلبية



لا اجب الافلين وهو ان العالم الجوهري اي المتحيز بالذات حادث فله محدث
كما يشهد به بديهة العقل فان من راى بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وذهب
اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان
افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل بحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج
مشتركة واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لها فيكون
ممكنا وكل ممكن محتاج في ترجح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة
الثاني الاستدلال بامكانها وهو ان العالم الجوهري ممكن لانه مركب من الجواهر
الفردة ان كان جسما وكثيران كان جسما او جوهرا فردا والواجب لا تركيب فيه
ولا كثرة بل هو واحد حقيقي وكل ممكن فله علة مؤثرة الثالث الاستدلال بحدوث
الاعراض اما في الانفس مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة
ثم لحما وعظما فلا بد لهذه الاحوال الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث
هذه الاحوال لا من فاعل مختار وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لانها افعال عجز
العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما في الافاق كما نشاهد من احوال
الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور في
الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير الرابع الاستدلال بامكان الاعراض
مقيسة الى محالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذي اعطى
كل شيء خلقه ثم هدى اي لاعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة
والمنفعة المنوطة به وهو ان الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من
الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص كل من الاجسام بما له من الصفات
جايز فلا بد في التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه الاربعة نقول مدبر
العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر ويعود
الكلام فيه ويلزم اما الدور او التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود
لذاته والاول بقسميه باطل كما مر في مرصد العلة والمعلول من الامور العامة فتعين
الثاني وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل ورجوع بالاخرة الى
اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال
خصوصيات الاثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة وكذا الاعراض
فلا بد من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر اخر فيلزم الدور او التسلسل
او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان والثالث هو المطلوب

المسلك الثاني

للحكماء وهو ان في الواقع موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات
واحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة فان كان ذلك الموجود واجبا فذاك
وهو المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب

والا لزم الدور او التسلسل وفي هذا المسلك طرح لمؤنات كثيرة كانت في المسالك
الاول من بيان حدوث العالم وامكانه وما يتوجه عليه من الاسولة والجواب عنها
فانها سقطت ههنا كما ترى

المسلك الثالث

لبعض المتاخرين يعني صاحب
التلويحات وهو ان لا شك في وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب
ابتداء او انتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات فلنا جميع الممكنات المتسلسلة
الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى الاجزاء التي هي غيره فله علة موجودة
ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج وهي لا تكون نفس ذلك
المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول وتمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جميع اجزائه
لانه عينه ولا بعض ايضا جزءه اي بعض اجزائه اذ علة الكل علة لكل جزء وذلك
لان كل جزء منه ممكن محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء
لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا تكون تلك الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط
وح فيلزم ان يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه ولعلته ايضا واذا لم يكن
علة المجموع نفسه ولا امرا داخلا فيه فاذن امر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات
واجب لذاته وهو المطلوب ولا بد ان ينتهي اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء
فينتهي به السلسلة ولعترض عليه بوجوه الاول المجموع يشعر بالتناهي لان ما لا يتناهى
ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور في المتناهي وتناهي الممكنات
يتوقف على ثبوت الواجب فاثباته اي اثبات الواجب بما يدل على تناهي
الممكنات مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد به بالمجموع وما يرادفه في هذا
المقام هو الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير
المتناهي اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع احاده انما الممتنع ان يتصور
كل واحد مما لا يتناهى مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار الثاني ان اردت
بالمجموع كل واحد من احاد السلسلة فعلته ممكن اخر متسلسلا الى غير النهاية بان يكون
كل واحد منها علة لما بعده معلولا لما قبله من غير ان ينتهي الى حد يقف عنده
وان اردت به الكل المجموع فلا نم انه موجود اذ ليس ثمة هيئة اجتماعية الا بحسب الاعتبار
وما جزؤه اعتباري لا يكون موجودا جار حيا والجواب انا نريد بالمجموع الكل من حيث
هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية اذ الكل ههنا عين الاحاد كما في مجموع العشرة
ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا الثالث ان اردت بالعلة العلة
التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه فوك العلة متقدمة فلنا لانم ذلك في العلة
التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه فيكون كل من تلك الامور متقدما على
المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم
على الماهية ومجموعها ليس متقدما على الماهية بل هو نفس الماهية وان اردت بها

اى بالعلة الفاعل وحده فلم لايجوز ان يكون جزوه قولك لانه علة الكل جزء قيل
علة لنفسه ولعلية قلنا ذلك مم ولم لايجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخر
والجواب ان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالفاعلية وهو فى مجموع كل جزء منه
ممكن لابد ان يكون فاعلا الكل من الاجزاء على معنى انه لايستند شئ منها بالمفعولية
الا اليه اوالى ماصدر عنه والا وقع بعض اجزائه بفاعل اخر لم يصدر عنه فاذا قطع
النظر عنه اى عن الاخر لم يحصل الماهية المعلولة التى هى المجموع فلم يكن ذلك الفاعل
فاعلا مستقلا بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر فان قيل هذا الذى ذكرتموه منقوض
بالمركب من الواجب والممكن فان مجموعهما من حيث هو مجموع لاشك انه ممكن
لاحتياجه الى جزئه الذى هو غيره مع ان فاعليه ليس فاعلا الكل واحد من اجزائه وايضا
لوكان فاعل الكل بالاستقلال فاعلا الكل جزء منه كذلك للزم فى مركب فى اجزائه
ترتيب زمانى كالسرير مثلا اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته
المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجد العلة المستقلة للكل لزم
الامر الثانى وان لم توجد لزم الامر الاول وكلاهما محال قلت الجواب عن الاول وهو النقض
انما قيدناه اى الكل بما كل جزء منه ممكن كما مر فاندفع النقض فان قيل نحن نمنع
كون فاعل الكل فاعلا الكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجب
اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل
للكل يجب ان يكون فاعلا الكل جزء منه اذا كانت احاده باسرها ممكنة وعن
الثانى وهو المعارضة ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى المذكور
الذى صورناه لايمتنع انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع
مايتوقف عليه التاثير اعنى العلة التامة على انا نقول كيف يتجه علينا ماذكرتم
والمراد بقولنا علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه ان علته اى علة الجزء
لايكون خارجة عن علة الكل وبذلك الذى ذكرناه من المراد يتم مقصودنا وهو
ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لايجوز ان يكون جزؤه اذ يلزم ح ان لايكون
علة ذلك الجزء خارجة عنه فهى اما نفسه وهو ح او ما هو داخل فيه فينقل الكلام
اليه حتى ينتهى الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة فى
تلك السلسلة فان علته اولى منه بان يكون علة لها فيلزم ترجح المرجوح هف وبذلك
ان تتمسك فى ابطال علية الجزء بهذا ابتداء ولايلزم ماذكرتم من احد الامرين اذ قد
يكون علة كل جزء من الاجزاء جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل فعند وجود
الجزء المتقدم توجد علة التامة وعند وجود الجزء المتاخر توجد علة التامة ويكون
مجموع ما بين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة
للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ماذكرتم **الملك الرابع** وهو ما

وقفنا

وقفنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة اى لم يوجد الواجب
لانحصرت الموجودات فى الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل اى المجموع حيث
لايشذ عنه شئ من اجزائه الممكنة الى موجد لكونه ممكنا مركبا من ممكنات مستقل
فى الايجاد بان لايستند وجود شئ من اجزائه الا اليه اوالى ما هو صادر عنه
فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة هى منه ايضا يكون ايقاع
الكل مرة اى بالكلية وذلك بان لايوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا مستغنا
بالنظر الى وجوده اى وجود ذلك الموجد المستقل اذ يمتنع ح ايجاد العدم
لايكون موجبا للوجود لما عرفت من ان الممكن مالم يجب وجوده من علته لم يوجد
ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لايتطرق اليه العدم اصلا
بوجه من الوجوه ولاشك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد يعدم
بعدم هذا الجزء وبعدم جزء اخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب ان يكون
بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه والشئ الذى اذا
فرض عدم جميع الاجزاء اى عدم اى واحد منها كان ذلك ممتنعا نظرا الى
وجوده يكون خارجا عن المجموع لانفسه ولا داخلا لان عدم شئ منها ليس
ممتنعا نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع
الممكنات واجبا وجوده فى حد ذاته اذ لا موجود فى الخارج سوى الممكن
والواجب وهو المطلوب فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار
انحصار الموجودات فى الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب
لامطلوبا كانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود فى الممكنات
ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المطلوب فيظهر
حقيته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال
هذا خلف ومع ذلك هو مطلوب وهذا الملك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل
ويستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كان الملك السابق
لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها **الملك الخامس** وهو قريب مما قبله لو لم يوجد
واجبا لذاته لم يوجد واجب لغيره اى ممكن وح فيلزم ان لايوجد موجود اصلا
ضرورة انحصار الموجود فى الواجب والممكن اما الاول وهو انه اذا لم يوجد واجب
لذاته لم يوجد ممكن فلان الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة
ولاشك ان ارتفاع المجموع المركب من الممكنات فقط اى بالكلية لايكون
على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات وهو ظاهر لانه واحد من تلك الممكنة مولا بالغير
لما عرفت من ان الغير الذى يمتنع به رفع الجميع بالمرة لابد ان يكون موجودا خارجا
عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه واما الثانى وهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته

ولا لغيره لم يوجد موجودا اصلا فان ما لم يجب اما بالذات او بالغير لا يوجد كما
تقدم من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتي واما ممكن مسبوق
وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث
الدور والتسلسل وقريب منه مكشوف الاسرة به المسلك السادس مما اشار اليه
بعض الفضلاء وتحريره ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر وللاحاجة
ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء ما لم يوجد لم يوجد
فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا لان الممكن وان كان متعددا
لا يستقل بوجود ولا ايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لذاته ولا لغيره
وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها وذكر ههنا اي في مقام اثبات
الصانع شبهات كثيرة اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها ولكن
حاصلها عائد الى امر واحد وهو ان يؤخذ ههنا وفي كل مسئلة تراد ههنا بيان
متقابلان فيرد بينهما ترديدا ما نعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر
ليلزم نفي العدد المشترك وحلها اجمالا وهو القدح في دليل الطرف الآخر من
المذهبين او في دليلهما ان امكن ولا استبعاد في امكان القدح في دليلهما معا
اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما حتى
يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم
لا يستلزم انتفاء لازمه ولنذكر منها اي من تلك الشبه مع اجوبتها عدة
ليطلع بها على احوال نظائرها الاولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما
نفس ماهيته او زائدا عليها اذ لا مجال لكونه جزءا منها والاول باطل لان الوجود
مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثاني باطل والا لكان وجوده معلولا لماهيته
لامتناع كونه معلولا للغير بما ستقدم الماهية عليه اي على وجوده بالوجود وهو
محال كما سلف والجواب وجوده نفسه ويمتنع الاشتراك في الوجود الذي هو
عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون في الاعيان اعني مفهوم الموجود
العارض للموجودات الخاصة واما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه وذلك
كالماهية والشخص او وجوده غيره اي زائد عليه ومعلول للماهية وتقدم الماهية
عليه ليس بالوجود كما تقدم الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا لكان
اما مختارا او موجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند الى
المختار والثاني باطل والا لزم قدم الحادث اليومي او تسلسل وكلاهما محال ان
والجواب بلا نعم ان العالم قديم وقد مر ضعف دلائله الثالثة منها لو كان الواجب
موجودا لكان اما عالما بالجزئيات اولا والاول باطل والا لزم التغير فيه اي في
ذات الواجب لتغير المعلوم الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلا متصف

تارة

تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم لا بد فيه من ان يطابق معلومه فيتغير
ايضا بسببه فلا يكون الواجب على هذا التقدير واجبا بل حادثا لان محل
الحوادث حادث والثاني باطل لانا نعلم بالبديهة ان هذه الافعال المتقنة
المشاهدة في الجزئيات لا يستند الى عديم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات
والتغير اللازم في العالم انما هو في الاضافات لا في الذات اي لا في صفاته الحقيقية
فان علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا
تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها واضافاته اليها فكون تغيرا
في امور اعتبارية لا في صفات حقيقية وانه جائز في الواجب كما سيأتي ونقتصر
على هذا القدر فان هذا منشأ للشبهات التي طول بها الكتب وعد ذلك التطويل
تجرا في العلوم وتوسعا في التحقيق والتدقيق وعليك بعد الاهتداء اليه
بما بينهناك به من الضابط والامثلة ان تقف من امثاله الا باعز جمع بغير خاتمة
للمقصد الاول لما ثبت ان الصانع واجب وجوده وممتنع عدمه فقد ثبت
انه ازلي ابدي ولا حاجة الى جعله مسئلة برأسها قال الامام الرازي في الاربعين
كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والعدم
على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى ازليا ابديا فلا حاجة الى جعله مسئلة على حدة
لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل اثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة
محتاجة الى موجود سواها احتاجوا في ذلك الى وجوه اخر فقالوا امثالا لو لم
يكن ازليا لكان محدثا محتاجا الى محدث اخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا دائما
لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما بفاعل وهو ايضا محال لان
العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضده وانه مستحيل لان القديم
اقوى فاندفاع الضد به اولى من انعدامه بالضد واما بزوال شرط وهو ممتنع لان
المحدث لا يكون شرطا للقديم وان فرض انه شرط قديم نقلنا الكلام اليه ولزم
التسلسل ولما بطل الاقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمصنف
صرح باول كلامه ثم اشار الى اخره بقوله والمتكلمون انما احتجوا بوجوه اخر
عليه اي على كون الصانع ازليا ابديا قبل اثبات ذلك اي قبل اثبات
كونه واجبا وعينه اي عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان
كونه واجبا غني فلا نطول به الكتاب كما طول به الامام كتابه على ما اشار اليه
المقصد الثاني في ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات اليه ذهب نفاة
الاحوال قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو
مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين
من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقايق اشتراك الا في الاسماء

والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا فهو منزه عن المثل اى المشارك
فى تمام الماهية والند اى الذى هو المثل المنادى تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الذاتية والحقيقة
وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام
والقدرة التامة اى الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين هذا
عند ابى على الجبائى واما عند ابى هاشم فانه يمتاز عما عداه من الذوات
بحالة خامسة هو الموجبة لهذه الاربعة يسميها بالالهية قالوا ولا يرد علينا قولنا
ليس كمثله شئ لان المماثلة المنفية ههنا هى المشاركة فى اخص صفات النفسى
دون المشاركة فى الذات والحقيقة فان قيل المذكور فى الموقف الثانى الموجودية
بدل الوجوب وهو الموافق لما فى المحصل والاربعين اجيب بان الوجود عند
مثبتى الاحوال مشترك بين الموجودات كلها ولا يتصور كونه مميزا فالمراد
بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع التمييز بالحقيقة الى
القيد ويندفع المنافات بين الكلامين لنا فى اثبات المذهب الحق
انه تعالى لو شاركه غيره فى الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية
فان المشاركين فى تمام الماهية لابد ان يتخالفا بتعين وتشخص حتى يمتاز
به هويتهما ويتعددا ذلا شك ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم
التركيب فى هوية كل منهما وهو ينافى الوجوب الذاتى كما تقدم واحتجوا على
كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره بما جرى فى اشتراك الوجود من الوجوه
وتقرير ههنا ان الذات ينقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشتركة
بين اقسامه وايضا فنحن نجزم به اى بالذات مع التردد فى الخصوصيات
من الواجب والجواهر والاعراض على قياس ما مر فى الوجود وايضا فقولنا
المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلى فلو لا ان المفهوم من الذات شئ واحد
لم يمكن كذلك والجواب ان المشترك مفهوم الذات اعنى ما يصح ان يعلم ويخبر
عنه او ما يقوم بنفسه وانه اى مفهوم الذات على الوجهين امر خارجى للذوات
المخصوصة المتخالفة الحقايق على ان مآل قولهم الى ان الاشياء متساوية
فى تمام الماهية مع اختلافها فى اللوازم وهو غير معقول ومآل قولنا الى عكس ذلك
وهو ممكن وهذا الغلط منشاؤه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذى يسمى
عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعنى الذى يسمى ذات الموضوع
وقد ثبت فى غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون
جزءها وقد يكون عارضا لها فمن اين يثبت التماثل والاتحاد فى الحقيقة بمجرد
اشتراك العنوان وهذه المغلطة اعنى اشتباه العارض بالمعروض منشأ الكثير

من الشبه فى مواضع عديدة فاذا انتهت له اى لهذا المنشأ ووقفت على حاله
وكنت ذا قلب شجاع اى يقظان غيور على حرمة التى هى بنات فكره الجلية
عليك تلك الشبه وقدرت على ان لا تغالط غيرك وامنت من ان
تغالط انت منها اى من تلك الشبه قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به
ونتردد فى الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه
الوجود لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقايق افراد المتخالفة
فلا يكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا مجزوما به والنزاع انما وقع فيه
لا فى مفهوم عارض لحقيقته ومنها الوحدة عدمية والا تسلسل قلنا اللازم
من دليلكم على تقدير دليليته على صحته ان يكون مفهوم الوحدة عدميا لا وجوديا
اذ لم يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى ما لا نهاية ولا يلزم هذا التسلسل
فيما صدق عليه فانه مختلف فبعضه وجودى وبعضه عدمى وبعضه زائد وبعضه
نفس الماهية كما مرت اليه الاشارة فى مباحث الوحدة ومنها الصفات الزائدة
على الذات والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة ومن الصفات الاخر شيئا
واحدا وهو عين الذات ولا شبهة فى استحالته قلنا قد يكون ما صدق اى ما صدق
عليه العلم والقدرة مثلا امرا واحدا واما المفهوم فلا يكون واحدا بل الكل منهما مفهوم
على حدة وامتثال ذلك اكثر من ان يحصى فلنكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك
حالها **تنبيه** نقل من الحكما انهم قالوا ذاته تعالى وجوده المشترك بين جميع
الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبى وهو عدم عروضه للغير فان وجود
الممكنات مقارن لماهيته مغايرة له ووجوده ليس كذلك وفى هذه
العبارة نوع قصور والاظهر ان يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز
عن غيره بقيد سلبى هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر
الموجودات فان وجودها زائد على ماهيتها او يقال ذاته وجوده المشترك
المساوى لسائر الموجودات بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم
عروضه الماهية بخلاف سائر وجودات الممكنات فانها عارضة لماهيتها
وهذا بطلانه ظاهر اما على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب
امرا مخالطا لجميع الممكنات حتى القاذورات ولا يخفى استحالته واما على المعنى
الثانى فلانه يلزم منه التساوى فى الصفات اللازمة قال المصنف ولم يتحقق
عندى هذا النقل عنهم بل صرح الفارابى وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود
المشترك الذى هو الكون فى الاعيان زائد على ماهيته لا بالضرورة وانما هو
مقارن لوجود خاص هو المبحث بل هو زائد عارض لماهيته او ليس بزائد
المقصد الثالث فى ان وجوده نفس ماهيته كما هو مذهب الشيخ وابى الحسين

لا فى مفهوم عارض لحقيقته ومنها
قولهم الوجود زائد اذ قد تعقل الوجود
دون الماهية كما فى الواجب مثلا
وبالعكس اى تعقل الماهية دون
الوجود كما فى الممتنع ولا يكون الوجود
عينا ولا داخلا قلنا فيه ما تقدم
من ان الزائد مفهوما حقيقته

والحكماء او زائد عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين وانه مساو لوجود الممكنات
او مخالف وقد تقدم في الامور العامة ما فيه كفاية فلا معنى للاعادة المرصد
الثاني في تنزيهه وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة المقصد
الاول انه تعالى ليس في جهة من الجهات ولا في مكان من الامكنة وخالف
فيه المشبهة وخصوصه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو
عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث
يشار اليه انه ههنا او هناك قال وهو محاس للصفحة العليا من العرش ويجوز
عليه الحركة والانتقال وتتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يابط من تحته
اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة
اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد البهيمي ان المخلصين من المؤمنين
يعانقونه في الدنيا والاخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير محاس له فصل بينه
وبينه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه في
الجهة ككون الاجسام في الجهة والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون
المعنى والاطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به لنا في هذا المطلوب
وجوه الاول لو كان الرب تعالى في جهة او مكان لزم قدم الجهة او المكان وقد
برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين الثاني المتمكن
محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه والمكان مستغن عن المتمكن
لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطلان الثالث
لو كان في مكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطلان
اما الاول فلتناهي الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء
المتشابه وتساوي نسبه اي نسبة ذات الواجب اليها وح يكون اختصاصه
ببعضها دون بعض اخر منها ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك مختص من خارج
او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك ذاته عنه الى الغير
ان كان هناك مخصص خارجي واما الثاني وهو ان يكون في جميع الاحياز
فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام وانه اي تداخل
المتحيزين مطلقا محال بالضرورة وايضا فيلزم على التقدير الثاني مخالطته لقاذورات
العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان متحيز الكان جوهرا لاستحالة كون الواجب
عرضا واذا كان جوهرا فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما باطلان اما
الاول فلانه يكون ح جزأ لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه اي التركيب ينافي الوجوب
الذاتي وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما يقال

في ابطال الثاني لو كان الواجب جسما لقام لكل جزء منه علم وقدرة وحيوة مغايرة
لما قام بالجزء الاخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من
اجزائه مستقلا بكل واحدة من صفات الكمال فيلزم تعدد الالهية وهذا المستدل
يلزم ان الانسان الواحد علماء قادرون احياء لئلا ينتقض دليله بالانسان
الواحد لجريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز الصفة الواحدة بالمجموع
من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور وربما يقال في نفي المكان عنه تعالى
لو كان متحيزا لكان متساويا لسائر المتحيزات في الماهية فيلزم ح اما قدم الاجسام
او حدوثه لان المتماثلات متوافقة في الاحكام وهو اي هذا الاستدلال بناء على تماثل
الاجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام
في التحيز ولا بد من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته وقد علمت في صدر الكتاب
ما فيه وهو ان الاشتراك والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب احتج الخصم
على اثبات الجهة والمكان بوجوه خمسة الاول ضرورة العقل اي بداهته بجزم
بان كل موجود فهو متحيز او حال فيه فيكون مختصا بجهة او مكان اما اصالة او تبعا
والجواب منع الضرورة العقلية وانما ذلك حكم الوهم بضرورته وانه غير مقبول
فيما ليس بمحسوس وربما يستعان في تصوره اي تصور موجود لا حيز له اصلا بالانسان
الكلي المشترك بين افراده وعلمنا به فانها موجودان وليسا بمتحيزين قطعا اما الاول
فلانه لو كان متحيزا او حالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا
متباينة المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها واما الثاني فلان العلم
بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين والا لم يكن علما بتلك
الماهية فان قلت الانسان المشترك لا بد ان يكون له اعضاء مخصوصة
من عين ويد وظهر وبطن وغيرها من اوضاع مختلفة ومقادير متباينة
وابعاد متفاوتة ولا شك في انه من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلنا
هذا انما يلزم اذا لم يوجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شبهة
انها في الانسان الكلي ماخوذة كذلك وانما قال وربما يستعان في تصوره
ولم يقل وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلي
الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة
المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف الثاني كل موجودين فاما ان يتصلا او ينفصلا
فهو اي الواجب تعالى ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا عنه
فكذلك فالجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول اي من الاحكام الوهمية
وقد عرفت ان احكامه لا يقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشبه بالاوليات
فحسب انها منها الثالث انه اما داخل العالم او خارج العالم او لا داخله

ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول وعما تقتضيه بديهة العقل والاولان
فيهما المطلوب وهو انه متحيز في جهة والجواب انه لا داخل ولا خارج وبهذا خرج
عن الموهوم دون المعقول الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره
والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو اى الواجب
تعالى قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته والجواب منع التقسيرين فان القائم بنفسه
هو المستغني عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره هو
المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعا وقد يقال في تقريره اى التقرير
الوجه الرابع اجمعنا على انه لله تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام هو التحيز
تبعا فيكون هو متحيزا تبعا لله والجواب بان القيام هو الاختصاص الناعت كما مر
الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسم من الايات والاحاديث نحو قوله
تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا فان استكبروا
فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون
الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام امنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض ثم
هي تمدلي وكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول وهو انه تعالى ينزل الى سماء الدنيا
في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فاتوب عليه وهل
من مستغفر فاغفر له وقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله تعالى فاشارت
الى السماء فقرره لم ينكر وقال انها مومنة فالسؤال والتقرير المذكوران يشعران بالجهة
والمكان والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان
والجهة كيف وهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن فيقول الظواهر اما
اجمالا فيفوض تفصيله الى الله تعالى كما هو راى من يقف على الله وعليه اكثر السلف
كما روي عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا
كما هو راى طائفة فيقول الاستواء الاستيلاء نحو قوله قد استوى عمر على العراق
من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان
قريب من الملك وجاء ربك اى امره واليه يصعد الكلم الطيب اى يرتفع
فان الكلام عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء اى حكمه وسلطانه او ملك من
ملائكته موكل بالعذاب للمستحقين وعليه قس سائر الايات والاحاديث
فالعروج اليه هو العروض الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه في ظلل
اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين
تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف وترك ما يستدعيه عظم الشان
وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع
والعبادات والسؤال باين استكشاف عما ظن انها معتقدة له من الاينية في الالهية

فلما

فلما اشارت الى السماء وعلم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على انها ارادت
كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من التاويلات التي ذكرها العلماء في
هذه الايات والاحاديث ونظائرها فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها **المقصد**
الثاني انه تعالى ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم
ثم اختلفوا فالكرامية اى بعضهم قالوا هو جسم اى موجود وقوم اخرون منهم قالوا
هو جسم اى قائم بنفسه فلا نزاع معهم على التقسيرين الا في التسمية اى اطلاق لفظ
الجسم عليه وماخذها التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة
فقيل مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلألأ لولا كالسبيكة
البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اى من المجسمة من يبالغ ويقول
انه على صورة الانسان فقيل شاب امرد جعد قطط اى شديد الجعودة وقيل
هو شيخ اسمط الراس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه انه
لو كان جسما لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه في المقصد الاول وايضا يلزم تركبه
وحدوثه لان كل جسم كذلك وايضا فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام
اما كلها فيجتمع الاضداد او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح اذا لم يكن هناك مرجح من خارج
وذلك لاستواء نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات كلها او الاحتياج اى احتياج
ذاته في الاتصاف بذلك البعض الى غيره وايضا فيكون متناهيا على تقدير
كونه جسما فيختص لا محالة بمقدار معين وشكل مخصوص فاختصاصه بهما دون
سائر الاجسام يكون بمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم
ح الحاجة الى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار وحجتهم ما تقدم من ان
كل موجود فهو اما متحيز او حال في المتحيز كما يشهد به البديهة والثاني مما لا يتصور
في حقه تعالى والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الايات والاحاديث
دالة على كونه جسما والجواب الجواب **المقصد الثالث** في انه ليس جوهرا ولا عرضا
اما الجوهر فنقول انه مسلوب عنه تعالى اما عند المتكلمين فلانه المتحيز بالذات وقد
ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في
موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته
فلا يكون جوهرا عندهم ايضا واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى محل والواجب
مستغن عن جميع ما عداه **المقصد الرابع** انه ليس في زمان اى ليس وجوده
وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان
معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان هذا مما اتفق عليه ارباب الملل
ولا يعرف فيه للعقلاء خلافا وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة
والمكان واما عند الحكماء فلان الزمان عندهم مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور

فيما لا يتعلق له بالحركة والجهات وتوضيحه ان التغير التدريجي زماني بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي يتعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زماني او آني فشيء اي واقع في احدهما فكلا واما عندنا فلانه اي الزمان متجدد بقدرته متجدد فلا يتصور في القديم فاي تقدير فسر الزمان به امتنع نبوته تعالى تنبيه على ما يتضمنه هذا الاصل مهدناه انفا نعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأينا او الذاتي كما هو رأي الحكيم فتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عندهم وقسم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها ويعلم ايضا ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين والا كان تعالى زمانيا بل عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان والا لم يتصف به الباري وانه اي ما ذكرناه من انه تعالى ليس زمانيا بسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الازلي بصيغة الماضي ولو في الامور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا يجب ذاته ولا يجب صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الآن حكمته اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل وههنا اسرار اخر لا يبوح بها ثقة بفطنتك منها انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل وسيكون موجودا في الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم يكن ايضا زمانية ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن متحيزا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان **المقصد الخامس** في انه تعالى لا يحل بغيره لما علمت فيما تقدم اي في الموقف الثاني من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا وفي انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينافي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه اذ لا يبدي الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغني بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير والا احتاج اليه اي الى المحل لذاته فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما ولزم مع حاجة الواجب قدم المحل فيلزم محالان معا وايضا اذا حل

في شيء فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركيبه واجتماع اجزائه وهو باطل والا اي وان لم يقبل الانقسام كالجواهر الفرد كان الواجب احقر الاشياء لحلوله فيه وايضا فلو حل في جسم قد اته قابلة للحلول في الجسم والاجسام متساوية في القبول لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما التخصيص ببعض الاجسام دون بعض للفاعل المختار فلا تحكم الجزم بعدم حلوله في البقة والنواة وانه ضروري البطلان والخصم معترف به وبما يحتج عليه بان معنى حلوله في الغير كون تحيزه تابعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا او في جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه لان الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز كيف وانه ينتقض بصفاته تعالى فانها قائمة بذاته فلا تحيز هناك **تنبيه** كما لا يحل ذاته في غيره لا يحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو في خواص الذوات لا مطلقا بل الام واعلم ان المخالف في هذين الاصلين يعني في عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلث الاول النصارى ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله اشار الى ما يفي بالمقصود فقال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته او حلول صفته فيه كل ذلك اما ببدنه اي ببدن عيسى عليه السلام او بنفسه فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وح فاما ان يقولوا ان الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع باطل لما سنبينه ان الامور في الوجود الا الله وهذا كلام اجمالي واما تفصيل مذاهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب كان في عزيمته ان يشير هناك الى جميع الملل والنحل اشارة خفيفة لكنه بعد اتمام الكتاب راى الاختصار على بيان الفرق الاسلامية اولى خوفا من الاملال الطائفة الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي كل بشر كالشياطين فانه كثيرا ما يتصور الشياطين بصورة الانسان ليعلم البشر ويكلمه بلسانه وفي طرف الخير كالملائكة فان جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبي للاعراب فلا يمتنع ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم والكلام وهو جماعة العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة ولم يتجاسروا على اطلاق الالهية على ائمتهم وهذه ضلالة بينة الطائفة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى والكل باطل سوى الله تعالى فخص اولياءه بخوارق عادات كرامة لهم ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل شيء بالغيرية ونحن لا نقول بهما بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم

ليت شعري فائدة هذه الضابطة ههنا مع مخالفتها للانقسام تأمل منه

حما يحفظ

في

اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترى على القول بها عاقل ولا مميز ادنى تمييز **المقصد السادس** في انه تع يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولا بدا ولا اى قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات من الجانبين على شئ واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم واما لا وجود له ويتجدد يقال له متجدد ولا يقال له حادث فهاهنا اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجددها في ذاته تع الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال يتجدد العالمية فينه يتجدد المعلومات بكذا ذكره الامدى في ابكار الافكار وقال الامام الرازى في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات في ذاته تع الثاني الاضافات اى النسب ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء حتى يقال انه تع موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه الثالث السلوب فما نسب الى ما يستحيل اتصاف الباري تع به امتنع تجدده في ذاته كما في قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها والا جاز فانه تع موجود مع كل حادث ويزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم يكن اذا عرفت هذا الذي ذكرناه فقد اختلف في كونه تع محل الحوادث اى الامور الموجودة بعد عدمها فمنعه الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم وقال المجوس كل حادث هو من صفات الكمال فالله تع اى يجوز ان يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز ان يقوم به الحادث لا مطلقا بل كل حادث يحتاج الباري اليه في الايجاد اى في ايجاده للخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن فخلق هذا القول او الارادة في ذاته تع مستند الى القدرة القديمة واما خلق باقي المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين واتفقوا على انه اى الحادث القائم بذاته يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا فرقا بينهما لنا في اثبات هذا المدعى وجوه ثلثة الاول لو جاز قيام الحادث بذاته تع لجاز ازلا والاللازم باطل اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي فان القابلية اذا لم يكن لازمة بل عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ولما لم تكن لنا حاجة الى هذا لم نتعرض له وايضا فيكون القابلية على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات از لا طارئة على الذات فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها وح فلابد

للذات

للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة ويلزم النس في القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال واذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فيدوم القابلية بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهي اى ازلية القابلية تقتضي جواز اتصاف الذات به اى بالحادث ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به اى بالمقبول واما بطلان اللازم فلان القابلية بسبة تقتضي قابلا ومقبولا وصحتها ازلا يستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هف الثاني من تلك الوجوه صفاته تع صفات كمال فخلوه عنها نقص والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون شئ من صفاته حادثا والا لكان خاليا عنه قبل حدوثه الثالث منها انه تع لا يتاثر عن غيره ولو قام به حادث لكان ذاته متاثرة عن الغير متغيرة به ويمكن الجواب عن الوجه الاول بان اللازم مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو ازلية الصحة اى ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة والمحال هو صحة الازلية اى صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان بغير امكان الازلية ولا يستلزمه كما في الحوادث اليومية على ما مر تحقيقه فاين احدهما من الاخر وايضا ما ذكرتموه منقوض اذ لو لزم وصح لزم مثله في وجود العالم وايجاده فانه تع موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو محال فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث لزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم لا يقال القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول دون الفاعلية فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المقبول لانا نقول الكلام في قابلية الفعل والتاثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لا في الفاعل الحال صلة بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثاني بان يقال لم لا يجوز ان يكون ثمة صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بان يكون على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء فلا ينتقل ح عن الكمال الممكن له الا الى كمال اخر يعاقبه ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما الخلو عن واحد منها فما لا امتناع بقائه ولا نم امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه وانما الممتنع هو الخلو عن كل كمال يمكن بقاؤه واما ما انه لو لم يخل عنه لم يمكن حصوله غيره فيلزم ح فقد كمالات غير متناهية فكان فقده اى فقد كل واحد منها تحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا ان هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على راى المتكلمين كما يشير اليه المصنف

ويمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو انك ان اردت بتاثره عن غيره حصول
الصفة له بعد ان لم فهو اول المسئلة اذ لا معنى لقيام الحوادث بذاته تعالى سوى هذا
فيكون قولك انه لا يتاثر عن غيره مدعاكم فيكون مصادرة على المطلوب وان اردت
ان هذه الصفة الحادثة تحصل في ذاته من فاعل غيره فممنوع ان ذلك لازم من
قيام الصفة الحادثة لجواز ان يكون حصوله في ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب
بما ذكرنا من الترتيب والتلاحق واما على سبيل الاختيار فكما اوجد سائر المحدثات
في اوقات مخصوصة بوجد الحادث في ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل
عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث وهذا
الاستدلال يبتني على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضد الثانية
ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا يخلو عن الشئ وعن ضده الرابعة ما لا
يخلو عن الحوادث فهو حادث والثلثة الاول من هذه المقدمات مشكلة اذ لا دليل
على صحتها فلا يصح الاستدلال بها الرابعة اذا تمت تم الدليل الثاني واندفع عنه
حديث تلاحق الصفات احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول الاتفاق على انه متكلم
سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة
فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى قلنا الحادث تعلقه اي تعلق
ما ذكر من الصفات وانه اي ذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها
وتغيرها اذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قايم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب
بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة الثاني المصحح للقيام
به اما كونه صفة فيعم هذه المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو
كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزء للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح
قيام الصفة الحادثة به قلنا المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة
بحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم من ثبوت الصحة الثالث انه تعالى صار خالقا
للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث
فيه صفة الخالقية وصفة العلم قلنا التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية
لها تعلق بالمعلوم بتغير ذلك التعلق بسبب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية
او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها قالت الكرامية اكثر العقلاء روا
فيه اي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا
بارادة وكراهية حادثتين لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثان في ذاته
وكذا السامعة والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما
متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه وهما
عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة اثبتوا الاضافات اي قالوا بوجودها

في الخارج مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى كما مر فقد ذهبوا ايضا
الى قيام الحوادث به والجواب ان التغير في الاضافات هو جايز كما تقدم في تجدد
محل الذراع فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم به ينتهي او يرتفع وكذا مراد ابي الحسين
والجبائي وهو ان تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد او نقول هو ايضا ذهبوا
الى تجدد الاحوال في ذاته كما نبهت عليه والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم
الالزام بالمعية والقبلية ونظايرهما فانها اضافات لا وجود لها تنبيه على ضابط
ينتفع به في دفع ما تمسك به الخصم الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة
كالسواد والبياض والوجود والحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة
واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز
بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث
مطلقا واما في القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه

المقصد السابع اتفق العقلاء على انه لا يتصف بشئ من الاجراض المحسوسة
بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرايحة والالم مطلقا وكذا اللذة
الحسية وسايير الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظايرها
فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة
العقلية فنفاها الملبيون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملايم من
حيث هو كما ان في ذاته التذبه وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى
اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات
ولذلك قالوا اجل منتهج هو المبدأ الاول لذاته تعالى والجواب لانم ان اللذة نفس
الادراك كما مر وان كان سببا للذة فقد لا يكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب
لا يكفي لوجود المسبب دون وجود القابل وان سلم قبول ذاته تعالى لها فلم قلت
ان ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا
ولو قدم هذا السؤال الثالث عن الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطنة

المرصد الثالث في توحيده تعالى افرده عن سايير التنزيهات اهتماما بشانه
وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود الهين اما الحكماء فقالوا يمتنع وجود
موجودين كل واحد منهما واجب لذاته وذلك لوجهين الاول انه لو وجد واجبان
وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية تمايزا بالتعين لامتناع الاثنينية مع
التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين الداخل في هوية كل من
ذينك المتشاركين فيلزم تركبهما اي تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة
والتعين المميز وانه محال اذ يلزم ان لا يكون شئ منهما واجبا والمقدر خلافه وهو
اي هذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي اذ لو يكون نفس الماهية فان

فان صح لهم ذلك تم الدست وهو فارسي معرب بمعنى اليد تطلق على المكنى
في المناصب والصدارة اي تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل
لهم مقصودهم الذي راموه ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوت نفس
الماهية ولا منع كون التعين امرا ثبوتيا كيلا يلزم التركيب ح وانما لم يمكن منعهما
اذ قد رغنا عنهما اي عن باقين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم الثاني من الوجهين
الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب هو المقتضي للتعين الذي ينضم اليه
فيمتنع التعدد في الواجب اما الاول وهو ان الوجوب هو المقتضي للتعين
فاذ لولاه فاما ان يستلزم ويقتضي التعين الوجوب فيلزم تاخره اي تاخر
الوجوب عن التعين ضرورة تاخر المعلول عن علته ويلزم الدور لان الوجوب
الذاتي الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه علة له ولا يستلزم
ولا يقتضي شيئ منهما الاخر فيجوز ح الانفكاك بينهما لاستحالة ان يكون هناك
امر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يلازما لاجله فيجوز الوجوب بلا تعين وانه ح
يستحيل ان يوجد شيئ بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب فلا يكون ذلك التعين
الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب وهو ايضا بناء على كون
الوجوب امرا ثبوتيا ليتحقق كونه نفس الماهية واما الثاني وهو ان الوجوب
اذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد فلما علمت ان الماهية المقتضية
لتعينها بحصر نوعها في شخص واحد ولذلك لم يتعرض له واما المتكلمون فقالوا
يمتنع وجود الهين بمجموعين شرائط الالهية بوجهين الاول انه لو وجد الهان
قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة
ذاتهما وللمقدورية الامكان لان الوجوب والامتناع يخيلان المقدورية فيستوي
النسبة بين كل مقدور وبينهما فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه
باطل لما بيتنا من امتناع مقدورين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح
فلو تعدد الاله لم يوجد شيئ من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور
بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني من الوجهين اذا اراد احدهما شيئا
فاما ان يمكن من الاخر ارادة ضده او يمتنع وكلاهما محالان اما الاول فلانا نفرض
وقوع ارادته تعالى له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما معا وهو
اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما
وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الاخر لانه قادر
عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هف وايضا فاذا
فرض ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال وهو
ارتفاعهما معا واما وقوع احدهما دون الاخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا

كاملا

فلا
كاملا يكون الها واما الثاني وهو ان يمتنع ارادة الاخر ضده فلان ذلك الشيئ الذي
امتنع تعلق ارادة الاخر به هو لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به
فالذي امتنع تعلق قدرته وارادته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الاخر وارادته
فيكون هذا عاجزا فلا يكون الها هف لانه خلاف المقدر وقد رانه يمكن اثبات
الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد واعلم انه لا خلاف
في هذه المسئلة الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبين
الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليه اسم الالهية
بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا
بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله واحد حقيقة واما الثنوية فانهم
قالوا انجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشريرا بالضرورة
فلكل 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 حي عالم
قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر
هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا
بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره
وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان ح في واحد
لكنه غير لازم مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي اشرنا اليه فلا يفيد ابطاله اي ابطال
ما ليس بلازم ثم بعد هذا المنع والتنزل عنه يقال لهم الخيران قدر على دفع الشرير
فلم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصلح الها ولا
يوجد الهان كما ذكرتم فتعارض خطابتهم بخطابة احسن من ذلك بالاوكد اقناعا

المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ثمانية

الاول في اثبات

الصفات لله تعالى على وجه عام لا يختص بصفة دون اخرى ذهب الاشاعرة
ومن يتاسى بهم الى ان له تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو
عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس فهو سميع بسمع وبصير
ببصر وحي بحيوة وذهب الفلاسفة والشيعة الى نفيها اي نفي الصفات
الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر
الصفات مع خلاف الشيعة في اطلاق الاسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق
شيئا منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل
ياتي في كل مسئلة من مباحثها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلثة
الاول ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فانا

340

فان العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا وشاهدا ولا شك ان علة كون الشئ عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول كيف والخصم اي القايسين كما وقع في كلام الامدي قائل ومعترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها في الغائب والارادة فيه لا يخصص بخلاف ارادة الغائب فكذا الحال في باقي الصفات فاذن ما وجد في احدهما لم يوجد في الاخر فلا يصح القياس اصلا كيف وقد يمتنع ثبوتها اي ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها في الشاهد بل الثابت فيه بيقين هو العالمية والقادرية والمريدية لا ماهي مشتقة منها فيحصل القياس بالكلية الوجه الثاني لو كان مفهوم عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على سبيل الاخبار الله الواجب او العالم او القادر او الحي الى سائر الصفات بمثابة حمل الشئ على نفسه واللازم باطل لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونه نفسا ولا مجال للجزئية قطعا تعين الزيادة على الذات وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم اعني مفهوم العالم والقادر ونظايرهما على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك وانما نزاعنا في زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل نعم لو تصور اي مفهوم الوصف والذات معا بحقيقتهما وامكن حمل احدهما اي الوصف على الذات دون حمل الاخر اي الذات عليها حصل المطلوب وهو زيادة الوصف على الذات ولكن اني ذلك التصور الواصل الى كنه حقيقتهما الوجه الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات كما زعموه لكان العلم نفس القدرة وكان المفهوم من العلم والقدرة امرا واحدا وانه ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعي انها عين الذات وهذا الوجه من النمط الاول اي الوجه السابق عليه والايراد هو الايراد يعني انه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول فمن شاء هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن ان تصدق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك

بل

بل يحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة يقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فانها تكون بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في فواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا تحقق الى نفي الصفات مع حصول نتيجتها وثمراتها من الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان هو فاعلا لتلك الصفة لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها ايضا لقيامها بذاتها وقد تقدم ابطاله والجواب لا نسلم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه ثلثة الاول ما مر من ان اثبات القدماء كفر وبه قد كفرت النصارى والجواب ما مر ايضا ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات واحدة صفات قدماء الثاني عالميته وقادريته واجبة فلا يحتاج الغير والجواب ان العالمية عندنا يعني نفاة الاحوال ليست امرا وراء قيام العلم به فيحكم بالنصب على جواب النفي عليها بانها واجبة والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة فلا يكون محتاجة معللة بالعلم وان سلم ثبوت العالمية فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمتنع اسنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا بهذا المعنى اعني صفة العلم فانه نفس المتنازع فيه بيننا او بحكم نجوزه وانتم لا تجوزونه وان اردتم انها اي العالمية واجبة لذاته فبطلانه ظاهر فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي الثالث صفته صفة كمال فيلزم على تقدير قيام صفة زائدة به ان يكون هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقا والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جايز عندنا وهو ممتنع فيه وان اردتم به غيره اي غير المعنى الذي ذكرناه فتصوروه اولا حتى نفهم ثم بينوا لزومه لما ادعيناه والملخص ان الحي هو استفادته صفة كمال من غيره لاتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول لكنه يتجه ان يقال تاثيره في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذور التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه تعالى موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته وادعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة جدا **المقصد الثاني** في قدرته وفيه بحثان الاول في انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم

قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة
بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان وانبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام
واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين
الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيته الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم
وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه
ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حق الله تعالى واشار المصنف
الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله والا اى وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد
الامور الاربعة اما نفى الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او
تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان بعض اللوازم كلها دليل لبطلان الملزوم
اما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه تعالى موجبا اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان
لم يوجد فهذا هو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند ذلك الحادث الموجود الى مؤثر
موجد او يستند فان لم يستند فهو الامر الثانى من تلك الامور وان استند فاما
ان لا ينتهى الى قديم او ينتهى فان لم ينته فهو الامر الثالث منها لانه اذا استند
الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية
مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا وان انتهى فلا بد هناك من قديم
يوجب حادثا بلا واسطة من الحوادث دفعا للتسلسل فى الحوادث سواء
كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام
ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذى يوجبه
بذاته واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثانى بما علمت من ان الممكن الحادث
محتاج الى مؤثر والثالث بما مر فى مباحث التسلسل والرابع بان الموجب التام
ما يلزم من اثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من
فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه فى وقته ليس اولى من وجوده
فيما قبله قيل بهذا الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد
به المصنف وان شئت قلت فى اثبات كونه قادرا لو كان البارى تعالى موجبا
بالذات لزم قدم الحادث والتالى باطل بطلانا ظاهرا واما بيان الملازمة فهو
ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث
كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على
شرط اخر حادث وهلم تسلسل اى لزم التسلسل فى الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة
وكلاهما محال واعلم ان هذا الاستدلال الذى اشار اليه بقوله وان شئت قلت انما
يتم باحد طريقين الاول ان يبين حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته اذ لو لا
ذلك لامكن ان يصدر عن البارى على تقدير كونه موجبا قديم مختار ليس بجسم

ولا جسمانى يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة فلا يلزم من الحجاب
البارى قدم الحادث وان يبين مع ذلك ايضا انه لا يجوز قيام حوادث
متعاقبة لا نهاية لها بذاته اذ لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا
حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهلم جرا الى
غير النهاية واذا ثبت حدوث ما سوى ذاته وصفاته وثبت ايضا استحالة
قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا نهاية له بذاته تعالى تم الاستدلال المذكور بهذا
الطريق لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا تسلسل الحوادث فان الصادر عنه
بلا شرط او بشرط قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت
الثانى من الطريقين ان يبين فى الحادث اليومى انه لا يستند الى حادث مسبوق
باخر لا الى نهاية محفوظا استناده كذلك بحركة دائمة اذ على تقدير هذا الاستناد جاز
ان يكون المبدأ الاول موجبا مفيضا لوجود الحادث اليومى على مادة قديمة بواسطة
استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة
حيث جوزوا التسلسل فى الامور المرتبة اذا لم يكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة
هى الواسطة بين عالمى القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد
فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة
فى صدور الحوادث عن المبدأ القديم واذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان البارى تعالى
موجبا لكان الحادث اليومى المستند اليه بواسطة او بغير واسطة قديما هيهات فقد
تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولقائل ان يقول ذلك البرهان البديع لا تم
ايضا الا بالطريق الاول اذ لو جاز قديم سوى ذاته تعالى وصفاته او جاز تعاقب
صفاته التى لا يتناهى لم يلزم الامر الرابع اعنى التخلف عن المؤثر التام اما على الاول
فلانه جاز ان يكون ذلك القديم مختارا كما مر واما على الثانى فلجواز استناد الحوادث
الى الموجب بتعاقب حوادث لا يتناهى وليس يلزم على شئ من هذين تخلف الاثر
عن مؤثره الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون البارى تعالى موجبا واما غير
تام فى المؤثرية لتوقف تاثيره فيه على شرائط حادثة غير متناسبة قائمة بذاته تعالى وانت
بعد احاطتك بما تقدم من المباحث حليق بان يسهل عليك ذلك اى بيان
الامور المذكورة اما بيان حدوث ما سوى الله سبحانه فبما مر من المسلك العام فى
حدوث العالم مطلقا اعنى مسلك الامكان او المسلك الخاص بالاجسام مع بقية
المجردات واما بيان امتناع تعاقب الصفات او الحركات الى غير النهاية فبالبرهان
التطبيقى الذى اقام الحكماء على ايجابه تعالى بوجوه كثيرة اقواها ما صرح به المصنف وعبر عنه بقوله
الاول لانه الذى عليه يعولون وبه يقولون وتقريره ان يقال لا يجوز ان يكون قادر
اذ تعلق القدرة منه باحد الضدين المقدورين تخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص

قيل عليه ان هذا الطريق لا يكفى فى تمام الدليل اذ
احتمال القديم المختار والصفات المتعاقبة باق
وجوابه ظاهر لان المقصود من الطريق الاول الخ الاحالة
العقلية ومن الثانى ابطال ما قال به الخصم فتامل

مثلا دون ما عداه من الاشكال والالوان اما لذاتها بلا مرجح وداع فيستغني الممكن عن المرجح لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادرية وانه يسد باب اثبات الصانع اذ يجوز ان يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح وايضا يلزم قدم الاثر لان المؤثر مستجمع لشرائط التاثير لان الواجب ازلي وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر حادث اتفاقا وخصوصا على رايكم واما لاذاتها 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 في المرجحات والجواب نختار ان تعلقها باحد المقدورين ليس لذاتها لا باسر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه الى داع كما بينا في طريقي الهارب وقدحي العطشان قولكم اولا فيستغني الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وداع ترجح احد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله وبالجملة فالترجيح الصادر عن مؤثر قادر بلا مرجح اي بلا داعية غير الترجح بلا مرجح اي بلا مؤثر اصلا مغايرة ظاهرة ولا يلزم من صحته صحته اي من صحة الاول صحة الثاني الا يرى ان بديهة العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء ولا كذلك بامتناع الاول ومن ثم نرى جمعا يجوزونه وربما نختار ان تعلقها لاذاتها ويقال الفعل مع الداعي اولى بالوقوع ولا ينتهي الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج ايضا الى مرجح آخر ليتسلسل وقد عرفت ضعفه بما مر من ان الاولوية التي لم ينته الى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر قولكم ثانيا يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم في الموجب الذي اذا اقتضى شيا لذاته اقتضاه دائما اذ نسبته الى الازمنة سواء واما القادر الذي هو مؤثر تام فيجوز ان يتعلق قدرته بالايجاد في ذلك الوقت الذي اوجد الحادث فيه دون غيره بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل يدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة الا ترى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق فان قيل هذا وجه ثالث لهم في اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ارادة الله تعالى وقدرته متعلقة من الازل الى الابد بترجح الحادث المعين وايجاده في وقت معين وان التغير في صفاته محال فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار الا ان المصاور رده في صورة السؤال فقال اذا كان قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل على هذا الوجه وهو ان يوجد في وقت معين فانه يجب

وجوده في ذلك الوقت وح فاي فرق يكون بين الموجب والمختار قلت الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي اليه الطرفان فان وجوب هذا الطرف بشرط تعلق القدرة والارادة لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك وبالعكس واما الموجب فانه يتعين تاثيره في احدهما ويمتنع في الاخر عقلا ويقرب من هذا ما قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والالة والمصلحة وزوال المانع للزم وجب الفعل والا امكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك بل في ان شرائط التاثير في القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك التغير انما يتصور اذا كان شرائط تاثير المؤثر منفصلة عنه واما الذي يكون مبدأ الكل ما سواه فان ذاته يمتنع عليه التغير فكذا تاثيره في غيره لا يتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته وتاثيره المتفرع على ذلك التعلق فان قيل هذا وجه ثالث لهم وهو ان يقال القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء فانها لو تعلقت باحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرته والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثرا لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شئ وح لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا قلنا لا نسلم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها وان سلمناه اي كون العدم لا يصلح اثرا فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل لان شاء فعل العدم فالعدم ليس اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا اولى مما قيل هو الذي ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشية القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا **فروع** على اثبات القدرة كما هي عندنا اعني ان يكون صفة زائدة على الذات قائمة بها الاول القدرة القائمة بذاته تعالى قديمة والا لكانت حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وقد مر بطلانه وكانت ايضا واقعة اي صادرة عن الذات بالقدر لما مر في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل واذا كانت واقعة بالقدرة لزم التسلسل لان القدرة الاخرى حادثة ايضا فاذا المقدور حدوثه للقدرة القائمة به فيستند الى قدرة اخرى فيلزم تسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو ايضا محال الثاني انه صفة واحدة والا لاسندت تلك القدرة المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان القديم لا يستند الى القدرة كما عرفت في مباحث القدم واما الثاني فلان نسبة

الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور
البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدر غير
متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي وهو باطل
لان وجود ما لا يتناهى محال مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوي نسبة الاعداد
بما تقدم من ان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد ويزداد
ضعفه ههنا بان هذا مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد ويلزم منه
نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ ناثير الذات فيها لا يمكن ان يكون
بالقدرة والاختيار كما بنيت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت
عنه القدرة الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب
اليه متبعوا الصفات الثالث قدرته تع غير متناهية اي ليست موصوفة
لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهي من خواص الكم ولا كم ثم اذا القدرة
ذاتها من الكيف فسلب عنها التناهي واما تعلقا فمعناه اي معنى سلب التناهي
عنه هو اثبات اللاتناهي له ومعنى لاتناهيه ان تعلقها لا تقف عند حد لا يمكن تعلقها
بالغير اي كما وراء ذلك الحد وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها
متناهية بالقوة دائما وهذه الاحكام الثلثة التفريعية مطردة في الصفات كلها
فلا نكرر ها يعني ان كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية
فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهي وغير متناهية
تعلقا بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها
من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار تنبيه القدرة صفة زائدة على الذات
لما بينا من اثبات زيادة الصفات على وجه عام وقد يخرج المعتزلة على نفيه
بوجهين الاول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم
المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك بينهما سوى كونها قدرة فلو كان
لله تع قدرة لم تصلح لخلق الاجسام لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا
والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم فان القبح حكم واحد وقد علللتموه تارة
بكون الشيء ظلما واخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات
المرئيات وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ثم نقول لم لا يجوز ان
القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة يكون تلك الصفة علة لعدم
صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود اي عدم
وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها الثاني القدر في الشاهد مختلفة
اختلافا ظاهرا ففي الغائب ان كانت القدرة مثلها اي مثل احدى القدر التي في الشاهد
لم يصلح قدرة الغائب لخلق الاجسام كنظيرتها والا لم يكن مخالفتها لها اشد من مخالفة

بعضها لبعض فلم يصلح لذلك ايضا والجواب منع ان مخالفتها للقدرة الحادثة
ليست اشد من مخالفة بعضها لبعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر الوجه الثاني
في ان قدرته تع تعم سائر الممكنات اي جميعها والدليل عليه ان المقتضي للقدرة
هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان
لان الوجوب والامتناع الذاتيين يخيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع
الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال
بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز
فيه اصلا ولا تخصص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه
من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والالم يصح
اختصاص البعض بمقدوريته تع دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز
ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى
قانون الحكمة جاز ان تستعد المادة بحدوث ممكن دون اخر وعلى التقديرين لا تكون
نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها
من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة
الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص بذواتها فلا قدرة على
ايجاد بعض اخر فيها واعلم ان المخالفين في هذا الاصل اعني عموم قدرته تع للممكنات
كلها وهو اعظم الاصول فرق متعددة كما سيتلى عليك الاولى الفلاسفة الالهيون
فانهم قالوا انه تع واحد حقيقي فلا يصدر عنه الا ان والصادر عنه ابتداء هو العقل
الاول والبواقي صادرة عنه بالواسطة كما شرحناه من قبل والجواب منع قولهم الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا في اثباته فقد زيفناه الفرقة الثانية المنجمون
ومنهم الصابئة قالوا الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هي المدبرات امرا في عالمنا
هذا الدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعدما
مع مواضعها اي مواضع الكواكب في البروج والوضاعها بعضها الى بعض والى السفليات
واظهرها ما شاهده 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 توأمين 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 بالاتفاق فيما بينهم وسيما اذا قام
البرهان على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر في الوجود الا الله
كيف ولو قبل لهم ما اشتهوه من الاحكام لم يستتب لكم على قواعدكم لانكم قد رأيتم ان

الافلاك بسيطة فاجزاؤها متساوية في الماهية فلا يمكن ح جعل درجة حارة او نيرة او نهارية وجعل درجة اخرى باردة او مظلمة او ليلية الا تحكما بحتا وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتا للكوكب وبعضها بيتا للكوكب اخر وفي جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التي يدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة ثم نردد ونقول الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام التي تزعمونها كما ذكرنا والا بطل علم الهيئة اذ بينا ان الفلك بسيط فحركاته بسيطة متشابهة في انفسها والحركات المختلفة المشاهدة للكواكب منها يقتضي محركات مختلفة على اوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها واحدا متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات مختلفة كما عرفت وايضا بطلت الهيئة بطلت الاحكام النجومية لانها مبنية على الهيات المتخيلة لهم والافلاك روح ولا حصيص ولا وقوف ولا رجوع فكيف نبت لها احكام مترتبة عليها لا يقال الافلاك وان كانت متساوية الاجزاء في الماهية فالبروج مكوكبة بالثوابت المختلفة في الطبايع والعبرة في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتواقعة الطبيعة بل بقرب كواكبها الثابتة من السيارات وبعدها عنها ومماستها وعدمها فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج لانا نقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على انهم وان امكن ان يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فيختلف اثار السيارة لحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المعتبرة وان كانت خالية عن الكواكب الا انها يماسها كواكب مختلفة الطبايع وهذا القدر مكاف لاختلاف الاحكام والاثار قلت تلك الكواكب تزول عن مماستها بالحركة البطيئة فيلزم ان ينتقل الاحوال من برج الى برج اخر وهو باطل عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب بحز معين من اجزاء الفلك يبطل بساطة الافلاك اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا يعود الاشكال اعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه الاحكام الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم المجوس فانهم قالوا انه تعالى لا تقدر على الشر والا لكان خيرا شريرا معا فلذلك اثبتوا الهين كاملين بتفصيل والجواب انا نلتزم الثاني فانه تعالى خالق الخيرات والشرور كلها وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه خالق القردة والخنازير مع كونه خالقا لها لاحد الامرين اما لانه يوهم ان يكون الشر غالبا في فعله كما يقال فلان رجل شرير اي ذلك مقتضى بحريته اي طبيعته والغالب على بحباره اي دابه وعادته واما لعدم التوقيف من الشرع واسماء الله تعالى توقيفية الفرقة الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على فعل القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب

انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه الفرقة الخامسة ابو القاسم البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة متضمنة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه حال عنها او مشتمل على المتساويين منهما والكل محال منه والجواب انها اي ما ذكروه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بعد صدوره بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقائل ان يقول ما صدر عنه من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشئ من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وهو اي ذلك المثل الصادر عنه خال الغرض كسائر افعاله المنزهة عن الاغراض فلا يتجه ان يقال هنا مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض العبث وانما يلزم ذلك اذا كان الفاعل ممن شانه ان يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك الفرقة السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع 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 تعالى لان قدرته اعم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما لا يتصور في قدرتي الهين لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فيما في هذا المقدور سواء فتقاوما فيه والجواب انه مبني على تاثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع الى ما تقدم وعلى تقدير تاثيرها فتساويهما في هذا المقدور ممنوع بل الله اقدر عليه من العبد فتاثير قدرته فيه يمنع من تاثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك لا ينافي الالوهية دون العبودية

المقصد الثالث في علمه تعالى وفيه بحثان البحث الاول في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم وسنذكره لكن المسلك في اثبات كونه تعالى عالما مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله تعالى متقن اي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاول اي اتقان افعاله فظاهر لمن نظر في الافاق والانفس وتامل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تامل في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الالات المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان اعضاءه التي قد كثرت عليها المجلدات واما الثاني وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما

فضروري وينبه عليه ان من راى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل
على معان دقيقة موثقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك ان سمع خطابا منتظما مناسبا
للمقام من شخص يضطر الى ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافق
للمصلحة من جميع الوجوه ممنوع ان فعله تعالى متقن اذ لا شئ من مفردات العالم
ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ويتضمن خللا ويمكن تصوره على وجه اكمل مما هو
عليه او الموافق للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان
ينتفع به منتفع سواء كان مؤثره عالما او لا كاحراق النار وتبريد الماء واظهار الشمس
فبينه لنا ما هو وكيف يدل على علم الفاعل ونقول ايضا انه اى دليلك على اثبات علم
منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر واختيارها
للمسدس لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بينها اى بين المسدسات
فرج كما يقع بين المدورات وما سواها من المضلعات وهذا الذى ذكرناه لا يعرفه الا الخواص
من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت ينسج تلك البيوت ويجعل لها سدى ولحمة على
تناسب هندسي بالالة مع انه لا علم لهما بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم والجواب
عن الاول ان المراد بالمتقن ما نشاهده من الصنع الغريب والترتيب الذى تتحير
فيه العقول وتنتهى الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك في دلالته على
علم الصانع ويوضحه ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشترط في الدلالة على
العلم خلوه عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم بما هو اصح
منه لم يدل على علم والجواب عن الثاني انا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعلان لجواز
ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا فحالا بما هو مبدأ
لذلك الفعل المسلك الثاني انه تعالى قادر لما مر وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذى
يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم لا يقال كون كل قادر عالما ممنوع
اذ قد يصدر عن النائم والغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة
فعل قليل متقن اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشئ حكم مثله
ولا عبرة بالقلة والكثرة لانا نقول لا نسلم الملازمة اذ الضرورة فارقة فانها يجوز صدور
قليل متقن عن قادر غير عالم ولا يجوز صدور كثير عنه واما من جعل النوم ضد الكل
فالسؤال ساقط عنه واما الحكما فلهم في اثبات علمه تعالى ايضا مسلكان الاول انه مجرد
اى ليس جسما ولا جسمانيا كما مر في التنزيهات وكل مجرد فهو عاقل بجميع الكليات وقد برهنا
فيما سلف على المقدمتين الثاني انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه
اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلايق المادية للشئ المجرد القائم
بذاته وهو حاصل في شانه لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته
واما الثاني فلانه مبدأ لما سواه اى لجميعه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب

العلم

اى اذا كانت خطوط المسدس ساوية
لخطوط المثلث والمربع كان المسدس
اوسع منهما ... اقول فيه فيه
فيه محل القلما ذكره في اول موقف
الجوهر ودفعها يعلم مما تبناه هناك
فلينظر فيه فليتامل

زاده قيد الاتفاق اشارة
الى ورود السؤال على
الاول ايضا فليتامل

فيه ان الواجب ليس لماهيته عند الحكما
كما مر في اول الامور العامة اللهم الا ان
يراد بالماهية هنا ما به الشئ هو هو من غير
اعتبار الكلية فليتامل

العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته ويرد على المسلك الاول منع
الكبرى القائلة بان كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية وبرهانه الذى تمسكوا به قد مر
ضعفه ويرد على المسلك الثاني انا لا نسلم ان التعقل ما ذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب
الجزم بان حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان اذ غايته انهم يعنون بالتعقل ذلك المعنى
الذى عرفوه به ولكن من اين لهم ان الحالة التى نجدها من انفسنا وتسميه العلم حقيقة
الذى ذكروه لا بد له من دليل سلمناه اى سلمنا ان حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز
ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشئ عالما بنفسه بل
اشترط ذلك في الحواس فانها لا يدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة
عنها سلمنا عدم اشتراط التغاير لكن لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
والا لزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه اذا علم الشئ علم
لازمه القريب الذى هو معلوله واذا علما معا علم البعيد ايضا لانه معلول لهما نعم
يلزم ذلك اذا علم الشئ الذى هو علة وعلم انه علة له اى للشئ الاخر الذى هو معلول
وعلم انه موجود وعلم انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول فح يعلم وجود المعلول
قطعا لكن ما ذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التى هى ذاته الحاضرة عنده ولا يدل
على ثبوت العلوم الاخر فلم قلتم ان ذلك كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم **تنبيه**
مسلكا المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيات كما يفيدان بالكليات وذلك لان
الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له ليكون عالما
بهما معا واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان الا علما كليا لان ما علم بماهيته المجردة كما استفيد
او علم بعلته كما استفيد من الثاني يعلم علما كليا فان المعلوم ماهية كذا اما واحدا
كما في المسلك الاول او مع كونها معللة بكذا كما في المسلك الثاني والماهية كلية
وكونها معللة بكذا كلي ايضا وتقييد الكلي بالكلي مرات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا
عن تقيده به مرة واحدة وههنا محل تامل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة
يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بتوسط او بغير واد عوا
ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية
فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد ناقض كلامهم
ههنا فان الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها
لكنهم التجاوا في دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير
كما هو دأب ارباب العلوم النظرية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها
وذلك محال يستقيم في العلوم اليقينية **البحث الثاني** ان علمه تعالى يعم المفهومات
كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها مختص بالممكنات دون الواجبات
والممتنعات وانما قلنا بعمومه للمفهومات لمثل ما مر في القدرة وههنا ان الموجب للعلم ذاته

اورد على معلومية الكل اى جميع الموجودات والمعدومات ... بان العلم نفس التغير
او صفة يوجبه ولا شئ بهما بجميع بعقل تميزه عنه وما قال صاحب المقاصد من انه
لا معنى لعلم المجموع الا العلم بالجملة وعلم كل واحد بخصوصه فيكفي تميز كل فرد لا يجب تميز الكل لا يلتفت اليه
لانه اذا علم كل واحد يكون مجموع الاحاد ايضا معلوما والمعلومية تقتضي
التغير وقد يجاب بان العلم يوجب تميزا اجماليا وحينئذ لا تغير اذ لو لم
يتغير المعلوم عن ذلك التغير لم يكن معلوما اولا وما مات لا تغير فلا
لزوم التغير فان التغير فرع تحقق التميز عنه البتة واكتفى الخ ... التمام ههنا عن التغير الفعلي واحد من الاحاد فليتامل

والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء
فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها والمخالف في هذا الاصل ايضا وفي
ست الاولى من قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة
لا تكون الا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشئ الى نفسه
محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة
حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قبل تلك
الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي
تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما مغايرتان
كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين
المذكورتين لمحتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال سلمناه اي كون العلم نسبة
محضة بين محل ومتعلقه لكن لانم ان الشئ لا ينسب الى ذاته نسبة علمية
فان التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة وكيف لا يكون كذلك
واحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات لا يقال ذلك اي علمنا
بذواتنا جايز لتركيب في انفسنا بوجه من الوجوه اي سوا كان تركيبا خارجيا
او ذهنيا وكلا منافي الواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم
تحقق النسبة بين الشئ ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة ممكن ان
يتصور بينهما نسبة فلا يتجه النقض به لانا نقول احدنا على تقدير علمه بنفسه
لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المطلوب اذ قد تحقق النسبة بينه وبين
جميع اجزائه وهو عينه والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم لان الجزء
غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فان قلت من اين ثبت التغاير الاعتبار
المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشئ باعتبار صلاحيتها للمعلومية في
الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير
يكفيها الثانية من تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا
اصلا والا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشئ انه يعلمه وذلك يتضمن
علم نفسه وقد بينا امتناعه في مذهب الفرقة الاولى لا يقال لانم ان من علم شيئا
علم انه عالم به والا لزم من العلم بشئ العلم بذلك وبهذا فيلزم من العلم بشئ واحد
العلم بامور غير متناهية وهو محال لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به اي بانه عالم
وذلك مما لا خفاء فيه فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز
ان يكون احدنا عالما بالجسطي او المخروطات وسايل العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث
المتشعبة بالدلائل التعلقية 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 انه ان امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا
الضرورة التي ذكرتموها انما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له علمه بنفسه
منعنا بطلان التالي المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض وايضا فقد مر بطلان
ما ذكروه في اثبات انه لا يعلم نفسه الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه تعالى
لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالشئ غير العلم بغيره اي بغير
ذلك الشئ من الاشياء الاخر والا لزم من علم شيئا علم جميع الاشياء لان العلم به
عين العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بشئ مغايرا للعلم بشئ اخر فيكون له بحسب
كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية هي العلوم بالمعلومات
التي لا يتناهى وذلك محال بالتطبيق والجواب انه اي ما ذكرتموه من كثرة العلم كثرة
في الاضافات والتعلقات وذلك لانا نقول لانم تعدد ذات العلم بتعدد
المعلومات بل العلم واحد يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك اي تكثر
الاضافات والتعلقات لا يمتنع لانها امور اعتبارية لا موجودة الرابعة من تلك
الفرق من قال انه لا يعقل غير المتناهي اذ المعقول متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز
او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية اولى منه وغير المتناهي
غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير
واذا كان له طرف فليس غير متناه والجواب من وجهين الاول انه معقول من حيث
انه غير متناه يعني ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي ومعقول
بحسبه وان كانت احاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف اعني
اللاتناهي امر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع
انما وقع فيه لانه الموصوف باللاتناهي لا في ذلك المفهوم العارض لانه موصوف
بالوحدة ولما اتجه ان يقال المراد ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لا ان
عارضه معقول في نفسه اشار الى دفعه فقال وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي بتفصيلا
لا اجمالا وما ذكرتم علم اجمالي لا منازعة لاحد فيه كيف ولا بد منه في الحكم بعدم تميزه
الثاني المعقول كل واحد واحد من غير المتناهي وانه متميز عن غيره من تلك الاحاد
ومن غيرها ولا يضر في تميز كل واحد واحد عدم تميز الكل من حيث هو كل ولما لزم من هذا
الجواب كون غير المتناهي معلوما له تعالى تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول اعترض
عنه ايضا فقال والحق ان نقول لانم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له حدود تها
يمتاز به عن غيره وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره
بالحد والنهاية وانه ممنوع لان وجوه التميز لا ينحصر في الحد الخامسة منها من قال
وهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار
الان ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى

ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني
يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات
المتشكلة وان لم يكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان
ادراكها انما يكون بالات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة
اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه
يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول والجواب منع لزوم التغير فيه
بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مجردة او صفة حقيقية ذات
اضافة فعلى الاول تتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين
لا يلزم التغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جايز وادراك المتشكل
انما يحتاج الى الة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة مجردة
او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها وقد اجاب عنه
مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه وجد الشئ والعلم بانه سيوجد
واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا
العلم انه دخل البلد الان اذا كان علمه مستمرا بلا غفلة منزلة له وانما يحتاج احدنا
الى علم اخر متجدد يعلم به انه دخل الان لطريان الغفلة عن الاول والباري
يمتنع عليه الغفلة وكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير
المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه وهذا الذي ذكروه ماخوذ من قول الحكماء
علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بزمنة
متعينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان حاضرا
عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا واما علمه تعالى فلا تعلق
له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل وان هذه صفات عارضة
للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان
هو قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا
محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء من اجزائه لا يتصور في
حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية
وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها
في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل بعلمها
علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما
لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه
قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية
لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته

يرد عليه ان الخلو عن الاعتقاد المطابق جهل ايضا وهو لازم من قولهم ان لا يعلم الجزئيات على وجه جزئي لانه حاصل لخصوصه وان علمه وجه كلي
ولا مخلص لهم عنه الا الالتجاء الى الفرق بين الجهلين وقبول احدهما وقد يعتذر عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هو جزئيات جسمانية
وان كان محالا الا انه ليس محالا مطلقا لانه يوجب نقصانا من وجه لا يستلزمه العلم والتركيب فلا استحالة في عدم نيله للواجب تعالى وانت خبير بان
هذا الاستلزام لسبب ان ادراك الجزئيات الجسمانية محتاج الى الات جسمانية وتغيير الجسماني غير مسلم سما بالنسبة الى الواجب تعالى فتامل

الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته
وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها هو
عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان بحسب
اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا
لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء (الفاضل القطب) وبهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات
على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون
خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم انما
يوجب العلم بالمعلول بنا في ما توهموه كما سبقت اليه الاشارة وقد انكر ابو الحسين
البصري ذلك الذي ذكره تلك المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد
واحتج عليه بوجوه الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم به
غير العلم به لان اختلاف المتعلقين اي المعلومين يستدعي اختلاف العلم
بهما الثاني ان 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
وقد يعبر عنه اي عن الوجه الثاني بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فاذا جلس
الى محل الغد في بيت مظلم مستندا ذلك العلم فانه يعلم لاجل الظلمة وحصول الغفلة
دخول غد لم يعلم انه دخل البلد بذلك العلم المستمر فكيف يكون احدهما عين الاخر
نعم لو انضم اليه اي الى العلم بانه سيدخل العلم بدخول غد علم من هذين العلمين
ذلك اي بانه دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لا عينا ولا هما
وانما لم يجعله وجها ثالثا كما فعله الامام الرازي في الاربعين لان محصوله هو ان العلم
بانه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه دخل في مثل
هذا مشروط به فيكون راجعا الى الوجه الثاني لا وجها اخر الثالث يمكن العلم بانه
وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا
وبالعكس كما اذا علم حالة قبل حدوثه ولم يشعر به في اوانه وغير المعلوم اي ليس معلوما
في زمان غير المعلوم اي مغايرا لما هو معلوم في ذلك الزمان وانما تغاير المعلومان
تغاير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو في الاربعين
انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم
غير المعلوم فيثبت حينئذ تغاير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله وقد يعبر عن هذا
الثالث بان قبل الوقوع اعتقد انه سيقع علم واعتقد انه واقع جهل وبعد
الوقوع بالعكس فيتغاير التنافي وصفيهما اعني العلمية والجهلية كتنافي وصفي
المعلومية والمجهولية المعتبرتين في الوجه الثالث وقد عده الامام الرازي وجها
برأسه ثم ان ابا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخ المعتزلة الزم وقوع التغير في

علم الباري سبحانه بالمتغيرات وزعم انه ذاته تعالى يقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه بانه يلزم منه ان لا يكون الباري في الازل عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه السادسة من الفرق المخالفين من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل اي رفع الايجاب الكلي لا بمعنى السلب الكلي كما زعمه الفرقة الثانية اذ لو علم كل شئ فاذا علم شيأ علم ايضا علمه به لان هذا العلم شئ من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا علم علمه تعالى بعلمه لانه شئ آخر ويلزم التسلسل في العلوم والجواب انه تسلسل في الاضافات لا في امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا وانه اي تسلسل الاضافات غير ممتنع كما مر غير مرة بل نقول كيف يلزم التسلسل في الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية والحال انه قد يكون علم بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي فانهما قالا كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد تعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث **تنبيه** العلم صفة زائدة على ذاته تعالى قائمة به لما مر من بيان زيادة الصفات على الاجمال وانكره المعتزلة بوجوه الاقل لو كان له تعالى علم فاذا تعلق بشئ وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالا او تفصيلا فيلزم ح تماثلهما لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان ويلزم اما قدمهما معا او حدوثهما معا لان المتماثلات يجب اشتراكهما في اللوازم فان قيل في جوابهم هذا لازم عليك بالعالمية فانه اذا تعلق عالميته تعالى بشئ وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم او الحدوث فما هو جوابكم في العالمية فهو جوابنا في العلم قلنا لهم ان يقولوا في دفع هذا النقض عالميته تعالى تعلق الذات بالمعلوم وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليسا اي هذان التعلقان من وجه واحد فلا يكونان متماثلين والجواب انه لا يلزم من الاشتراك في وجه التعلق وصرائحه التماثل اذ المختلفات بل المتضادات قد يشترك في لازم واحد فان قيل اذا لم يدل ما ذكرنا على تماثل العلمين فبم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان هناك طريق آخر الى معرفة تماثلها فذاك يوصل به اليها والا نتوقف كما في سائر الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتها سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث لان المتماثلات قد يختلف فيهما كما في الوجود فان وجوده قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسره ان المتماثلين لا بد ان يتمايزا بشئ فربما كان ذلك الشئ مبدأ الحكم مختص الثاني من الوجوه انه تعالى عالم بما لا نهاية له فاذا فرض ان علمه زائد على ذاته فيلزم ان يكون له علوم موجودة غير متناهية ضرورة ان العلم بشئ غير

العلم شئ آخر والجواب ان التعدد في التعلقات العلمية وهي اضافية فيجوز تناهيها واما ذات العلم فواحدة الثالث منها يلزم على تقدير كونه عالما بعلم ان يكون علمه بعلمه ايضا زائدا على علمه ويتسلسل العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له والجواب انه في الاضافات لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا يتناهى هي من جملتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار دون الذات الرابع لو كان تعالى عالما علم لكان فوقه ذا علم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشئ من علمه وتأويل العلوم خلاف الظاهر ان الله عنده علم الساعة كيف وانه اي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل لفظي عام يقبل التخصيص فيجب تخصيصه بما عدا الباري سبحانه ليوافق ما ذكرناه من الدلائل القطعي على ثبوت علمه **المقصد الرابع في انه** تعالى حي هذا مما اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر لما مر من الدليل وقد اطبقوا ايضا عليه اي على انه عالم الا شرذمة لا يعبأ بهم كما عرفته وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حيوته لانه في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحيوة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان امرا ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه واما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر فلا يصور الحيوة بشئ من هذه المعاني في حقه تعالى فقالوا انما هي كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان باختصاصه بصحة العلم والقدرة المذكورين ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة فانه لو كان لصفة اخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية هف فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه به لصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنيا على تماثل الذوات اشار الى بطلانه بقوله والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم الترجيح من غير مرجح ومن المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته علة صحة العلم اولى من جعلها اي جعل ذلك الامر انثه نظرا الى قوله نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل **المقصد الخامس في انه** تعالى مريد وفيه بحثان

والفرق بين الارادة والاختيار اعتباري فكان المختار ينظر الى الطرفين فيختار احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده والقصد هو الارادة المقارنة للفعل

فيه ان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد طرفي المقدور وهو المعنى بالارادة وان اثبات هذا المعنى الذي من الاتحاد كما اقبل ولا يخفى ما فيه وهو ان المخرج عن الاتحاد هو القدرة لا الارادة فهذا المعنى فتامل

الاول في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها اولا ثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان ثانيا فقال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل والسيموته عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع في الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي وقال الحسين النجار انه ابى كونه مريدا امر عدمي وهو عدم كونه ملجأ ومعلوما وقال الكعبي هي نفس فعله العلم لما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا وافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه اي على ثبوت تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذاك الضد من غير فرق بينهما في امكان الوقوع بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات المعينة كلها سواء فلما يمكن ان يقع قبله او بعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه والا لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر لا بمرجح هف وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها اليهما والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تبع للوقوع اي العلم لوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم الدور فاذن هو اي المخصص امر ثالث يكون مغايرا للحياة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعا وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هي ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في وقت آخر فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فيلتئم صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم ذلك اي لا نسلم نسبة الارادة الى

فيه بحث اذ لو لا التساوي بل تعلق تعلقها باحدهما كان ابجا بالذات فالوجه ان يسلم التساوي ويمنع احتياجه الى مرجح آخر لبين ان ذات الارادة تقتضي تعلقها لاحدهما مع استواء نسبتها اليهما والظاهر ان مراده بسلب التساوي ذلك فان حصرت عبارته عنه

الضدين

الضدين والاوقات حتى يلزم النقل بل هي صفة تعلقها باحدهما وفي وقت معين لذاتها المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص فيجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الآخر وحينئذ يلزم الايجاب وسلب الاختيار قلنا اي لا نا نقول وقد مر مثله وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بد لا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم يكن مغايرة لها بل يتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فان كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر وربما قال الحكماء لا نسلم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اخترناه في البارئ سبحانه والاصحاب في جواب الحكماء يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا **البحث الثاني** ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة ولا شك انها مستندة الى المختار الذي هو تعالى لاحتاجت الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا ولزم التسلسل في الارادات الموجودة وقالت المعتزلة اي الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى فكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض وتوجيه الاخذ على ما نقل من المصران قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا يكون صفة وهو ضروري البطلان وكانهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذي يحدث في المادة وذلك لان المعد تخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين تم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والاظهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم بذين فهموا ان مخصص الحادث لوقته يجب ان يكون حادثا فيه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح

بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادة تعالى حكموا بجدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا الى انها قائمة بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانهما مما ذكرنا من لزوم التسلسل في الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه **خاتمة** في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريدا قال الامام الرازي في الاربعين كونه تعالى مريدا اما ان يكون لنفس ذاته وهو قول ضرار واما ان لا يكون لنفس ذاته وحينئذ اما ان يكون امرا سلبيا وهو احد قولي النجار وكلاهما من كونه غير مغلوب ولا مكره واما امرا ثبوتيا ولا بد له من علة لامكانه فيكون اما معللا بذاته وهو القول الاخر له واما معللا بغير ذاته وحينئذ اما ان يعلل بمعنى قديم قائم بذاته تعالى وهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث اما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية او موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعند الجبائي من المعتزلة او قائم بذات غير الله تعالى ولم يذهب اليه احد ونبطل الاول انا نعلم ولشك في كونه مريدا وبطل الثاني لزوم كون الجماد مريدا لانه غير مغلوب وبطل الخامس والسادس لزوم التسلسل في الارادات وبطل الخامس خاصة بانه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس خاصة انه يلزم عرض لا في محل وان نسبته مالا محل له الى جميع الذوات سواء فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريدا بها اولى من كون غيره مريدا وكون ذاته تعالى لا في محل لتلك الارادة لا يوجب اختصاصه به لان كونه لا في محل امر سلبي فلا يكون علة للثبوت **المقصد السادس** في انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد عليه الصلوة والسلام فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية ولقوله وكذا الحديث مملوء به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله لانه معلوم ضرورة بلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات لا صحة لها الاولى انه حي بحيوة مثل حياتنا المعقولة للاتصاف بالسمع والبصر وانه ممنوع اذ حيوته مخالفة لحيوة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف ولهذا لا يصح عليه بسبب حيوته الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حياتنا المقدمة الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما او هو ايضا عدم بل يكفي عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية راسا واما الاتصافة بعد مهما مع انتفاء القابلية فانه ليس نقصا عندنا كيف وهو اول المسئلة المتنازع فيها بيننا المقدمة الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل عليها وقد تقدم ضعفه

بان الهوا خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها المقدمة الرابعة انه تعالى منزه عن النقائص كلها والعمدة في اثباته الاجماع على ان ساحته عز شأنه مبرأة عن شوائب النقص وح فليعول عليه اي على الاجماع في هذه المسئلة ابتداء واذ قد اطبقوا على انه تعالى سميع بصير واذا اكتفوا بالاجماع يكفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجية الاجماع الدال على التنزه ان اثبتناها بالظواهر من الايات والاحاديث التي تدل على حجية الاجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى منها اي من الظواهر الدالة على حقيقة الاجماع اذ يحتج على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى في اثبات المدعى الى التمسك بشيء يحتاج في اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل للمسافة مع التشبث بالاضعف وان اثبتناها اي حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه **تنبيه** قد تقدم في مباحث العلم ان طائفة يزعمون ان الادراك اعني السمع والبصر وسائر اخواتها نفس العلم المتعلق الذي هو المدرك وقد ابطلناه بانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية يشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيها فذلك الزائد هو الابصار وللمصنف في هذا الابطال مناقشة قد مرت هناك فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين وراجعين الى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظرنا في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال الما ورد النقل بها امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما احتج على نفيهما عنه تعالى بوجهين الاول انهما تاثير الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه اي التاثير المذكور محال في حقه تعالى والجواب منع ذلك اذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التاثير ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتاثير فينا كونهما كذلك التاثير

او مشروطتين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التاثير ولا مشروطا به الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما اصلا في ذلك الوقت **المقصد السابع في انه تعالى متكلم** والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام فانه توافر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا الى غير ذلك من اقسام الكلام فيثبت المدعى فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه وانه اى تصديق الله اياه اخباره عن كونه صادقا وهو اى هذا الاخبار كلام خاص له تعالى فاذن قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى فاثبات الكلام لله سبحانه به اى بصدق الرسول دور قلنا لانم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه بثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى اهـ لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا اخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور والى ذكرناه اشار المصنف بقوله ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته تعالى انه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جعلا الجلد والغلافة قديمان فضلا عن المصحف فهو لاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف من الحروف التي تركب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الاخير منها فيكون له اى للحرف المشروط اول فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف الاخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب منها اى من الحروف التي لها اول زمان وجود او اخره او اجتمعا معا فيها يكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول وقالت المعتزلة كلامه تعالى اصوات

وهو كل ما هو صفة فهو قديم

تحذير خلو الباري تعالى عن الادراك السمع والبصري مع بقاء منشاهما اعني السمع والبصر يذهب الى الحين بعينه فقد ابطلوه فكيف يلتزمون هذا كذا قيل وجوابه ان الادراك السمعي والبصري عندهم من جنس السمع والبصر صفتين زائدتين امر وراء العلم فلا يلزم من انتفائهما بالفعل الجهل كما لزم ابا الحسين لله درهم فليتامل

وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لانها ليست قائمة بذاته بل يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي صلى الله عليه وسلم وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول وهي ان كلامه تعالى صفة له وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي نعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثاني ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا تختلف ذلك المعنى النفسي بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير المتغير غير المتغير اى ليس متغيرا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات وزعم انه اى المعنى النفسي الذي هو الخبر غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلم بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمخبر لعبده بل يطيعه امرا فانه مقصوده مجرد الاختيار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيها اصلا لا الارادة قطعا فاذن هواى المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم زعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قال المصنف ولو قالت المعتزلة انه اى المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل تصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او تصير سببا لاعتقاد ارادته اى ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجود في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليهما من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر عما لا يعلم او يامر بما لا يريد حتى لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة لكني لم اجده في كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول العبارات في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى ارادة المامور به وفي النهي الى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات وقد مر ما فيه اذا عرفت هذا الذي قررناه لك فاعلم ان ما يقوله المعتزلة في كلام الله وهو خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك كما عرفته وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه تعالى

لا يقال كلام الله حادث عند المعتزلة فلا يكون مخلوقا لله لان الله يخلق الكلام في العبد فيخلق هو بمثل الله او بارادته مخلوق بواسطة خلق القدرة في العبد فتامله

والجبائيان وعبد الجبار قالوا الارادة حادثة قائمة بذاته تعالى لكن الكلام النفسي لا بد ان يقدم بذاته تعالى والا لكان ناقصا

فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي واثباته فاذن الادلة الدالة
على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم
الالفاظ واما بالنسبة الينا فتكون نصبا للدليل في غير محل النزاع واما ما دل
على حدوث القران مطلقا اى بلا تقييد بالنفسي او اللفظي فحيث يمكن حمله
على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم اى لا يعطيهم
فائدة وجدوى بالقياس الينا الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزايد على العلم
والارادة فح ينفعهم او على هذا التقدير ينحصر القران في هذه الالفاظ والعبارات
ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة لهم ايضا في ذلك الادلة المطلقة لكن
نذكر بعض ادلتهم التي من هذا القبيل ونجيب عنها تكميلا للصناعة الكلامية
وتثبيتا لطلاب الحق في حزائق الاوهام وهو من المعقول والمنقول اما المعقول
فوجهان الاول الامر والخبر في الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه فلا
يتصور نبوته لله تع النابي لو كان كلامه تع قديما استوى نسبته الى جميع
المتعلقات لانه لو يكون كالعلم في ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما
ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه
ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يومر به وان ينهى عنه فيلزم
تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مامورا به ومنهيا عنه معا هيف
وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم فان القدرة كما صرح
به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن
الاول ان ذلك لسفه الذي ادعيتموه انما هو في اللفظ واما كلام النفس فلا
سفه فيه لطلب التعليم من ابن سيولد ويرد عليه ان ما يجده احدنا في باطنه
هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك
في كونه سفها بل قبل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ
محال والجواب عن الثاني ان الشئ القديم الصالح للامور المتعددة قد يتعلق
ببعض من تلك الامور دون بعض كالقدرة القديمة فانها يتعلق
ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل فح تخصص
القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام ايضا من مخصص ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل
قلنا تعلق الكلام ببعض دون اخر كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به
دون بعض فلا تسلسل على ما مر واما المنقول فوجوه الاول القران ذكر لقوله تع هذا
ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك مع قوله وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث
وقوله وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون
القران محدثا الثاني قوله تع انما امرنا اذا اردنا شيا ان نقول له كن فيكون اذ معناه

فيه سهو اذ ليس في نظم الاية كما ذكره المصنف في سورة النحل بل هذا انما قولنا اذا اردنا
ان نقول له كن فيكون وفي سورة يس بل هذا انما امره اذا اراد شيا ان يقول له كن

اذا اردنا شيا قلنا له كن فيكون قوله كن وهو قسم من كلامه متاخرا عن
الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاله ويكون حاصلا قبيل كون الشي
اى وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث
اما التاخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التاخر عن الشي يوجب الحدوث
خصوصا اذا كان ذلك الشي حادثا وافعا في الاستقبال واما التقدم على
الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر ايضا دلالته على الحدوث الثالث قوله
واذ قال ربك للملايكة واذ ظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف
مختصا بزمان معين والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت اياته
ثم فصلت فانه يدل على ان القران مركب من الايات التي هي اجزاء متفاوتة
فيكون حادثا وكذا قوله انا انزلناه قرانا عربيا يدل على ان كلام الله تع قد يكون
عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه الخامس حتى يسمع
كلام الله فانه يدل على ان كلام مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا حادثا
وصوتا السادس انه اى القران معجز اجماعا ويجب مقارنته اى مقارنة المعجز
للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها والا
اى وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص
له به اى بذلك المدعي وتصديقه السابع انه اعني القران موصوف بانه منزل
وتنزل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على
صفاته القديمة القائمة بذاته تع الثامن قوله عليه الصلوة والسلام في
دعائه يا رب القران العظيم ويا رب طه ويس فالقران مربوب كلا
وبعضا والمربوب محدث اتفاقا التاسع انه تع اخبر بلفظ الماضي
نحو انا انزلناه انا ارسلناه ولا شك انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو
كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو
ماض بالقياس الى الازل العاشر النسخ حق باجماع الامة وواقع في القران
وهو رفع او انتهاء ولا شئ منهما متصور في القديم لان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه والامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاربعين من
الادلة المعقولة والحق ما اختاره المصنف والجواب من الوجوه العشرة
انها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتامل وهو غير المتنازع فيه فيحمل
تنبيه كلامه تع واحد عندنا لما مر في القدرة من انها لو تعددت لاستند
الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند
الى المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم
وجود مقدور لا تناهي واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء

ان قلت المتعلقات المتعددة الازلية ليست بالاخبار
بل بالايجاب فيعود الاشكال قلت ما عدا هذا القدر من التعلق
في كلامه مع بقية التنوع والمايجب الشخص من كل نوع من الانواع

فانما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشئ اخر أو على وجه اخر يكون امرا وكذا الحال في النواهي وقيل كلامه خمسة هي الاقسام المذكورة وقال ابن سعيد من الاشاعرة هو في الازل واحد ليس متصفا بشئ من تلك الخمسة وانما يصير احدها فيما لا يزال وارد عليه انها انواعه فلا يوجد وحدها اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شئ من انواعه والجواب منع ذلك في انواع تحصل بحسب التعلق يعني انها ليست انواعا حقيقة له حتى يلزم ما ذكر بل هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فليس كلام ابن سعيد ببعيد جدا كما توهموه **تفريع** على ثبوت الكلام لله تعالى وهو انه يمتنع عليه الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين الاول انه اي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها مقيسة الى الله تعالى وستعرف بطلانه الثاني انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الاخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به والجواب منع وجوب الاصلح اذ لا يجب عليه شئ اصلا بل هو متعال عن ذلك قطعا واما امتناع الكذب عليه عندنا فلثلاثة اوجه الاول انه نقص والنقص على الله محال اجماعا وايضا فيلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه ان نكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى يكون صادقا والا لزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول خلق الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمكنون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى الثالث انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو باطل فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم هو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا الممكن له الخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثاني ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا لانه القديم واما بهذه العبارات الدالة

على الكلام النفسي فلا دلالة على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقها الثالث وعليه الاعتماد لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا خبر النبي عليه الصلوة والسلام بكونه تعالى صادقا في كلامه كله وذلك اي خبره عليه السلام بصدقه يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قيل صدق النبي انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه اياه على الصدق اي صدق النبي اذا امتنع عليه تعالى الكذب ووجب ان يكون كلامه صدقا فصدق النبي انما يعرف بصدق الله تعالى فيلزم الدور اذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما علم قلنا التصديق بالمعجزة كالمعرفة كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان للمصنف مقالة مفردة في كلام الله تعالى وفي ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم كفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي لكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة ومما يقال من ان الحروف والالفاظ المترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل تعرف حقيقته ثم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الله

المقصد الثامن في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل احدى عشرة **فالمقدمة** هي انه هل لله صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات

السبع التي هي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض اصحابنا
مقتصرا في نفيها على انه لا دليل عليه اي على ثبوت صفة اخرى فيجب نفيه والاكتفي
ضعفه لما مر من ان عدم الدليل عندك لا يفيد وعدمه في نفس الامر وان سلم
لم يفد ايضا لان انتفاء اللازم لا يستلزم انتفاء ملازمه ومنهم من زاد على ذلك فاستدل
على نفيها بان قال نحن مكلفون بكمال المعرفة وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته فلو كان له
صفة غير ما عرفنا بها لكنا لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال
بالافعال والتنزيه عن النقايص ولا يدل شئ منهما على صفة زائدة على ما ذكر والجواب منع تكليف
بكمال معرفته اذ هو اي التكليف بقدر وسعنا فنحن مكلفون بان نعرف من صفاته
ما يتوقف تصديق النبي على العلم به لا بمعرفة صفات اخرى او بان نقول سلمنا
تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما يعرفه
معرفة كاملة بعض منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم دون بعض وهو من
عداهم وهو لاء وان كانوا هم الاكثرين ولكن لا يمنع كثرة الهالكين بسبب ترك
ما كلفوا به من معرفته واثبت بعض من المتكلمين صفات اخر بينها تلك المسائل
الاحدى عشرة **الاولى البقاء** اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة
ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله اثبته الشيخ ابو الحسن واتباعه وجمهور معتزلة
بغداد صفة وجودية زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه اي دون البقاء
كما في اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء واجيب عنه بانه منقوض
بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث يعني ان البقاء حصل
بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود
عند الشيخ لا مسبوقية الوجود به فلو دل ذلك الذي ذكرتموه في البقاء على
كونه وجوديا زائدا لكان الحدوث ايضا وجوديا زائدا لما ذكرناه لان العدم
بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة اذ حاصلهما
الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله اعني الوجود ولزم التسلسل في الحدوثيات
الوجودية ضرورة ان الحدوث لا بد وان يكون حادثا مع ان الشيخ معترف بان
الحدوث ليس امرا زائدا وحله بعد تقضيه ان تجدد الاتصاف بصفة
لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري مع الحادث وكذا زواله ايضا
لا يقتضيه وذلك كله لجواز الاتصاف ونفاه اي نفى كون البقاء صفة
موجودة زائدة القاضي ابو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازي
وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا
امر زائد عليه لوجهين الاول لو كان البقاء زائدا لكان له بقاء اذ لو لم يكن
البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء

لانه لا يلزم من نفي اللازم الذي لا يدخل له في حصول لازمه نفي اللازم
مرئي في جواب دفع بسبه السمعية على افادة النظر العلم فتامل

في الزمان الثالث لا في الثاني كما قيل وقد اشرنا اليه فيما سبق
في قاعدة ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا فتامل في قيده

والمفروض زواله وح يتسلسل البقاءات المترتبة الموجودة معا والجواب ان بقاء البقاء
نفس البقاء كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل
اصلا ويرد على هذا الجواب ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا كما مر الثاني لو احتاج
البقاء على تقدير كونه وجوديا الى الذات لزم الدور لان الذات محتاج الى البقاء
ايضا فان وجوده في الزمان الثاني معلل به والا اي وان لم يحتج البقاء الى الذات
لكان الذات محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن الذات مع استغنائه عن غيره ايضا
فكان البقاء هو الواجب الوجود لانه الغني المطلق دون الذات والجواب منع
احتياج الذات اليه وما قيل من ان وجوده في الزمن الثاني معلل به مع غاية ما في
الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة
لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه الاشاره بقوله
وان اتفق تحققهما معا **تنبيه** اثبات البقاء قد يقرر بان الوجود في الزمان الثاني امر
زائد على الذات واخرى بانه معنى زائد يعلل به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين
للنافين بنفي المعنى الاول من معنيي البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن
الوجود مستمرا ولا بنفي الثاني لان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود وكونه زائدا
على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور الصفة
الثانية القدم واحالته الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لا بقدم وجودي زائد على ذاته
واثبته ابن سعيد من الاشاعرة ودليله على كونه صفة موجودة زائدة ما مر في البقاء
وتصويره ههنا ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد
ومنه قوله تع كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في اول زمان حدوثه
بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم
الذي هو التقدم بلا نهاية لا بمجرد مفهوم متطاولة بابطاله اي ما مر مع ابطاله فلا حاجة
الى اعادة شئ منها وحمل ما مر على الوجهين السابقين محالا وجه لصحته والذي يخصه
اي يختص بابطاله انه ان اراد به اي بالقدم انه لا اول له قبلي فلا يتصور كونه وجوديا
او انه صفة لاجلها لا يختص الباري سبحانه بخبر كافر كلام ابن سعيد بذلك الشيخ
ابو اسحق الاسفرائني فانه قال معنى كلامه انه تع مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لا مي
خبر كان المخبر يختص بمعنى لاجله كان مخبرا ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا
عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك يكون القدم امرا سلبيا اذ مرجع الى وجوده
لا في حيز فان قلت هذا السلبي معلل بالقدم للنفسه قلت ان الصفات السلبية
لا تعلل بخلاف الثبوتية او غيرها من المعاني فالتصوير فعليه تصوير ذلك المعنى المراد
اولا تم التقرير والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا هذا الذي اوردناه ههنا في ابطاله
منضما الى ما سبق في مباحث الامور العامة من انه اي القدم امر اعتباري لا وجود

لا يقال على هذا الجواب يكون بقاء الباري اعتباريا
فيه كون بقاء البقاء وارد على قولهم ما تكرر نوعه اعتباري كما سبق في الامور العامة فليتأمل
ويمكن ان يقال ان القاعدة المذكورة مقررة
بخلاف غيره مشكل لانا نقول قد عرفت الفرق
فلا اشكال

لا يقال الحكم الوجود متحقق دون البقاء
عند الخصم فلا يكون القول بالبقاء
ايضا منهم تامل

لا يقال احتياج البقاء الى الذات بالنسبة
الى وجود ها متحقق وكذا بالنسبة الى وجود الذات في
الزمان الثاني فلا دور لانا نقول الكلام
ان قيام البقاء يحتاج الى وجود الذات في
الزمان الثاني فليتأمل

له في الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا الصفة **الثالثة** الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء في قوله الرحمن على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء الى صفة القدرة قال الشاعر قد دان عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق اى استولى وقال الاخر فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر اى استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة اى يشعر بسبق هذه الامور التي يستحيل في حقه تعالى وايضا لافائدة لتخصيص العرش لان الاستيلاء يعم الكل لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار الا ترى ان الغالب لا يشعر به كما في قوله والله غالب على امره نعم ربما يفهم سبق تلك الامور من خصوصية من اسند اليه الاستيلاء في امر مخصوص وعن الثاني بان الفائدة هي الاشعار بالاعلى على الادنى اذ مقرر في الاوهام ان العرش اعظم الخلق فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى وقيل هو اى الاستواء ههنا القصد فيعود الى صفة الارادة نحو قوله ثم استوى الى السماء اى قصد اليها وهو بعيد اذ ذلك تعدى بالى كالقصد دون على كالاستيلاء وذهب الشيخ في احد قوليه الى انه اى الاستواء صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها ولم نقم دليلا عليه ولا يجوز التعويل في اثباته على الظواهر من الايات والاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء والقصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام **الصفة الرابعة** الوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال كل شئ هالك الا وجهه اثبته الشيخ في احد قوليه وابو اسحق الاسفرائني والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات وقال في قول اخر وافقه القاضي انه الوجود وهو كما قبله اعني الاستواء في عدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال **تنبيه** الوجه وضع في اللغة للجارحة المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها في حقه تعالى ولم يوضع لصفة اخرى معلومة لنا بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعاني فتعين المجاز والتجوز به عما يفعل وثبت بالدليل متعين وهو ان يتجوز عن الذات وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق الصفة **الخامسة** اليد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسايير الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف والبه يميل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجازان عن القدرة فانه سايغ وخلقته بيدي اى بقدرة كاملة ولم يرد بقدرتين وتخصيص خلق ادم بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى تشريف وتكريم له كما اضاف الكعبة الى نفسه في قوله ان طهرا بيتي للطايفين مع انه مالك للمخلوقات كلها وكما خصص المومنين بالعبودية لذلك في قوله ان عبادي

ليس

ليس لك عليهم سلطان وقالت المعتزلة بل اليد مجاز عن القادرية بناء على اصلهم الذي هو نفي الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف اذ لا يلايم نسبة الخلق الى اليد وقيل صفة زائدة وهذا انكار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض النسخ بدله وقيل صلة زائدة اى لفظة بيدي زائدة كما في قوله دعوت لما نابني مسورا فلبى فلبى يدي مسور وهو في غاية الركاكة وتحقيقه كما في الاول اى كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة **الصفة السادسة** العينان قال تعالى تجري باعيننا ولتصنع على عيني قال الشيخ تارة انه صفة زائدة على سايير الصفات وتارة انه البصر والكلام فيه ما مر اتفاقا فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الاجمال فوجب ان يجعل مجازا عن البصر او عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم **الصفة السابعة** الجنب قال تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد في امر الله كما قال الشاعر اما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى وعين تروق اى تلمع وتتحرك وترقراق السراب ما تلألا من امنه اى جاء وذهب وكذلك الدمع اذا زاد في الخلاق اوارا د الجناب يقال لاذ بجنبه اى بجنابه وحرمه **الصفة الثامنة** القدم قال عليه السلام في اثناء حديث مطول فيضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط اى حسبي وفي رواية اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض فتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي اخرى يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتاويل الجبار بمالك خازن النار او بمن يرفع نفسه عن استثقال التكاليف مما لا يليق اليه كيف وقد ورد في رواية النسائي في اثناء حديث واما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها **الصفة التاسعة** الاصبع قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وفي رواية ان قلوب بني ادم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة واما وجه التاويل فكما في اليدين **الصفة العاشرة** اليمين قال الله تعالى والسموات مطويات بيمينه وتاويلها بالقدرة التامة ظاهر **الصفة الحادية عشر** التكوين اثبته الحنفية صفة زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون المخلوقات اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا انه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا يستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون الجواب ان الصحة هي الامكان للممكن ذاتي فلا يصح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل به اى بامكان الشئ في نفسه تتعلق المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن

قدم الشارح الصفة وجميع ما ذكر والقدرة السابعة ذكرها بعد الصفة الحادية عشرة

بنبغي ان يقول بالتثنية في العين كاليدين لكنهم لما قالوا لعدم ورود صيغة التثنية فيها وانما صيغة الجمع فعتمل التعظيم بل هو المتبادر في كلام رب العزة بخلاف التثنية اذ لا مجال معه لتاويل الفاهرية

وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اى كون
المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى كذلك اى
اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التى جعلناها اثرا للقدرة هو صحة الفعل بمعنى
التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول فى نفسه وهذه الصحة هى امكانه الذاتى
الذى لا يمكن تعليله واما الصحة الاولى فهى بالقياس الى الفاعل ومعلله بالقدرة فان القدرة
هى الصفة التى باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من الشئ المقدور
فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد فى حصوله من صفة اخرى متعلقة به اى بذلك
الطرف وحده فتلك الصفة هى التكوين فلنا كل منهما اى من ذينك الطرفين
يصلح اثرا لها اى للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنها الى تخصيص بعينه
وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وح لا حاجة الى مبدأ للكون غير القدرة
المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد فى حديث ليلة المعراج وضع
كفه بين كتفى فوجدت بردها فى كبدى ولا يجوز اثبات الجارحة كما ذهبت اليه
المشبهة فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل مؤول بالتدبير يقال فلان
فى كف فلان اى فى تدبيره فالمقصود من الحديث بيان الطافه فى تدبيره وبيان
انه وجد روح الطاقه فان البرد يطلق على كل روح وراحة وطمانينة وقد ورد
فى الاحاديث انه ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك
لا كضحكنا وقيل ما قال المفسرون تباشير النجح فى كل امر ومنه ضحكت الرياض اذا بدت
ازهارها فمعنى ضحك ظهر تباشير الخير والنجح منه وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه
ما كان متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم فى علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الآيات
والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على
الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته وحجانبا عما يوجب ركاكته
فعليك بالتامل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان

المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى اى يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه
وفيه مقصدان **المقصد الاول** فى الرؤية والكلام فى الصحة وفى الوقوع وفى شبهة
المنكرين وههنا ثلث مقامات **المقام الاول** فى صحة الرؤية وقد طال نزاع
المنتمين الى الملة فيها فذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى ومنعه الاكثرون
قال الآمدى اجمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى فى الدنيا والاخرة جائزة عقلا
واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه اخرون وقال بجوازان يرى فى
المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقية
ولا خلاف بيننا فى انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا الذى
الحواس واختلفوا فى رؤيته لذاته ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا

الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه
الحالة مغايرة للحالة الاولى التى هى الرؤية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا
فى حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا
شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان فى الثانية زيادة
ليست فى الاولى قالت الفلاسفة هى اى تلك المغايرة والزيادة عائدة الى تاثير الرؤية
لا الى زيادة فى الانكشاف هى الرؤية والابصار لوجهين الاول ان من نظر الى الشمس
بالاستيفاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يناتى له ان يدفعه
اى هذا التخيل عن نفسه اصلا وما ذاك الا لان الحدقة تاثرت عن صورة الشمس
وبقيت صورتها فى الحدقة بعد ان زالت الرؤية الثانى ان من نظر بالاستقصا
الى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حول عينيه الى شئ ابيض فانه يرى لونه ممتزجا عن البياض
والخضرة فقد تحقق ان حدقته تاثرت عن الخضرة وبقى صورتها فيها بعد التحول الثانى
ان الصور القوى يقهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائى
بعد رؤيتها الى صور ضعيف او بياض ضعيف لم يرهما فلولا تاثرها اى تاثر الحاسة
منه بل منهما لما كان الامر كذلك فلنا كل ذلك الذى ذكرتموه يدل على تاثير الحدقة
عند الابصار واما عود تلك الزيادة التى هى الابصار اليه اى الى التاثر فلا دلالة له
عليه فلا هى اى فلا الابصار بناء على الرؤية هو اى تاثير الحاسة ولا هى مشروطة به عندنا
فجاز ان يرى الله سبحانه من غير ان يتاثر عنه الحاسة وقد سبق ما فيه كفاية
وههنا ان الرؤية امر يخلقه الله فى الحى فلا يشترط له مقابلة ولا غيرها من الشرائط
التى اعتبرها الحكماء ثم علمت ان الله ليس جسما ولا فى جهة ويستحيل عليه مقابلة
ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر
ليلة البدر كما ورد فى الاحاديث الصحيحة وان يحصل لهم الرؤية العبد بالنسبة اليه
الحالة المعبر عنها بالرؤية هذا ما تفرد به اهل السنة وخالفهم فى ذلك سائر الفرق فان
الكرامية والمجسمة وان جوزوا الرؤية لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفى جهة واما
الذى لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك
زيادة تقرير لمذهبهم وقد استدل عليه اى على جواز رؤيته تعالى بالنقل والعقل
فلنجعله مسلكين المسلك الاول النقل وانما قدمه لانه الاصل فى هذا الباب
والعمدة من المنقولات فى ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى رب ارنى انظر اليك
قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى والاحتجاج به من
وجهين الاول ان موسى عليه السلام سال الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سالها
لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله
فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تعالى بذلك فى كتابه بل

ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى الحقايق المحقة والاعمال الصالحة الثاني انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم الآخر اما على الاول فمن وجوه الاول ان موسى لم يسال الرؤية بل يجوز بها عن العلم الضروري الذي لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع لاسيما استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بانك عالم ضرورة وبهذا تاول ابو الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدا والصواب ان يقال لو كانت الرؤية المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصلا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا ومخالفة الظاهر لا يجوز الا لدليل ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئي الموذي الى رويته فيكون الطلب للرؤية ايضا ثم نقول يمتنع حملها اي حمل الرؤية المطلوبة عليه اي على العلم الضروري ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يقبل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان يطابق السؤال وقوله لن تراني نفي للرؤية لا للعلم الضروري بالاجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابقا اصلا الثاني من وجوه الاعتراض على الاول انه لم يسأله ارائة ذاته بل سأله ان يريه علما وامارة من اعلامه وامارته الدالة على الساعة وتقدير الكلام انظر الى علمك فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه فقال انظر اليك نحو واسأل القرية اي اهلها فيكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارني علما من اعلامك انظر الى علمك وبهذا تاول الكعبي والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر فلا يرتكب الا لدليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلقوله لن تراني فانه نفى للرؤية تعالى لا للرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال ح واما ثانيا فلان تدكدك الجبل الذي شاهده موسى ع من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الاية اي العلامة الدال على الساعة المستفاد من قوله لن تراني على هذا التاويل بل يناسب رؤيتها ايضا قوله فان استقر مكانه لا يلايم رؤيتها لان الاية في تدكدك الجبل لا في استقراره الثالث من تلك الوجوه انما سالها بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه افترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه في قوله ارني ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق

الاولى وفيه مبالغة للقطع وابراقتراحهم وفي اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسؤل وهذا تاويل الجاحظ ومتبعيه والجواب انه خلاف الظاهر فلا بد له من دليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلانه لو كان موسى مصدقا بينهم لكفاه في دفعهم ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة والا اي وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه ايضا في الجواب بلن تراني اخبارا عن الله ان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم لمعجزاته الى هذه واما ثانيا فلانهم لما سالوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم السؤال باخذ الصاعقة فلم يخرج موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية واضافتها الى نفسه وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤل لانهم لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة عقيب سؤالهم وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز ان يكون ذلك الاخذ لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم ودعا قبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى نفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان المسؤل امرا ممكنا في نفسه فاظهر الله عليهم ما يدل على صدقه معجزاله وردادعالهم عن تعنتهم الرابع من وجوه الاعتراض على الاول انه سالها لنفسه وان علم استحالتها بالعقل لتاكد دليل العقل بدليل السمع فيقوى علمه بذلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سال هذا السؤال وفعله فعل ابراهيم وسواله حين قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت فانه كما قام صفة توجب تميز الا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه ولذلك تؤول قول الخليل تارة بما يضعف وهو انه محى طلبة منه بجبريل عند نزوله اليه بالوحي ليعلم انه من عند الله وضعفه انه خاطب الرب وجبريل ليس برب وايضا احياء الموتى ليس مقدور الجبريل فكيف يطلب منه وتارة بما يقوى وهو ما روي من انه اوحى الله اليه اني اتخذت ابراهيم خليلا وعلامته اني احيي الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن قلبه مع انه كان يمكنه اي تمكن موسى ذلك اي طلب التاكد من غير ارتكاب سؤال مما يمكن من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل السمعي على استحالتها بلا طلب لها فيكون ح طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء الخامس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم

امتناع الرؤية ولا يضر ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية لان المقصود
من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحا
والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه تعالى واحد كلف عباده بأوامر ونواه
تعريضا لهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته
واما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز ان لا يكون شريعة موسى
آمرة بمعرفة انه تعالى يستحيل رؤيته او يعلم موسى امتناع الرؤية والسؤال
بطلبها صغيرة لامتناع على الانبياء والجواب التزام ان النبي المصطفى المخاطب
بالتكليم في معرفة الله وما يجوز عليه ويمتنع دون احاد المعتزلة ودون من
حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي
لا يسلكها واحد من العقلاء واحتجاجنا بلزوم العبث على تقدير العلم بالاستحالة
وهو مما ينزه عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر
على الله بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجهيل على رائكم لا يعد من الصغاير بل
من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم وعلى تقدير كون السؤال من الصغاير
نقول في جوازها من الانبياء ما سيأتي من المنع والتفصيل واما على الوجه الثاني
اي الاعتراض عليه فمن وجهين الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل
اما حال سكونه او حال حركته الاولى مم والثاني مسلم بيانه اذ لو علقه اي وجود الرؤية
عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية بحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل فاذن
قد تعين انه علقه عليه حال حركته ولا خفاء في ان الاستقرار حال الحركة محال فيكون
تعليق الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل استحالته والجواب
انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والا لزم
الاضمار في الكلام وانه اي استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا اذ لو فرض وقوعه
لم يلزم منه محال لذاته وايضا فان استقرار الجبل عند حركته اي في زمانها ليس بمحال
اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة ولا محذور فيه انما المحال
هو الاستقرار مع الحركة اي كونهما محققين لا وقوع شيء منهما في وقت الاخر بدل
صاحبه الثاني من الوجهين انه لم يقصد من التعليق المذكور بيان امكان الرؤية
او امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا
او ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق والجواب انه قد لا يقصد الشيء في الكلام قصدا بالذات
ويلزم منه لزوما قطعيا والحال ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن
في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد
الشرط والمشروط لا نحو منتف على تقدير وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق
ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول المتبادر في اللغة من

معناه ان الاستقرار ممكن في نفسه وليس بمحال
عند الحركة بل ممكن في ذلك الزمان ايضا
لكن ما بعده جواب اخر مستقل كما لا يخفى
عليك فتدبر

مثل

اعترض عليه بان الاستدلال بالادلة السمعية موقوف على امكان مدلولاتها
اذ لو امتنعت تصرف الادلة عن ظواهرها فلا استدلال بها قطعا وقد يجاب
واجيب بان الاستدلال بالادلة السمعية انما يتوقف على عدم حكم العقل بامتناع
مدلولاتها واستدلالا لا على الجزم بامكانها فيكفي الاستدلال على ذلك الجزم ظنا

مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا في جانب
العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح تذنيب كل ما سنتلوه عليك في المقام
الثاني مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها وصحتها بلا شبهة فلا نطول
بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب
المسلك الثاني من مسلكي صحة الرؤية هو العقل والعمدة في المسلك العقلي
مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ ابو الحسن والقاضي ابي بكر واكثر المتأخرين
انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم
ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول والعرض عرضين قائمين
بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد
منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فتقبل القسمة بهذا وان قام باكثر
من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي
رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين
الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها
عند الوجود كما عرفت وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض
لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولو لا تحقق
امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك اي اختصاص
الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها
عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة مصححة للرؤية
لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد
وهو كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض
وهو غير جائز لما مر في مباحث العلل ثم نقول وهذه العلة المشتركة اما
الوجود او الحدوث اذ لا مشتركة بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام
لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين لكن الحدوث
لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق
والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف
العدم ولا ما هو مركب منه واذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود
فاذن هي اي العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم
من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى
فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية
كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ الاشعري لم يثبته

فيه ان المراد بالعلة هناك هو المؤثر
وههنا متعلق الرؤية كما سيصرح به بجعل
تعليل امر واحد بعلل مختلفة بهذا المعنى لا فيد
بطلان تعليله بهذا المعنى كما لا يخفى

فيه ان الامر في الشرطية فلا يتم
الحصر

مثل

ويقول لايلزم من صحة الرؤية لشئ تحقق الرؤية له وانما لاترى هذه الاشياء
التى ذكرتموها بجريان العادة من الله بذلك اى بعدم رؤيتها فانه تعالى جرى عادته
بعدم خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق فينا رويتها كما خلق رؤية غير باد الخصم
بشدة وعليه النكير اى الانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل
بالكلية ونحن نقول ما هو اى انكاره الا استبعاد لشئ عما هو معتاد فى الرؤية
والحقايق اى الاحكام الثابتة المطابقة للواقع لاتوخذ من العادات بل مما يحكم به
العقول الخالصة من الهواء وشوائب التقليدات ولاشبهة فى ان الرؤية بالمعنى
الذى حققناه فيما سلف ليست ممتنعة فى سائر المحسوسات ثم الاعتراض عليه
بعد النقض المذكور من وجوه الاول لانم انا نرى العرض والجوهر معا بل المرائى هو
الاعراض فقط قولك نرى الطول والعرض وهما جوهران قلنا الحكم برؤيتهما
صحيح لكن المرجع بهما الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب انا قد ابطلنا
ذلك اى كونهما مقدارا قائما بالجسم بما فيه كفاية فان وجود المقدار الذى
هو عرض مبنى على نفى الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه بما
لاحاجة الى اعادته وتزييفه ههنا لابطال وجود المقدار العرضى انا لو فرضنا تالف
الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان لم يخطر ببالنا
شئ من الاعراض فعلم انه لاحاجة فى الطول الى شئ سوى الاجزاء فالمرئى هو تلك
الاجزاء لا العرض قائم بها وايضا فالامتداد الحاصل فيما بين الاجزاء شرط لقيام العرض
الواحد الذى هو المقدار بها والا لقام المقدار الواحد اى بتلك الاجزاء وان كانت
متناثرة متفاصلة وهو ضرورى البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار
العرضى بالاجزاء فلا يكون الامتداد عرضا قائما بها والا لزم اشتراط الشئ بنفسه
فمرجع الطول الى الاجزاء المتالفة فى سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الاجزاء
المتحيزة وهو المطلوب الثانى من وجوه الاعتراض لانم احتياج الصحة الى علة لانها
الامكان والامكان عدمى لما تقدم فى باب الامكان والعدمى لاحاجة به الى العلة
والجواب جدلا المعارضة بما سبق فيه اى فى باب الامكان من الادلة على كونه وجوديا
والجواب تحقيقا ان المراد بعلة صحة الرؤية كما صرح به الآمدى ما يمكن ان تتعلق به الرؤية
لا ما يؤثر فى الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق
الرؤية ضرورى ويعلم ايضا بالضرورة انه اى متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم
لايصح رؤيته قطعا الثالث من تلك الوجوه لانم ان صحة الرؤية يجب ان يكون مشتركة
اما اولا فلان صحة الرؤية ليست امرا واحدا بالشخص وهو ظاهر بل نقول صحة رؤية
الاعراض لاتماثل صحة رؤية الجواهر اذ المتماثلات ما يسد كل منهما مسد الاخر ورؤية
الجسم لايقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس اذ يستحيل ان يرى الجسم عرضا او العرض

واجاب الامام الرازى بان صحة الرؤية امر واحد لا اختلاف فيها
وانما الاختلاف فى اضافتها تارة الى الجوهر وتارة الى العرض بالاضافة
خارجة عن حقيقتها والشئ لا يختلف بالامور الخارجة عنه واذا كان
صحة الرؤية المتعلقة بالجوهر غير صحة الرؤية المتعلقة بالعرض لم يجز
تعليلها بعلتين مختلفتين كذا فى شرح الابهرى وانا لم يتعرض المصولهذا
الجواب لان تمامه محل بحث كما لا يخفى فليتامل

جسما وامانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر فى مباحث العلل والمعلولات
فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة
صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما اى من الجوهر
والعرض فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا انه هوية ما من الهويات واما
خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها فضلا عن ادراك انها اى
جوهرا وعرض هى واذا رايا زيدا فانا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى
اعراضه من اللون والطعم كما يقوله الفلاسفة حيث يزعمون ان المرئى بالذات هو الالوان
والاضواء واما الاجسام فهى مرئية بالعرض والتبعية بل يرى هويته ثم ربما تفصل الجواهر
هى اعضاؤه والى اعراض يقوم بها اى بتلك الجواهر وربما تغفل عن ذلك التفصيل حتى
لو سئلنا عن كثير منها اى من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد ابصرنا ما اذ كنا
اى زمان كنا ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك
بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذى به الافتراق بينهما اعنى
خصوصية هوية زيد مثلا لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة يستلزم
الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا يكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية
هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين البارى سبحانه وتعالى فيصح رؤيته لرابع
من وجوه الاعتراض لانم ان المشترك بينهما اى الجوهر والعرض ليس الا الوجود او الحدوث
فان الامكان مشتركة بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة والجواب انا
قد بينا ان متعلق الرؤية الذى فسرنا به علة الصحة هو ما يختص بالموجود والا لصح رؤية
المعدوم والامكان ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات انا سلمنا
فلا يصلح شئ منها متعلقا للرؤية وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب ان
يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والذى نعلم فيهما اى فى الجوهر والعرض الموجودين خصوصية
كل منهما وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق لتعلقها الا المشترك بينهما وهو الوجود
انا مع خصوصية بها يمتاز كل منهما عن القديم وانما هو مطلق الحدوث وقد ابطلناه ايضا
واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وبذلك يتم المطلوب الخامس لانم ان الحدوث
لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك اى عدميا
والجواب ما سبق من ان المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية لا ما يؤثر فيها ولا شك
فى انه لا يصلح العدم لذلك اى لكونه متعلق الرؤية فان قيل ليس الحدوث هو العدم
السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدميا قلنا وذلك اى كون
الوجود مسبوقا بالعدم امر اعتبارى لا يرى ضرورة والالم يحتج حدوث الاجسام الى
دليل لكونه مدركا محسوسا السادس لانم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن
كيف وقد جزمتم القول بان وجود كل شئ نفس حقيقته وكيف يكون حقايق

الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان بل تكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك محال لا يقول به عاقل فوجب ان تكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في صدر الكتاب وقد اجاب الآمدي عن هذا السؤال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كما تقتضيه جمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكر تموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا عند المصنف قال والجواب ان لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية لما عرفت من ان الوجود المختار ليس الا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية وذلك اي كون الشيء ذا هوية تمتاز بها امر مشترك بين الموجودات باسرها بالضرورة وما ذكرتم ممانعة الا ترى ان كالانسانية والفرسية وغيرهما والمتمم الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا فشيئات الاشياء اي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض وهي هويات وخصوصيات للهويات الممتازة بذواتها وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفا لاسترة فيه فما ذكره الشيخ من ان وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثاني بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان ممتازتان يقوم احدهما بالاخرى كالسواد القائم بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ على ما مر في الامور العامة باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافي اشتراكه مفهوما فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات الممتازة بذواتها ولا كما توهموه ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية بنافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منها معا كون الاشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال واعلم ان هذا المقام مزلة للاقدام مضلة للافهام وبهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن فيه من التقدير والتحرير لم نال فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة التفكر وامعان التدبر والثبات عند البوارق اللامعة من الافكار وعدم الركون الى اول عارض يظهر ببادي الراي كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود بينا في ما تقدم حيث قال وجود كل شيء عينه وبه العون والمنة في ادراك الحقائق والاهتداء الى الدقايق السابع من الاعتراضات لا نم ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه كما في الحادث لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب نعلم مما قدمناه اليك وهو بيان ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية

لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشيء المرئي من بعيد بلا ادراك بخصوصية واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشيء البعيد هو خصوصية الموجودة الآن ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل ادراك المدرك وما يتعلق به الاحوال الا ترى ان قولك كل شيء فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات اخر يطلعك عليها ادنى تامل فاذن الاولى ما قدمنا من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فليذهب الى ما اختاره شيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وعمدتها المقام الثاني في وقوع الرؤية ان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيمة اي في الدار الاخرة قال الامام الرازي مستدلا على وقوع الرؤية الامة في هذه المسئلة على قولين فقط الاول يصح وترى والثاني لا ترى ولا يصح وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا مع القول بالصحة انه لا ترى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي والاثبات بل كلاهما منتفيان معا او مثبتان معا وهو اي هذا الاستدلال غير صحيح كما ذكره الآمدي لان خرق الاجماع اثبات ما نفاه كما اذا ذهب بعض المجمعين الى السالبة الكلية واخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول بالموجبة الكلية او نفيا اثبته كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحدث القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية واخرون الى السالبة الكلية فاحدث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معا ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في احد المسئلتين ولاخرى في اخرى كما فيما نحن بصدده واليه اشار بقوله وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشيء منهما لا يخالف الاجماع ولا يخرقه بل كل واحد من قول التفصيل مما قال به طائفة من طائفتي المجمعين وان كان خارقا لما قال به الطائفة الاخرى وذلك الذي ذكرناه في مسئلتنا هذه كما في مسئلة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فان القايل قائلان مثبت لهما معا كالحنفية ونافٍ لهما معا كالمالكية فنفيه والتفصيل بينهما مما لم يقل به احد من الامة ولكن لو قيل لا يكون خارقا للاجماع بل موافقة للمثبت في مسئلة وللنافي في مسئلة اخرى ولا يكون هذا التفصيل ممنوعا عنه بل يكون جائزا بالاجماع فهذا المسلك في اثبات الوقوع

لا صورت

والمعتمد فيه مسلكان المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه
الاحتجاج بالاية الكريمة ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل غير صلة بل بنفسه قال الله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اى انتظرونا وقال ما ينظرون الا صيحة
واحدة اى ما ينتظرون ومنه قوله فناظرة بم يرجع المرسلون اى منتظرة وقول الشاعر
وان يك صدر هذا اليوم ولى فان غدا لناظره قريب اى لمنتظره وجاء بمعنى التفكر
والاعتبار ويستعمل ح بفى يقال نظرت في الامر الفلاني اى تفكرت واعتبرت وجاء
بمعنى الرافة والتعطف ويستعمل ح باللام يقال نظر الامير لفلان اى رأف به وتعطف
وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه
فيا نظرة كادت على راموى تقضى والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على
الرؤية فيكون واقعة في ذلك اليوم وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول
لانم ان لفظ الى صلة للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار تمشى
الاية نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر ابيض لا يرهب الزال ولا يقطع رحما
ولا يخون الى اى نعمة ويقرب منه ما قد قيل اى الى بمعنى عند كما في قوله هل لكم فيما
الى فانني طبيب لما عيى النطاسى حذيما اى فيما عندي ومعنى الاية ح عند
ربها منتظرة نعمته والجواب ان انتظار النعمة نعم ومن ثم قيل الانتظار الموت
الاحمر فلا يصلح الاخبار به بشارة مع ان الاية وردت مبشرة للمومنين بالانعام
والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رويته تعالى فانها اجل النعم والكرامات
المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدى الى عبوسه الثاني النظر الموصول
بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماة
حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه
على الانتظار لتصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن باتى الفلاح
اى منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح وقال كل الخلايق ينظرون سجاله نظر الحجيج
الى طلوع هلال اى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال والجواب لانم ان النظر
ههنا اى فيما ذكر من الامثلة للانتظار ففي الاول يردون بلا لا كما يرى الظماء ما يطلبونه
ويسيا قون اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق عن الصلة كالمذكور في المشبه به على الرؤية
بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها اى غير الرؤية كالانتظار
وفي الثاني اى ناظرات الى جهة الله وهي العلو في العرف فلذلك يرفع اليه الايدي
في الدعاء او ناظرات الى اثاره اى اثار الله تعالى من الضرب والطعن الصادرين من
الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المومنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا
وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر
يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب

ظاهر وفي الثالث اى يردون سجاله ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر نفا
وان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا يصح حمله عليه في الاية اذ لا يصلح بشارة لما مر
من ان انتظار النعمة عم ووصولها سرور الثالث من وجوه الاعتراض ان النظر
مع الى حقيقة لتقليب الحدقة للرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان
بمعنى الرؤية لكان متناقضا ولم ازل انظر الى الهلال حتى رايته ولو حمل على الرؤية
لكان الشئ غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الى كذا والرؤية لا ينظر اليها وانما ينظر
الى تقليب الحدقة وقال تعالى تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول
بالى محمول على تقليب الحدقة كما ذكرنا ولانه يوصف بالشدة والشرر والازورار
والرضى والتجبر والذل والخشوع ومنى منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال يكون عليها
عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرمى بها كما ذكرنا وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية
وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها والا لزم الاشتراك ولا ملزوما
لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز ثم نقول
انه للرؤية مجاز ولكنه مجاز لا يتعين كونه مرادا في الاية لجواز ان يراد ناظرة الى
نعم الله تعالى ولم اى ولاى شئ ترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب ان النظر
مع الى حقيقة للرؤية بالنقل الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها وما استشهد
به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا يجدي نفعا اذ قوله نظرت الى الهلال فما رايته
لم يصح نقله من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وان سلمنا
قلنا ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم
لم ازل انظر الى الهلال حتى رايته اى الى مطلع الهلال والبواقي من الامثلة كلها
مجازات اى النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم السبب
الذي هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب الذي ليس بمراد يجب حمله في الاية
على الرؤية مجازا لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة واليه الاشارة بقوله
مع ان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعمة الله وجهة الله واثار الله ولا تعيين لها
معينة لبعضها فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز المتعين ثم نقول
ايضا تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة
فلا يكون مرادا من الاية وتقليب الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز وحده فلا يضم
اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا عاديا
للرؤية واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور فيحمل الاية على التجوز عن الرؤية
بلا اضمار شئ وهو المطلوب وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا يفيد
الا ظنونا ضعيفة جدا وح لا يصلح هذه الظواهر للتعويل عليها في المسائل العلمية التي
يطلب فيها اليقين المسلك الثاني في اثبات الوقوع قوله تعالى في الكفار كلا انهم

اعترض عليه بان مسئلة جواز الرؤية عقلية وقد مر ان الدليل النقلي لا يفيد القطع في العقليات واجيب بانها نقلية اذ قد سبق في اخر الموقف الاول ان الادلة الشرعية امور لا يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء وصحة رؤية الله تعالى كذلك فان العقل يجوز ثبوت هذه الصحة اذ لا دليل صحيحا قطعي انتفائها اذ لا وقوف على ملكة العقل في اثباته فليتامل منه

عند اي الاجماع قبل حدوث المخالفين واما الاجماع بعده فلا كاجماع القرن الثاني فيما اختلف من الصحابة كذا قيل وفيه انه قد صرح في فصول البدايع بان الاصح عند المشايخ انه لا فرق بين الاجماعين في افادة القطع واما التعرض لكون الاجماع قبل حدوث المخالف فلدفع منع تحقق الاجماع مع خلاف المعتزلة كان الاجماع بعد المخالف في القرن السابق لا يفيد القطع فليتامل منه

بقية الاجماع الواقع في القطعيات واحترز به عن الاجماع الواقع في العقليات كذا قيل ولا يخفى ما فيه فليتامل منه

عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقير الشانهم فلزم منه كون المومنين مرئين عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين عنه بل مرائين له وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة للظن والمعتمد فيه اي في اثبات الوقوع بل في صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منها ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين **المقام الثالث** في شبه المنكرين ورد ها وتنقسم تلك الشبه الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلاث الاولى شبهة الموانع وهي ان يقال لو جازت رويته تعالى لرايناه الان والتالي باطل بطلانا ظاهرا واما بيان الشرطية فهو انه لو جازت رويته لجازت في الحالات كلها لانه اي جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شئ من الازمنة فجازت رويته الان قطعا ولو جازت رويته الان لزم ان نراه الان لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات وشرائط الرؤية ثمانية امور الاول سلامة الحاسة ولذلك يختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وتنتفي بانتفائها والثاني كون الشئ جايز الرؤية مع حضوره للحاسة بان يكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شئ اخر والثالث مقابلته للباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة كما في المرآة والرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا والخامس عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا اي ذا لون في الجملة وان كان اللون ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع هو ان يكون مضيا بذاته او بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة المعتبرة في الشرط الثاني ثم لا يعقل من هذه الشرايط في حق رويته تعالى الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون الست الباقي منها مختصة بالاجسام وهما اي الشرطان المعقولان في رؤيته حاصلان الان فوجب حصول رويته والجواب عن هذه الشبهة اما اولا فهو انا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال ينفصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كما في المثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج منها

اي من العين الى وسط خط قائم عليه اي على سطحه يقسم ذلك الخط المثلث المذكور الى مثلثين قائمي الزاوية الواقعة عن جنبتي الخط القائم فيكون الخط الوسط وترا لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وترا لزاوية قائمة ووتر القائمة في المثلث اطول من وتر الحادة فلم يكن اجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد بالنسبة الى الرائي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين لانا نقول لفرض هذا التفاوت الذي ذكرتموه في هذه الخطوط ذرا عا فلو كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض انه بعد المرئي بقدر ذلك البعد الذي لطرفيه وجب ان لا يرى اصلا واذا يرى فهذا البعد لا اثر له في عدم الرؤية فيكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا يجب الرؤية مع حصولها قال بعض الفضلاء اي صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضة لا يلزم من رويتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان رويته صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع فلعل رويته صغيرا او كبيرا يختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرئي انما ترتسم من الرطوبة الجليدية في زاوية راس مخروط متوهم قاعدته عند المرئي وان اختلافه بالصغر والكبر في الزاوية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية او بعد صارت الزاوية لسعتها في الغاية حال القرب او لضيقها في الغاية حال البعد كالمعدومة فانعدمت الرويته لعدم انطباع الصورة قال بعض المحققين وضعفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء التي لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤيته اي رؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او بازيد منه يوجب ان لا يرى الا صغيرا صغيرا او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر بأقل من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا للسلم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول قوله ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها يلزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة قلنا هذا معارض اي منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز تخلفها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع

مع عدم رويتها والمحقق ان هذا التقرير على ان المراد من قولهم يلزم تجويز جبال شاهقة لا نراها تجويز نسبتها في الواقع وهي لا نراها واما على تقدير كون المراد تجويز ان لا نراها على تقدير نسبتها فمنع ان يقال فانا نجوز عدم رويتها على تقدير نسبتها ونجزم بعدمه والكون الاول قرين شارح عليه فليتامل منه

ولا ينافي الجزم بعدمه فجوز بجوز ز لا يكون سفسطة ثم نقول ان كان ماخذ الجزم
بعدم الجعل المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها وجب
ان لا يجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة
ولانه يجر الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما
ثانيا فهو انا نسلم انا الوجوب اى وجوب الرؤية فى الشاهد عند حصول تلك
الشرائط ولكنا نقول لم يجب اى لماذا يجب وجود الرؤية فى الغائب
عند حصولها اذ ماهية الرؤية فى الغائب غير ماهية الرؤية فى الشاهد فجاز
اختلافهما فى اللوازم والشرائط كما يشترط فى الشاهد الشروط الستة دون الغائب
وح جاز ان يجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب الثانية
من تلك الشبه شبهة المقابلة وهى ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة المقابلة
او ما فى حكمها نحو المرئى فى المراة وانها اى المقابلة مستحيلة فى حق الله تعالى لتنزهه
عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط اما مطلقا كما مر من ان الاشاعرة
جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا فى حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقفا
انملس او فى الغائب لاختلاف الرؤيتين فى الحقيقة فجاز ان لا يشترط
فى رؤيته المقابلة المشروطة فى رؤية الشاهد وتحقيقه على ما فى الباب ان
المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف
المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف
فى الاختصاص بجهة وحيز وفى عدمه الثالث منها شبهة الانطباع وهى
ان الرؤية انطباع صورة المرئى فى الحاسة وهو على الله محال اذ لا يتصور له صورة
ينطبع فى حاسة والجواب مثل ما مر وهو ان نمنع كون الرؤية بالانطباع
امّا مطلقا او فى الغائب لاختلاف الرؤيتين واما الشبه السمعية فاربع لانسلم
كما وقع فى بعض النسخ الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف
الى الابصار انما هو الرؤية فمعنى قولك ادركته ببصرى معنى رايته ولا فرق
الا فى اللفظ او هما امران متلازمان لا يصح نفى احدهما مع اثبات الاخر فلا يجوز
رايته وما ادركته ببصرى ولا عكسه فالاية نفت ان يراه الابصار وذلك
يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية فى مقام المبالغة فى جميع الاوقات
لان قولك فلان لا يدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيد
ما يقابله فلا تراه شئ من الابصار لا فى الدنيا ولا فى الاخرة لما ذكرنا ولانه تعالى تمدح
بكونه لا يرى فانه ذكره فى اثناء المدايح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده
نقصا يجب تنزيه الله عنه فظهر انه يمتنع رويته وانما قلنا من الصفات
احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثانى عدل وكلاهما كمال

والجواب اما عن الوجه الاول فى الاستدلال بالاية فمن وجوه الاول ان الادراك
هو الرؤية على بغت الاحاطة بجوانب المرئى اذ حقيقة النيل والوصول وانا لمدركون
اى الملحقون وادركت الثمرة اى وصلت الى حد النضج وادرك الغلام اى بلغ
ثم تنقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة
اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها اى نفى المحيطة عن البارى
لامتناع الاحاطة نفيها اى نفى المطلقة عنه قوله لا يصح نفى احدهما مع اثبات
الاخر قلنا هم بل يصح ان يقال رايته وما ادركته ببصرى اى لم يحط به من جوانبه وان
لم يصح عكسه الثانى من وجوه الجواب ان يدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه
جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفى فرفعها ورفع الموجبة الكلية
سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل قوله لا يدركه الابصار اسناد النفى الى الكل بان لا يحيط
اولا دخول النفى ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية ونفى الاسناد الى الكل
بان يعتبر العموم اولا ثم ورود النفى عليه فيكون سالبة جزئية ومع احتمال الاعم
الثانى لم يبق فيه حجة لكم علينا لان ابصار الكفار لا يدركه اجماعا هذا ما يقوله الخصم
ان اللام فى الجمع للعموم والاستغراق والا عكسنا القضية وقلنا لا يدركه الابصار
سالبة محيطة فى قوة جزئية فالمعنى لا يدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفى
يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالاية حجة لنا لا علينا الثالث من تلك الوجوه
انها اى الاية وان عممت فى الاشخاص باستغراق اللام فانها لا تعم فى الزمان
فانها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى فى الدنيا الرابع
منها ان الاية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز
ان يكون ذلك النفى المذكور فى الاية نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا
كما هو العادة فلا يلزم نفى الرؤية بالجارحة مطلقا واما على الوجه الثانى اى واما الجواب
عن الوجه الثانى من وجهى الاستدلال بالاية وهو قوله تعالى تمدح البارى بانه لا يرى
فنقول هذا مدعاكم فاين الدليل عليه واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضى
انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لانه
لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث
لم يمكن له ذلك وانما المدح فيه اى فى عدم الرؤية للتمنع المتعزز بحجاب الكبرياء
كما فى الشاهد الثانية من الشبه السمعية انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية فى موضع من
كتابه الا واستعظمه وذلك فى ثلاث ايات الاولى وقال الذين لا يرجون
لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا
كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اى مجاوزا للحد متكبرا رافعا
نفسه الى مرتبة لا يليق بها بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات

الاية الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اى عيانا فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها فى الحال
الاية الثالثة يسالك اهل الكتاب ان ينزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم عفى الله ذلك السؤال ظلما وجاز انابهم به فى الحال باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سؤالهم بذا سؤالا لمعجزة زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة فى الاية الاولى واستكثر انزال الكتاب فى الاية الثالثة مع امكانهما بلا خلاف ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعلله اى منعه حين طلبوا امرا ممتنعا وهو ان يجعل لهم الها اذ قال بل انتم قوم تجهلون ولم يقدم موسى على طلب الرؤية الممتنعة لقولهم وطلبهم وقد مر هذا فى المسلك النقلى من مسالكى صحة ارادة الثالثة من تلك الشبه قوله تع لموسى عليه السلام لن ترانى ولن للتابيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفى المؤكد فى المستقبل فقط كقوله تع ولن يتمنوه اى الموت ابدا ولا شك انهم يتمنونه فى الاخرة للتخلص عن العقوبة الرابعة منها قوله تع وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر فى الوحى الى الرسل وتكليمهم من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من تكلمه فى وقت الكلام لم يره فى غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحى كلام يسمع سرعة وما ذا فيه من الدليل على نفى الرؤية **تذنيب** الكرامية والمجسمة وافقونا فى الرؤية وخالفونا فى الكيفية فعندنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة ولا مقابلة ولا فى حكمها اذ يمتنع ذلك فى الموجود المتره عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة فى ان ما لا يكون فى جهة قدام الرائى ولا مقابلا له او فى حكم المقابل لا يرى موافقين فى ذلك المعتزلة ومخالفين لهم فى اصل الرؤية والجواب انا نمنع الضرورة وما ذلك اى ادعاء الضرورة منهم ههنا الا كدعوى الضرورة فى ان كل موجود فانه فى جهة وحيز وما ليس فى حيز وجهة فانه ليس بموجود ولعل هذا الادعاء فرعه اى فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكر حكم وهمى فى ما ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التى ادعاها الكرامية والمجسمة فى الرؤية **المقصد الثانى** فى العلم بحقيقة الله تع والكلام فى الوقوع والجواز وفيه مقامان المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله تع غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف فيه

فان قلت الكلام فى نفى الوقوع قدمه على نفى الجواز لكونه اهم قلت لانا اذا اجبنا بان بقدم الجواز لكونه اهم كان فى الرؤية فكذا

كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود والسلوب كلونه واجبا لا تقبل العدم ازليا لا يسبقه عدم ابديا لا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا فى مكان او اضافات لكونه خالقا قادرا عالما فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة يطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الامدى كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية لكونها خالقا ومبدأ والصفات السلبية ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ما هى فى حد ذاتها بل بدل هذه الصفات على ان له حقيقة مخصوصة متميزة فى نفسها عن سائر الحقايق واما عين تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا تدل هى عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها الخ لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص اعنى جذب الحديد عن المغناطيس العلم بحقيقة المعينة بل بان حقيقته حقيقة مخصوصة مغايرة لسائر الحقايق ممتازة عنها فى حد نفسها الثانى ان كل ما يعلم منه من كونه موجودا عالما قادرا ومريدا وخالقا الى غير ذلك لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج فى نفيه اى نفى ما يعلم منه من صفات الالوهية عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة لان الموجود الشخصية كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة بالمعلوم هو المطلوب احتج الخصم بانه لو لم يكن ذاته متصورا معلوما لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات الاخر والجواب ظاهر وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما المقام الثانى الجواز وفى جواز العلم بحقيقة الله تع خلاف منعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالى وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضى ابى بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية فى الاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة لان المعقول اما بالبداهة واما بالنظر والنظر اما فى الرسم ولا يفيد الحقيقة واما فى الحد فاذن لا يعلم الحقيقة الا بالبداهة او بالحد وحقيقة تع ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها الجواب منع حصر المدرك بالكنه بالبديهة والحد لجواز ان يخلق الله تع علما متعلقا بالامر ضروريا بالقياس الى عموم الناس فى شخص بلا سابقة نظر كما سبق من ان النظرى قد ينقلب ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها **المرصد السادس** فى افعاله تع وفيه مقاصد **المقصد الاول** فى ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تع وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد فى العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون

فيه ان ههنا مذهبين اخرين احدهما الجبر المطلق والاخر ما ذهب اليه بعض المعتزلة من ان متعلق القدرة جميعا الفعل وقدرة الله تعالى مستقلة بالتاثير وقدرة العبد ايضا مستقلة بالتاثير واجتماع المؤثرين المستقلين على الاثر الواحد جائز الا ان المصنف ذكرهما للظهور بطلانهما فقال

فان قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى وجوبا بحسب قدرته وجواز تاثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها ليلزم الخ فلنا جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز الجمع وهو محال وفيه نظر شرح المقاصد

وجه النظر ان جواز وقوعه بقدرة الله تعالى انما هو بدل وقوعه بقدرة العبد لاجتماعهما حتى يلزم المحال من دخوله تحت القدرتين المستقلين او تحصيل الحاصل فتامل

واعلم ان الوجه الثاني على تقدير تمامه يبطل مذهب القائلين بالاختيار المستدلين بها على ابطال مذهب المعتزلة لان مبناه ان اختيار الشيء يستدعي العلم بتفصيله والاختيار ثابت على المذهبين فلا فرق في ابطال فتامل

الجواب بان قصد الايجاد قصد اصلي بخلاف الكسب والقصد الاصلي يستدعي العلم بالتفاصيل دون الضمني بعيد لا يخفى فتامل

الا يخفى ان مذهب الجبر داخل في قول المعتزلة ان القدرة انما تؤثر في الوجود فقط فلا وجه لافرادهم بالذكر على ان الظهور مع الغفلة عن التعلق بالعدم ممنوع وان سلم فالظهور بطلانه لا يوجب بطلان الكل فتامل

ان المؤثر ان كان قادرا على الضدين فاما ان يترجح احدهما على الاخر بلا مرجح او يرجح الخ قال في شرح المقاصد ان المؤثر ان كان قادرا على الضدين فاما ان يترجح احدهما على الاخر بلا مرجح او يرجح الخ قال في شرح المقاصد

الاشعرية

واعلم ان الوجه الثاني على تقدير تمامه يبطل مذهب القائلين بالاختيار المستدلين بها على ابطال مذهب المعتزلة لان مبناه ان اختيار الشيء يستدعي العلم بتفصيله والاختيار ثابت على المذهبين فلا فرق في ابطال فتامل

الجواب بان قصد الايجاد قصد اصلي بخلاف الكسب والقصد الاصلي يستدعي العلم بالتفاصيل دون الضمني بعيد لا يخفى فتامل

فعل العبد مخلوق لله تعالى ابداعا واحداثا وكسبا للعبد والمراد بكسبه اياه تعلق قدرته الحادثة به على سبيل الوجوب بالقياس الى القادر ان كان موجبا او على سبيل الرجحان بالقياس الى المختار ان كان مختارا وهذا معنى قولهم ان الفعل واقع بقدرة العبد على سبيل الوجوب او الرجحان

باختياره لابد ان يكون مقصودة معلومة له واما الاستثنائية اى بطلان اللازم فلان القائم وكذا القاعد قد يفعل باختياره كالقعود من جنب الى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته واعترض عليه بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم له الشعور الثانى ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فيكون البطوء فى الحركات لتخلل السكنات والمتحرك منا باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائى وابنه الحركة وهى صفة توجب المتحركية مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وبهذا ان الوجهان اى الثانى والثالث المذكوران فى بطلان اللازم لا يلزمان ابا الحسين حيث يتوقف فى الجوهر الفرد وسعى تلك الصفة ولان المتحرك منا لا صبعه محرك لاجزائها لا محالة ولا شعور له بها فكيف يتوهم انه يعرف حركتها ويقصدها الوجه الثالث ان العبد لو كان موجد الفعل بقدرته واختياره استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه وان سوغ ترجيح فعله على تركه على مرجح اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا ان لا يحتاج وقوع احد الجائزين الى سبب فيندفع باب اثبات الصانع وذلك المرجح لا يكون منه اى من العبد باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عنده اى عند ذلك المرجح واجبا اى واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه والا لم يكن الموجود اى ذلك المرجح المفروض تمام المرجح لانه اذا لم يجب منه الفعل ح جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا مرجحا تاما هيهات واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا محالة لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه واورد عليه ان هذا ينافى كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدليل بعينها فيقال لو كان موجد الفعل بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى اخر ما تقرير فالدليل منقوض بالواجب تعالى واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اى الفعل يتوقف على مرجح هى الارادة الجازمة منه لكن ارادة العبد محدثة فافتقرت ان تنتهى الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل فى الارادات التى تعرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى وردّ فى اللباب هذا الجواب الذى ذكر فى الاربعين بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لو لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا

فيه ان العلم بالعلم بعد التوجه والا لتسلسل فقط الحاصل ان العلم انما ينفع قطعا كما لا يخفى فلا يرد الاعتراض فليتامل فى جوابه

هذا على راى من لا يجعل النوم ضدا للقدرة لكن فيه بحث وهو ان يقدر الان ان القصد لا يتصور بدون العلم ولا شك ان النوم مضاد للعلم فليكف يجعل فعله اختياريا كما قيل والا يخفى دفعه فتدبر

لا مجال للجريان الوجه الثانى على ابى الحسين اصلا لانه قائل بالوقوع على سبيل الايجاب كما سبق فليتامل

هذا الوجه ايضا لا يبطل قول الحكماء وهذا هو الظاهر الذى ذهب اليه القاضى كما لا يخفى

اعلم انا نعلم بالضرورة ان القادر على الفعل اذا دعاه الداعى اليه ولم يمنع منه مانع فانه يحصل ذلك الفعل منه فهذا القدر معلوم ثم اختلف العقلاء بعد ذلك على اقوال القول الاول ان المؤثر فى حصول هذا الفعل هو قدرة الله تعالى وحدها ولا تاثير لقدرة العبد فى حدوث مقدورها ولا فى شئ من صفاته وان اجرى الله العادة بخلق مقدورها مقارنا لها فيكون فعل العبد خلقا من الله تعالى ابدعا اجادا وكسبا من العبد لوقوعه مقارنا لقدرته وهو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ووافقه على ذلك جماعة من اصحابه كالقاضى ابى بكر الباقلانى فى احد اقواله وابن فورك والنجار من المعتزلة القول الثانى ان المؤثر فى حصول الفعل هو قدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال لا على سبيل الايجاب بل على صفة الاختيار وهو مذهب اكثر المعتزلة القول الثالث ان المؤثر فى وجود ذلك الفعل هو قدرة الله تعالى مع قدرة العبد ثم ههنا اقوال احدها ان يقال يتعلق القدرتان جميعا بالفعل وقدرة الله تعالى مستقلة بالتاثير وقدرة العبد ايضا مستقلة بالتاثير الا ان اجتماع المؤثرين المستقلين على الاثر الواحد جائز وهو مذهب بعض المعتزلة وقد مر ذلك فى بحث العلل والقدر وثانيها ان يقال يتعلق القدرتان جميعا بالفعل وقدرة الله تعالى مستقلة بالتاثير وقدرة العبد غير مستقلة بالتاثير الا بتوسط بدع الاعانة ويقال ان هذا القول هو مذهب الاستاذ ابى اسحق الاسفرائينى عنه انه قال قدرة العبد يؤثر للعين وهذا هو المذكور فى المحصل وربما يقال مراده بالمعين هى الارادة الجازمة وهذا بناء على ان القدرة الحادثة مستلزمة لوجود الفعل عند حصول الارادة الجازمة كذلك الفعل فلم يحصل القدرة والارادة الجازمة لا يمكن حصول الفعل ومتى حصلت وجب حصول الفعل كما صرح به الامام فى الكتاب المتقدم وهذا هو المذكور فى نهاية العقول وثالثها ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وموثريتى وجوده وقدرة العبد بعلى بصفة الفعل ويؤثر فيها وتلك الصفة هى المسماة بالكسب والى هذا ذهب القاضى فى احد اقواله قال الحركة التى هى طاعة كالطاعة التى

الجايز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق
الذى ذكرتموه فى المدلول مع الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع
النقض اذا بين عدم جريان الدليل فى صورة التخلف وفيه اى فى هذا الرد نظر
فان ماله اى مال ماذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة البارى الى تخصيص
المرجح فى قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فان المرجح القديم المتعلق ازلا
بالفعل الحادث فى وقت لايحتاج الى مرجح اخر فيصير الاستدلال بكذا ان تمكن العبد من
الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لايكون ذلك المرجح منه والا
لكان حادثا محتاجا الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم لايكون من العبد ويجب
الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارى فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق
فى الازل بالفعل الحادث فى وقت معين وذلك المرجح القديم لايحتاج الى مرجح اخر
فيكون الله مستقلا فى الفعل وح لاينتج النقض ويتم الجواب ولما كان لقائل ان
يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لااختيارا اشار الى دفعه
بقوله واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو ان الوجوب
المترتب على الاختيار لاينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب
فعله وهذا الوجوب لاينافى كونه قادرا مختارا قلت لاشك ان اختياره حادث
وليس صادرا عنه باختياره والا لنقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل عن
غيره فلا يكون هو مستقلا فى فعله باختياره بخلاف ارادة البارى فانها مستندة
الى ذاته فوجوب الفعل بها لاينافى استقلاله فى القدرة عليه لكن يتجه ان يقال
استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب
الفعل بما ليس اختياريا له نطلق اليه شائبة الايجاب واعلم ان هذا الاستدلال
اى الوجه الثالث انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى
وكون الفعل معه واجبا كابى الحسين واتباعه والا فعلى راينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق
الاختيار باحد طرفى المقدور من غير داع الى ذلك الطرف كما مر فلا يلزم من كون الفعل
بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا واقعا بلا موثر وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا
بما اغنانا عن اعادته والمعتزلة القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية
صاروا فريقين فابو الحسين ومن تبعه منهم فى ايجاد العبد لفعله الضرورة انى زعم
ان العلم بذلك ضرورى لاحاجة به الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل احد
يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة
والهاوى اى الساقط منها ويعلم ان الاولين من هذين القسمين يستندان الى
دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعى والاختيار لم يصدر عنه شئ منهما
بخلاف الاخيرين اذ لامدخل فى شئ منهما لارادته ودواعيه ويجعل ابو الحسين

انكاره

فيه انه لا يجوز ان يكون الاختيار صادرا
عن العبد بلا اختيار اخر فلا يتسلسل فكل
حادث مسبوق بالاختيار انما هو فى
الحادث الموجود والاختيار امر متجدد
لا موجود وذلك بان يخلق فى العبد
صفة من شانها ان يختار بها شيئا ما
بلا ايجاب له سابق باختيار اخر كالارادة
الازلية فلا الفعل يحدث تعلقها كذا
قيل فليتامل فيه ودعى كلامه السابق فى الارادة
وتعلقها فى مواضع عديدة حتى يظهر لحق

انما قال شائبة الايجاب ولم يقطع به
لان استناد الارادة القديمة الى الذات
وان كان بالايجاب لكن وجوب الفعل
انما هو بتعلق تلك الارادة به فيجوز ان
يكون تعلقها باحد طرفى الفعل مع صحة طرفه
الاخر كما هو شان الارادة فلا يلزم الايجاب
فليتامل

انكاره اى انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية بسقطه مصادمته للضرورة
والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكنه
عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار فى الاولى وعدمها فى الثانية لا الى
تاثيرها فى الاختيارية وعدمها اى عدم تاثيرها فى غيرها وذلك لانه لايلزم من دوران
الشئ كالفعل الاختيارى مع غيره كالقدرة والدواعى وجودا وعدما وجوب الدوران
لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران على تقدير
ثبوته العلية اى كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال
بالعلية لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة ثم يبطل ما قاله ابو الحسين
امران الاول ان من كان قبله من الامة كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله
ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفى الضرورة
عن هذا المتنازع فيه اما نفى المخالف فظاهر واما نفى الموافق فلاستدلاله عليه
فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه الامر الثانى ان كل
سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشئ لايتوقف على ارادته لتلك
الارادة بل يحصل له تلك الارادة سواء اراد ها ام لم يردها وعلم ايضا انه مع
الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع يحصل المراد ويدومها لا محالة
ويلزم منها اى من المقدمات التى علمها بوجدانه انه لا ارادة منه ولا حصول
الفعل عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة فى خلافه قال الامام فى نهاية العقول
والعجب من ابى الحسين انه خالف اصحابه فى قولهم القادر على الضدين لايتوقف
فعله لاحدهما دون الاخر على مرجح وزعم ان العلم يتوقف ذلك اى فعل لاحدهما
دون الاخر على الداعى الى احدهما ضرورى وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعى واجب
ولزمه الاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجد الفعله كما هو مذهبنا
ثم بالغ فى كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضرورى بذلك
قال الامام وعندى ان ابا الحسين ما كان ممن لايعلم ان الفعل يتبع المقدمتين
بطل الاعتزال يعنى فى مسئلة خلق الاعمال وما يبتنى عليها لكنه لما ابطل الاصول
التى عليها مدار الاعتزال خاف من تنبه اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم
بمبالغته فى ادعاء العلم الضرورى بذلك والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على
المبتدئ فضلا عمن بلغ درجة ابى الحسين فى التحقيق والتدقيق فظهر انه فى هذه
المسئلة جرى على مذهبنا لايقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر
على الداعى ووجوب حصوله عند حصوله لاينافى القول بان القدرة الحادثة موثرة فى وجود
الفعل وانما ينافى استقلاله بالفاعلية على سبيل التفويض اليه بالكلية وهو انما
ادعى العلم الضرورى فى الاول اى التاثر لا فى الثانى اى الاستقلال حتى يتجه ما اورده

وهو انه سيصرح ان الفرض فى
هذا المقام سلب الاستقلال
الذى يدعيه اهل الاعتزال
وذا يحصل على تقدير صدور
ارادته منه بالايجاب
واستلزامها الفعل
فمعنى قوله الارادة
منه انها ليست
منه بالارادة
فى الرد
كما لايخفى

لا نقول غرضنا في هذا المقام سلب الاستقلال الذي يدعيه اهل الاعتزال كما هو
مذهب الاستاد وامام الحرمين فان كان ابو الحسين ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق
ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق في العقل بين ان يامر الله
عبده لما فعله هو نفسه وبين ان يامره بما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه
فان المامور على كلا التقديرين غير ممكن من الفعل والترك وايضا لا فرق بين ان
يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب حصوله عند
ما اوجده فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب
القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند الارادة الجازمة انسد
عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال في هذه المسئلة
وان تلك المبالغة فيه تمويه وتلبيس انتهى كلامه واما غيره اي غير ابي الحسين
فيستدل عليه اي على ان العبد موجد لافعاله لوجوه كثيرة مرجعها الى امر
واحد وهو انه لو لا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف
بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجد الفعله مستقلا في ايجاده لم يصح
عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا وبطل التاديب الذي ورد به الشرع
اذ لا معنى لتاديب من لا يستقل بايجاد فعله وارتفع المدح والذم اذ ليس
الفعل مسندا اليه مطلقا حتى يمدح او يذم وارتفع الثواب والعقاب الواردان
بهما الوعد ولم يبق للبعثة فائدة لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم
استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تعالى فيجوز ان يعكس الامر
فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثيب الفراعنة واشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة
اصلا والجواب منع الملازمات المذكورة وهو ان المدح والذم باعتبار الحلية
لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشيء
ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الافة وعاهته فان ذلك باعتبار انه محل
لها لا مؤثر فيها واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية
فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي
واتجاه سوال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب ملاقاة
النار ولم لم يحصل ابتداء او عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم
اناب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلها
ابتداء او لم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد
تكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عاده وباعتبار
ذلك الاختيار المرتب على الداعي يصير الفعل طاعة وذلك اذا وافق ما دعا
الشرع اليه ومعصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب لا سببا موجبا

هذا الوفاق سقاني في الحقيقة فان
اللازم مما ذكر رجوع ابي الحسين من الاعتزال
الى الحكيم كما يخالف اهل السنة في قولهم لا
موجد الا الله وان راقعهم في الكثرة كما
ولا يخفى ان المقصود وجود
الوفاق في نسبة الاستقلال
ويشير الى هذا قوله ان رج
في هذا المقام فتامل

لا شبهة في ان هذا الوجه عمدة ادلتهم الا ان
سائر وجوههم المذكورة في المقاصد وكثير
ليست براجع اليه كما لا يخفى على الناظر
المتامل فتامل

والوعيد

هذا يودي الى القول بوجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصي اذا كانت العادة ذلك لان قسمة
العادة الى الواجب وغيره لم يعهد عن احد
ولا جهة له ايضا فلا يخفى تامل

وقد يقال المقصود التنظير بحيث انه كسائر
العاديات اي حيثما في مجرد عدم اللزوم
العقلي واتجاه السوال الا انها من قبيل العاديات
ولا يخفى انه بعيد عن الاسلوب فتدبر

بل انما يستقيم اذا كان اختيار الفعل وترجيحه
من العبد كما قال البعض واما عند الاشعري
فالعبد محل للاختيار لا منشا له فلا يكون
التكليف والحالة هذه الا لاختيار الفعل علما انه
قد عرف سابقا بان الاختيار ليس من العبد
لزوما سبقه باختيار اخر والا لتسلسل مذهبه
ان يقال التكليف والبعث ليكون معدا
للعبد لخلق الداعي والارادة فيه فتامل حمل عبارة
المصنف على ما لكن عبارة الشارح بما ترى غير سديدة

لاستحقاقهما ثم ان هذا الذي ذكروه ان لزم القائل بعدم استقلال العبد في
افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد
فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من
افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد
وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل ح التكليف واخواته
لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فالزمنا في مسئلة خلق الاعمال
فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء
لم تقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى
لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما متطابقان
والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الاجري 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 يتحقق 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 الله تعالى فاعلا مختارا الكون عالما بافعاله وجودا
وعدما والوجه الثاني ما اراد الله تعالى وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما
اراد عدمه لم يقع قطعا فلا قدرة له على شيء منهما اصلا ويرد عليه ايضا النقض
بالباري تعالى على ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراد الله تعالى اولم يرده من افعال
نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره الثالث الفعل عند استواء الداعي
الى الفعل والترك ممتنع لان الرجحان بلا مرجح ينافض الاستواء وعند رجحان احدهما
يجب الراجح ويمتنع الاخر المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فيبطل تكليفه به ويرد
عليه ذلك النقض وحاصله ان وجوب الفعل المجموع 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 الرابع
ايمان ابي لهب مامور به اي امر بان يومن دائما وهو ممتنع لانه تعالى اخبره بانه لا
يومن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به انه لا يومن فيكون
هو في حال ايمانه على الاستمرار مامورا بان يومن بانه لا يومن ويصدق بانه لا يصدق
وهو اي التصديق في عدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا تصديق بما علم
من نفسه خلافه ضرورة اي اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا واجبا
فلا يمكنه التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون
علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق وانه اي ايمانه المشتمل
على ما ذكر ممتنع لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حاله واحده واذا كان

لما اعلم ان ما اراد الله عدمه لم يقع فلا قدرة

ايضا التحقق الله ورسوله ما هو مفهوم الاخبار
الفعل العبد بما هو مفهوم الاخبار

المكلف به محالا لم يكن للتكليف بانيانه فائدة واعترض عليه بان الايمان
واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف اولم يعلمه ولا نسلم ان هذا
الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه وتخصيصه ان الايمان هو التصديق
الاجمالي اي بكل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة
واما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه لوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين
النقيضين فهو الملح دون الاول فلينامل الخامس التكليف واقع بمعرفة الله تعالى
اجماعا فان كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل
الحاصل وانه اي تحصيل الحاصل محال فيكون التكليف ضائعا لاطائل تحته
وان كان في حال عدمها وغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة
التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها غافل عن التكليف
وتكليف الغافل تكليف بالمحال وعار عن الفائدة ورد عليه بما مر من ان
الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق وبان التكليف انما هو للعارف به
وصفاته المذكورة ليعرفه من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات
التي لا يتوقف معرفة التكليف على معرفتها وربما احتج الخصم على كون العبد
موجدا لافعاله بظواهر ايات بشرط بمقصوده وهي النوع الاول ما فيه اضافة
الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وذلك بان الله تعالى لم يكن
مغيرا نعمه انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني ما فيه مدح وذم نحو وابراهيم
الذي وفى وكيف تكفرون وما فيه وعد ووعيد كقوله من جاء بالحسنة فله عشر
امثالها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وهو اكثر من ان يحصى الثالث
الايات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من
تفاوت واختلاف وقبح وظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي احسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم
ولكن كانوا انفسهم يظلمون الرابع تعليق افعال العباد بمشيتهم اي الايات الدالة
عليه نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك
نستعين استعينوا ولا معنى للاستعانة فيما يوجده الله في العبد بل فيما
يوجده العبد ما عانه من ربه السادس اعتراف الانبياء بذنبهم كقول ادم عليه السلام
ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من الظالمين
السابع ما يوجد في الاخرة من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة
نحو ارجعوني لعلي اعمل صالحا لوان لي كرة فاكون من المؤمنين الجواب ان
الايات معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره
وايجاده وخلقه نحو الله خلقكم وما تعملون اي عملكم خالق كل شيء وعمل العبد

فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ لا قائل
بالفصل ومعارضة بالايات المصرحة بالهداية والاضلال والختم نحو يضل
به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة على حقايقها كما هو الظاهر منها
وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل
اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقدم منها ما فيه
كفاية لاثبات مذهبنا **المقصد الثاني في التوليد وفروعه** اعلم ان المعتزلة لما
اسندوا افعال العباد اليهم وراوا فيها ترتبا وراوا ايضا ان الفعل المترتب
على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب
الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل
لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها
الثانية سواء قصدها اولم يقصدها والمعتمد في ابطاله اي ابطال التوليد ما بينا
من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه اي على ابطاله بانه يلزم
من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح
وذلك لانه اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر في زمان
جذبه الى جهة فان قلنا حركته اي حركة الجسم وهي واحدة بالشخص تولدت من
حركة اليد فاما بهما اي الجذب والدفع معا فيلزم مقدورين قادرين مستقلين
بالتاثير وقد مر استحالته واما باحدهما فقط وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا
الاحتجاج الدال على لزوم المح للتوليد في المثال المذكور لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين
بعدم التوليد فيما قام لغير محل القدرة وبيانه على ما في الابكار ان المتولدات منها
ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل
القدرة واختلفت المعتزلة فذهب بعضهم الى انها باسرها فعل لفاعل السبب
وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية
فان الاصابة والالام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس
الى انها كلها حوادث لا محدث لها والنظام الى ان المتولدات برمتها من فعل
الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد
الى ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان في محل مباين لمحلها
فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على
وفقه فليس من فعله كالالام في المضروب والاندفاع في الثقيل المدفوع وحركة
الجسم المفروض من الفم الاخير فالالتزام بها لا يقوم حجة عليهما والمعتزلة القائلون
باسناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة تارة كابي الحسين واتباعه واحتجوا
الى الاستدلال اخرى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر في جهة اندفع

هذا انما يكون مثالا للاضافة الى الفعل لا الى العبد كما لا يخفى

لا يلزم من استناد العالم الى الموجد لا يتم انما جوزوا ذلك في التوليد لشبهة ما بعض في

فان الضرب وان كان حسب قصده فالالم المرتب عليه ليس كذلك
وان قصده الضارب وكذا تحريك الثقيل عن مقره حيث قصده
والاندفاع عنه بعد الدفع ليس كذلك بخلاف اندفاع بيده
وكذا حركة الجسم المعوض لشركة الغير

اليها بحسب قصده وارادته فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلا له
وليس هذا الاندفاع فعلا له مباشرا بالاتفاق منا ومنكم فهو بواسطة مباشرة من
الدفع ومتولد منه وكذا الكلام فى حصول العلم النظرى من النظر وحصول امثاله
من اسبابها واعلم ان الامدى جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجها اول
من وجوه استدلاله ولبس فى كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة بهذا الوجه
اختلاف الافعال التى سميت متولدة باختلاف القدر الثابتة للعباد فالايدى يقوى
على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله لجاز
الجبل باعتماد الضعيف الخفيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايدى القوى
بان يخلق الله الحركة فى الجبل دون الخردلة وانه مكابرة صرفة فاتضح ان المتولدات
مستندة الى القدرة الحادثة لا بمباشرة بل بتوسط افعال اخر والامدى جعل هذا الوجه
وجها ثانيا من دلائلهم وايا الاحتجاج فلهم فيه وجوه الاول ورود الامر والنهى بها
اى بالافعال المتولدة كما ورد بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال فى الحروب
والحدود وبناء المساجد والقناطر والمعارف النظرية كمعرفة ذاته وصفاته ومعرفة
احكام الشرع والايلام بالضرب والطعن والقتل فى الجهاد مع الكفار فانها كلها
مامور بها وجوبا او ندبا وايلام مالا ينبغى ايلامه منهى عنه فلو لا ان هذه الافعال
متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف
بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة فى انها ليست مباشرة بالقدرة فهى بواسطة
الثانى المدح والذم فان العقلاء يستحسنون المدح والذم فى امثال هذه الافعال
ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد
الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله تعالى كما فى قولهم حمل فلان الثقيل وامر زيد
وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقى فدل على ان الفعل منه
والجواب بعد ما تقدم من الافعال المباشرة من ان الامر والنهى والتكليف
بالافعال باعتبار انها دواع فيخلق الله تعالى الفعل عقيبها وان استحقاق المدح
والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر
العاديات واما حديث النسبة فمبنى على الظاهر بحسب العرف وكلامنا
فى الواقع بحسب الحقيقة انه اى الجواب بعد ما تقدم انه لم لا يكفى اجراء العادة بخلق
هذه الافعال المتولد بعد الفعل المباشر فى ذلك هذا الجار متعلق بقوله لا يكفى اى
لم لا يكفى الاجرار فى جميع ما ذكرتم فانه تعالى لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التى يحكم
عليها بالتولد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك فى حسن الامر والنهى
والمدح والذم وفى النسبة وان لم يكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم
واجاب الامدى عما جعله وجها اول مما اسلفه فى الافعال المباشرة من ان كل عاقل

بالفتح

بجد

يجد من نفسه ان فعله الاختيارى مقارن لقدرته وقصده لا ان قدرته
مؤثرة فى فعله وكذا الحال فى المتولدات قال والذى يخصه ههنا انا وان سلمنا
وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور فى المولد
اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد مونة بدهر طويل فكيف يكون
على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبها لم يلزم منه ان يكون من افعاله
لان المباشر انما كان فعلا له للوجود ذلك بل ومع الاستقلال قدرته بالايجاد لا احتياجه
الى سبب والمتولد محتاج الى السبب فقط واجاب عما جعله وجها ثانيا بما سبق
فى خلق الاعمال وهو ان الاختلاف اى التفاوت انما هو فى كثرة المقدور وقلته
وليس فى ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجه الثالث المذكور
فى الكتاب بكفاية اجراء العادة وذلك ان تقول جاز ان يكون وجود الاندفاع على
حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال فى تفاوت
المحل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتاييدها ولما ابطلنا اصل
التوليد بطل ما هو متفرع عليه فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها لكنا نذكر بعضها
على ما وقع فى ارائهم من الاضطراب والتناقض الاول من تلك الفروع ان المتولد
من سبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع مباشرا بالقدرة
الحادثة من غير توسط السبب والا لجاز اجتماع مباشر ومتولد فى محل واحد وذلك
وذلك لان وجوده فيه بوجود سببه ممكن بالاربعة والمفروض انه يمكن وقوعه فيه
مباشرا فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما وهما مثلان واجتماع
المثلين مع انه يفضى الى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بان يحصل فيه اى فى الجبل
من قدرة الذرة اعداد من الحمل موازنة لاعداد اجزائه فيرتفع الجبل بها اى
بتلك الاعداد من الحمل وذلك محال ضرورة والجواب انه اى القول بامتناع اجتماعهما
يناقض اصلكم فى جواز اجتماع المثلين فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الا
شرذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز
فى غيرهما كما مر فى المرصد الرابع من الموقف الثانى ثم نقول ليس يلزم من تجويز
المباشرة فيما يقع توليدا اجتماع المثلين اذ قد يكون تاثيره بالمباشرة فى غير ما وقع
بالتوليد مشروطا بشرط عدم السبب كما ان وقوعه توليدا مشروط بوجوده
فلا يلزم اجتماع المثلين لامتناع اجتماع شرطيهما بل يكون وقوع كل من المباشرة والتوليد
بدلا عن الاخر ويحتمل الكلام وجها اخر وهو انه تاثيره بالمباشرة فى عين ما وقع
بالتوليد لا فى غيره وذلك التاثير على سبيل البدل كما ذكرتم فلا يلزم اجتماع تاثيرين
على شئ واحد بعينه وبهذا الوجه هو المفهوم من ابكار الافكار والموافق لذكر
لفظة العين الثانى من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد

371

للہ تعالیٰ جمیع افعالہ عندہم بالمباشرۃ ومقدورۃ بالقدرۃ من غیر توسط سبب
ووافقہم علیہ ابو ہاشم فی احد قولیہ والا احتاج فی فعلہ الی سبب ہو المولد لذلک
الفعل کاحتیاج العباد الی الاسباب المتولدات وہو علی اللہ تعالیٰ محال والجواب
ان ذلک ای لزوم احتیاج الباری تعالیٰ بناء علی امتناع وقوع الفعل المتولد بدون سبب
وقد عرفت بطلانہ بما اوردناہ علی الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد
مباشرۃ الہ وقد قال بہ ابو ہاشم ایضا فی الغائب فی احد قولیہ وان منعہ فی الشاہد
مطلقا مع انہ ای الاحتیاج الی السبب المولد لا یرید علی امتناع وجود الاعراض
بدون محالہا اذ ہہنا ایضا یلزم احتیاجہ فی ایجاد الاعراض الی ایجاد الجواہر فما ہو
العذر ہہناک ہو العذر ہہنا والتحقیق انہ لا محذور لان الاحتیاج فی الحقیقۃ راجع
الی الفعل المتولد والعرض وجوزہ بعضہم ووافقہم ابو ہاشم فی الفعل الاخیر بما یحکم وشہدیۃ
الحس من حرکۃ الاعصان والاوراق علی الاشجار بحرکۃ الریاح العاصفۃ واعتمادہا
علیہا ولا شک ان حرکۃ الریاح واعتمادہا من فعل اللہ تعالیٰ بالمباشرۃ فیکون حرکۃ الاغصان
والاوراق من فعلہ تولیدا والجواب ما سبق فی فعل العبد من ان ترتب فعل علی
اخر لا یستلزم ان یکون مسببا لہ لجواز ان یکون الجمیع بقدرۃ اللہ ابتداء ویکون الترتب
بمجرد اجراء العادۃ الثالث من الفروع قالوا العلم النظری یتولد من النظر ابتداء ولا
یتولد من تذکیر النظر یعنی انہ اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فیہ ثم تذکر النظر فالعلم
الحاصل عند التذکر لا یکون متولدا منہ بل مقدورا مباشرا بالقدرۃ وذلک لوجہین
اشار الی اولہما بقولہ بل ہو ای تذکر النظر ضروری من فعل اللہ ولیس مقدور للبشر
فلو وقعت المعرفۃ بالتذکر بہ ای بالنظر حال کونہ متذکرا متولدۃ لکانت المعرفۃ
ضروریۃ من فعل اللہ ایضا فامتنع التکلیف بہا وخرجت عن ان یکون مامورا
بہا وہو باطل اجماعا واشار الی ثانیہما بقولہ ولانہ ای تذکر النظر ای حین کونہ
مولدا لو تولد العلم ولو عارضہ الشبہۃ ای لو کان التذکر مولدا للعلم لولدہ وان عارضہ
شبہۃ لانہ قبل معارضتہا کہو بعدہا وجواب الاول ما مر من انہ مبنی علی ان التکلیف
لا یکون الا بما ہو مقدور للعبد ومخلوق لہ وقد بینا بطلانہ فی مسئلۃ خلق الاعمال
وجواب الثانی لانا نمنع امکان عروض الشبہۃ مع تذکر النظر الصحیح وکلا منافیۃ ولا نسلم
التولید عند عدمہا کما فی ابتداء النظر وان سلمنا امکان عروض الشبہۃ عند تذکر النظر الصحیح
فذلک لا یمنع تولید التذکر عند عروض الشبہۃ ولا یمنع تولیدہ عند عدمہا کما فی ابتداء النظر
فان عروض الشبہۃ یمنع تولیدہ ولا یمنع ذلک تولیدہ حال عدمہا فان قیل الشبہۃ
من فعل العبد والتذکر من فعل اللہ فیلزم من منع الشبہ تولیدہ دفع فعل العبد لفعل
اللہ وذلک باطل بخلاف دفع الشبہۃ تولیدا لابتداء النظر الذی ہو فعل العبد ایضا
قلنا یلزمکم مثلہ فی امساک الاید القوی الشئ الذی یتحرک عند اعتماد الریاح العاصفۃ

ای التذکر الذی وقع فی القلب فیقبل الالتفات الیہ من فعل اللہ تعالیٰ والا فالالتفات فعل العبد فلیتنبہ التذکر الیہ فلیتامل

ہذا التسلیم کلام تنزلی والا فقد صح فی مباحث النظر ان النظر بان النظر الصحیح فی المقدمات القطعیۃ کما یفید العلم بحقیقۃ الصحۃ یفید العلم بعدم المعارض ایضا وحققنا ذلک الخ بتامل فلیتامل

علیہ من ان تحرک تلک الریاح سواء کان تحرک ذلک الشئ فعلا مباشرا للرب
او متولدا من فعلہ الذی ہو حرکۃ الریاح فما ہو جوابکم فہو جوابنا الرابع من تلک
الفروع الاصوات والالام الحاصلۃ بفعل الادمیین لا تحصل الا بالتولید اذ لا تعقل
وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام علی بعض واصطکاک بینہا وکذا الحال
فی الالم الحاصل من الادمی فلو کانت ہذہ الامور واقعۃ بطریق المباشرۃ لما توقفت
علی ہذہ الاسباب والجواب لانا نمنع انہا اسباب بل جاز ان یکون شروطا لوقوعہا
من القدرۃ مباشرۃ وزاد ابو ہاشم التالیفات علی الاطلاق لتوقفہا علی المجاورۃ
فیکون متولدۃ منہا وجوابہ ما عرفت انفا ومنعہ ابو علی فی التالیف القائم بجسمین
ہما او احدہما محل القدرۃ کمن ضم اصبعہ الی جسم اخر وقال ہذا التالیف یقع بغیر
تولید بخلاف التالیف القائم بمحلین غیر محل القدرۃ بجسمین مباینین لمحلہا فانہ
لا یقع بغیر التولید لان الفعل الصادر عن العباد فی محل خارج بتمامہ عن محل قدرتہم
لا یکون مباشرا بالاتفاق بین القائلین بالتولید الخامس منہا القائلون بالتولید
قسموا السبب المولد الی ما تولیدہ فی ابتداء حدوثہ دون حال دوامہ والی ما تولیدہ
حال حدوثہ ودوامہ اذا لم یمنعہ مانع فالاول کالمجاورۃ المولدۃ للتالیف والوطا
ای تفرق الاجزاء المبنیۃ ببنیۃ الصحۃ للولد للالم فانہا یولد انہا حال الحدوث لا حال
البقاء الثانی کالاعتماد اللازم السفلی فانہ عند انتفاء الموانع یولد الحرکۃ الہابطۃ
حال حدوثہ ودوامہ قال الاکثرون ذہبوا الی ذلک ولم یعلموا ان کلا من المجاورۃ والوطا
فی ابتدائہ کہو فی دوامہ فاذا لم یکن ہناک مانع من التولید لزم من عدم تولیدہا
فی الدوام عدم تولیدہا فی الحدوث ومن تولیدہا فی الحدوث تولیدہا فی البقاء
ولو اخذوا خصوص الابتداء او ما لازمہ شرطا فی التولید لزمہم ذلک فی جمیع الاسباب
المولدۃ ولم یقولوا بہ السادس اختلفوا فی الموت المتولد من الجرح ای الحاصل عقیبہ
بل ہو متولد من الالام المتولدۃ من الجرح فنفاہ قوم واثبتہ اخرون والنافی لہ مراعم
لا صلۃ فی التولید لان ترتب الموت علی الالام یقتضی تولدہ منہا کما فی سائر
المتولدات والمثبت لہ مراعم للاجماع فان الامۃ اجمعوا علی ان المستقل بالاماتۃ
والاحیاء ہو اللہ سبحانہ وللکتاب فان نصوصہ دالۃ علیہ قال اللہ تعالیٰ ہو یحیی و
السابع قد اختلفوا فی الطعوم والالوان التی تحصل بالضرب وغیرہ من افعال العبد
بل ہی متولدۃ من فعلہ لولا وذلک کلون الدبس وطعمہ الحاصلین بضربہ بالمساوط
عند طبخہ فاثبتہ قوم وقالوا مثل ہذا الطعم واللون متولد من فعلہ لحصولہ بفعلہ
وعلی حسبہ ومنعہ اخرون وقالوا لا یقع شئ من الالوان والطعوم من العباد
لا مباشرۃ بقدرتہم وہو ظاہر ولا متولدۃ من افعالہم والا یحصل ذلک الطعم او
اللون بالضرب او نحوہ من افعال العبد فی کل جسم لان الاجسام متماثلۃ لترکبہا

ذکر الاجیار ما علی سبیل الاستیراد او اعلما الی انہ یلزم بعض المعتزلۃ ایضا لان الاجماع علی المستقل کما بالاحیاء نسبۃ الصدفۃ الی الضدین علی السواء کالمجانی فلو اعترف بکون الموت المتولد من الجرح مقدورا للجارح لزمہ ان یعترف بان الحیوۃ ایضا مقدورۃ لہ فلیتامل

من الجواهر الافراد المتجانسة فيقال لهم بعد تسليم تماثل الجواهر 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 شئ منهما في جسم اخر لم يوجد فيه شرط من تلك الشروط التي تعلق به ذلك الفعل الثاني من فعل الخلق في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع قيل انه يتولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة قال ابو هاشم في المعتمد من قوليه انه يتولد من الوهاء وكانه اخذه من قول الحكماء وسبب الالم تفرق الاتصال والوهاء يتولد من الاعتماد وذلك لان الالم يقدر الوهاء قلة وكثرة لا يقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما يولم العضو القوي المكتنز وما هو الا لاختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما من الوهاء فالتفرق الحاصل منه في الرخو اكثر واقوى من الحاصل في المكتنز فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهاء لان خاصية التوليد اختلاف اسبابها والجواب ان اختلاف الوهاء المتفاوت في القلة والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت من الوهاء الواحد والصحيح كما في الابكار من الاعتماد الواحد اي في ان كلا منهما اختلاف في امر متولد من شئ واحد بلا اختلاف فيه فلم لا يستند هو اي اختلاف الالم على تقدير تولده من الاعتماد الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهاء على اعترافكم والحاصل انكم جوزتم استناد الوهاء المختلف الى الاعتماد الواحد لاختلاف العضوين في قبول الوهاء فان الرقيق الضعيف بذلك اولى فلم لا يجوز ان يستند الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسيط الوهاء بين الالم والاعتماد كما لا يخفى وايضا فيبطله اي يبطل تولد الالم من الوهاء تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد في الوهاء كما يحصل برأس الابرة وما يحصل بزبانة العقرب فان بين هذين الالمين يتفاوتان جدا وليس يوجد هذا التفاوت في الوهاء الحاصل في الوهاء بل ربما كان ما يحصل من الوهاء بزبانة العقرب اقل مما يحصل برأس الابرة بكثير مع حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه التاسع وهو اخر الفروع المذكورة في الكتاب هل يمكن احداث الالم بلا وهاء من الله تعالى ام لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني فمن لم يجوز ان يكون فعله تعالى متولدا احكم بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون سببا للوهاء وتوليده ومن جوز التوليد في افعاله جوز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوهاء ويعلم من كونه مبنيا على الفرع الثاني ان العبارة الظاهرة ههنا ان يقال هل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالوهاء او لا وح يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى افراده ولذلك لم يذكره الامدي **المقصد الثالث** في البحث عن امور صرح بها القرآن وانعقد عليها الاجماع وهم يا وكونها الاول الطبع

قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم والختم ختم الله على قلوبهم والاكنة وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وتحوها كالافعال في قوله ام على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة اولوها بوجوه الاول وهو اول دلائل المعتزلة ختم الله على قلوبهم الى اخر الايات اي سماها محتوما عليها ومطبوعا عليها ومجعولا عليها اكنة واقفالا ووصفها بذلك كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اي سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة اذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقي الثاني وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما وسمها اي وسم الله قلوب الكفار سمات وعلامات تعرفها الملائكة فيميزها الكافر من المومن وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق في قلوب الفجار سمة يتميز بها عن قلوب الابرار ويتبين تلك السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها وفي ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم عبدا انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه الثالث وهو للكعبي منع الله تعالى اللطف المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه انه لا ينفعهم ولا يوثر فيهم فلما لم يوصلهم ذلك اللطف فكانهم ختم على قلوبهم لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة موانع من الدخول الرابع وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا بذلك ممن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل وهو اي ما ذكره من التاويل مع الابتناء على اصلهم الفاسد وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله تعالى وسيانيك بيان فساده يبطله ذكر الله تعالى الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون ختم الله على قلوبهم اي لا يومنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم استيناف لبيان السبب وشئ مما ذكروه لا يصلح لذلك اي لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضي امتناع الايمان فلا يصح الحمل عليها الثاني من تلك الامور التي تاولوها التوفيق والهداية فان الشيخ الاشعري واكثر الائمة من اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لان الموافقة في الطاعة وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيوا الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق

فيه دلالة على ان المعتزلة وان اوجبوا اللطف على الله تعالى عندهم لكن لا يوجبونه اذا علم انه لا ينفعهم فليتامل

قد يناقش في ذلك بان ما ذكر يصلح سببا للامتناع باعتبار ان مبدا العلم والمنع صفة في قلوبهم مانعة فالاولى ان يقال ان رح فان مجرد الوصف بذلك هذه المناقشة فليتامل

والا كان ينبغي الا يستند اليه تعالى كما هو مذهبهم ف

ضعيفة في اسكان توليده من الله تعالى بل الشبهة في امكان توليده من الوهاء من احد كما في الالم الحاصل بزبانة العقرب والله اعلم ف

خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقي
اعني خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة اولوها بالدعوة الى الايمان والطاعة
وايضاح سبل المراشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طرق الغواية
كما في قوله واما ثمود فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى
فيهم والذي يبطله اي هذا التاويل امور الاول اجماع الامة على اختلاف
الناس فيها اي في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدي وبعضهم ليس كذلك
والدعوة عامة بجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح فيها تاويلها بها الثاني الدعاء
بها اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما
يكون لما ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها واختلاف
الناس ليس في الدعوة نفسها بل في وجود الانتفاع بها وعدمه الثالث
من تلك الامور الاجل وهو في الحيوان الزمان الذي علم الله انه يموت فيه
فالمقتول عند اهل الحق مات باجله الذي قدره الله له وعلم انه يموت فيه
وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغيير هذا المقدر بتقديم ولا تاخير قال الله تعالى ما يسبق
من امة اجلها وما يستاخرون فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
والمعتزلة قالوا اما تولد موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من افعال الله تعالى
وقالوا انه لو لم يقتل لعاش الى ابد هو اجله الذي قدره الله له فالقاتل عندهم
غير بتقديم الاجل الذي قدره الله له وادعوا فيه اي في تولده من فعل القاتل
وبقاؤه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في تولد سائر المولدات وانتفاءها
عند انتفاء اسبابها واستشهدوا عليه بذم القاتل والحكم بكونه جانيا ولو كان
المقتول ماتيتا باجله الذي قدره الله له لمات وان لم يقتله فهو اي القاتل لم يجب
بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا لكنه مذموم
فيهما قطعا اذا كان القتل بغير حق واستشهدوا ايضا بانه ربما قتل في اللحمة
الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير في الزمان القليل
بلا قتل حما تحكم العادة بامتناعه ولذلك اي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق
الكثير دون غيره ذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد
وما يقرب منه واقع بالاجل منسوب الى القاتل والغرق غير بين الفعل لان
الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان احدهما
باجله دون الاخر ولا الهرب من الالزام الشنيع وهو القدح في المعجزات
لما قالوا به وبيان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة
امتنع ان ينسب موتهم بقتلهم في ساعة الى الله تعالى والا لكان فعلا منه خارقا
للعادة للاظهار المعجزة وذلك قدح فيها واما نسبة موت جماعة قليلة في

في لحظة واحدة اليه تعالى فلا امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل
هو الذي حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزات اذ انسد الجميع الا هذا الجواب
ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع
لان مثله يقع في الوباء الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى العبد
فاكله فهو رزق له من الله تعالى حلالا كان او حراما اذ لا يقبح من الله شيء ليس ما ذكره
تحديدا للرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب اهل السنة
هو ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما وربما
قال بعضهم هو كل ما يرزق به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال الامدي
والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق بالمعنى الثاني
الذي ذهب اليه بعضهم وقد قال تعالى وحمار رزقناهم ينفقون اجيب بان
اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده واما هم اي المعتزلة فنظرا
بالحلال بارة فاورد عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فللبهائم رزق
ولا يتصور في حقها حل وحرمة وفسروه اخرى بما لا يمنع من الانتفاع به فيلزمهم
ان من اكل الحرام طول عمره فالله لا يرزقه وهو خلاف الاجماع من الامة قيل
ظهور المعتزلة كل ذلك الذي يرد عليهم ويلزمهم ناع عليهم فسادا صلهم في الحكم
على الشيء بجواز ولا يجوز وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين
فانهما منشا لاباطيل كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد
صدق على بطلان اصلها الخامس في الاسعار وهو الرخص والغلاء السعر
هو الله تعالى على اصلنا كما ورد في الحديث حين وقع غلا في المدينة فاجتمع
اهلها اليه عليه الصلوة والسلام وقالوا اسعر لنا يا رسول الله فقال السعر
هو الله تعالى واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو اي السعر فعل مباشر
من العباد اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشرى بثمن مخصوص
وقال اخرون هو متولد من فعل الله تعالى وهو تقليل الاجناس وتكثير الاغبا
باسباب هي من فعله تعالى المقصد الرابع انه تعالى مريد لجميع الكائنات
غير مريد لما لا يكون وكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له هذا
مذهب اهل الحق واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع
الكائنات مراد لله تعالى لكن اختلفوا في التفصيل منهم من لا يجوز اسناد
الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر
وهو ان الكفر والفسق مامور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر
هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف عن الاطلاق
الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمة اي في الاسناد تفصيلا

والثمن
لا نزاع بينهم في ان تعيين مقدار المبيع
من العبد وان تقليل الاجناس يكثير
الرغبات من الله تعالى وانما النزاع في
اطلاق السعر فهو بحث لغوي لا كلامي
لكن لما ورد في الحديث نعرضوا له تبعا

وذلك الذي ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص
ان يقال الله تعالى خالق كل شئ ولا يصح ان يقال انه خالق القاذورات وخالق
القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له انفاقا وكما يقال له كل ما في السموات والارض
اي هو مالكها ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه
ومنهم من جوز ان يقال الله مريد للكفر والفسق معصية معاقبا عليها وقالت
المعتزلة هو مريد بجميع افعاله غير ارادته عند من اثبتها واما افعال العباد هو مريد
للمامور به منها كاره للمعاصي والكفر وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد
الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه
ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها
ارادة ولا كراهة لنا اما انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق الاشياء كلها لما مر
من استناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء وخالق الشئ بلا اكراه مريد له
بالضرورة وايضا قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله فلا بد في اختصاص
بعضها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الارادة وبهذا معنى
قوله فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة لما مر ولا بد منها اي من ان الصفة
المرجحة في ايجاد بعض المقدورات دون بعض في تخصيص الموجودات باوقاتها
واما انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان
منه محالا لامتناع ان ينقلب العلم جهلا والله تعالى عالم باستحالة والعالم باستحالة
الشئ لا يريده بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان يقع فيلزم الانقلاب او لا فيلزم
عجزه وقصوره عن تحقيق مراده ولانه لا يتصور منه اي من العالم باستحالة الشئ
صفة مرجحة لاحد طرفيه لان احدهما مستحيل والاخر واجب فلا معنى لترجيح
الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد لله مع كونه واجبا وايضا هو منقوض
بما علم الله وجوده كايمان المومن فان احد طرفيه واجب والاخر ممتنع فلا وجه
لترجيح الصفة ويعضد هذا الذي هو مذهبنا اجماع السلف والخلف في
جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن فان هذا مروي عن النبي عليه السلام وقد تلقته الامة بالقبول فيصح ان يكون
مؤيدا بل ربما يحتج به ايضا وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بافعاله
او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما تاول به المعتزلة ويدفع هذا التوهم
انهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله تعالى واعلاء شانه والاول وهو
ما شاء الله كان دليل الثاني وهو انه تعالى غير مريد لما لا يكون وذلك لانه عكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشأ والثاني اعني ما لم يشأ لم يكن دليل
الاول لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاءه الله احتجوا اي

المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي بوجوه عقلية الاول لو كان تعالى يريد الكفر
الكافر وقد امر بالايمان فالامر بخلاف ما يريده بعد عند العقلاء سفيها فيلزم السفه
في احكامه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا نسلم ان الامر بخلاف ما يريد يعد سفيها
وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به توضيحه وجوه
ثلاثة الاول ان الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قد يامره ولا يريد منه الفعل اما الاول
وهو ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده
واما الثاني وهو انه لا يريد الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان اطلع
وعصى فلا سفه في الامر بما لا يريده الامر الثاني انه اذا عاتب الملك ضارب
عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يامره
بالفعل تمهيدا لعذره ويريد عصيانه فيه فان احدا لا يريد ما يفضي الى قتله بل يخلصه
عنه فقد امر بخلاف ما يريده ولا سفه فان قيل الموجود ههنا امر صورة لا حقيقة فان
العاقل لا يامر بما يوقع حصوله الى هلاكه اجيب بانه قد يامر به اذا علم انه لا يحصل
فكان في الامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا يتعلق به اصلا الثالث ان اللجاء
الى الامر قد يامر ولا يريد فعل المامور به بل يريد خلافه ولا يعد سفيها الثاني
من وجوه استدلالاتهم لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان فعله والاتيان به موافقة
لمراد الله فيكون طاعة مثابا وانه باطل ضرورة من الدين قلنا الطاعة موافقة
الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها لانفكاكها عنه في الصور المذكورة قال الامدي
ويدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص شيئا من اخر فوقع المراد
من الاخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة
له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا
يقال مطاع الارادة وقد ضايق بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد الكافر
غير مراد من الكافر لان القول الثاني ينبئ عن الرضا بالكفر دون الاول وهو لفظي
لا طائل تحته الثالث لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضا
بالقضاء واجب اجماعا فكان الرضا بالكفر واجبا والازم باطل لان الرضا
بالكفر كفر اتفاقا قلنا الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقتضى القضاء
والحاصل ان الانكار متوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية يعني ان
للكفر نسبة الى الله تعالى سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى
العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى
والرضا بالعكس اي الرضا به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق
بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بشئ باعتبار صدوره
عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشئ اخر اذ لو صح ذلك لوجب

الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراد الله تعالى ممتنع
عندكم كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق لان الايمان ممتنع الصدور عنه 8
قلنا الذى يمتنع التكليف به عندنا ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة عادة اما
لاستحالته فى نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة صدوره عن الانسان
فى مجارى العادات كالطيران فى الجو لانا ما لا يكون مقدورا بالفعل للمكلف به والايمان
فى نفسه امر مقدور يصح ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة 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 فهذه دلائل العقل تلهم وربما
احتجوا بايات تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصى الاولى سيقول الذين اشركوا
لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شئ كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا
بارادة الله ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد
اسندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادة الله تعالى كما ترعمون انتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم
وبين بطلانها وذمهم عليها بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا فالواو ذلك
الكلام صحيحة من النبى ودفع لدعوته وتعللا لعدم اجابته وانقياده لا تفويضا
للكائنات الى مشية الله فما صدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل ولذلك ذمهم
الله بالتكذيب لانهم قصدوا به تكذيب النبى فى وجوب الطاعة والمتابعة
دون الكذب لان ذلك الكلام فى نفسه صدق وحق وقال الزمخشرى فيه الحجة
البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين فاشار الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم
الثانية كل ذلك كان ذلك كان سيئة عند ربك مكروها فانها تدل على
ان ما كان سيئة اى معصية فانه مكروه لله تعالى والمكروه لا يكون مرادا قلنا
اراد كونه مكروها للعقلاء منكرا لهم فى مجارى عاداتهم لمخالفته المصلحة فليس قوله
عند ربكم ظرفا لقوله مكروها اراد بقوله مكروها منهيا عنه مجازا وانما يركب
هذا التجوز توفيقا للادلة اى جمعا بين هذه الاية بين ما ذكرناها من الدلائل
الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد كائن بلا شبهة
فبعض الكائنات ليس مرادا لله قلنا اى لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم
على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد ولا كائنا بل
تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان ذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا
الرابعة والله لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة هى الارادة فالفساد
ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة وهى ما لا يتبعها متابعة مواخذة وتفى الخاص
لا يستلزم نفى العام الخامسة لا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة قلنا الرضا
ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويواخذه به ويويده ان العبد

لا يريد الالام والاعراض وليس بامور ارادها وهو بها امور بترك الاعتراض
عليها فالرضاء اعنى ترك الاعتراض بغاير الارادة ثم من الايات معارضة
بايات اخرى هى ادل على المقصود منها الاولى لو شاء الله لجمعهم على الهدى
الثانية ان لو شاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء لهديكم اجمعين
والمعتزلة حملوا المشية فى هذه الايات وظايرها على مشية القسر والالجاء
ليس بشئ لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه الرابعة
اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وتطهير القلوب بالايمان فلم يرد
الله ايمانهم الخامسة انما يريد الله ليعذبهم بها فى الحيوة الدنيا وتزهق
انفسهم وهم كافرون فموتهم على الكفر مراد الله السادسة ولقد ذرانا لجهنم
كثيرا من الجن والانس والمخلوق لها لا يراد ايمانه وطاعته بل كفره ومعصيته
السابعة انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والاستدلال بهذه
الاية بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دلالة على ارادة المعاصى بل على
انه ان اراد الله شيئا كونه على اى وجه ويمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر
ليس بمراد الله تعالى اذ لو كان مرادا لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بان المعنى اذا
اردنا تكوينه فيختص بافعاله ولا يتناول المعاصى على رايهم وذلك اى ما يدل على
صحة مذهبنا وفساد مذهبهم فى القرآن كثير خاتمة للمقصد الرابع فى نقل راى
الفلاسفة فى القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول
والافلاك واما الخير غالب عليه كما فى هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض
مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه افالموجود عندهم منحصر فى هذين القسمين واما
ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس شئ منها موجودا ولما كان
لقائل ان يقول لما ذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه بقوله ثم لا يمكن تجريد
هذا العالم من الشرور بالكلية لان ما يمكن بر انه من الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا
فى خيرات كثيرة يلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشئ عما هو لازم له جرح
فكان الخير واقعا بالقصد الاول داخلا فى القضاء دخولا اصليا ذاتيا وكان الشر
واقعا بالضرورة وداخلا فى القضاء دخولا بالتبع والعرض وانما الزم فعله اى فعل
ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك
المطر الذى به حياة العالم لئلا يهدم به دور معدودة اولا يتالم به سابح فى البر
او البحر يرشدك الى ذلك انه اذا الدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم
باقى البدن والا سرى الفاد اليه فانه يامر بقطعها ويريده بتعلق ارادة سلامة
من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يختاره
وان احتر زعنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغى

واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه
فيما لا يزال وقدرة ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها وما
عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على
احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ الفيضان
الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها
الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي يقدر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء
والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال
ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم المقصد الخامس
في الحسن والقبح القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي
ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا
من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم
فقد قيل انها لا توصف بحسن ولا قبح بالنفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه
ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس في ذلك اي حسن الاشياء وقبحها
عائد الى امر حقيقي حاصل في العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما زعم المعتزلة
بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع
ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر
فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب
الى الحرمة وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه
اما لذاته واما لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم
والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة
وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه نعم اذا اختلف حال العقل
في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يصف
على نور العقل اليه من حسنه او قبحه في نفسه ولا بد اولا اي قبل الشروع في الاحتجاج
من تحرير محل النزاع ليتضح المشارع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد
فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص
فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن
اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان وانتفاع
حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدرك العقل
ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا
وما خالفه كان قبيحا ومالا فلا كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي
عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة

والقبح

والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما اي عن الحسن والقبح بهذا لا يكون شيا منهما
وذلك ايضا عقلي اي مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان
قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه لمعارضهم فذا الاختلاف
على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود
وابيض بالقياس الى شخصين الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا
واجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل
يسمى حسنا وما تعلق به في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وما لا تعلق
به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله
الكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث
هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها
في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه وذم فاعله وعقابه وانما صارت
كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا الفعل
في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله
مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك
الجهة المحسنة او المقبحة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد يدرك
بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل
لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم انه تحوجهة 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 ثم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن
الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها يقتضيهما وذهب بعض من تقدمهم
من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن
والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا
من اصحابنا لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم
الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة
محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفيه
اي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها صفات
حقيقية بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار
كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما واحسن ما نقل عنهم في العبارات الحديثة قول ابي الحسين

القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله اعتبر قيد التمكن احترازا
عن فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم ليخرج
عنه المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه دعوة نبي او عمن هو قريب العهد بالاسلام
والمكلف بالتمكن من العلم لندخل فيه الكفر من شاهق الجبل فانه متمكن من العلم ما بعد بالدلائل
العقلية واراد بقوله ليس له ان يفعله الا قدام عليه الا يلايم عقل العقلاء وتبعه
اي يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفا الخر ان له احد بهما انه فعل يستحق الذم
فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له ان يفعله وثانيهما انه فعل
هو على صفة توثر في استحقاقه الذم اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم
ان يفعله والذم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير
والحط من شانه واذا تصورت هذا التحرير فنقول لنا على ان الحسن والقبح
ليسا عقليين وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك
لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذا الصفة
اتفاقي منا ومن الخصوم بيانه اي بيان كونه مجبورا ان العبد ان لم يتمكن
من الترك فذاك هو الجبر لان الفعل ح واجب والترك ممتنع وان تمكن من
الترك ولم يتوقف وجود الفعل منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر
عنه اخرى من غير سبب يرجح وجوده على عدمه كان ذلك الفعل ح اتفاقيا
صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له من
ارادة جازمة ترجحه وان توقف وجوده منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح
من العبد والا تقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويتسلسل وهو المحال
ووجب الفعل عنده اي عند المرجح الذي يتوقف عليه والا جاز معه الفعل
والترك فاحتاج ح الى مرجح اخر اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر
عنه اخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح اخر نقلنا الكلام اليه وتسلسل
فيكون الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح اضطراريا وعلى التقادير اعني امتناع
الترك وكون الفعل اتفاقيا واضطراريا فلا اختيار للعبد في افعاله فيكون مجبورا
فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فلانه
لا مدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية فان قيل هذا
اي استدلالكم على كون العبد مجبورا نصب للدليل في مقابلة الضرورة اذ كل
واحد من العقلاء يعلم ان له اختيارا في افعاله ويفرق بين الاختياري والاضطراري
منها فلا يسمع لانه مغالطة باطلة ومكابرة ظاهرة وايضا فانه اي دليلكم ينفي
قدرة الله تعالى لاطراد الدليل في افعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير
فيقال ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح

الى اخر ما مر فقد انتقض الدليل المذكور بافعاله تعالى وايضا فانه اي هذا الدليل
كما ينفي الحسن والقبح العقليين ينفي ايضا الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين
على ثبوت التكليف واذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه التكليف لانه
تكليف بما لا يطاق ونحن لا نجوزه وانتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه
ولا يكون كل التكاليف كذلك اي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم
والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن
ولا قبح شرعي مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا
والاظهر ان يقال انه ينفي الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية
فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا يوصف في الشرع بحسن ولا قبح
ويستلزم ايضا كون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به
وايضا فالمرجح الذي يتوقف عليه فعل العبد داع له يقتضي اختياره
الموجب للفعل وذلك لا ينفي الاختيار بل يثبته وهذا السؤال هو الحل
وما قبله اما نقض او في حكمه قلنا اما الاول فان الضروري وجود القدرة
والاختيار لا وقوع الفعل لقدرته واختياره واستدلالنا انما هي على نفي
الثاني دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة واما الثاني فهو النقض فعال
البارئ فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع للمرجح اتفاقي لا اختياري انما
هي مقدمة لازمة بالنسبة الى المعتزلة القائلين بان قدرة العبد لا تؤثر
في فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي ونحن لا نقول بها فان المرجح
المجرد الاختياري المتعلق باحد مقدوري طرفي الفعل للداعي عندنا جائز ولا يخرج
ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم في مسئلة الهارب من السبع والعطشان
الواجد للقدحين المتساويين واذا لم يقبل هذه المقدمة لم يرد علينا النقض
بفعل الله تعالى وايضا على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا
في فعله تعالى لانا نختار انه متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك
المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح اخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد
اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لا بد ان يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا
الى اخر المقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل
غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد والى ما قررناه اشار بقوله فمرجح فاعليته
قديم هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا والمتعلقتان بالفعل في وقت
مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار
والا جاز ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون اتفاقيا كما مر في العبد
قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب ارادته المستندة

الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة
لزم الجبر فيه قطعا وقد مر هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب
فلا يحتاج ذلك المرجح القديم الى مرجح اخر حتى يتسلسل او المحوج الى المؤثر عند الحدوث
دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث فيحتاج الى المؤثر فان
كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله واما الثالث وهو
النقض بالحسن والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثيره
قدرة الفاعل فيه بل يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور عادة اى يكون مما
يقارنه القدرة والاختيار في الجملة فلا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم
اذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض الشرعي واما الرابع وهو المحل
المقصود نا من دليلنا على كون العبد مجبورا او مضطرا ان العبد غير مستقل
بايجاد فعله من غير داع واختيار يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل
اى ذلك الداعي مع ما يترتب عليه لله تعالى ايجاده وقد بيناه اى عدم استقلاله
بهذا المعنى وذلك كاف في عدم الحكم بالحسن والقبح عقلا اذ لا فرق بين ان
يوجد الله تعالى الفعل في العبد كما قاله الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل
عنده كما قاله بعض اصحابه كما مام الحرمين في كونه مانعا من حكم العقل بالحسن
والقبح عند الخصم فاذا كان داعية الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله
فقد تم مطلوبنا الثاني من الوجهين وانما ينتهض حجة على غير الجبائي لو كان
قبح الكذب ذاتيا اى لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه لان
ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات وهو ظاهر
واللازم باطل فانه اى الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي من ظالم
بل يجب الكذب حينئذ لانه دفع للظالم عن المظلوم ويذم تاركه قطعا فقد تخلف
بغاية الحسن وكذا الحسن بل يجب اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل ظلما
لا يقال الحسن الواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب
اذ يمكن ان يأتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى اخر
بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثم قيل ان في
المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان
قبيحا لانا نقول قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه
عدم القصد والتعريض بما ذكر ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد
بالكلية او على قصد اى معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الاخبار
ولا يكون شيء منها كذبا اذ لا كلام الا وعكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة
ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم

الكذب

على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال وللاصحاب
في ابطال التحسين والتقبيح العقليين مسالك ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه
ضعفها احدها من قال لا كذب غدا فاذا جاء الغد فكذبه اما حسن فليس الكذب
قبيحا لذاته واما قبيح فتركه حسن مع انه اى تركه يستلزم كذبه فيما قاله امس وتسلزم
القبيح قبيح فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتعين الاول
وهو ان لا يكون قبح الكذب ذاتيا لانقلابه حسنا وهو المطلوب قلنا لا نسلم ان
مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فيتعدد جهة الحسن
والقبح فيه وانه غير ممتنع فيكون مثلا الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو
به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله امس قبيحا
ومثل ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض
هذا المسلك حجة عليهم كما ان الوجه الثاني في ذلك انه يجب ههنا ان يقال
لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن
باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد نبهنا على ذلك او يلزم قبحه اى قبح
كلامه في الغد مطلقا لانه قبيح اما لذاته ان كان كاذبا واما لاستلزامه القبيح
ان كان صادقا ونقول الحسن كالكلام الصادق فيما نحن فيه انما يحسن
اذا لم يستلزم القبيح وانت خبير بان انقلاب الحسن الى القبيح انما يتأتى على
القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان
مذاهب المعتزلة كلها الثاني من المسالك الضعيفة من قال زيد في الدار ولم يكن
زيد فيها قبح هذا القول اما لذاته وحده او مع كون زيد في الدار اذ لا قائل بالقسم
الثالث والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان كان زيد في الدار
والثاني لانه يستلزم كون العدم جزء علة الوجود فلنا قد يكون قبحه مشروطا
بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا الثالث قبحه اى قبح
الكلام الكاذب لكونه كذبا ان قام لكل حرف منه فكل حرف كذب اذ المفروض
انه متصف بالقبح للعلم بالكذب فهو خبر لان الكذب من صفات الخبر وبطلانه
ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها اى ترتب الحروف وتقضي المتقدم
منها عند حصول المتأخر واذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح
الذي هو صفة ثبوتية فالمصنف رد في نفس القبح الى هو قائم لكل حرف
او بمجموعها واما الامدي فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحه
اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لاحادها والاول باطل لان لا وجود له
لا تتصف بصفة مقتضية لامر ثبوتي لان المقتضي له لا بد ان يكون ثبوتيا
فلا يكون صفة للعدم والثاني باطل ايضا لان مقتضي القبح في الخبر الكاذب

انما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو محال
قلنا هو اى القبح من صفاته النفسية لا من صفاته المعنوية فلا يستدعى
صفة تكون هو معللا بها كما هو مذهب بعضهم القائلين بانه حسن الافعال
وقبيحها لذواتها لا لصفات حقيقية قائمة بها وبهذا الجواب انما ينجح على تقرير
الامدى واما على تقرير الكتاب فينبغى ان يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا
اى مستندا الى ذات الشئ ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة
لامر عدمى لجواز ان يقتضى ذات الشئ اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكه
او تقوم القبح بكل حرف بشرط انضمام الاخرى اليه فقبحه لكونه جزء خبر كاذب او يقوم
القبح بالمجموع لكونه كاذبا فهو جوابنا فى قيام القبح به الرابع كونه
اى كون الفعل فيحا ليس نفس ذاته ولا جزء منها لتعقلها دونه بل زائد عليها
وانه موجود لانه نقيض للا قبح القائم بالملزوم فيلزم ح قيام المعنى الذى هو
القبح بالمعنى الذى هو الفعل قلنا قد سبق الكلام على مقدماته بان نقيض
العدمى لا يجب ان يكون موجودا وارتفاع النقيضين انما يستحيل فى الصدق
دون الوجود وايضا لانم امتناع قيام العرض بالعرض اذا لم يقم عليه دليل
كما عرفت مع انتقاضه بالامكان والحدوث فان هذا الدليل الذى اوردتموه
على كون القبح امرا موجودا جار فيهما مع كونها اعتباريتين الخامس على القبح
حاصلة قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله قلنا لو ان ما يقتضى قبحه حاصل
قبل وجوده لم يلزم كذلك ويلزم ح قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم لان
مقتضى القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول
على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات الفعل او صفته
وليس شئ منهما حاصلا قبله قلنا لانم ان القبح او علته حاصل قبل الفعل بل يحكم
الفعل باتصافه بالقبح وبما يقتضيه اذا حصل وهذا الحكم هو المانع من فعله والا لزم
عليه الاتصاف بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة
متقررة فى الازل فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية للمعتزلة فى المسئلة
طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فاحدهما ان الناس
طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتكليف وقتل الانبياء بغير حق
وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع
الايذاء وليس ذلك الجزم منهم بالقبح او الحسن بالشرع اذ يقول به غير المشرع
ومن لا يدين اصلا كابراهيم ولا العرف اذ العرف يختلف بالامم على حسب
اختلافهم وهذا الذى ذكرناه لا يختلف بل الامم قاطبة مطبقون عليه والحوادث
ان ذلك اى جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح فى الامور المذكورة بمعنى الملايمة و

فيه انه ينجح على تقرير الامدى ما ينجح على تقرير الكتاب

المعدوم

الاولى ان يقول يلزم تقدم الشئ على نفسه او قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم لانه يجوز ان يكون القبح من الصفات النفسية تامل

او صفة كمال والنقض مسلم اذ لا نزاع لنا فى انهما بهذين المعنيين عقليان
وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع على انه قد يقال جاز ان يكون هناك عرف عام
هو مبدأ لذلك الجزم المشترك وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض
واستوى فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف
فلولا ان حسنه مركوز فى عقله اختاره كذلك وكذا من راى شخصا قد اشرف
على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا واستغرق فى ذلك
طوقه وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما ان كالمنقذ طفلا او مجنونا وليس كمن
من يراه ولا يتصور فيه غرض من جذب نفع او دفع ضر بل ربما يتضرر فيه
بتعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا فى نفسه الجواب
اما حديث اختيار الصدق فلانه قد تقرر فى النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم
وكون الكذب منافرا لها ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه فاختياره الصدق
لملائمته تلك المصلحة لا لكونه حسنا فى نفسه واما حديث الانقاذ فذلك
لرقة الجنسية وذلك مجبول فى الطبيعة وسببه ان يتصور مثله فى حق نفسه
اى يتصور اشرافه على الهلاك فيستحسن فعل المنقذ له اذا قدره فيحمله ذلك
الى استحسانه من نفسه فى حق الغير واما الطريقان الالزاميان فاحدهما
لو حسن من الله كل شئ كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهى
الذى لا يتصور فى افعاله تعالى لحسن اى لم يمتنع منه الكذب وفى ذلك ابطال
الشرايع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون فى تصديقه للنبى بالمعجزة كاذبا
فلا يمكن ح تميز النبى عن المتنبى فلا يثبت الاحكام الشرعية وينتفى فائدة البعثة
وانه باطل اجماعا ولحسن منه ايضا خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور
الذى هو سد باب النبوة الجواب ان مدرك امتناع الكذب منه تعالى عندنا
ليس هو قبحه العقلى حتى يلزم من انتفاء قبحه ان لا يعلم امتناعه منه اذ يجوز ان
يكون له مدرك وقد تقدم هذا فى مباحث كونه تعالى متكلما ودلالة المعجزة على
صدق المدعى عادية فلا يتوقف على امتناع الكذب كما فى سائر العلوم العادية
التى ليست نقائضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع
ان كذبه ممكن فى نفسه فلا يلزم الالتباس وسياتى وثانيهما الاجماع على تعليل
الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع
كما زعتم لامتنع تعليل الاحكام بها وفى منعه سد باب القياس وتعطل اكثر
الوقايع عن الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا ابتداء العقل الى المصالح والمفاسد
ليس من المقصود فى شئ كما مر من ان المصلحة والمفسدة راجعة الى ملائمة
الغرض ومنافرته ولا نزاع فى انه عقلى نعم رعايته تعالى فى احكامه مصالح العباد

او صفة

ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا واصلكم
وقد يحتج بلزوم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن
والقبح شرعيين وقد مر في باب النظر من الموقف الاول تقرير ذا ثبت ان
الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت ان لاحكم من الاحكام الخمسة
وما ينتمي اليها للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه وقبحه
بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان
اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة
فمندوب او تركه فمكروه والا اي وان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا
مصلحة فمباح واما ما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم
خاص بتفصيلي في فعل اذ لم يعرف فيه جهة يقتضيه واما على سبيل الاجمال في جميع
تلك الافعال فقيل الحظر والاباحة والتوقف دليل الحظر انه تصرف في ملك
الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع بحكم خاص فيحرم كما في الشاهد الجواب الفرق
بتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفاد
من الشرع دليل الاباحة وجهان احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالانتفاع
بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته الجواب ان الاصل عدم بالشرع
وحكم العقل فيه اي في الاصل بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملاءمة
وموافقة الغرض والمصلحة تأييدهما انه تع خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق
المنتفع به من الثمار المطعومة وغيرها فالحكم يقتضي اباحته اي اباحة الانتفاع
والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو الا ممن يتعرف غرضه من
لا يتعرف ليدفع به عطشه المهلك اترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه وتكليفه
التعرض للاتهلاك كلا الجواب ربما خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب
على ذلك وربما خلقه لغرض اخر لا نعلمه واما التوقف فيضطر اليه بعدم
الحكم ومرجعه الاباحة اذ لا منع فيه فمباح الآن بشرط في الاباحة الاذن فيرجع
الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا فيه وانما نتيجه هذا اذا اشترط اذن الشارع
لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الآن يراد توقف
العقلي عن الحكم ويفسره تارة بعدم العلم اي هناك حظر او اباحة لكنا لا نعلم وهذا
مثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم
العلم لا تعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه

القبيح ص

المقصد السادس اعلم ان الامة قد اجتمعت اجماعا مركبا على ان الله تع لا يفعل
ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا
يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه

ص ٢ ك

يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه فرع المسئلة
المتقدمة اعني قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب
عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال حاكم بقبح بعض الافعال منه
ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا فيما تقدم انه الحاكم فيحكم بما يريد
ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه واما المعتزلة
فانهم اوجبوا عليه تع بناء على اصلهم امورا قد ذكرناها ههنا ونبطلها بوجوه مخصوصه
وان كان ابطال اصلها كافيا في ابطالها الاول اللطف وقد مر وهو بانه الفعل الذي
يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى احد الالجاء كبعثة الانبياء
فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيقال
لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف ينتقض بامور لا تحصى فانا
نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف وينهى عن المنكر
وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وانتم لا توجبونه على الله
بل تجزمون بعدمه فلا يكون واجبا عليه الثاني من الامور التي اوجبوها التواب
على الطاعة لانه مستحق للعبد على الله تع بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع
عليه تع واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ولان التكليف اما لا لغرض
وهو عبث ولانه لحد قبيح خصوصا بالنسبة الى الحاكم تع واما لغرض فاما عائد الى الله تع
وهو منزه عنه او الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا جدوى واما في الاخرة وهو
اما اضراره وهو باطل اجماعا وقبيح من الجواد الكريم واما نفعه وهو المطلوب لان
ايصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض فيقال لهم الطاعة التي كلف
بها لا يكافي النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة
اليها وما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك عليه بما لا يحصره بتحريك انملته فكيف
يحكم العقل بايجابه الثواب عليه واستحقاقه اياه واما التكليف فيختار انه لا
لغرض ولا استحالة فيه كما سيجيء لعبث او قريب او هو لضرر قوم كالكافرين ونفع
آخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل الوجوب بل هو تفضل
على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار الثالث من تلك الامور العقاب على
المعصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في الشاهد
اذا كان له عبدان مطيع وعاص وفيه اي في تركه ايضا اذن للعصاة في المعصية
واغراء لهم بها وذلك لانه تع ركب فيهم شهوة القبايح فلو لم يحرم المكلف به
بانه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب
لكان ذلك اذنا من الله تع للعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء لها وهو
قبيح يستحيل صدوره من الله تع فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضله

٦٤١

تكليف يدرك امتناعه بالعقل وترك العقاب لا يستلزم التسوية
فان المطيع مثاب دون العاصي وحديث الاذن والاغراء مع رجحان
ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا يعني انه ليس يلزم من جواز
ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب
راجحا على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويز امر جوحا الاذن
والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير انابته التي يمكن صدورعنه لا يبرا
الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الدنيا فيقال لهم الاصل للكافر
الفقير المعذب في الدنيا والاخرة ان لا يخلق مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان
اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى حكاية شريفة تنجي بالقلع على هذه القاعدة
القابلة بوجوب الاصلح على الله سبحانه قال الاشعري لاستاده ابي علي الجبائي
ما تقول في ثلثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية ومات احدهم
صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني والثالث لا يثاب ولا يعاقب
قال الاشعري فان قال الثالث يارب لو عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي
المومن قال الجبائي يقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت فدخلت النار
قال فيقول الثاني يارب لم لم تمتني صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي
فبهت الجبائي فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق الذي كان عليه
السلف الصالح وكان هذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة ثم اشتغل
بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه الخامس من تلك
الامور العوض عن الالام فانهم قالوا الالام ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيء
كالم الحد لم يجب على الله عوضه والا اي وان لم يقع جزاء فان كان الايلام من الله
وجب العوض عليه وان كان من مكلف اخر فان له حسنات اخذ من حسناته
واعطي المجني عليه عوضا لايلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما صرف
الملم عن ايلامه او تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه اي لا ينقص عن ايلامه فهو
احتراز عما دونه لا عما فوقه ولهم بناء على هذا الاصل الذي هو وجوب العوض المعتزلي
عندهم بانه نفع مستحق حال عن التعظيم والاجلال اختلافات ركيكة شاهدة بفساد
اي بفساد الاصل الاول قال طائفة كابي هاشم واتباعه جاز ان يكون العوض
في الدنيا اذ لا يجب دوامه وقال اخرون كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم
بل يجب ان يكون في الاخرة لوجوب دوامه كالثواب وذلك لان انقطاعه
يوجب الما فيستحق بهذا الالم عوضا اخر ويتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع
الثاني هل يدوم اللذة المبتدلة عوضا كما يدوم الثواب او تنقطع اي هل يجب دوامه
او يجوز انقطاعه وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه هناك الثالث

هل يخيط العوض بالذنوب كما يحيط الثواب او لا فمن قال بالاحباط تمسك
بانه لولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت من اوقات الاخرة في نعيم العوض
وعقاب الفسق او الكفر 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 الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل
عوضا ابتداء بلا سبق الم ام لا يجوز الخامس على الجواز هل يوهم العوض او يكون
ذلك مع امكان الابتداء به على طريق التفضل مخالفا للحكمة السادس على المنع
هل يوهم العوض عوضا زائدا ليكون لطفا له ولغيره اذ يصير ذلك الايلام عبرة له تزجره
عن القبيح يعني ان المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فجوز
بعضهم الايلام بمجرد التعويض واعتبر اخرون ان يكون مع التعويض شيء اخر وهو ان
يكون لطفا زاجرا له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بان العوض من الله يجب
ان يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض هذا والمذكور
في كلام الامدي هو ان المانعين من جواز التفضل جوز الالام لمجرد العوض كالجبائي
وابي الهذيل وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الالام الا بشرط التعويض
واعتبار الغير بتلك الالام وكونها الطافا في زجر عاد عن غوايته وذهب عباد
الصيمري الى جواز الالام بمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب ابو هاشم الى ان الالام
لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا ينفعه الا جهة
التعويض فعليك بالتامل في مطابقته لما في الكتاب السابع البهائم هل يعوض بما
يلحقها من الالام والمشاق مدة حيوتها ويمتاز بها عن امثالها التي لا يقاسي مثلها
اولا يعوض وان عوضت فهل ذلك التعويض في الدنيا او في الاخرة وان كان
في الاخرة فهل هو في الجنة او في غيرها وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل
تعقل به انه جزاء وانه دائم غير منقطع هذا اختلافا تهم على ان منهم من انكر حقوق الالم
البهائم والصبيان مكابرة وبهرا من الزامها دخول الجنة وخلق العقل فيها
المقصد السابع تكليف ما لا يطاق جايز عندنا لما قدمنا انفا في المقصد السادس
من انه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب
بحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصاحف
والزمن المشي الى اقاصي البلاد وعبده الطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك
في بداهة العقول وكان كالحراجماد الذي لا شك في كونه سفيها واعلم ان ما لا يطاق
على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدمه وقوعه او تعلق ارادته او اخباره
بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله
ولا يتعلق بالضدين بل الكل واحد منهما قدرة على حدة يتعلق به حال وجوده عندنا

لا تحسن

والتكليف بهذا جايز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان
وترك الكبايرل لا يكون تارك المامور به عاصيا وذلك معلوم بطلانه من
الدين ضرورة واقتضاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقايق
واعدام القديم وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنا من قال لو
لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه الى غير ذلك
من الاحكام الجارية عليه ومنهم من كطلبه يتوقف على تصوره واقعا اى ثابتا لان
الطالب لثبوت شئ لابد ان يتصور اولا مطلوبه على الوجه الذى يتعلق به طلبه
وهو اى التصور على الوجه الوقوع والثبوت منتف ههنا اى فى الممتنع لنفس مفهومه
فانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هى هى يقتضى انتفاءه
وتصوره الشئ على خلاف ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل شئ اخر كمن
يتصور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون متصورا للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته
انما يتصور على احد وجهين اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شئ موهوم او محقق هو
اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة
ثم نحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك اى تصوره على احد هذين الوجهين
كاف فى الحكم عليه دون طلبه لانه غير تصور وقوعه وثبوته ولا مستلزم له صرح
ابن سينا به اى بان تصوره كذلك كما نقلناه عنه فى باب العلم ولعله معنى
قول ابى هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له كما اشرنا اليه هناك ايضا ولعله اراد
من قال المستحيل لا يعلم اى لا يعلم من حيث ذاته وماهيته المرتبة الوسطى من مراتب
ما لا يطاق ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لنفس
مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة
لا يتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من
نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء هذا اى التكليف بما لا يطاق
عادة يجوزه نحن وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ويمنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبه اى بما ذكرناه من التفصيل وتحرير المنازع
يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه فى ايمان ابى لهب وكونه مامورا بالجمع
بين المتناقضين نصب للدليل فى غير محل النزاع اذ لم يجوزه احد ولقائل
ان يقول ما ذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا
منا قالوا بوقوع تصوره بشع بان هو لا يجوزونه المقصد الثامن فى ان افعال
الله تع ليست معللة بالاغراض اليه ذهبت الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل
افعاله تع بشئ من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جماعة من الحكماء والمتكلمين
الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب

ثم يطلبه

ذلك

ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا لنا فى اثبات مذهبنا
بعد ما بينا من انه لا يجب عليه تع شئ فلا يجب ان يكون فعله معللا لغرض
ولا يقبح منه شئ فلا يقبح ان يخلو افعاله عن الاغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب
المعتزلة وجهان يبطلان المذهبين معا اعنى وجوب التعليل ووقوعه بفضلا
احدهما لو كان فعله تع لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا
لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه
وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا
بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل ومسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا
وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون
الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فان قيل لانسلم الملازمة لان الغرض قد يكون
عائدا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا الى غيره فلا
يلزم قلنا سيأتى من كونه فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول اذ ليس كل من
يفعل لغرض يفعل الغرض لنفسه بل ذلك فى حقه مح لتعاليه عن التضرر والانتفاع
فتعين ان يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع
مفاسدهم ولا محذور فى ذلك قلنا نفع غيره والاحسان اليه وان كان اولى
بالنسبة اليه تع من عدمه جاز الالزام لانه تع يستفيده ح بذلك النفع والاحسان
ما هو اولى به واصلح له والا اى وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا لم يصلح
ان يكون غرضا لما مر من العلم الضرورى بذلك بل يقول كيف ندعى وجوب
تعليل افعاله تع بمنافع العباد وانا نعلم ان خلود اهل النار فى النار من فعل الله
ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة وثانيهما الى ثانى الوجهين ان غرض الفعل اعم خارج
عنه يحصل شيئا للفعل وبتوسطه اى يكون للفعل مدخل فى وجوده وهذا مما لا
يتصور فى افعاله تع اذ هو تع فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه فيما سلف
فلا يكون شئ من الكائنات والحوادث الا فعلا له صادرا عنه بتاثير قدرته فيه ابتداء
بلا واسطة لا عرضا لفعل اخر له مدخل فى وجوده بحيث لا يحصل ذلك الشئ
الا به ليصلح ان يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه وليس جعل البعض
من افعاله واثاره غرضا اولى من البعض الاخر اذ لا مدخل لشئ منها فى وجود الاخر
على تقدير استنادها بالنزع اليه على سواء فجعل بعضها غرضا من بعض اخر دون
عكسه تحكم نجب فلا يتصور تعليل فى افعاله اصلا وايضا اذا علل افعاله بالاغراض
فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض والمقصود فى نفسه والا تسلسل بالاغراض الى
ما لا نهاية لها ولا يكون ذلك الذى هو غرض ومقصود فى نفسه لغرض اخر لانه
خلاف ما فرض واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض اذ قد انتهى الفعل

الى فعل لاغرض له وهو الذى كان مقصودا فى نفسه وقد يقال لايجب فى الغرض
كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير الاعتبارى احتجوا اى المعتزلة على وجوب الغرض
فى افعاله تعالى بان الفعل الخالى عن الغرض عبث وانه قبيح بالضرورة يجب تنزيه الله عنه
لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلابد اذن فى فعل من غرض يعود الى غيره نفيا
للعبث النقص قلنا فى جوابهم ان اردتم بالعبث الاغراض فيه من الافعال فهو
اول المسئلة المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان يصدر عنه تعالى فعل لاغرض فيه اصلا
وانتم تمنعونه وتعيرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا وان اردتم بالعبث امرا آخر
فلابد لكم اولا من تصويره اى تصوير ذلك الامر الاخر حتى نفهمه ونتصوره ثم لابد
ثانيا من تقريره اى بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه عن الغرض ثم لابد ثالثا
من الدلالة على امتناعه اى استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الاخر على الله سبحانه
حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال فى الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع
وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لايحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها
ليست اسبابا باعثة على الاقدام وعللا مقتضية لفاعليته فلا يكون اعراضا له ولا
غائيته لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل يكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة
عليها فلا يلزم ان يكون الشئ من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد ما ورد من الدلالة على تعليل
افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية تذنيب اذا قيل
لهم انتم قد اوجبتم الغرض فى افعاله تعالى فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التى
لاتقع فيها منه تعالى عنه وللعبد لانها مشتملة بلاحظ قالوا الغرض فيها عائد الى
العباد وهو تعريض العبد للثواب فى الدار الاخرة وتمكينه منه فان الثواب تعظيم
اى منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام وهو اى التعظيم المذكور تدون استحقاق مما
قبيح عقلا الا ترى ان السلطان اذا حرر بذل واعطاء من المال ما لايدخل تحت الحصر
لم يستقبح منه اصلا بل عد جودا وفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة
الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه
واخذ منه بتقبيل انامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة
العقل وقلة الدراية فالله سبحانه لما اراد ان يعطى عباده منافع دائمة مقرونة
باجلال واكرام منه ومن الملائكة المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء
بلا استحقاق كلفهم مايستحقونه فيقال لهم لانم ان التفضل بالثواب قبيح بل لا
قبح هناك اصلا ولو سلم قبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لامن الله
فانه يجوز ان يتفضل به كما تفضل على عباده بما لايحصى من النعم فى الدنيا وانت
خبير بان المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه
لكنه مسند للمنع فلا يجدى دفعه وان سلم قبحه من الله ايضا فيمكن التعريض له اى للثواب

بدون هذه المشاق العظيم اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا مساويا لها
الا يرى ان التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب مالايسر فى كثير من العبادات الشاقة
كالصلوة والصيام وكذا الكلمة المتضمنة للاخبار بنى من ظالم يريد اهلاكه او تمهيد قاعدة
خير او دفع شر عام اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب مايزيد على ثواب كثير من العبادة
وان كانت اشق منها ومايروى ان افضل العبادات احمزها اى اشقها فذلك
عند التساوى فى المصالح فلا ينافى ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان
اكثر مصلحة واعظم فائدة واذا امكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف
بها عاريا عن الغرض ثم انه اى ماذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب معارض
لما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب اذ لولا التكليف لم يستحقا عقابا
ومن اين لكم ان ذلك اى التعريض للثواب اكثر من هذا اى التعريض للعذاب بل
نقول ان الثانى اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة والفسقة واذا لم يكن المنفعة
اكثر من المضرة لم يصلح تلك المنفعة لان يكون غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء
كلها الاتى بالافعال على وجهها فبطل ماذكرتموه من غرض التكليف **المرصد**
السابع فى اسماء الله تعالى وبه تنتهى مباحث الالهيات وفيه مقاصد
المقصد الاول الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشئ ولا
شك فى انه اى تخصيص الاسم بشئ مغاير له اى للاسم كما يشهد به البديهة
وايضا التسمية فعل الواضع وانه منقض فيما مضى من الزمان وليس الاسم
كذلك وذهب بعضهم الى ان التسمية هى عين الاقوال الدالة التى هى الاسماء
كما سيرد عليك ولم يلتفت اليه المص وقد اشتهر الخلاف فى ان الاسم هل هو
نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل فى انه ليس النزاع فى لفظة فرس انها هل
هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لايشتبه على احد بل النزاع فى ان
الاسم اهو الذات من حيث هى هى ام هو الذات باعتبار اعراض ما دق عليه عارض
له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى
اى ذاته من حيث هى نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد
يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الى غيره ولا شك انها اى تلك
النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية
قائمة بذاته ومن مذهبه انها اى الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كلم
وكذا الحال فى الذات الماخوذة مع تلك الصفة قال الامدى اتفق العقلاء
على مغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هى نفس
الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هولاء فذهب ابن
فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم

فجايز في حقه تعالى ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعليم وقد يكون اضافيا كالماجد
بمعنى العالي وقد يكون سلبيا كالقدوس واما الماخوذ من الفعل فجايز في حقه تعالى ايضا
فهذه الاقسام المذكورة للاسم هي اقسامه البسيطة وقد يركب ثنايا وكثر
وسيعلم امثلتها فيما يتبعه من المقصد **المقصد الثالث** تسميته بالاسماء توقيفية
اي يوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة
في اللغات انما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب
المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية
جاز ان يطلق عليه اسم 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 ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم لسبقه
غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة
الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال واما
يتصور هذا المعنى ممن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة
ادراك ما يراد تعريضه على السامع فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان
الطب يراد به علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام
بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح
الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو
المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظيم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء
في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا لا بد من الاستناد الى اذن الشرع والذي ورد
به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما فقد ورد في الصحيحين ان لله تسعة
وتسعين اسما ماية الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس فيها تعيين تلك الاسماء
لكن الترمذي والبيهقي عينا ما لكا في الكتاب وانما قال في المشهور اذ قد ورد التوقيف
بغيرها اما في القران فكالمولى والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى
والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذي الطول وذي القوة وذي المعارج
الى غير ذلك واما في الحديث كالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجة
اسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافي
وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما
ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا وفيما يحفوفها وبالجملة فلتحصها احصاء
طمعا في دخول الجنة فنقول الله وهو اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره اي
لا يطلق على غيره اصلا فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل وسيبويه

هو المسمى وكذا قول عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا
وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غيره كالخالق
فان المسمى ذاته والاسم هو لفظ الخالق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا
كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهبت المعتزلة
الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتاخرين من اصحابنا وذهب
ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل
منهما ويفهم المقصود بحسب القراين ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابي نصر انما هو
في لفظة اسم وانها يطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور
لا بمعنى فعل الواضع او يطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين
ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك
اسم ربك اي مسماه وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا بحث لغوي لا فائدة
فيه ههنا وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة
انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناس
قد طولوا في هذه المسئلة وهي عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى
ما وضع اللفظ بازائه فمقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار مغايرة
بحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم اللفظ الدال على المعنى المجرد عن
الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون الاسم اسما لنفسه فاتحد
ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسئلة **المقصد الثاني** في اقسام
الاسم اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء اما ان يوخذ من الذات بان يكون
المسمى به ذات الشيء من حيث هو او من جزئها او من وصفها الخارجي او من
الفعل الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق ثم ينظر انها يمكن في حق
الله تعالى واما الماخوذ من الذات فرع نتعقلها وقد تكلمنا فيه 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 بمعنى فرع تعقل ووسيلة
الى تفهمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف
في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذات ما بوجه
من وجوهه ويوضع الاسم بخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون
ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من ان لفظ الله
اسم علم له موضوع لذاته غير اعتبار معنى فيه واما الماخوذ من الجزء كالجسم للانسان
مثلا فمما لا يصح عليه تعالى لما بينا من ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب فلا يتصور لذاته تعالى
جزء حتى يطلق اسمه عليه واما الماخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم اسم

والمروى عن ابى حنيفة والشافعى وابى سليمان الخطابى والغزالى وقيل مشتق
واصله الاله حذفت الهمزة لنقلها وادغم اللام وهو من اله بفتح اللام اى عبد
وهو المراد بقوله اذا تعبد وقيل الاله ماخوذ من الوله وهو الحيرة ومرجعها صفة اضافية
هى كونه معبودا للخلايق ومحارا للعقول وقيل معنى الاله هو القادر على الخلق فيرجع الى
صفة القدرة وقيل هو الذى لا يكون الا ما يريد من لا يصح التكليف الا منه فمرجعه
على هذين الوجهين صفة سلبية فعلية والصحيح ان لفظة الله على تقدير كونها فى الاصل
صفة فقد انقلبت علما مشعرا بصفات الكمال للاشتهار الرحمن الرحيم هما بمعنى
الندمان والنديم اى مريد الانعام على الخلق فمرجعهما صفة الارادة وقيل معطى جلايل
النعم ودقايقها فمرجعهما صفة فعلية الملك اى يعز من يشاء ويذل من يشاء
ولا يذل اى يمتنع ازاله فمرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل معناه التام القدرة
فصفة القدرة مرجعه القدوس اى المبرا عن المعايب وقيل هو الذى لا يدركه
الاوهام ولا الابصار فصفة سلبية على الوجهين السلام اى ذو السلامة عن النقايص
مطلقا فى ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية وقيل معناه منه وبه السلام
اى هو المعطى للسلامة فى المبدا والمعاد فعلية وقيل يسلم على خلقه قال الله سلام
قولا من رب رحيم فصفة كلامية المومن اى هو المصدق لنفسه فيما اخبر به كما احد
مثلا فى قوله شهد الله انه لا اله الا هو ورسله اخبروا به فى تبليغهم عنه اما بالقول نحو قوله
محمد رسول الله فصفة كلامية او بخلق المعجز الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام
المشاهد الدال على الوحدانية فعلية وقيل معناه المومن لعباده المومنين من العرج
الاكبر اما بفعله وايجاده الامن والطمانينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية او باخباره اياهم
بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية المهيمن اى الشاهد وفسر كونه شاهدا تارة بالعلم
فيرجع الى صفة العلم واخرى بالتصديق بالقول فيرجع الى الصفة كلامية وقيل معنى
المهيمن اى الشاهد وفسر كونه شاهدا تارة بالعلم فيرجع الى صفة العلم واخرى
بالقول فيرجع الى الصفة كلامية وقيل معنى المهيمن الامين اى الصادق فى قوله فيكون
صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسياتى معناه العزيز قيل معناه لا اب له
ولا ام له وقيل لا يحط عن منزلة ويقرب من هذا تفسيره بالذى لا يرام والذى لا
يخالف والذى لا يخوف بالتهديد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول
مشتق من عز الشى يعز بالكسر فى المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام فى البلد
اذا تعذر وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية وقيل يعذب من اراد وقيل عليه
ثواب العاملين فيرجع الى صفة فعلية هى التعذيب او الاثابة وقيل القادر والعزة
القدرة والغلبة ومنه المثل من عز بز اى من قدر وغلب سلب الجبار قيل من الجبر
بمعنى الاصلاح اى المصلح لامور الخلايق فانه جابر كل كسر ومنه جبر العظم اى اصلح

وقيل من الجبر بمعنى الاكراه يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه اى يجبر خلقه
ويحملهم على ما يريد فمرجعه على المعنيين صفة فعلية وقيل معناه ممتنع لا ينال فانه سبحانه متعال
عن ان تناله ايدى الافكار او يحيط به ادراك الابصار ومنه نخلة جبارة اذا طالت وقصرت
الايدى من ان تنال اعلاها فمرجعه الى صفة اضافية مع سلبية وقيل هو العظيم هكذا نقل عن
ابن عباس رضى الله عنهما ثم فسر المعنى العظيم بقوله اى انتفت عنه صفات النقص فمرجعه
صفة سلبية وقيل اى انتفى عنه تلك الصفات وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع الى
الصفات السلبية والثبوتية معا المتكبر قيل فى معناه ما قيل فى معنى العظيم قال الغزالى
المتكبر المطلق هو الذى يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية صادقة
كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا لله تعالى وان كانت كاذبة
كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا الخالق البارئ معناهما واحد اى المختص باختراع الاشياء
المصور المختص باحداث الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة فهذه الاسماء الثلاثة
من صفات الفعل قال الغزالى قد يظن ان هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق
والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من العدم الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا
الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير والتزيين كالبناء يقدره المهندس
ثم ينشيه البانى ثم يزينه النقاش فالله تعالى خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث
انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات احسن الترتيب ويزينها اكمل
تزيين الغفار اى المريد لازالة العقوبة عن مستحقها فهو راجع الى صفة الارادة وقيل
من الغفر بمعنى الستر القهار غالب لا يغلب فهو صفة فعلية سلبية الوهاب كثير العطاء
بلا عوض فيكون فعلية الرزاق يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من ما كول ومشروب
وملبوس فهو من صفات الفعل الفتاح ييسر العسير وقيل يحاكم الفتح اى النصر وهو
على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية وقيل الحاكم وهو اى الحكم اما بالاخبار والقول
فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر فيرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح
بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهى الحكم ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق
اى احكم وقيل الجاكم معناه المانع ومنه حكمة اللجام وهى حديدة المانعة من جماح الدابة
فهو صفة فعلية العليم العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية القابض المختص بالسلب
الباسط المختص بالتوسعة فى العطية الخافض دافع البلية من الخفض وهو الحط والوضع
الرافع المعطى للمنازل المعز معطى العزة وفى اكثر نسخ الكتاب معطى القوة وكلاهما ظاهر
المذل الموجب لحط المنزلة فهذه كلها صفات فعلية السميع البصير ظاهر معناهما مما
سبق الحكم الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكم هو الصحيح علما وقولا وفعلا
فيرجع الى هذه الصفات العدل ما يفعل منه ما يقبح فهو صفة سلبية اللطيف الخبير
اللطف ملطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون وقيل العالم بالخفيات

وقيل للسيال الذى لا يكون وقوفه عن يد الا بعصى فرطه
بان الذى لا يتمشى الا بعصى لا يتاهب على الركوب فرطه
الا بصفات السليمة فهو

فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثانى الى العلم الخبير معناه العليم فصفة علمية وقيل المخبر
فصفة كلامية الحليم لا يعجل العقاب للعصاة قبل وقته المقدر فيرجع الى السلب العظيم
قدر معناه فى تفسير الجبار الغفور كالغفار بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم الشكور المجازى
على الشكر فان جزاء الشئ يسمى باسمه وقيل معناه انه ينيب على القليل من الطاعة الكثير
من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية وقيل معناه المثنى على من اطاعه فيكون صفة
كلامية العلى الكبير هما كالمتكبر فى المعنى الحفيظ معناه العليم من الحفظ الذى هو ضد السهو
والنسيان ومرجعه العلم وقيل لاشغله شئ عن شئ فمرجعه صفة سلبية وقيل بقى صفة
الاشياء فصفة فعلية من الحفظ الذى يضاد التضييع المقيت خالق الاقوات وقيل
المقدر فيرجع على التقديرين الى الفعل وقيل معناه الشهيد وهو العالم بالغايب والحاضر
كما سيأتى فى تفسيره فيرجع الى العلم وقيل المقتدر فيرجع الى القدرة الحسيب الكافى
لخلقه بما يكفى العباد فى مصالحهم ومهماتهم فيه صفة فعلية من قولهم اكرمنى فلان فحسبنى
اى اعطانى حتى قلت حسبى وقيل المحاسب باخباره المكلفين بما فعلوا من خير وشر
فيرجع الى صفة كلامية الجليل كالمتكبر وقيل هو متصف بصفة الجلال والجمال الكريم
ذو الجود وقيل المقتدر على الجود ومرجعهما الفعل والقدرة وقيل معناه العلى الرتبة ومنه
كرايم المواشى لنفاليسها فيرجع الى صفة اضافية وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ
وقال الغزالى هو اخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذى يراعى الشئ بحيث لا يغفل عنه
اصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك الشئ لما اقدم عليه
فكانه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن
المتناول المجيب بجيب الادعية الواسع هو الذى واسع جوده جميع الكائنات وعلمه
جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شان عن شان الحكيم ذو الحكمة
وهى العلم بالاشياء على ما هى عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغى وقيل الحكيم بمعنى المحكم
من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير الودود المودود من الود وهو
المحبة كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب وقيل معناه الواد كالصبور
بمعنى الصابر اى يود تناوه على المطيع وتوابه له المجيد الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله
وقيل لا يشارك فيما له من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلايق يوم القيامة
الشهيد العالم بالغايب والحاضر الحق معناه العدل وقيل الواجب لذاته اى لا يفتقر
فى وجوده الى غيره وقيل معناه المحق اى الصادق فى القول وقيل مظهر الحق الوكيل
المتكفل بامور الخلق وحاجاتهم وقيل الموكول اليه ذلك فان عباده وكلوا اليه
مصالحهم اعتمادا على احسانه القوى القادر على كل شئ المتين قال الامدى معناه فى
النهاية فى القدرة يعنى ان قدرته لا يتناهى وفى عبارة الكتاب هى النهاية فى القدرة
ولا يبعد ان يكون تصحيفا والاظهر ان يراد ان المتانة هى بلوغ القدرة الى النهاية والغاية

وذلك

وذلك اذا كانت غير متناهية الولى الحافظ للولاية اى النصرة فمعناه الناصر وقيل
هو بمعنى المتولى للامر والقائم به الحميد المحمود فهو صفة اضافية المحصى العالم وقيل المبنى
عن عدد كل معدود فيرجع الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه اى
تطيقوه المبدى المتفضل بابتدا النعم المعيد بعد الخلق بعد هلاكه المحيى خالق الحيوة
المميت خالق الموت الحى ظاهر مما قبل القيوم الباقى الدائم فهو صفة نفسية وقيل
المدبر للمخلوقات باسرها فهو صفة فعلية الواجد الغنى اى الذى لا يفتقر فهو صفة
سلبية وقيل معناه العالم الماجد العالى المرتفع فهو صفة اضافية وقيل من له
الولاية والتولية فيكون صفة فعلية الاحد قد مر تفسيره اى علم ذلك مما سبق
فى وحدانيته من انه يمتنع ان يشاركه شئ فى ماهيته وصفات كماله وقد يروى الواحد
بدل الاحد ويفرق بينهما فيقال هو احدى الذات اى لا تركيب فيه وواحد فى الصفات
اى لا مشارك له فيها الصمد معناه السيد وهو الملك فيكون صفة اضافية وقيل
معناه الحليم اى الذى لا يستفزه ولا يعلقه افعال العصاة فيكون صفة سلبية وقيل
العالى الدرجة وقيل المدعو المسول الذى يصمد اى يقصد لقضاء الحوايج وعلى التقديرين
هو صفة اضافية وقيل الصمد ما لا جوف له اى المصمت فذاله مبدلة من التاء وحاصله
نفى التركيب وقبول الانقسام القادر المقتدر كلاهما ظاهر والثانى ابلغ من الاول المقدم
المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الاخر لم يزل ولا يزال اى انه قبل كل شئ وليس
قبله شئ وبعد كل شئ وليس بعده شئ فهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة
فهو صفة اضافية وقيل الغالب فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان اى قهره الباطن
اى المحتجب عن الحواس بحيث لا يدرك اصلا فيكون صفة سلبية وقيل العالم بالخفيات
الوالى المالك المتعال الكبير مع نوع من المبالغة البر فاعل البر الاحسان التواب
يرجع بفضله عباده اذا تابوا اليه من المعاصى المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحى
للسيات والمنزل لاثارها من صحائف الاعمال الرؤف المريد للتحقيق على العبد مالك
الملك يتصرف فيه وفى ملكه فانه كما يشاء ذو الجلال والاكرام كالجليل قال الابدى
هو قريب من معنى الجليل المقسط العادل من اقسط اى عدل وقسط اى جار والجامع
اى للخصوم يوم القضاء الغنى لا يفتقر الى شئ المغنى المحسن لاحوال الخلق المانع لما شاء
من المنافع الضار النافع منه الضر والنفع النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره الهادى لخلقه
لهدى فى قلوب المومنين البديع اى المبدع فانه الذى فطر الخلايق بلا احتذاء مثال
وقيل بديع فى نفسه لا مثل له الباقى لا اخر له الوارث الباقى بعد فناء الخلق الرشيد
العدل وقيل المرشد الى سبيل الخيرات الصبور الحليم وقد مر فهذه هى الاسماء الحسنى
الواردة فى الرواية المشهورة قال الله تعالى ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا
ذنوبنا ويرحمنا بمنه وكرمه انه هو الغفور الرحيم ثم ان المصنف تابع الامدى فى تقريره

هذه الاسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهمها على طلابها فتبعناها فيه ومن اراد
الاستقصار في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيرها واشتقاقاتها
وماذكر فيها من المعاني المختلفة والاقوال المتفاوتة **الموقف السادس في السمعيات**
اي في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او تتوقف هي على السمع كالمعاد
واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراصد
اربعة ثلثة منها في الامور التي ذكرناها واحد منها في الامامة وليست من العقائد الاصلية
كما مر وسيأتي ايضا **المرصد الاول** في النبوات وفيه مقاصد تسعة **المقصد الاول**
في معنى النبي وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي الى معنى عرفي اما المعنى
اللغوي فقيل هو المنبئ واشتقاقه من النبأ فهوز مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا
المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم لانبائه عن الله تعالى وقيل النبي مشتق من النبوة
وهو الارتفاع يقال نبي فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف بذلك
لعلو شانه وسطوع برهانه وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله والمعنى
في العرف فهو عند اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من المسلمين من قال له الله تعالى من
من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيد
بهذا المعنى كبعثتك بنبيهم ولا يشترط فيه اي في الارسال شرط من الاعراض والاحوال
المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي
من صفاء الجوهر وزكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من
عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط وهو اعلم حيث يجعل رسالاته
وفي دلالة هذه الاية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى وهذا الذي ذهب اليه اهل الحق
بناء على القول بالقادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد واما الفلاسفة فقالوا
هو اي النبي من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز بها عن غيره احدها اي احد الامور المختصة
ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والاتية ولا يستنكر هذا الاطلاع
لان النفوس الانسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي لا مكانية
ولها نسبة في التجرد الى المجردات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما
يحدث في هذا العالم العنصري الكائن الفاسد لكونها مبادي له فقد يتصل النفس
الناطقة بها اي بتلك المجردات اتصالا معنويا وينجذب اليها بواسطة الجبلية
وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فيحكيها اي يرتسم فيها من تلك الصور ما
تستعد هي لارتسامه فيها كمراة اخرى فيها نقوش فينعكس منها الى الاولى ما فيها
ويؤيده اي يدل على جواز ما قلنا من ان يكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة ما ترى
النفوس اي روية النفوس البشرية وما عليها من التفاوت اي في ادراك
المعاني العقلية في طرفي الزيادة والنقصان تفاوتا منتصاعدا الى النفوس القوية

التي

التي يدرك النظريات الكثيرة بالحدس في اقرب زمان من غير عرض لها غلطا
ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا وكيف يستنكر ذلك الاطلاع
في حق النبي عليه السلام وقد يوجد ذلك فيمن قلت شواغله الرياضية
بانواع المجاهدات او مرض صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن باستعمال
الالة او نوم ينقطع به احساسه الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات
ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين
قلنا ما ذكرتم مردود بوجوه اذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب على النبي
اتفاقا منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت
من الخير وما مسني السوء والبعض اي الاطلاع على البعض لا يختص به اي بالنبي
كما اقررتم به حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبي
عن غيره ثم نقول احاله ذلك اي الاطلاع المختص بالنبي على اختلاف النفوس
في صفاء جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع التعلق فالتوجه الى جناب القدس
والملأ الاعلى وضعفها مع اتحادها بالنوع كما هو مذهبهم مشكل لان المادة في الجملة
يوجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن
مبني على القول بالموجب بالذات ونقول ايضا باقي المقدمات من الاتصال بالمبادي
العالية بعلة الجبلية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة
لا يفيد الا ظنا ضعيفا وتابيها اي ثاني تلك الامور المختصة بالنبي ان يظهر منه
الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته
انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته
ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس الانسانية ليست منطبقة في الابدان
وهي بتصورانها مؤثرة في المواد البدنية كما تشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن
عند الخجل والوجل والغضب هذا اثر على ترتيب اللف وكما تشاهد من
السقوط من المواضع العالية القليلة العرض يتصور السقوط وان كان ممتنعا
في غيرها اي في المواضع السابقة اقل عرضا واذا كانت ارادات النفس وتصوراتها
مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد ان يقوى نفس النبي بحيث
ينقاد له الهيولى العنصرية فيؤثر فيها ارادته وتصوراته حتى يحدث بارادته
في الارض رياح وزلازل وخرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن
فاسدة وبالجملة يتصرف نفسه في العنصريات خصوصا في العنصر الذي يكون
مناسبته لمزاجه اشد واقوى بمجرد الارادة والتصور من غير ان يستعمل الة
وكيف يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة العجيبة من النبي ويشاهد مثلها
من اهل الرياضة والاخلاص على ما هو مشهور في كل عصر من الصلحاء فكما ان هذا الذي

ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة في الابدان بناء على تاثير النفوس
في الاجسام واحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف من ان لامؤثر في الوجود
الا الله سبحانه والمقارنة بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات
النفسية لاتعطيه اى لايدل على كونها موثرة فيه لجواز ان يكون الدوران
بطريق العادة مع انه اى ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة لايختص بالنبى
كما اعترفتم به فكيف تميزه عن غيره وثالثها ان يرى الملائكة مصورة بصور
محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله اليه ولا يستنكر ان يحصل له فى يقظته مثل
ما يحصل للنايم فى نومه من مشاهدة اشخاص متكلمونه بكلام منظوم دال على معان
مطابقة للواقع وذلك لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى
عالم القدس فاذا انجذبت اليه واتصلت به فى يقظته شاهدت المعقولات
كمشاهدة المحسوسات فان القوة المتخيلة يلبس المعقول المرتسم فى نفس لباس
المحسوس وتنقشه فى الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج وربما
صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة اى صفة راسخة للنبى وح يحصل له
ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة بادنى توجه منه قلنا هذا الذى
ذكروه لايوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو تلبيس على الناس فى معتقدهم
وستر عن شناعة بعبارة لايقولون بمعناها وذلك لانهم لايقولون بملائكة
يرون بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة فى ذواتها متعلقة باجرام الافلاك
ويسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا وفعلا ويسمى بالملأ الاعلى ولا كلام
لهم يسمع لانه من خواص الاجسام اذ الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة
للهواء اى المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقى للمجردات وماله اى مال ماذكروه فى
الخاصة الثالثة الى تخييل مالا وجود له فى الحقيقة كما للمرضى والمجانين فانهم يشاهدون
مالا وجود له فى الخارج على ما صرحوا به وقرروا ما هو السبب فيه ولا شك ان
ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية ولو كان احدنا اذا
ما بيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلايم العقل لم يكن نبيا باتفاق من
العقلاء فكيف يكون نبيا من كان امره ونهيه من قبيل ما يرجع الى تخيلات
لا اصل لها قطعا وربما خالف ما دعا اليه المعقول ايضا هذا كما مضى ثم انهم
قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص الثلث انقادت له النفوس البشرية
المختلفة بطوعها مع ما جبلت عليه من الاباء عن الانقياد لبنى نوعها ودلت له
الهم المتفاوتة على ما هى عليه من اختلاف الاراء فيصير ذلك الانقياد التام
ظاهرا وباطنا سببا لقرار اى ثبات الشريعة التى بها يتم التعاون الضرورى
لنوع الانسان وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع من حيث انه لا يستقل

واحد منهم بما يحتاج اليه فى معاشه من ماكله ومشربه وملبسه دون مشاركة
دون مشاركة من ابناء جنسه فى المعاملات وهى ان يعمل كل واحد لاخر
مثل ما يعمله لاخر والمعاوضات وهى ان يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء
ما ياخذ منه من عمله لايرى انه لو انفرد انسان وحده لم يتيسر او لم يحسن معيشة
بل لابد له من ان يكون معه اخرون من بنى نوعه حتى يخبز هذا ذاك ويطحن
ذاك لهذا ويوزع لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مكفيا
ولذلك قيل الانسان مدنى بالطبع فان التمدن هذا الاجتماع ولابد لهم فى
التعاون من معاملة ومعاوضة تجريان بينهم ولابد فيهما من قانون عدل
يحافظ عليه دفعا للظلم والفساد ولو لا شريعة يعتقدها الخاص والعام
لاشرابت كل نفس اى مدت عنقها الى ما يريده غيره وطمح اى ارتفع عين كل
الى ما عند الاخر فحصل بينهم التنازع وادى ذلك التنازع الى التواثب والتشاجر
اى الاختلاف والتقابل والتناحر وشمل الناس الهرج اى القتل والمرج اى
الاختلاط واختل امور المعاش والمعاد فوجب فى الطبيعة وجود الموصوف
بتلك الخواص لما علم من شمول العناية فيما اعطى كل حيوان من الالات اللايقة
وهدى كل واحد منه الى ما فيه بقاوه وبه قوامه سيما نوع الانسان فان العناية
به فى الاعطاء والهداية اكثر وهو اشرف الانواع الحيوانية وسخر له ما عداه من تلك
الانواع وهذا اى وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من اعظم مصالحه لما ظهر
فيه من جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة افترى الطبيعة تهمل ذلك
كلا والحاصل ان وجود النبى سبب للنظام فى المعاش والمعاد فيجب ذلك
فى العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام فى مخلوقاته فهذه طريقة اثبات
النبوة على مذهب الحكماء **المقصد الثانى** فى حقيقة المعجزة وهى بحسب الاصطلاح
عندنا عبارة عما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله والبحث فيها عن
امور ثلثة عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على صدق مدعى الرسالة
البحث الاول فى شرائطها وهى سبع الشرط الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم
مقامه من الترك وانما اشترط ذلك لان التصديق منه اى من الله تعالى لا يحصل
بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما اذا قال المعجزى
ان اضع يدى على راسى وانتم لاتقدرون عليه اى على وضع ايديكم على رؤسكم ففعل
فانه معجز دال على صدقه ولا فعل لله فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع
ليس فعلا صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف ومن جعل الترك وجوديا بناء على انه
الكف حذفه لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفى كلام
الامدى ان العجز ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة

والظاهر انه لايجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول انا آت بخارق من
الخوارق ولا يقدر احد على ان يأتي بواحد منها وفي كلام الآمدي ان هذا متفق
عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلابد في معارضته من المماثلة واذا لم يكن معينا
فاكثر الاصحاب على انه لابد فيها من المماثلة وقال القاضي لاحاجة اليها وهو الحق
لظهور المخالفة في ما ادعاه السابع ان لايكون المعجز منقضا على الدعوى بل مقارنا
لها بلا اختلاف او متاخرا عنها على تفصيل سيأتي وذلك لان التصديق قبل الدعوى
لاتعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالب بيانه اي بالاتيان
بذلك الخارق او بغيره بعد اي بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا فان قال في
اظهار المعجزة هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين ايدينا
من علقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه قبل التحدي لان المعجز
اخباره عن الغيب وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لاخلق ذلك الشيء
في الصندوق واما احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي فليكون متقدما
على الدعوى مع كونه معجزا فانه بناء اي مبني على جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب
وسنبطله وانما كان مبنيا على ذلك لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدي
لم يكن اخباره به منزلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه انه اية صدقه
ودليل عليه وسيأتيك انه لايتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب فان قيل
ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال كثير من المعجزات المنقوله
عن الانبياء واليه اشار بقوله فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتاقط الرطب
بالجنى عليه من النخلة اليابسة فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى ويقولون ايضا
في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه
فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى
ليست معجزات انما هي كرامات وظهورها على الاولياء جايز والانبياء قبل
نبوتهم يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وح تسمى ارهاصا
اي تاسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته والمنكرون للكرامات جعلوا
معجزات لنبي اخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها في عصر لانبي فيه هذا
وقد قال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله تعالى وجعلني نبيا ولا يمتنع
من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره
فلا يكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها ولا يخفى بعده مع
انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه بنبوة شفعة الى اوانه ولم يظهر الدعوة
بعد ان تكلم بها الى ان تكامل فيه شرائطها وبلغ اربعين سنة من البين ان نبوة
النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لايقول به عاقل واما قوله وجعلني

فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز
فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه الشرط الثاني ان يكون المعجز
خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فان المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول
كما سيأتي وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار
في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في
دعوى النبوة وشرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبي اذ لو كان مقدورا له
كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى
ليس شيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز قال الآمدي بل يتصور كون
المعجزة مقدورة للرسول ام لا اختلفت الائمة فيه فذهب بعضهم الى ان المعجزة
فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود والمشي لكونهما مقدورة له بخلق الله فيه
القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس القدرة وهذه القدرة ليست مقدورة
له وذهب الخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة
لله تعالى وان كانت مقدورة للنبي وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في
عبارة الكتاب من الاختلال الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز
الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط التصريح
بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم الحق انه لا يشترط بل يكفي قرائن
الاحوال مثل ان يقال له اي لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا ففعل بان دعا
الله فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي الخامس
ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا اخر كفلق
الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه السادس
ان لا يكون ما ادعاه واظهره من المعجزة مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الشيب
فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو
نفس الخارق نعم لو قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال
والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه وهو غير مكذب له
انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الاحياء مختار في تصديقه
وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه
وقيل هذا الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو اذا عاش بعده
اي بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدي لا اعرف في هذه الصورة
خلافا بين الاصحاب ولو خرسنا في الحال قال القاضي يبطل الاعجاز لانه كان
احيى للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق انه لا فرق بين استمرار
الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار في الصورتين بخلاف الضب

والظاهر

بيانا فهو كقول النبي عليه السلام كنت نبيا وادم بين الماء والطين في انه تعبير
عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي فهذا الذي قررناه انما هو في المعجز المتقدم
على الدعوى واما المتاخر عنها فاما ان يكون تاخره بزمان يسير يعتاد مثله
فظاهر انه دال على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا
واما ان يكون تاخره بزمان متطاول مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر
فحصل فاتفقوا على انه معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته فقيل
اخباره عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى لكن نكلف عنها
علمنا بكونه معجزا وانما انتفى التكليف بمتابعته ح ان لم يجب على الناس التصديق
بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به لان شرطه
اي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل
بعد وجود ما وعد به وقبل حصوله اي حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول
متاخرا عن الدعوى وقيل يصير قوله اي اخباره معجزا عند حصوله اي حصول الموعود به
فيكون المعجز على هذا القول متاخرا باعتبار صفته اعني كونه معجزا والحق ان المتاخر
هو علمنا بكونه معجزا يعني ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب
في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا
لا كونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث واما القول الثاني فلا طائل تحته لان
ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك
وان جعل شرطا لاتصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه
ولهذا لم يوجد هذا القول في ابكار الافكار البحث الثاني في كيفية حصولها المذهب
عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيته لما تعلق به
من دعوى النبوة ممن ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما يجبهم ويسعدهم في الدارين
ولا يشترط الا ظهار استعدادكما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكماء هو قال
الفلاسفة انها تتم الى التركك وفعل اما التركك فمثل ان يمسك عن الصوت
المعتاد بر به من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس الزكية
من الكدورات البشرية اما بالصفاء جوهرا في اصل فطرتها واما بتصفية بضرب
من المجاهدة وقطع العلايق الى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة
البدن فلا يحتاج الى البدن كما شاهده في المرضى من ان البغض لاشتغالها بما فيها
المرض من الامراض الحادة وتحليلها للمواد الردية يكف ويمتنع عن التحليل للمواد
المحمودة فيمسك عن الصوت الذي يحتاج اليه بدلا عما يحلل من هذه المواد مثلا يوما
مسك اي زمانا لو امسك في ايام صحته شطره اي نصفه بل عشره هلك بلا ريب
واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملا الاعلى اولى

ويكيف

وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فيكون الحاجة الى
الرطوبات المطلوب لحفظها المبني على تعادل الاركان اشد واقوى واما
التوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام
الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني
واما القول فكالاخبار بالغيب وسببه ما مر في المقصد الاول من انجذاب
نفسه النفيسة عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بها فيها
من الصور وانتقال الصورة الى المتخيلة والحس المشترك واما الفعل فبان
يفعل فعلا لا تقوى به منه غيره من نتق جبل او شق بحر وقد تقدم بيانه بان
نفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في اجزاء بدنه البحث
الثالث في كيفية دلالتها على صدق مدعي النبوة وهذه الدلالة ليست
عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه على كونه عالما
بما صدر عنه فان الدلالة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز
تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فانه خوارق العادات
كانفطار السماوات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال يقع عند تصرم
الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك يظهر الكرامات
على ايدي الاولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة تسمى لتوقفها
على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما اشار اليه بقوله وهي عندنا
اي الاشاعرة اجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه اي عقيب ظهور
المعجزة فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه
عادة فلا تكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية
كسائر العاديات لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل او وقفه على رؤوسهم
وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما اتوا بتصديقه
بعد عنهم واذا اتوا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه
والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا
لشمول قدرته تعالى للممكنات بأسرها وقد ضربوا لهذا امثلا قالوا اذا ادعى الرجل
بمشهد الجم الغفير انى رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا
فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا يعتاد
ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد في صدقه
بقرينة الحال وليس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب على الشاهد
حتى يتجه عليه ان الشاهد يعلل افعاله بالاغراض لانه يراعي المصالح ويدرء
المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس

بل ندعي في افادته العلم الضرورة العادية اي ندعي ان ظهور المعجزة يفيد
علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وتذكر بهذا
المثال للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب مقدور
لله تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال
قبيح من الله تعالى فيمتنع صدوره عنه كسائر القبايح قال الشيخ وبعض اصحابنا
انه اي خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان لها اي للمعجزة
دلالة على الصدق قطعا اي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها فلا بد لها من
وجه دلالة اذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره وان لم يعلم اي في ذلك الوجه
بعينه فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب
صادقا وهو محال والا انفك المعجز عما يلزمه من الدلالة القطعية على يد الله
وهو ايضا محال وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس امرا لازما
لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل هو احد العاديات
كما عرفت فان جوزنا الخراقها اي الخراق العاديات عن مجراها العادي
جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ
لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة المفروض انه جايز وانما يدون
ذلك التجويز فلا يجوز اظهاره على يده لان العلم بصدق الكاذب محال

تذنيب من الناس من انكر امكان المعجزة في نفسها ومنهم من انكر
دلالتها على صدق مدعي النبوة ومنهم من انكر العلم بها وسيأتيك في المقصد
الثاني لهذا المقصد شبههم باجوبتها **المقصد الثالث** في امكان البعثة
وحجتنا فيه اثبات نبوة محمد عليه السلام فان الدال على الوقوع دال على الامكان
بلا اشتباه وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما قرر من ان النظام الاكمل
الذي يقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل
وقال بعض المعتزلة على الله وفضل بعضهم فقال اذا علم الله من امة انهم
يؤمنون وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم والا اي وان
لم يعلم ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لا يجب الارسال بل حسن قطعا لاغراضهم
وقال ابو هاشم يمتنع خلوه اي خلو البعث عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل
لان البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية
فانه فائدة جليلة وجوزه ايضا لتقرير الشريعة المتقدمة سواء كانت منذرة
اولا وقيل انما يجوز البعث لتقرير ما اذا اندرست وهو اي هذا الذي نقلناه
من المعتزلة على الوجوه المختلفة بناء اي مبني على اصلهم الفاسد اعني قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع عليهما من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف

ورعاية الاصلح فيكون فاسدا ايضا وعلى تقدير صحته لا يضرنا في مدعانا
انما ادعينا الامكان العام الذي يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذي
ينافيه وعرضنا ههنا رد شبه المنكرين للبعثة وهم طوائف الاولى من حالها
اي حكم باستحالتها لذاتها الثانية من جوزها لكن قال لا تخلو البعثة عن التكليف
باوامر ونواه وانه اي التكليف ممتنع فتنتفي البعثة لانتفاء لازمها الثالثة
من جوز التكليف وقال في العقل كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة الى
البعثة بل لا فائدة فيها الرابعة من قال بامتناع المعجزة لان خرق العادة محال
عقلا ولا يتصور النبوة دونها اي دون المعجزة الخامسة من جوز وجود المعجزة
لكن منع دلالتها على صدق مدعي النبوة السادسة من سلم دلالتها على صدقه
بالنسبة الى من شاهدها فنفيد العلم بصدقه ومنع امكان العلم بها للغائبين
عنها فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها انما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم
بصدقه اصلا بل الظن وانه لا يجدي في المسائل اليقينية السابعة من
اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن منع وقوعها فهذه هي
الطوائف المنكرة لها الاولى منها وهو من قال باستحالة البعثة في نفسها
احتج على استحالتها بوجوه الاول المبعوث لا بد ان يعلم ان القايل له ارسلني
فبلغ عني هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم على
وجوده وعلى جواز القائه الكلام الى النبي الثاني ان من يلقى اليه اي الى النبي
الوحي ان كان جسمانيا وجب له ان يكون مرئيا لكل من حضر حال الالقاء
وليس الامر كذلك كما اعترفتم به والا اي لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان ذلك
اي القاء الوحي بطريق التكلم منه مستحيلا اذ لا يتصور للروحانيات كلام الثالث
التصديق بها اي بالرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما
لا يجوز وانه اي العلم بما ذكر لا يحصل الا بمعارض النظر لان هذا العلم ليس ضروريا
ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى وهو اي ذلك النظر الموصل الى هذا العلم
غير مقدور بزمان معين كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم
في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة فلم كلف الاستهال اي بجوز له ان
يستعمل لتحصيل النظر وله دعوى عدم العلم في اي زمان كان وح يلزم افحام النبي
ويبقى البعثة عبثا والا وان لم يجز له الاستهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة
لزم التكليف بما لا يطاق لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور محال لا يقدر
وجوده وانه قبيح عقلا فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وجواب الوجه الاول
والثاني ان المرسل ينصب دليلا يعلم به الرسول ان القائل له ارسلني
هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله له ايات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات

ويكون مفيدة له ذلك العلم او يخلق علما ضروريا فيه بانه المرسل والقائل
وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو ان يقال جاز ان يكون الملقى جسما بانيا
ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين فان قدرته لا يقصر عن هذا وجواب الثالث
اما على اصلنا في التعديل والتجويز فلا يجب الامهال لانا بينا فيما سبق انه اذا
ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث
اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء
نظر اولم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال بحرمان
العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله
مع العلم العادي الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فالقبيح باصلهم هو
والتقبيح وان صرحوا بخلافه منع الامهال يعني ان المعتزلة اعترفوا بوجوب
الامهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الا لزام الا ان اللازم
بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال لان فيه تفويت مصلحتهم وذلك
لانه يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم
عن الشقاوة وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار او مهلك اخر
فلا تسلك هذا الطريق فقال الولد دعني اسلكه الى ان اشاهد السبع او المهلك
اليس ذلك القول من الولد مستقبحا في نظر العقلاء ولو هلك لم يكن
ملوما مذموما ومن منعه ذلك ليس منسوبا الى فعل ما يوجبه الشفقة الحنو
وبما قررناه يندفع الالزام عن اصلهم ايضا الطائفة الثانية من قال البعثة
لا يخلو عن التكليف لانه فائدتها التي لا يخلو هي عنها وايضا هي لا يخلو عن التكليف
بالاتفاق واجماع من القائلين بهما ثم ان التكليف الذي هو لازمها ممتنع
لوجوه الاول ثبت الجبر وعدم الاختيار في الافعال وذلك لما تبين من
ان فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى لا تاثير لقدرة العبد عندكم اصلا وان التكليف
بفعل الغير تكليف بما لا يطاق ومن ان الفعل اما معلوم الوقوع من العبد
او معلوم اللاوقوع منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة
على شيء منهما والتكليف ح اي حين اذا ثبت الجبر قبيح فيكون ممتنعا الثاني
ان التكليف اضرار بالعبد لما يلزم من التعب بالفعل اذا اقدم عليه او العقاب
بالترك اذا احجم عنه وهو اي الاضرار قبيح والله تعالى منزه عنه الثالث التكليف
اما لا لغرض وهو عبث قبيح او لغرض يعود الى الله وهو ح لانه تعالى منزه عن الاغراض
كلها من جلب المنافع ودفع المضار او الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف
بالاجماع او نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول
فانه بمنزلة ان يقال له حصل المنفعة لنفسك والا عذبتك ابدا الا باد ولا

ان

ان اهم مصالحه ترك التعذيب ثم انه اي النفع الذي يتضمنه التكليف
للمؤمنين المطيعين معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة
ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة اخرين ظلم قبيح الرابع التكليف بما لا يقع
الفعل اما مع وجود الفعل ولا فائدة فيه اصلا لوجوبه وتعين صدوره ح
فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف
بتحصيل الحاصل واما قبل وجود الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل
قبل الفعل صح اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق
باطل عند من لا يجوزه وهو ظاهر واما من جوزه فانه لا يقول بوقوعه ولا
ان اي ولا يقول بان كل تكليف كذلك اي تكليف بما لا يطاق والتكليف
بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف
من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطل عنده ايضا واذا بطلت الاقسام
الحاصرة امتنع التكليف مطلقا الخامس وهو لبعض الصوفية من اهل
الاباحة ان التكليف بالافعال الشاقة البدنية يشغل الباطن عن التفكر
في معرفة الله وما يجب له من الصفات ويجوز ويمتنع عليه من الافعال
ولا شك ان المصلحة المتوقعة من هذا الغائب وهو النظر فيما ذكر تربى
اي تزيد وتفضل على ما يتوقع بما كلف به فكان ممتنعا عقلا وجواب الاول
ما مر في مسئلة خلق الاعمال من قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان
لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا
بما لا يطاق بالكلية وجواب الثاني ان يقال ما في التكاليف من المصالح
الدنيوية والاخروية تربى كثيرا على المضرة التي هي فيها وترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل مما لا يجوز وجواب الثالث انه وقع حكم العقل بالحسن
والقبح ووجوب الغرض في افعاله تعالى اجبنا به الثاني وهو ان نفع الى
التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التي تربى
على مضرة التعب بمشاق الافعال واما عقابه ابدا فليس لانه لم يحصل
منفعته بل لانه لم يمتثل امر مولاه وسيده وفي ذلك اهانة له وان لم يجلب
بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة
بان تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم وجواب الرابع عندنا ان
القدرة مع الفعل كما مر والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالحال الذي
هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلا بتحصيل
سابق على التحصيل الذي هو ملبس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه ح
لوجوبه فانما يتم اذا وجب الغرض في افعاله وهو باطل وجواب الرابع

عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لان
التكليف في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال لا بالايقاع في الحال ليكون جمعا
بين الوجود والعدم وذلك اي التكليف كالاحداث يعني ما اورد عموه علينا
من التكليف بلزوم حكم في احداث الفعل فيقال احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيلا
للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وهو اي احداث محالا شك
فيه مما هو جوابكم في الاحداث فهو جوابنا في التكليف وجواب الخامس ان ذلك
اي التفكر في معرفة الله وصفاته وافعاله احد اغراض التكليف بل هو العمدة
الكبرى منها وسائر التكاليف معينة عليه وداعية اليه ووسيلة الى اصلاح المعاش
المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التي تدعي شغله عن شغل التكاليف
الطائفة الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة اذ هو كاف في معرفة
التكاليف فلا فائدة فيها وهم البراهمة والصابئة والثنوية غير ان من البراهمة
من قال بنبوة ادم عليه السلام فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصابئة
من قال بنبوة شيث وادريس فقط وهولاء كلهم احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه
من الافعال يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا بقبح يفعل عند الحاجة
اليه لان الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دفعا للمضرة فورا ولا يعارضها
مجرد الاحتمال اي احتمال المضرة بتقدير قبحه ويترك عند عدمها للاحتياط في دفع
المضرة المتوهمة الجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ان الشرع المستفاد
من البعثة فائدته تفصيل ما اجمله العقل اجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة
والمضرة وبيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فان القائلين بحكم العقل لا ينكرون ان
من الافعال ما لا يحكم العقل فيه بشيء كوظائف العبادات وتعيين الحدود والمقادير
وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك اي النبي الشارع كالطبيب الحاذق
يعرف الادوية وطبايعها وخواصها مما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي
دهر طويل يحرمون فيه اي ذلك الدهر الطويل من فوائدها لعدم حصول العلم
بها بعد ويقعون في المهالك قبل استكمالها اي قبل استكمال مدة التجربة اذ
ربما يستعملون من الادوية في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك
فيهلكهم مع ان اشتغالهم بذلك اي بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة
يوجب اتعاب النفس وتعطل الصناعات الضرورية الشغل عن مصالح المعاش
فاذا تسلموه عن طبيب حذقت المونة واسعفوا به وسلموا من تلك المضار وقالوا
في امكان معرفته اي معرفة ما ذكر غنى عن الطبيب فكذا لا يقال في امكان معرفة
التكاليف واحوال ينال العقل فيها غنى عن المبعوث كيف والنبي يعلم بالاعلام
الا من جهة الله بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة

فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك اولى وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء
وهو ان الانسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج الى واضع يمتاز بين
نبي نوعه بما يدل على ان ما اتى به عن عند ربه تتمة لهذا الكلام فانه يدل على وجوب وجود
النبي في العناية الازلية المقتضية للنظام الابلغ الطائفة الرابعة من قال بامتناع
المعجزة فلا يثبت النبوة اصلا لان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب
الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا واواني البيت رجالا كملا وتولد هذا الشيخ دفعة
بلا اب وام وكون من ظهر المعجزة على يد غير من ادعى النبوة بان يعدم المدعي عقيب
دعواه بلا مهلة ويوجد مثله في ان عدمه فيكون ظهورا المعجزة على يد المثل فلا يخفى
ما فيه اي في تجويز خرق العادة من الخبط والاخلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة
وغيرها اذ يجوز ان يكون الاتي بالاحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة اثنين فصاعدا
متماثلة للذي ثبت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذي يقتضاه غير الذي
كان عليه دينك الى غير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد والجواب
ان خرق العادات ليس اعجب من اول خلق السموات والارض وما بينهما ومن
اعدامها الذي نقول نحن به والجزم بعدم وقوع بعضها كما في الامثلة المذكورة
لا ينافي امكانها في انفسها وذلك كما في المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين
في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدلا مع الجزم به جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يتطرق
اليه شبهة للحس الشاهد به شهادة موثوقا بها والعادة احد طرق العلم كالحس فجاز ان
يجزم ذلك الجزم بشيء من جهة العادة مع امكان نقيضه في نفسه ثم ان خرق العادة
اعجاز النبي وكرامة لولي عادة مستمرة توجد في كل عصر واوان فلا يمكن للعاقل
المنصف انكاره افلا يكون خرقا للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا ما يقصد به
تصديق مدعي الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة الطائفة الخامسة من قال ظهور المعجز
لا يدل على الصدق في دعوى النبوة لاحتمالات الاول كونه من فعل الله
فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجزة فعلا له مع كون غيره
عاجزا عنه اما لمخالفة نفسه لسائر النفوس البشرية في الماهية كما ذهب اليه جماعة
فيجوز ان يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض اخر منها او لمزاج خاص في بدنه
هو اقوى من امزجة اقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا في الماهية
او لكونه ساحرا ماهرا في السحر وقد اجمعتم على خلافه اي على كون السحر مؤثرا في امور
غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه
والسنة كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي عليه السلام ومن انكره من القدرية فقد خالف
كتاب الله وسنة سنة واجماع الامة ايضا اذ ما من عصر من عهد الصحابة الى الظهور
المخالفين الا وكان الناس يتفاوضون فيه في امر السحر وتاثيراته حتى اختلفت الفقهاء

في حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال اخرون هو كافر وقال الشافعي اذا عمل
الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود
ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا ذكره الآمدي او لطلسم اختص هو بمعرفته يعني
ان سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لانكار الطلسمات الغريبة التي تؤثر
تاثيرات عجيبة فجاز ان يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره
فاذا اتى به ترتب عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره قالوا الطلسم
عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك
ان القوى السماوية اسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها على وجه
مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على
الجمع بينهما عرف ظهور اثار مخصوصة غريبة او لخاصية بعض المركبات اذ لا
شك ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع اثارا عجيبة كالمقناطيس
الجاذب للحديد والكهربا التي تجذب التبن وكالملح الباغض للنخل فانه اذا ارسل
على اثار فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه حتى سقط خارجا عن الاناء وكالصحر الجالب
للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك فجاز ان يكون ذلك الخارق الذي ظهر على
يد المدعي تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من المركبات
دون غيره الثاني من تلك الاحتمالات استناده اي استناد المعجز الى بعض
الملائكة فانها قادرة على افعال غريبة فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبي
ليقوي الناس واما عصمة الملائكة فانما يعلم بقول النبي فلا يمكن ان يتمسك بها هنا
او الشياطين فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة او استناده الى
الاتصالات الكوكبية وانظارها الحادثة من الحركات الفلكية وهو اي مدعي
النبوة قد احاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره فاطلع على اتصال نادر لا يقع
مثله الا في الوف من السنين ويستتبع امرا غريبا فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب
معجزا لنفسه فلا يكون حينئذ دالا على صدقه الثالث منها ان يكون الخارق الظاهر
كرامة لا معجزة فلا يكون له دلالة على الصدق الرابع ان لا يقصد به التصديق
اي سلمنا ان المعجزة من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للمدعي اذ لا غرض
ولجباني افعاله تعالى وعلى تقدير وجوبه لا يتعين التصديق لكونه غرضا من
ذلك الخارق او لعله اي الغرض منه غير التصديق له كابهامه اي ابهام
تصديقه للتحرز عنه بالاجتهاد فيثاب بذلك كانزال المتشابهات فانها بظواهرها
توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ الا بتحمل المشقة من
التامل الدقيق فيها فيستحق به الثواب او يكون ذلك الخارق لتصديق
نبي اخر موجود في جانب اخر او يكون اثرا صالحا لنبي سيأتي فيما بعد كالاحوال

الظاهرة على النبي عليه السلام قبل بعثته وكالنور الذي كان في جبين اباه الخامس انه
لا يلزم من تصديق الله تعالى اياه صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله وهو يعلم
ذلك عقلا او لا يقبح عندكم منه شيء ولا سمعا للزوم الدور السادس لعل التحدي
الصادر على المدعي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة من الذين هم في بعض الاقطار
او لعله اي القادر على المعارضة تركها مواضعة مع المدعي ومواطاة معه في اعلاء
كلمته لينال من دولته حظا وافرا السابع لعلهم استهانوا به اولا وظنوا ان دعوته
مما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا بمعارضته في ابتداء امره وخافوه اخرا لشدة
شوكته وكثرة اتباعه او شغلهم ما يحتاجون اليه في تقويم معيشتهم عنه اي عن المدعي
ومعارضته الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع منع المعارض عن اظهار معارضته
ثم اخفاه اصحابه اي اتباع المدعي عند استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين
لهم وطمسوا اثاره حتى انمحى بالكلية ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية لا يبقى لها
اي للخارق الذي سمي معجزة دلالة على الصدق الجواب الاجمالي ما قررناه غير مرة اي
اي قررناه مرارا ومن جملتها جواب طائفة الرابعة من ان التجويزات العقلية
لا ينافي العلم العادي كما في المحسوسات والجواب التفصيلي عن الاول انا بينا ان لا مؤثر
في الوجود الا الله فالمعجز لا يكون الا فعلا له لا للمدعي والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد
الاعجاز الذي هو خلق البحر واحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص كما هو مذهب
جميع العقلاء فقط فانه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال وان بلغ السحر حد الاعجاز
فاما ان يكون دون دعوى النبوة والتحدي فظاهر ايضا انه لا التباس او يكون
معه اي مع ادعاء النبوة والتحدي وح فلا بد من احد امرين اما ان لا تخلقه الله تعالى
على يده او ان تقدر غيره على معارضته والا كان تصديقا للكاذب وانه محال على الله
لكونه كذبا والجواب عن الثاني ان لا خالق الا الله فلا يكون المعجز مستندا الا الله
وعن الثالث ان من لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه ومن جوزها فقال بعضهم
منهم الاستاذ ابو اسحق لا تبلغ الكرامة الظاهرة على يد الاولياء درجة المعجزة وقيل
لا تقع الكرامة على القصد والاختيار حتى اذا اراد الولي ايقاعها بقع بل وقوعها
اتفاقي فقط وقال القاضي تجوز الكرامة اذا لم تقع على طريق التعظيم والخيلاء لان
ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز الكرامة عن المعجزة بانها مع دعوى
الولاية دون النبوة وعلى التقادير كلها فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر فلا يشتبه
احدهما بالاخرى وعن الرابع انا لا نقول بالغرض اي لا نقول بان خلق المعجزة لغرض
التصديق لان افعاله تعالى عندنا غير معللة بالاغراض بل نقول ان خلقها على يد
المدعي يدل على تصديق له قائم بذاته تعالى كما ان حمرة الخجل يفيد العلم الضروري بحصول
الخجالة مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى القادر المختار فظاهر

او اظهر

الظاهر

واما على القول بالموجب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوى يقتضى تلك الحيرة فى ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه الحال وعن الخامس قد مر فى الكلام من موقف الالهيات امتناع الكذب عليه سبحانه وعن السادس اذا الذى ادعى النبوة مما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز من فى قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه فى دعواه وعن السابع نعلم عادة اى نعلم بالضرورة العادية والوجدانية المبادرة ملا بوان الى معارضة من يدعى الانفراد بامر جليل فيه التفوق على اهل زمانه واستتباعهم والحكم فى نفسهم ومالهم ونعلم بالضرورة ايضا عدم الاعراض عنها اى عن المعارضة فى مثل هذا الامر بحيث لا يندب له احد ولا يتوجه نحو الاتيان بالمعارض اصلا والقدح فيه سفسطة ظاهرة وح اى وحين اذا كان الامر كما ذكرنا فدلالته من جهة الصرفة واضحة فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعى وان كان ما اتى به مقدورا للغير وعن الثامن نعلم بالعادة وجوب معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة ايضا وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض فى بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله فى الجميع فى جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا من اصحاب المدعى عند استيلائهم وغيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية الطائفة السادسة من منكرى البعثة من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لا يشاهده الا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم فلا يحصل العلم بنبوة احد لمن لم يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم لوجوه الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل يجوز عليه الكذب اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد والثانى ان حكم كل طبقة من طبقات اعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين قطعا ولم يحصره اى العلم فى عدد معين وايضا ادعاء الفرق بين العددين المذكورين فى افادة العلم تحكم محض واذا كان كذلك فلنفرض طبقة لا يفيده اى لا يفيد العلم قطعا كاثنين مثلا ثم يزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيده شئ من هذه المراتب بالغا ما بلغ لمساواة كل منها لما قبله فى عدم الافادة الثالث لو وجب التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف اتفاقا بيان الملازمة ان التواتر لا شرط فيه اجماع اهله اتفاقا منا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر واحد بعد واحد فالموجب له اى للعلم على تقدير حصوله انما هو الخبر الاخير وحده لا هو معه مع ما سبق لانه قد انتفى فقد افاد خبر الواحد العلم ح الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة بالغة ما بلغت ولا سبيل الى العلم به اى بالشرط المذكور واذا لم يعلم

شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه الخامس ان التواتر غير مضبوطة بعدد معين بل ضابطه عندكم حصول العلم بحيث اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به فاثبات العلم به اى بالتواتر مصادرة على المطلوب ودور صريح وجواب الاول منع مساواة حكم الكل من حيث هو كل بحكم كل واحد لما ترى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد وجواب الثانى ان حصول العلم عنده اى عند التواتر عندنا معاشر الاشاعرة انما هو بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد فلا نسلم تساوى طبقات الاعداد فى احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف وانه اى حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقايع والمخبرين والسامعين فقد يحصل العلم فى واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به فى واقعة اخرى وقد يحصل باخباره جماعة مخصوصين ولا يحصل باخباره جماعة اخرى تساويهم فى العدد وكذا يحصل العلم السامع من عدد ولا يحصل السامع اخر من ذلك العدد والجواب عن الثالث اما عندنا فلانه اى العلم عقيب التواتر يخلق الله فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الاخير موجبا له واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار الصادرة عن اهل التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة وهى اى الاسباب المعدة قد لا يجامع المسبب بل يكون متقدما عليه كالحركة للحصول فى المنتهى فلا اخبار السابقة مدخل فى حصول العلم كالخبر الاخير وفاعله شئ اخر وبهذا الوجه يناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويقوى ذلك الظن بالثانى والثالث وهكذا الى ان ينتهى الى ما لا اقوى منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا والجواب عن الرابع والخامس انا ندعى العلم الضرورى الحاصل من التواتر الواقع فى نفس الامر على شرطه وضابطه لا انا نستدل بالتواتر والعلم بحصول شرطه على ما ادعيناه والفرق بين الامرين ظاهر فان حصول التواتر فى نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم الضرورى بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه اذ لا سبيل الى العلم الضرورى بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر فى ذلك العلم بالشرط الذى هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطة حتى يلزم منه بالدور نعم اذا استدل على شئ بكون اخباره متواترة مشتملة على شرائطه مجتمعة مع ضابطه توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضرورى عندنا لا نظرى فتدبر الطائفة السابعة من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا اتبعنا الشرائع التى اتى بها مدعوا الرسالة

شرط

فوجدناها مشتملا على مالا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله
فلا يكون هناك بعثة وذلك الذى لا يوافق مقتضى العقل والحكمة كايجاب ذبح
الحيوان وايلامه لمنفعة الاكل وغيره وايجاب تحمل الجوع والعطش فى صوم ايام
معينة والمنع عن الملاذ التى بها صلاح البدن مع انه لا منفعة فى هذا المنع لله
سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة وتكليف الافعال الشاقة
كطى الغيافى وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعى فى بعض والطواف
ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانبين والصبيان فى التعرى وكشف الرأس
والرمى الى المرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار وكتحريم النقل الى الحرة الشوهاء
دون الامة الحسناء وكحرمة اخذ الفضل فى صفقة وجوازه فى صفقتين كان
تبيع مد عجوة جيده بمدين من عجوة رديئة فانه ربوا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى
بمدين من الرديئة كان حلالا بلا شبهة مع استوائهما اى الصفقة والصفقتين
فى المصالح والمفاسد من جميع الوجوه الجواب بعد تسليم حكم العقل بحسن
ووجوب الغرض فى افعاله تعالى وغايته اى غاية ما ذكرتموه عدم الوقوف
على الحكمة فى تلك الصورة المذكورة ولا يلزم منه عدمها فى نفس الامر ولعل
هناك مصلحة استأثر الله بالعلم بها علما ان فى التعبد بما لا يعلم حكمته
تطويعا للنفس الابية وملكة قهرية اى لتصرف غلبتها الثابتة فيما فيه الحكمة
وزيادة ابتلاء فى التعرض للثواب او العقاب يعنى ان النفس اذا علمت
الحكمة والمصلحة فى حكم انقادت له لاجل تلك المصلحة لا بمجرد امتثال حكم
مولاه وسيده وكان عندها انها ذات فوة ورسوخ فى العلم فربما صارت
بسبب ذلك معجبة بنفسها واذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها
امتثالا مجردا وانكسرت سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته
وايضا فى التعبد زيادة ابتلاء فى التكليف فان النفس تابى عما لا تعلم
مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة فى الاحكام التعبدية ومعلوم
لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة المقصد
الرابع فى اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك المسلك الاول
وهو العمدة انه ادعى النبوة واظهر المعجزة على يده اما الاول فمتواتر تواتر الحكمة
بالعيان والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها واما الثانية معجزة القرآن وغيره
الكلام فى القرآن وكونه معجزا ان يقول تحدى به ولم يعارض فكان معجزا
اما انه تحدى به فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة وآيات التحدى كثيرة
كقوله تعالى فاتوا بحديث مثله وقوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله
فاتوا بسورة من مثله واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر لانه مما

مما يتوفر الدواعى الى نقله سيما والخصوم اكثر عددا من حصى البطحاء واحرص الناس
على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه حى حين اذ تحدى به ولم يعارض يكون معجزا
فقد مر فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها والكلام على هذه الطريقة سؤلا
وجوابا يعلم من الفصل المتقدم فان شبه التى اوردها منكروا البعثة يمكن ايرادها
ههنا واجوبتها يعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها والكلام الان فى
وجه اعجازه وفى شبه القادحين فى فصلين الفصل الاول فى وجه اعجازه وقد
اختلف فيه على مذاهب فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم اى التاليف الغريب
والاسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم فى مطالعه اى اوائل السور
والقصص وغيرها ومقاطعه اى اواخرها وفواصله اى اواخر التى هى بمنزلة الاسجاع
فى كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت فى القرآن على وجه لم يعهد فى كلامهم وكانوا
عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة وقيل وجه اعجازه كونه فى الدرجة العالية من البلاغة
التى لم يعهد مثلها فى تراكيبهم ونعاصر عنها درجات بلاغاتهم وعليه الجاحظ واتباعه
ثم انهم قالوا فى تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم البلاغة تصيير اللفظ
المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتاليفها واشتماله على مناقبها على المعنى
الصحيح اى المناسب للمقام الذى اورد فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان فى البيان
والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعانى مطابقة الدلالة
كان الكلام ابلغ وهل رتب البلاغة متناهية اختلفوا فيه والحق ان الموجود منها
متناهية لانها واقعة فى تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعانى الصحيحة ولا شك
ان الموجود من تلك الالفاظ فى اللغات متناه دون الممكن من مراتبها فانه
غير متناه اذ لا يتعذر وجود الفاظ هى افصح من الالفاظ الواقعة واشد مطابقة
لمعانيها فيكون اعلى رتبة فى البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى ثم اصل البلاغة فى القرآن
متفق عليه لا ينكره من له ادنى تميز ومعرفة بصياغة الكلام واما كونه فى الدرجة
العالية غير المعتادة وبهذا القدر يحصل الاعجاز الذى هو مطلوبنا ولا حاجة بنا فى
اثبات اعجازه الى بيان انه الغاية القصوى فيها اى فى المراتب الممكنة من البلاغة
فلان اى اما كونه فى الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لان من تتبع
القرآن من العارفين بالبلاغة وجد فيه فنونا باسرها من افادة المعانى الكثيرة
باللفظ القليل ومن ضروب الكناية وانواع التشبيه اى التمثيل اى ضرب المثل
واصناف الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام وحسن الفواصل والتقديم
والتاخير والفصل والوصل اللايق بالمقام وتعريه اى خلوه عن اللفظ الغث اى الركيك
والشاذ الخارج عن القياس والشارد النافر عن الاستعمال الى غير ذلك من انواع
البلاغات بحيث اى وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث لا يرى المتصفح له

اى للقران وتراكيبه المتميز بين فنون البلاغة نوعا منها اى من تلك الفنون
الاوجده فنه احسن ما يكون فالقران مشتمل على جملتها لم يغادر شيا منها ولا اقدر
احد من البلغاء الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء وان استفرغ وسعه
وطاقته فى تزيين كلامه الا على نوع او نوعين منه اى من المذكور الذى هو فنون
البلاغة وربما لو رام غيره اى غير ذلك النوع لم يوانه او لم يوافقه ولم يات له قال
الامدى ان افصح فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم
والنثر والخطب غايته الاستبشار بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه لو رام
غيره فى كلامه لما داناه وكان فيه مقصرا والقران محتو عليها كلها ومن كان اعرف
بالعربية اى لغة العرب وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القران المتفرع
على بلاغته وقال القاضى الباقلانى هو اى اعجازه مجموع الامرين اى النظم الغريب
وكونه فى الدرجة العالية من البلاغة وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من
بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين
الثلاث الى التسع وقد وقع كما اخبر به وذلك كثير يعرف بتتبع القران واخباره
عن الامور المستقبلة الكائنة على وفقها وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه و
تناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا فى ذلك بقوله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب
كانت قادرة على كلام مثل القران قبل البعثة لكن الله صرفهم من معارضته
واختلف فى كيفية الصرف فقال الاستاذ ابو اسحق مناه النظام من المعتزلة
صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم
مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية فى حقهم كالتقريع
بالفخر والاستزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف
خارق للعادة فيكون معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم
العلوم التى يحتاج اليها فى المعارضة يعنى ان المعارضة والاتيان بمثل القران
يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى
سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها الفصل الثانى فى شبه القادحين فى
اعجازه والتقصى عنها قالوا اولا وجه الاعجاز يجب ان يكون بينا ممن يستدل
به عليه بحيث لا يلحقه ريبة واختلافكم فيه اى فى وجه الاعجاز انه ماذا
دليل حقارة فكيف يستدل به على اعجازه ثم قالوا ثانيا ما ذكر من الوجوه لا يصلح
للاعجاز واما النظم الغريب فلانه امر سهل سيما بعد سماعه فلا يكون موجبا
للاعجاز وايضا فحماقات مسيلمة على ورزنه واسلوبه ومن حماقاته قوله الفيل
ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل واما البلاغة فلوجوه

الاول

الاول اذا نظرنا الى ابلغ خطبة للخطباء وابلغ قصيدة للشعراء وقطعنا النظر
عن الوزن والنظم المخصوص ثم قسناه الى اقصر سورة من القران وانتم
ترعمون التحدى بها وبتنا ولها قولا فاتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق بينهما
فى البلاغة بينا بل ربما نعلم ان الافصح معارضها الذى قيس اليها ولا بد
فى المعجز الذى يستدل به على صدق المدعى من ظهور التفاوت بينه وبين
ما يقاس اليه الى حد ينتفى معه الريبة حتى يجزم بصدقه جزما يقينيا الوجه الثانى
ان الصحابة اختلفوا فى بعض القران حتى قال ابن مسعود بان الفلق والمعوذتين
ليستا من القران مع انهما اشهر سورها ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز
لتميزت به عن غير القران فلم يختلفوا فى كونها منه الوجه الثالث انهم كانوا يعتمدون
جمع القران اذا اتى الواحد اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة بالاتيان
لم يضعوها فى المصحف الا بينة او يمين والترتيب مامور به وانه لو كان بلاغتها واصلة
الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا فى وضعها فى المصحف الى عدالة ولا الى بينة
او يمين الوجه الرابع لكل صناعة مراتب فى الكمال بعضها فوق بعض وليس لها
حد معين تقف عنده ولا يتجاوزه ولا بد فى كل زمان من فائق قد فاق ابناؤه
وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل غيره فى عصره وان امكن ان يفوقه شخص
اخر فى عصر اخر فلعل محمدا صلى الله عليه وسلم كان افصح اهل عصره فاتى بكلام عجز عن مثله
اهل زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان ما اتى به كل من فاق اقرانه فى صناعة ما من الصناعات
فى عصر من الاعصار معجزا وهو ضرورى البطلان واما مذهب القاضى فلان
ضم غير المعجز الى مثله لا يصيره معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه الاول انه جائز ان يكون
للعلى وعلى سبيل الاتفاق وايضا بلا حق عادة كما فى المرة والمرتين الا ان تكرر
ذلك الاخبار الى ان يصير خارقا للعادة فيصير معجزا ومراتبه اى مراتب الاخبار
الى حد الاعجاز غير مضبوطة بعد معين فكيف يعلم بلوغ القران فى الاخبار بالغيب
مرتبة الاعجاز الثانى انه يقع ذلك الاخبار مكررا من المنجمين والكهنة كما دل
عليه السماع والتجربة وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه يلزم ح ان لا يكون ما خلا عنه
اى عن الاخبار بالغيب من القران معجزا فيخرج اكثر القران عن صفة الاعجاز
وهو باطل واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول ان
فيه تناقضا لانه قال حرما علمناه الشعر وفى القران ما هو شعر نحو قوله ومن يقنط
الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فانه بدون لفظ مخرجا من بحر
المتقارب على وزن مفعولن فعولن مفعولن فعولن فعل ومنه قوله واملى لهم ان كيدى
متين ونحو قوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين فانه
اذا اشبع كسرة الميم فى ويخزهم وفتحة النون فى المؤمنين كان موزونا بلا شبهة

بان

سيما اى فى القران ما هو شعر لا سيما اذا تصرف فيه بادنى تغيير فانه يوجد
فيه شئ كثير على اوزان بحور الاشعار الثانى ان فيه كذبا اذ قال ما فرطنا فى
الكتاب من شئ وقال ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ولا شك
انه لا يشتمل القران على اكثر العلوم من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية
والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع
الثالث ان فيه اختلافا بالصحة وعدمها اذ فيه اللحن بخوان هذان لساحران
قال عثمان رضى الله عنه حين عرض عليه المصحف ان فيه لحنا وستقيمه العرب
بالسنتهم الرابع فيه تكرار لفظى بلا فائدة كما فى سورة الرحمن وفيه تكرار معنوى
كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة وامثال
جلل اعظم من الكلام الغير المفيد الخامس انه نفى عنه الاختلاف حيث قال
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فى معرض الاحتجاج بعدم
الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم انا نجد اختلافا كثيرا فلا يكون هذا الاحتجاج
صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه لانه اى الاختلاف اما فى اللفظ او
المعنى والاول اما بتبديل اللفظ والتركيب او الزيادة او النقصان والكل
موجود فيه اما تبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن المنفوش ومثل
فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا ومثل فكانت كالحجارة بدل كالحجارة ومثل
السارقون والسارقات بدل السارق والسارقة واما تبديل التركيب
فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة
الحق بالموت بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فنحو النبى اولى المؤمنين
من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم ففى هذه القراءة زيادة وفى مشهوره
نقصان وكذا الحال فى قوله له تسع وتسعون نعجة انثى واما الاختلاف فى
المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الامر ونداء الرب وربنا باعد
بين اسفارنا بصيغة الماضى ورفع الرب والاول دعاء والثانى خبر ونحو
هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء وهل يستطيع ربك بالخطاب وفتح
الباء والاول استخبار عن حال الرب والثانى عن حال عيسى الى غير ذلك مما يوجد
عدم الاختلاف فى كثير من الخطب والقصايد الطوال بحيث لو تتبعها ابلغ البلغاء
لم يعثر فيه على سقط فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور
فى مقدار اقصر سورة تحدى به كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله فان
هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف
موجبا للاعجاز واما القول بالصرفة فلوجوه الاول الاجماع قبل هؤلاء القائلين
على ان القران معجز وعلى هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القران الا ترى انه لو سلبوا

انا اقوم وانتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن
القيام لهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القران معجزة
لرسول الله دالة على صدقه الثانى انهم لو سلبوا القدرة كما قال به الشريف المرتضى
لعلموا ذلك من انفسهم ولتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم ذلك التناطق بجريان العادة
بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا فان قيل انما لم يتذاكروه ولم يظهروه
لئلا يصير حجة عليهم بلجئة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته وتشكيك
دعوته فلا يتصور منهم اظهار ما علموه من انفسهم قلنا ان كان ذلك اى سلب
القدرة عنهم موجبا للتصديقه ايجابا قطعيا امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرة
والاعراض بالكلية عن مقتضاه وان لم يكن موجبا للتصديقه بل احتمل السحر وغيره
كفعل الجن مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه وقالوا سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما
بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورته حجة عليهم الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة
وذلك لانهم كانوا يعارضونه بما اعتيد منهم من مثل القران الصادر عنهم
قبل التحدى به بل قبل نزوله فانهم لم يتخذوا اباثا ومثله بل بالاتيان به فلهم بعد
الصرفة الواقعة بعد التحدى ان يعارضوا القران بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة
والجواب عن الشبهة القادحة فى كون القران معجزا بسبب الاختلاف فى وجه اعجازه
ان يقول قولهم اختلافكم فى وجه اعجازه دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان
وقع فى احاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء فى انه اى مجموع القران بما فيه
من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكم البالغة علما
وعملا وعلى غيرها مما ذكر فى وجه الاعجاز معجز وانما وقع الخلاف فى وجهه لاختلاف
الانظار ومبلغ اصحابنا من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر الى احد ما بيناه يعينه
يلزم ان لا يكون معجزا بجملتها او لا بجملة منها بل ولا باحد منها لا بعينه لجواز اختلاف
الاحكام فى هذه الامور الاربعة وكاين من بليغ يقدر على النظم او النثر ولا يقدر على
الاخر ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس ما ثبت لكل واحد
يثبت للكل من حيث هو كل ولا بجملة من الافراد المتعددة لعشرة مثلا وكذلك
قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون متيقن الثبوت دون
الثانى خذ هذا الذى ذكرنا وانا نختار انه معجز ببلاغته واما الشبهة القادحة فى
ذلك فالجواب عن الاولى ان الفرق كان بينا لمن تحدى به من بلغاء عصره
ولذلك لم يعارض وغيرهم عمى عن ذلك لقصوره فى صناعة البلاغة والتمييز
بين مراتبها فلا اعتداد به ولا مضرة فى ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد نجز اولئك
الاعلام ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبه او قصيده جور وعدول عن سواء
السبيل لان التحدى بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما

هو اضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذى مسكة من الانصاف وايضا
فيكفينا فى اثبات النبوة كون القران بجملته او بسورة الطوال معجزا وهذا
مما لا سترة به وكذلك قال الوليد بن المغيرة بعد طول مجادلته للمعارضة ولو سمع
الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء
فلم اجده منهما والجواب عن الثانية ان الاحاد لا يعارض القاطع بريد ان الخلاف
الصحابة فى بعض سور القران مروى بالاحاد المفيدة للظن ومجموع القران منقول
بالتواتر المفيد لليقين الذى يضمحل الظن فى مقابلته فتلك الاحاد مما لا
يلتفت اليه ثم ان سلمنا اختلافهم فيما ذكرتم انهم لم يختلفوا فى نزوله على محمد
صلى الله عليه وسلم ولا فى بلوغه فى البلاغة حد الاعجاز بل فى مجرد كونه من القران
وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده واما البسملة فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة
الا انه فى كونها اية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعى ومن الفاتحة فقط
وفى البواقى كتبت للتيمن كما هو قوله القديم او كونها اية فردة انزلت مرة واحدة
للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا فى كونها من القران فى اوائل السور
اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم والجواب عن الثالثة ان اختلافهم
عند جمع القران فيما يأتى به الواحد من اية او اية انما هو فى موضعه من القران فى
التقديم والتاخير فيما بينه وبين الايات الاخر لا فى كونه من القران وذلك لان
القران كله منقول بالتواتر عنه عليه الصلوة والسلام فان النبى عليه السلام كان يواظب
على قراءته فى صلوته بالجماعات فما اتى به الواحد كان متيقنا كونه من القران وطلب
البينة او التحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال هذا لما مضى ونقول ايضا ان الخبر
المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو اى العلم بكونه من القران هو المدعى والحمد لله
اثبت ذلك العلم بالتواتر او بالقرائن فلنا ان نختار ان ما اتى به الواحد انما
ثبت كونه من القران بالاحاد المنضمة الى القرائن ثم نقول لا بصر فيما نحن بصدده
عدم اعجاز الاية والايتين فان المعجز هو المجموع او مقدار سور طويلة او قصيرة تساويها
واقلها ثلث ايات والجواب عن الرابعة ان المعجز يظهر فى كل زمان من جنس ما تغلب
على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى والدرجة العليا فيقفون فيه اى فى
ذلك الجنس على الحد المعتاد الذى يمكن للبشر ان يصل اليه حتى اذا شاهدوا
ما هو خارج عن هذه الصناعة علم انه من عند الله ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند
القوم معجزة النبى ولظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصنعة التى كانت المعجزة من جنسها
او كانوا متناهيين فيها لامكنهم ان ياتوا بمثلها وذلك كالسحر فى زمن موسى فانه
كان غالبا على اهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه ولما علم السحرة الكاملون فيه ان
حد السحر تخييل وتوهيم لما لا ثبوت له حقيقة ثم راوا عصاه انقلبت ثعبانا يتلقف

سحرهم الذى كانوا يأفكونه اى تقلبونه من الحق الثابت الى الباطل المتخيل
من غير ان يزداد جهلها علموا انه خارج من السحر وطوق البشر بل هو معجزة من عند الله
فامنوا به واما فرعون فانه لقصوره فى هذه الصناعة يظن انه كبيرهم الذى علمهم
السحر وكذا الطب فى زمن عيسى فانه كان غالبا فى اهله وكانوا قد بلغوا فيه
ويعلمهم الكامل فى بابه علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه ليس من جنس الصناعة
الطبية بل هو من عند الله جل ذكره والبلاغة قد بلغت فى عهد الرسول الى
الدرجة العليا وكان بها فحارهم فيما بينهم حتى علقوا القصائد السبع بباب
الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب تشهد بذلك لمن تتبعها فلما اتى النبى عليه السلام
من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله جميع البلغاء الكاملين فى عصره مع ما كان
عندهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره
ومنهم من اسلم لوضوح نبوة النبى صلى الله عليه وسلم ومنهم من اسلم على تقرة منه للاسلام
ملتزما للصغار والذل والهوان كالمنافقين ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة
التى هى ضحكة للعقلاء كمعارضة مسيلمة بمامر وبقوله والزارعات زرعا فالحاصدات
حصدا والطابخات طبخا فالاكلات اكلا ومنهم وهم الاكثرون من عدل الى اللجاج
والقتال وتعريض النفس والمال والاهل للدمار والهلاك فعلم جواب لما مع البقاء
اى لما اتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة فافترقوا من اجله فرقا مختلفة علم ان ذلك
من عند الله قطعا سلمنا ان القران ليس معجزا ببلاغته لكن لم لا يكون معجزا
بالاخبار عن الغيب فى جواب الشبهة الاولى ان يقال حد المعجز منه اى من هذا الاخبار
ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم يقضى به العادة وهو ان يكثر كثرة خارجة
عن المعتاد المتعارف فيما بين اهل العرف ولا شك انه قد بلغ الاخبار
بالغيب فى القران ذلك المبلغ الخارق للعادة ولسنا الان بتفصيله اذ
يكفينا العلم به اجمالا وبه اى مما ذكرناه فى جواب الشبهة خرج جواب الشبهتين
الاخريين اما عن الثانية فان يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ
واخبارهم عن كسوف وخسوف من باب الحساب الذى قلما يقع الغلط
فيه لانه من قبيل الاخبار بالغيب واما عن الثالثة فان يقال يكفينا فى اثبات
النبوة اشتمال القران على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه
عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القايل سلمنا انه لا اعجاز فى الاخبار
بالغيب لكن لم لا يجوز ان يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف واما الشبهة المورودة
عليه فالجواب عن الاول ان ما فى القران ليس بوزن الشعر انما يصير نظيرا
من اشباع او زيادة او نقصان واذا غير بنحو من ذلك خرج عن اسلوب
القران ثم ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد رويه

وما ذكروه من القران وان فرض كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك
فلا يكون شعرا الا يرى ان ما يقع من ذلك الموزون فى نثر البلغاء
اتفاقا اى بلا قصد على التعمد لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا ومن كان
لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر الموزون
الصادر عنه شاعرا ولا كلامه شعرا ضرورة والجواب عن الثانية بان الكتاب
المذكور فى الايتين هو اللوح المحفوظ فلا اشكال او المراد القران لكن اريد
بالعموم الخصوص مما يحتاج اليه فى امر الدين اذ القران مشتمل على جميع اصوله
وعن الثالثة ان للتكرار فوائد منها زيادة التقرير والمبالغة فى تحقيق المعنى
وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة فى الجلاء
والاطناب وهو احدى شعب البلاغة ومنها ان القصة الواحدة تشتمل
على امور كثيرة فتذكر تارة وتقصد بها بعض تلك الامور قصدا وبعضها تبعا
وبعكس اخرى واما قوله ان هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب فلم يعرابه
فان اباعمرو قرا ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط فى كتابته بالالف
وقيل ابقاء الالف فى التثنية والاسماء الستة فى الاحوال كلها لغة لقبائل
من العرب نحو قوله ان اباها وابا اباها قد بلغا فى المجد غايتاها وعلى هذه اللغة
قراءة اهل المدينة والعراق فى هذا الموضع وقيل ليس ابقاء الالف عاما لما ذكر
بل هو مخصوص بهذا اى بلفظة هذا فانه رئى فيه النون فقط ولم يغير الالف
عن حالها كما فعل مثل ذلك فى اللذين حيث رئى فيه النون على لفظ الذى
وابقاء الياء على حالها فى الاحوال الثلاث وذلك لانه خولف بين تثنية المعرب
والمبنى فى كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبنى وقيل ضمير الشان مقدر ههنا
اى انه واللام ح يكون داخلة فى الخبر ولا باس اذ قد يدخل خبر المبتدا وان كان
قليلا الى غير ذلك مما هو مذكور فى كتب العربية مما قيل من ان كلمة ان
بمعنى نعم وحال اللام كما مر وقول عثمان ان فيه لحنا اى فى الكتابة وخطا للمصحف
كما يدل عليه نقل القصة واما قوله ملك اعشرة كاملة فرفع لتوهم غير المقصود ولو توجيه
بعيد جدا مثل ان تقف على تقدير تركه ان المراد بالسبعة تمامها اى تمام السبعة
وذلك بان يضم اربعة اخرى الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب عن
الرابعة ان ما نقل عنه احاد مردود لانه مما تتوفر الدواعى الى نقله فلا بد ان
ينقل تواترا وما نقل منه متواتر فهو مما قال الرسول عليه السلام انزل القران
على سبعة احرف كلها كاف شاف فلا يكون الاختلاف اللفظى والمعنوى
الواقع فى المنقول المتواتر قادحا فى اعجازه بل هو ايضا من صفات كماله
عن الحاد ان المراد بالاختلاف المنفى عن القران هو الاختلاف فى البلاغة

وبعضه قاصرا عنه فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين
وركيك ومتين عادة والقران مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه
متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه فى مراتبها او المراد اختلاف
اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذى يذكر
فى القران اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هى اشتمال القران
على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة
انه نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما مر فى تقرير الشبه فنقول
والصرفة فنقول بان الاعجاز ليس بها على التعيين ولكن بدعيها او كون القران
معجزا وايا ما كان يحصل المطلوب اعنى اثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل منهما معجز
خارق للعادة **الكلام فى سايرالمعجزات** اى ماسوى القران وهى انواع الاول
انشقاق القمر على ما دل عليه قوله اقتربت الساعة وانشق القمر وهذا متواتر
وقد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد انشق القمر شقين
متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك فى مقام التحدى فيكون
معجزة النوع الثانى كلام الجمادات قال انس رض كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاخذ كفا من حصى فسبحن فى يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن فى يد ابى بكر ثم
فى يد عمر ثم فى يد عثمان ثم فى ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح وقال جعفر بن محمد
بن الصادق عن ابيه الباقر الذى ادرك جمعا من الصحابة منهم جابر
انه عرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتاه جبريل بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك
العنب والرمان على ذلك الطبق حين ما اكل فيه النبى عليه الصلوة والسلام ولما دعا عالما
واهله اثمن له اسكفة الباب وحيطان البيت وذلك انه روى منه عليه السلام
انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم متزلك فغدا انت وبنوك ان لى فيكم حاجة
فصبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال نفاريوا قرحف بعضهم الى بعض فاشتمل
عليهم بلاه وقال اللهم هذا عمى وصنو ابى وهولاء من اهل بيتى فاستر هم من النار
كستري اياهم فقالت عتبة الباب وجدران البيت امين وتما طلب الاعرابى
منه الشاهد على نبوته دعاه الشجرة قال ابن عمر قال كنا مع النبى صلى الله عليه وسلم
فى سفر فاقبل اعرابى فلما دنى قال له النبى عليه السلام اين تريد قال الى اهلى قال
له هل لك فى خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابى هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة
فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهى على شط الوادى فاقبلت تخد
الارض اى تشقها خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت
الى منبتها وآمن الاعرابى وكلام الذراع المسمومة مشهور والنبى عليه الصلوة والسلام

قد عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سممتها وقلت ان نبيا لم يضره وان كان غيره استرحنا منه وقبل الهامات بعض اصحابه بذلك السم احرى بقتلها النوع الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة فان ابا سعيد الخدري روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب الى شاة واختطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله بجنب النخل يخبر الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي عليه السلام فاخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى والطبية التي ربطها الاعرابي سالته الاطلاق لترضع حشفها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سال الاعرابي ان يطلقها فان ام سلمة روت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمشي في الصحراء فناداه مناد عن يمين يا رسول الله فالتفت فاذا بظبية موثقة عند اعرابي نائم فقالت ائذن مني يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني ولي حشفان في هذا الجبل فاعطني حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال افتفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك فعذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فربطها رسول الله فانتبه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فاطلقت وهي تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وشهدت الناقة براءة صاحبها من السرقة فانه روي ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه السلام وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال الكم بينة قالوا نعم فقال عليه الصلوة والسلام يا علي خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم تقم فرده الي فاطرق الاعرابي فقال له النبي قم لا عرا الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني ولا ملكني احد سواه ولكل من هذه المذكورات قصة في كتب السير كما اومانا اليها النوع الرابع حركة الجمادات اليه منها قصة الشجرة التي كانت على شط الوادي على ما عرف فانها تشتمل على الكلام الجمادات وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان ومنها ما روي ابن عباس من انه عليه الصلوة والسلام قال للاعرابي جاءه وقال لم اعرف انك رسول الله ارايت لو دعوت هذا العذق من هذه النخلة اتشهد اني رسول الله فقال نعم فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه لما فارقه وصعد المنبر

مشهور وكان الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت حركات الجمادات اليه النوع الخامس اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك في صور متعددة منها ما روي انس رضي الله عنه من ان امه ارسلت حيسا في تور الى النبي صلى الله عليه وسلم فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقرا على التور ما شاء الله ان يقرا وكانوا ثمانين ويزيدون عليه حتى شبعوا والتور على حاله النوع السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس فانه قال اتى رسول الله بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بفناء فوضع يده فيه ولم يدخل فاه ادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رايت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا وروي ان عدد الواردين كان ثمانين الى الثمانين النوع السابع اخباره بالغيب فمنه ما ورد به القران وانطق به الاحاديث الصحيحة فمن ذلك اخباره بان زينب اولى من يموت بعده من ازواجه وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا واخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني العباس وعن الاستيلاء على مملكة الاكاسرة الى ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا لا يحصى ثم نقول كل واحد من هذه المعجزات المغايرة للقران وان لم تواتر فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة متواتر بلا شبهة كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف لنا في اثبات النبوة المسلك الثاني من مسالك اثبات نبوته عليه السلام وقد ارتضاه الجاحظ من المعتزلة وارتضاه ايضا الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال النبوة وبعد تمامها وذلك انه عليه السلام لم يكذب قط في مهمات الدين ولا مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ امره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى اخره على طريقة واحدة مرضية واخلاقه العظيمة فانه كان عليه السلام في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله لعلك باخع نفسك عليهم حسرات وقوله فلعلك باخع نفسك على اثارهم وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت البهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء

في حديث ام سلمة انها صنعت حيسا في تور من صفر او حجارة كالاجانة وقد يتوضا منه نهاية

وارباب الثروة فى غاية الترفع واحكامه الحكيمة التى فصلت فى الكتب الفقهية
واقدامه بحيث يحجم الابطال فانه عليه الصلوة والسلام لم يفر قط من اعدائه وان
عظم الخوف مثل يوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه ولولا
ثقته بعصمة الله اياه من الناس كما وعدها بقوله والله يعصمك من الناس لامتنع
ذلك عادة وانه عطف على اقدامه المندرج فى المجرور الداخلة فى حيز الاستدلال
اى وبانه لا يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال ثم بين قوله باحواله وما عطف عليه
بقوله من امور من تتبعها علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته لانه امر
شخص بمزيد فضيلته عن سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها مما لا يحصل
الا للانبياء قطعا فاجتماع هذه الصفات فى ذاته عليه الصلوة والسلام من اعظم
الدلائل على نبوته وكما قررنا فلا يرد ما يحكى من افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة
التى جعلها الناس قدوة لاحوالهم فى الدنيا والاخرة الملك الثالث من ملك
الممالك اخبار الانبياء المتقدمين عليهم عن نبوته فى التورية والانجيل
فان قيل ان زعمتم مجئ صفته مفصلا مجيء فى السنة الفلانية فى البلدة الفلانية
وصفته كيت كيت فاعلموا انه نبى فباطل لانا نجد التورية والانجيل خاليين عن ذلك
واما ذكره مجملا فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل فلا يجديكم نفعا
او نقول على تسليم دلالته على النبوة لعله شخص اخر لم يظهر بعد فلا يثبت مدعاكم فلنا
المعتمد فى اثبات نبوته عليه الصلوة والسلام كما مر ظهور المعجزة على يده وهذا لوجوه
الاخر للتكملة وزيادة التقرير الملك الرابع وارتضاه الامام الرازى انه عليه السلام
ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين اما على
عبادة الاوثان كمشركى العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب
المقربات كاليهود واما على عبادة الاثنين ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول
بالاب والابن والتثليث كالنصارى اتى بعثت من عند الله بالكتاب المبين
والحكمة الباهرة لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس فى فنونهم العلمية بالعقائد الحقة
والعملية بالاعمال الصالحة وانور العالم بالايمان والعمل الصالح وفعل ذلك واظهر دينه
على الدين كله كما وعده الله فاضمحلت تلك الاديان الرائغة وزالت المقالات الفاسدة
واشرقت شموس التوحيد وافحار التنزيه فى اقطار الافاق ولا معنى للنبوة الا ذلك
فان النبى هو الذى تكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التى هى غالبة على
اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تاثير دعوة محمد صلى الله عليه وسلم
فى علاج قلوب المريضة وازالة ظلماتها واكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا وهو افضل
الانبياء والرسل قال الامام فى المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم
فانا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له

عليه الصلوة والسلام فيكون افضل ممن عداه واما انبائها بالمعجزة فمن برهان
الان قال المصنف وهذا المسلك قريب من مسلك الحكماء اذ حاصله ان الناس
فى معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم فى
الدارين واعلم ان المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قومان احدهما الفاحصون
فى معجزته كالنصارى وقد مر ما فيه كفاية لدفع مقالتهم وثانيهما اليهود الا العيسوية منهم
فانهم سلموا بعثته لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا اى اليهود المنكرون
بوجهين الاول ان نبوته تقتضى نسخ دين من قبله اذ قد خالفهم فى كثير من الاحكام الشرعية
العملية باتفاق منكم لكن النسخ امر محال لانه يدل اما على الجهل او البداء وكلاهما محال
على الله تعالى بيانه انه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة لئلا
يلزم الترجيح بلا مرجح وح لو كان فيه اى الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها اى لا يعلم
فواتها بنسخه فلذلك نسخه فالجهل فان كان يعلمها فراى رعايتها اولا ثم اهملها
بلا سبب ثانيا فالبداء اى الندم عما كان يفعل والجواب انه لا يجب رعاية
المصلحة فى الاحكام عندنا فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة وان وجب
ان يراعى المصالح فى الاحكام فربما حدثت مصلحة لم يكن حاصلة قبل فان
المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاص فى وقت دون وقت
فربما كان المصلحة فى وقت ثبوت الحكم لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى او وجود
وفى وقت اخر ارتفاعه لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى او وجود
مفيه الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل والبداء وكيف لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم عليهما
اى فى نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا ليس بمتحد اذ تلك لاقوام اخرين وهذا لنا
ولك ان تحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال
مغاير لما تعلق به الحكم المنسوخ وح يجوز النسخ فى الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد
الثانى من الوجهين ان موسى عليه السلام نفى نسخ دينه ولا بد من الاعتراف
بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق وح لا يصح نبوة من يدعى نسخه وهو المطلوب بيانه
اى بيان انه نفى نسخ دينه انه تواتر منه قوله تمسكوا بالسبت ما دامت السموات
والارض واذا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه لم يمتثل عنه فى سائر احكامه
بل نفعل المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر اليه الفهم وايضا فانه اما ان
يكون موسى قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه او سكت عنهما والاخيران
باطلان اما الثانى وهو تصريحه بعدم دوامه فلانه لو قال ذلك وصرح به لتواتر
عنه قطعا لكونه من الامور القطعية التى يتوفر الدواعى على نقلها واشاعتها سيما
من الاعداء ومن يدعى نسخ دينه وذلك لانه اقوى حجة له اى لمن يدعيه فيه
اى فى جواز نسخه فلا بد ان يتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا واما الثالث

وهو سكوته عنها فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره لانه مقتضى
الاخلاق يتحقق بالمرة الواحدة وانه معلوم الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ اما
بشريعة عيسى او بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم باتفاق بيننا وبينكم والجواب
منع تواتر ذلك اي دوام السبت من موسى ولو كان كذلك اي متواترا
كما زعمتم لاحتج به على محمد ولو احتج به عليه لنقل ذلك الاحتجاج متواترا لتوفر
الدواعي على نقله ولو تواترا اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندي
لليهود واما البرديد فيختار منه انه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ على لسان نبي
يأتي من بعده والكلام ينقل ذلك تواترا اما لقلة الدواعي منهم الى نقله لما فيه
من الحجة عليهم لالهم واما لقلة الناقلين في بعض الطبقات المعتبرة كثر نهافي
التواتر لان اليهود حجت لهم وقايع ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر
بنقله كما في زمن بخت نصر فانه قتلهم وافناهم الا من شذ منهم واما العيسوية
من اليهود فطريق الرد عليهم انهم سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزات
الباهرات وجب عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة
لا الى العرب خاصة فانه علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة المقصد
الخامس في عصمة الانبياء اجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمتهم من
تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه
من الله الى الخلايق اذ لو جاز عليهم التعمد والافتراء في ذلك عقلا ادى الى ابطال
دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدوره الى صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل
السهو والنسيان خلاف منعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة
المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة
وهو ممتنع وجوزه القاضي ابو بكر مصيرا منه الى عدم دخوله في التصديق المقصود
بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عائد اليه واما ما كان من
النسيان وقلبات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب
هناك النقص لدلالتها واما سايرالذنوب يعني به ماسوى الكذب في التبليغ
فهي اما كفر او غيره من المعاصي فاما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة
وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك غير ان الاباضية من الخوارج جوزوا عليهم
الذنب وكل ذنب عندهم كفر فكل منهم بجوز الكفر بل يحكي عنهم انهم قالوا بجواز
بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته وجوز الشيعة اظهاره اظهار الكفر تقية
عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس في التهلكة وذلك باطل
قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات
بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين

وايضا ما ذكروه منقوض ببدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود
وفرعون مع شدة خوف الهلاك واما غير الكفر فاما كبايرا وصغايرو كل منهما
اما ان يصدر عمدا واما ان يصدر سهوا فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل
البعثة او بعدها فاما الكبايرای صدورها عنهم عمدا فمنعه الجمهور من المحققين
والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية والاكثر من المانعين على امتناعه سمعا
قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة
عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبايرعنهم عمدا مستفاد من السمع
واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك وقالت المعتزلة بناء على
اصولهم الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح
والاصلح يمتنع ذلك عقلا لان صدور الكبايرعنهم عمدا يوجب سقوط
هيبتهم عن القلوب والخطاط رتبتهم في اعين الناس فيؤدي الى النفرة
عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم افساد الخلايق وترك استصلاحهم وهو
خلاف مقتضى العقل والحكمة واما صدورها عنهم سهوا على سبيل الخطاء
في التاويل فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغايرعمدا فجوزه الجمهور الا
الجبائي فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو والخطاء في
التاويل وهذا التجوز منهم انما هو فيما ليس من صغايرالخسة كما سيعرفه واما صدور
الصغايرسهوا فهو جايز اتفاقا بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا صغايرالخسة
وهي ما يلحق فاعلها بالارذال والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة
حبة او لقمة فانه لا يجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما
ليس منها كنظره وكلمة سفه بادرة في الخصام وقال الجاحظ يجوز ان يصدر
عنهم غير صغايرالخسة سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير
من المتاخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن بشر وبه نقول نحن
معاشر الاشاعرة هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما قبله فقال
اكثر اصحابنا وجميع المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه اي
على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا
وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه صدور الكبيرة يوجب النفرة
عمن ارتكبها وهي تمنع عن اتباعها فيفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما يشعر
الطباع عن متابعتهم مطلقا اي سوار لم يكن لهم دنيا او كان كقهر الامهات اي كونها
زانيات والفجور في الاباء ودناءتهم واسترذالهم وصغايرالخسة دون غيرها
من الصغايرو قالت الروافض لا يجوز عليهم صغيره ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا
ولا خطاء في التاويل وهم مبرؤن عنها باسرها قبل الوحي لنا على ما هو المختار

وايضا

عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر
عمدا وجوه الاول لو صدر عنهم الذنب يحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم
ارتكاب الذنب وانه اي اتباعهم في اقوالهم وافعالهم واجب للاجماع
عليه ولقوله تع ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني لو اذنبوا لردت
شهادتهم اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تع وان جاءكم فاسق بنبا
فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولانه لا تقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة
من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم اي القائم الى يوم القيامة
الثالث لو صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك ان زجرهم ايذاء لهم وايذاؤهم حرام اجماعا
ولقوله تع واللذين يؤذون الله ورسوله الاية وايضا لو اذنبوا لدخلوا النار
لقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله الا لعنة الله على
الظالمين وتحت قوله لوما ومذمة لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون
الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين
مذمومين وكل ذلك باطل اجماعا الرابع ولكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم
اسوء حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم اي للانبياء العذاب على الذنب
اذ الاعلى رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب لمقابلته النعمة
النعمة المفاضة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي
عليه الصلوة والسلام لستن كاحد من النساء من يات منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية
استحق العذاب اضعافا مضاعفة الخامس ولم ينالوا ايضا عهده تع لقوله
لا ينال عهدي الظالمين والمذنب ظالم لنفسه واي عهد اعظم من النبوة فان
حمل ما في الاية على عهد النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان
من لا يستحق الادنى لا يستحق الاعلى السادس ولكانوا ايضا غير مخلصين
لان الذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوي المخلصين لقوله تع حكاية
عنه على سبيل التصديق لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم
باطل لقوله تع في حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة
ذكرى الدار وفي حق يوسف انه من عبادنا المخلصين وقد رد على هذا بانه
لا يدل على ان غيرهم لا لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا السابع قوله تع
ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المومنين فالذين لم
يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك مطلوبنا والا اي وان لم يكونوا اياهم
بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتبعوه بالطريق الاولى فانهم بذلك احرى من

سائر المومنين او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء
لقوله تع ان اكرمكم عند الله اتقاكم وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع
فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا الثامن انه تع قسم المكلفين
الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك
لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا لبطل التقسيم فيكونون
اي الانبياء المذنبون خاسرين لقوله تع الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون
مع ان الزاما من احاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من احاد الامة
افضل بكثير من الانبياء وذلك مما لا شك في بطلانه التاسع قوله في ابرهيم
واسحق ويعقوب والانبياء الذين استجيب دعوتهم انهم كانوا يسارعون
في الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الافعال
والتروك وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما يعني قوله تع المصطفين
وقوله الاخيار يتناولان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء اذ يجوز
ان يقال فلان من المصطفين الا في كذا من الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا
من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال
الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تع ثم اورثنا الكتاب الذين
اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه تقسيم المصطفين الى العالم والمقتصد
والسابق لانا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان
عوده الى اقرب المذكورين اولى فهذه حجج العصمة اوردها الامام الرازي في الاربعين
وغيره من تصانيفه قال المصر وابنت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم
عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية فان الاتباع انما يجب فيما
يصدر عنهم قصدا لا سهوا ويشترط في القصد ان لا ينهانا عنه ورد الشهادة
مبني على الفسق الذي لا ثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا واما
واما الزجر فانما يجب في حق المتعمد للكبائر دون الساهي والصغيرة الصادرة
عمدا فمعفو عن مجتنب الكبائر وعليك بالتامل في سائر الدلائل واحتج المخالف
الذاهب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا
ايضا بقصص الانبياء نقلت في القران او الاحاديث او الاثار وتلك
القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة والجواب عن تلك
القصص اجمالا ان ما كان منقولا بالاحاد وجب رده لان نسبة الخطاء
الى رواته اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فامام
له محمل اخر حملناه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محيصا حملنا
على انه كان قبل البعثة او كان من قبيل ترك الاولى او من صغائر صدرت

عنهم سهوا ولا بنفيه اى لا ينفى كونه من قبيل ترك الاولى او الصغاير الصادرة
سهوا تسميته ذنبا فى مثل قوله تع ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
ولا الاستغفار عنه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم كما فى قصة ادم عليه السلام
يعنى ان هذه الامور الثلاثة لا ينافى المحلين الاخرين اذ لعل ذلك المذكور
من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظم عنهم او عند هم الا يرى ان حسنات
الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب
الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون عنه ويعترفون بكونه ظلما او ان اى واحد
قصد به واحد من انفسهم وكرامتها بانها ارتكبت دنيا يحتاج فيه الى الاستغفار
والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كى يعفو عنها ربها ومن جوز الصغاير
عمدا فله زيادة فسحة فى الجواب او يزداد له وجه اخر وهو ان يقول جاز ان
يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا الكبيرة ولنفصل ما اجملناه من الاستدلال
المخالف بالقصص المنقولة وجوابنا عنه تفصيلا فمنه اى من ذلك المجمل
قصة ادم عليه السلام وتفيهقوا اى تكلموا بملأ افواههم فى التمسك بها من
ستة اوجه الاول قوله تع وعصى ادم ربه مؤكدا بقوله فغوى فان العصيان
من الكبائر بدليل قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية
يؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله تع الا من اتبعك من الغاوين
الثانى قوله فتاب عليه ولن تكون التوبة الا عن الذنب لانها الندم عن
عن المعصية والعزيمة على ترك العود اليها الثالث مخالفته النهى عن اكل
الشجرة وارتكاب المنهى عنه ذنب الرابع قوله فتكونا من الظالمين جعلهما
من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب الخامس قوله تع حكاية عنهما
ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين والظلم
ذنب كما مر انفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة السادس قوله
فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه واستحقاق الاخراج بسبب
ازلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة قلنا فى الجواب كيف
انه مدعى فى الجنة ولا امة هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام وهل
كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله تع فغوى ثم اجتباه
ربه فتاب عليه وهدى ثم للتراخى والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة وهل
الوقيعة اى الطعن فى الانبياء بمثل المنسك الظاهر دفعه الا للتعمه والحيرة
فى الضلالة والجهل المفرط فى الغواية وقد يمسك فى ذنبه اى ذنب ادم
بقوله تع هو الذى خلقكم من نفس واحدة هى ادم وجعل منها زوجها يعنى حواء
ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا الاية فان الضمير فى قوله جعلا له

شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير فى له سبحانه
فقد صدر عنه الاشراك وقصته ان حواء لما اثقلت اى حان وقت ثقل حملها
جاءها ابليس فى غير صورته وقال لها لعل فى بطنك بهيمة فقالت ما ادرى
ولما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت اخاف مما خوفتنى به
فانى لا استطيع القيام فقال ارايت لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلى
ومثل ادم اتسميه باسمى فقالت نعم ثم انها حكت ما جرى بينهما لادم فجعلا
يدعوان الله لئن اتيتنا صالحا اى ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت
سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمى فالت ما اسمك قال عبد الحارث
وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضى ادم بذلك والجواب ان اكثر
المفسرين على ان الخطاب فى خلقكم لقريش وحدهم لا لبنى ادم كلهم والنفس
الواحدة قصى وجعل منها زوجها اى جعلها عربية قريشية من جنسه لانه خلقها
منه واشراكهما الله تسميتها ابناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد
قصى والضمير فى يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا فليس الضمير فى جعل لادم وحواء
وان صح انه لادم وزوجته فاين الدليل على الشرك فى الالوهية ولعله اى لعل
الشرك المذكور فى الاية هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع
عنه الى الله بلا مطاوعة للشيطان فى الفعل وذلك الميل المنزع على الوسوسة
غير داخل تحت الاختيار فلا يكون معصية وذنبا او لعله كان قبل النبوة فان
قلت قد مر امتناع الكفر عن الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكا بالله انهما اطاعا
ابليس فى تسميته ولدهما بعبد الحارث كما مر فى القصة وليس ذلك كفرا
بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا انه جعل اولادهما على حذف
المضاف كما يدل عليه جمع الضمير فى يشركون ومنه اى من ذلك المجمل قصة
ابراهيم عليه السلام واظهر ما توهم الذنب فى قصته امران الاول قبله فى حق
الكوكب هذا ربى فان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا والجواب
ان يقال لا يخفى انه اى هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر فى معرفة الله
وكم بينه وبين النبوة اذ لا يتصور نبوة الا بعد تمام النظر فلا اشكال اذ نختار
انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة ولك ان تقول انما قال ذلك
على سبيل الفرض كما فى برهان الخلف ارشادا للصابئة اذ حاصل ما ذكره
ان الكواكب لو كانت ارباب كما يزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا افلا وهو
باطل الثانى من الامرين قوله قال رب ارنى كيف تحيى الموتى والشك فى
قدرة الله تع على احياء الموتى كفر والجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن
شك فى الاحياء او القدرة عليه فى الاية تصريح بانه طلبه لان فى عين اليقين

من الطمانينة ما ليس في علم اليقين فان للوهم باحداث الوساوس والدغادغ سلطانا
على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين وقد يقال انما يسال من كيفية الاحياء
لا عنه لان الاحاطة بالكيفية المعضلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المضمحلة
الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمانينة في اصل الاحياء والقدرة عليه هذا
وقد قال ابن عباس كان الله وعده ان يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتى وذلك علامة
ان الله قد اتخذه خليلا فاراد ابراهيم ان يعلم هو هو وكيف لا يحمل الاية على امر
والشك في قدرة الله كفر وانتم لا تقولون به فما هو جوابكم فهو جوابنا وحمايتكم به
من قصة ابراهيم بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فان
حامله على زيادة تعظيمهم بذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم
والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على
توحيد الله تعالى وكمال قدرته من اعظم الطاعات وانما رتب الحكم بالسقم على النظر
فعل الله تعالى اخبره بانه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض ومنه قصة موسى عليه السلام
والتمسك بها من وجوه الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله لذلك
القبطي يجب ان لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطا بل كان قتل عمد وعدوان
لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب ظلمت نفسي وقوله فعلتها اذن وانا
من الضالين الجواب انه كان قبل النبوة وايضا جاز ان يكون قبلة خطا وما صدر
عنه من اقواله محمولا على التواضع وهضم النفس الثاني انه اذن لهم في اظهار السحر
لقوله القوا ما انتم ملقون واظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حراما الجواب انه اي اظهار
السحر لم يكن حراما فانه مما يختلف فيه الشرايع بحسب الاوقات او علم موسى انهم يلقون سواء
اذن لهم او لا بدليل ما انتم ملقون فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم
او اراد اظهار معجزته في عصاه وتلقفها لما افكوه ولا يتم ذلك الا اظهار في ذلك المقام
الا بذلك الاذن فكان واجبا لكونه مقدمة للواجب او اراد القوا ما انتم
ملقون ان كنتم محقين تخوفا توا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين الثالث
قوله والقى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه وهرون كان نبيا فان كان له
ذنب يستحق به التاديب من موسى فذاك هو المطلوب والا فايذاوه
بلا استحقاق ذنب صدر عن موسى الجواب لم يكن ذلك الجر على سبيل
الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال في تلك الواقعة
فخاف هرون ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه اي يعتقدانه يوذيه وذلك
بسوء ظنهم بموسى حتى اذا مات هارون في غيبتهم قالوا ان موسى قتله
وقد اجيب ايضا بان موسى لما راى جزع هرون واضطرابه لما جرى من قومه
اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان او تسكين

مصاب وبان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر اخذ برأس اخيه
لا على طريقة الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه
على لحيته الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما ناله من خير او شر قال
الامدي لا يخفى بعد هذه التاويلات وخروجها عن مذاق العقل الرابع قوله اي
قول موسى للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيئا نكرا وذلك الفعل لم يكن منكرا فكان
كلام موسى خطاء وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا
قلنا اراد منكرا من حيث الظاهر على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم
يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شيء منكر او اراد عجبا فان من راى شيئا عجيبا جدا
فانه قد يقول هذا شيء منكر وفعل الخضر لما كان بامر الله لم يكن منكرا في الحقيقة
ومنه قصة داود وهي انه طمع باحرأة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة
بعد اخرى وهذه القصة على الوجه الذي اشتهرت مختلقة بالقاف اي مفتراة للحشوية
اذ لا يليق ادخال الذم الشنيع في اثناء المدايح العظام يعني ان الله تعالى مدح داود قبل
قصة النعجة باوصاف كمالية منها انه ذو الايد اي القوة في الدين لان القوة في الدنيا
كانت حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هي العزم الشديد
على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن
الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اي رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور منه ان
يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكباير ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي
والاشراق وسخر له الطير محشورة كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذ باول
الى القتل والزنا ومنها انه اوتي الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي
علما وعملا وكيف وكيف تعقل انه اتصف بالحكمة واصراره على ما يستنكف عنه اخبث
الشياطين من مزاحمة اتباعه في الزوج والمنكوح ومدحه ايضا بعد قصة النعجة
بانه جعله خليفة في الارض وبهذا من اجل المدايح واذا كان الامر كذلك لم يصح
ان يحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داود بل تسور
قوم قصره للايقاع فلما راه مستيقظا اخترع احدهم الخصومة المذكورة في القران
وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها للسوء به من قتل النفس او سرقة المال ونسبة
الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة وعلى هذا فمعنى قوله تعالى انما فتناه اخبرنا
في انه حين اسار الظن بما للصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة او لا فلما لم
يعاجلهم كان غاية في الحلم والاستغناء لا يجب ان يكون للذنب منه بل جاز ان يكون
طلبا لعفو الله عنهم ان يغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اجل رحمته
وبركة شفاعته ذلك المنكر الذي اتى به اولئك المغفورون وحاجة الى نسبة
الكذب الى الملائكة وحمل التعجاج على النسوان وخلط المذمة البليغة باوصاف الكمال

قال الامام الرازى من انصف علم ان الحق الصريح ماذكرناه وان القصة
كاذبة باطلة على الوجه الذى يرويها اهل الحشو ومنه قصة سليمان والتمثال
من وجهين بل وجوه الاول التمسك بقوله تعالى اذ عرض عليه بالعشى اى بعد الزوال
الصافنات الجياد الاية فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافنات
الهاه عن ذكر الله حتى روى انه فاتت عنه صلوة العصر الجواب لا دلالة فيه على
فوت الصلوة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت
حب الخير مبالغة فى الحب فان الانسان قد يحب شيا ولكن لا يحب ان
يجبه فاذا احبه فاحب ان يجبه فذلك هو الكمال فى المحبة وقوله عن ذكر ربى
اى بسببه كما يقال سعاه عن العمة اى لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد
انما حصل بسبب ذكره اى امره لا بالهوى وطلب الدنيا وذلك لان ارتباط
الخيل فى دينهم كان بامره كما فى ديننا اذ هو مندوب اليه وقوله طفق مسحا
معناه يمسح روسها واعناقها اكراما لها واظهارا لشدة شفقته عليها لكونها
من اعظم الاعوان فى دفع اعداء الدين وحمله على قطعها كما ذهب اليه طائفة
حيث قالوا المعنى انه عليه السلام جعل يمسح السيف سوقها واعناقها اى يقطعها
اما غضبا عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها واما للتصدق بها ضعيف جدا
اذ لا دلالة للفظ عليه كما فى قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف
براسه لربما فهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة
ورجوع ضمير توارت الى الشمس بعد المحتملين يريدان ذلك الضمير يحتمل
ان يعود الى الشمس اذ قد جرى ما له تعلق بها وهو العشى وان يعود الصافنات
وهذا اولى لانها مذكورة صريحة بدون الشمس وايضا هى اقرب فى الذكر
من لفظ العشى فالمعنى حينئذ انه امر باعدادها حتى توارت بالحجاب اى غابت
عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها المرة الثانى بالتمسك بقوله
ولقد فتنا سليمان وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك يحصن فى جزيرة
فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت فى غاية الجمال فاحبها وكانت
لا ترقأ لها دمع حزنا على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا تمثالا على صورة ابيها
فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليها وتايد بها فسجدن له على
عادتهن فى ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان لعصيانه باتخاذ الصنم
الذى يسجد له فى بيته فقال له انك مفتون بذنبك فتب الى الله فخرج
الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه والجواب ان هذه الحكاية الخبيثة
التى يرويها الحشوية كتاب الله مبراه عنها قال النبى صلى الله عليه وسلم فى تفسير هذا
الكلام قال سليمان اطوف الليلة على ماية امراة تلد كل امراة منهن ولدا يقا

فى سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل من تلك الماية الا واحدة
فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه
ولو انه قال ان شاء الله كان كما قال فالابتلاء المذكور فى الاية انما كان لترك
الاستثناء لا للمعصية وقيل ابتلاوه كان بالمرض فانه مرض حتى صار مشرفا
على الموت لا يقدر على حركة كالجسد بلا روح وقيل ولد له ولد فقالت الشياطين
ان عاش ولده لم نفك عن السخرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك
فخاف الشيطان ان يهلكه فامر السحاب ان تحمله وامر الريح ان تحمل الى عدوه
فمات ذلك الولد فى السحاب فالقى على كرسيه فتنبه سليمان على خطيئته
حيث لم يتوكل على ربه الثالث التمسك بما حكى عنه فى القران وهو قوله رب
ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى فانه حسد فيكون ذنبا الجواب انه ليس حسدا بل
معجز كل نبى انما كان من جنس ما يفتخر به اهل زمانه وكان ما افتخر به اهل زمان
سليمان هو الملك اى المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع ممالك
ليكون مملكته معجزة له اراد ان ملك الدنيا موروث اى منتقل من واحد الى اخر
فطلب من ربه بعد ما شفى من مرضه الشديد ملك الدين الذى لا يكون فيه الا تنقل
فقوله ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى اى ملكا لا يمكن ان ينتقل عنى الى غيرى او اراد
الملك العظيم مع القناعة وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة
عليها محالا يكن عادة فطلب الملك العظيم فى الدنيا مع اشتغاله بطاعة وعدم
التفاته الى ذلك الملك ليعلم الناس بان زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة
المولى ومنه قصة يونس فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن يقدر الله عليه
واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك فى قدرة الله كفر والظلم ايضا
ذنب والجواب لعل غضبه كان على قوم كفرة بالغوا فى العناد والمكابرة حتى غلب على ظنه
ولم يطق المصابرة معهم فهذا غضب لله على اعدائه فلا يكون ذنبا فظن ان لن
نقدر عليه اى لن يضيق عليه فانه من القدر كما فى قوله ينبسط الرزق لمن يشاء
ويقدر لا من القدرة وانى كنت من الظالمين اى لنفسه بترك الاولى فاعترف
بالظلم هضما للنفس واستعظاما لما صدر عنها مبالغة فى التضرع ولاكن كصاحب
الحوت اى فى قلة الصبر على الشدائد والمحن لتنال افضل الرتب وليس معناه ان
مثله فى ارتكاب الذنب ومنه قصة نبينا عليه السلام والاحتجاج بها فى وجوه
الاول ووجدك ضالا فهدى ولا شك ان الضال عاص والجواب انه قبل
النبوة او اراد ضالا فى امور الدنيا وجب حمله على هذا القوله ما ضل صاحبكم وما غوى
اذ المراد به نفى الضلالة والغواية فى امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق ما ذكرنا
الثانى ما روى انه عليه السلام لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه

تمنى ان ياتيه من الله ما يتقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة
والنجم فلما اشتغل بقراءتها قرأ بعد قوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة
الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا
وقد ذكر الهتنا باحسن الذكر فاتاه جبريل بعد ما امسى وقال له تلوت على الناس
ما لم اتك عليك فحزن النبى لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما
فنزل لتسليته وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية الجواب على تقدير حمل
التمنى على القراءة هو انه من الفاء الشيطان يعنى ان الشيطان قرأ هذه الغرانيق
المنقوله وخلط صوته بصوت النبى حتى ظن انه عليه السلام قرأها والا اى ان لم يكن
القائه بل كان النبى قرأها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجائز اجماعا وايضا
ربما كان ما ذكر من العبارة قرانا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة
فتنسخ تلاوته للايهام اى لايهامه المشركين ان المراد به الهتهم او المراد على
تقدير حمل التمنى على تمنى القلب وتفكره ما يتمناه بوسوسة الشيطان ويكون
المعنى ح ان النبى اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغى
ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات على وسوسته وعلى هذا
يكون الروايه المذكورة من مفتريات الملاحدة او نقول على التقدير الاول ايضا هو
ايضا قوله تلك الغرانيق ح كان من القران واريد بالغرانيق الاصنام لكنه استفهام
انكار حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون
الشفاعة منها الثالث قصة زيد وزينب الجواب انه اى نكاح زينب كان
باحر الله لنسخ ما كان فى الجاهلية من تحريم ازواج الادعيا وانما اخفى فى نفسه ذلك
خوفا من طعن المنافقين وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى
اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حصر زيد ليطلقها خاف انه ان طلقها
لزمه الزوج بها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفى
فى نفسه ما اوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب فقيل له وتخشى الناس
والله احق ان تخشاه وقيل كانت زينب ابنة عمة النبى عليه السلام وطامعه فى
تزوجه اياها فلما خطبها النبى لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل قوله وما كان لمومن
ولا مومنة اذا قضى الله الاية فانقادوا كرها وعلمت زينب مع ذلك ان تزوجها
النبى بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح فسترت عن زيد حتى اعينه فطلقها
فتزوجها النبى باحر من امر الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب
للنبى فى هذه القصة وما يقال انه احبها حين راها فمما يجب صيانة النبى صلى الله عليه وسلم
عن مثله وان صح فميل القلب غير مقدور ثم القائلون بمحبته اياها منهم من قال انها
حرمت على زوجها وبذا باطل والا لكان امره بامساكها امرا بالزنا وكان وصفها بانها

زوجاله كذبا ومنهم من قال لم يحرم لكن وجب على زوجها تطليقها قالوا وفيه
اى فى ميل قلبه اليها وما يترفع عليه ابتلاء الزوج بتطليقها لان النزول عن
الزوجة طلبا لمرضات الله امر صعب لا ينقاد له الا موفق وابتلاء النبى
بالمبالغة فى حفظ النظر حذرا عن الخيانة فى الوحى بالاخفاء او التعرض للطعن
من الاعداء الرابع ما كان لنبى ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب انه
عتاب على ترك الاولى الذى هو الاصحان فان التحريم اى تحريم الفداء مستفاد
من هذه الاية فقيل نزولها لاتحريم ومعنى قوله لولا كتاب الى اخره انه لولا سبق
تحليل الغنايم لنعذبكم بسبب اخذكم هذا الفداء الخامس عفا الله عنك
لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب الجواب انه تلطف فى الخطاب
على طريقة قولك ارايت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره
الذى هو انه ص عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا واليه اشار بقوله والا فلا
عتاب بعد العفو على هذا فلا دلالة للعفو على الذنب وان سلم ان هناك
عتابا قلنا ذلك العتاب انما كان بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية
من تدبير الحروب فانه عليه السلام اذن لجماعة تعللوا باعذار فى التخلف
عن غزوة تبوك وترك الافضل فى امور الحرب قد يعاتب الناس
ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك والوزر هو الذنب وانقاضه
الظهر يدل على كبيره الجواب ان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها
قبل النبوة او هو ترك الاولى والانقاض ح محمول على استعظامه اياه او
نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله ص حتى يضع الحوب اوزارها فيجوز ان يكون
ههنا مستعملا للثقل الذى كان عليه من الغم الشديد لاصرار قومه على انكاره
والشرك بالله وبعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شانه
ومشد ازره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوى هذا التاويل قوله ورفعنا
لك ذكرك وقوله مع العسر يسرا الى قوله ليغفر لك الله ما تقدم من
ذنبك وما تاخر وقوله واستغفر لذنبك وقوله لقد تاب الله على النبى اذ لا
وجود للتوبة الا مع الذنب والجواب ان قبل النبوة وما تاخر عنها لا دلالة
للفظ عليه اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احديهما متقدمة
على الاخرى او انه ترك الاولى وتسميته بالذنب استعظام لصدوره
عنه او نقول نسب اليه ذنب قومه فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله
بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تاخر منه
واستغفر لذنب امتك وتاب الله على امة النبى واتباعه واما ما يقال
ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك اى ان تكبوه من

وحمله على ما تقدم النبوة صح

لزوجها

الذنوب بالنسبة اليك كانواع ايذائهم اياك فلا يخفى ضعفه فان
ذلك انما يتاتى فى المصادر المتعدية والذنب ليس منها والاكتفاء بادنى
تعلق فى اضافة الذنب اليه مما لا يقبل ذوق سليم الثانى من قوله على
وتولى ان جاءه الاعمى الجواب ان ترك الاولى مما لا يليق بخلقه العظيم
ومثله يعاتب على مثله التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة
والعشى الجواب النهى لا يدل على الوقوع لاحتمال ان يراد به التثبيت والاستمرار
فى الزمان الاتى على ما كان عليه فى الماضى العاشر يا ايها النبى اتق الله يا ايها
الرسول بلغ الجواب ما مر من قصد التثبيت والاستمرار مع ان الامر والنهى
من اقوى اسباب العصمة كما ستعرفه فلا يدلان على صدور الذنب الحادى
عشر لئن اشركت لتحبطن عملك الجواب الشرطية لا تقتضى تحقيق الطرفين
كما فى قولك ان كان زيد حجرا كان جمادا او المراد اشرك الخفى وهو الالتفات
الى الناس بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى او المراد بالخطاب
غيره على سبيل التعريض ويؤيده انه قال ابن عباس نزل القرآن على اياك
اعنى فاسمعى يا جاره الثانى عشر وان كنت فى شك مما انزلنا اليك
فاسال الذين يقرون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن
من الممترين الجواب شرطه فلم يوصف عليه الصلوة والسلام بالشك بل فرض
شكه كما يفرض المحال والامر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التقدير والفائدة فى
الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوته وطمانينته او لمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء
فيعرف ما اوتى الانبياء السالفة وانت خبير بان هاتين الفائدتين انما تتبران
على الرجوع ابتداء والمذكور فى الاية هو الرجوع على تقدير الشك قال المصنف اعلم انا
انما طولنا فى مثل هذا ليعلم ان مسئلة نسيان الانبياء وسهوهم فى صدور الكبائر
عنهم وتعمدهم الصغائر لا قاطع فيه نقيا كما نبه عليه بقوله سابقا انت تعلم ان
دلائلنا فى محل النزاع وهى عصمتهم الكبيرة سهوا الصغيرة عمدا ليست بالقوية او انها
اذ قد اجاب عن ادلة المثبتين ههنا مع قيام الاحتمال العقلى اذ لو فرض تحقيقه
وهو الصدور عنهم لم يلزم منه محذور لذاته بلا شبهة وظهوره والمعجزة على يده لا دليل
فيه على ذلك بمعنى عدم الصدور وعلى هذا يجب ان يشرح ذلك الى قوله الا ترى ان
والاجتراء على الانبياء باطلاق اللسان المقصد السادس فى حقيقة العصمة
اخر بيانها عن التصديق بوجودها لان الماهية الحقيقية يتوقف على العلمية
وهى عندنا على ما يقتضيه اصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار
ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وهى عند الحكماء بناء على ما ذهبوا اليه من القول
بالايجاب واعتبارات استعداد القوابل ملكة تمنع الفجور ويحصل بهذه الصفة

النفسانية ابتداء بالعلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن
المعصية والداعى الى الطاعة وتاكيد وتيرسيخ هذه الصفة فيهم يتتابع الوحى اليهم
بالاوامر الداعية الى ما ينبغى والنواهى الزاجرة عما لا ينبغى والاعتراض على ما يصدر
عنهم من الصغاير سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدها ومن ترك الاولى والافضل
فان الصفات النفسانية تكون فى ابتداء حصولها احوالا اى غير راسخة فى محالها
بالتدريج وقال قوم العصمة تكون خاصية فى نفس الشخص او فى بدنه يمتنع بسببها
صدور الذنب عنه ويكذبه اى هذا القول انه لو كان صدور الذنب كذلك اى
ممتنعا لما استحق المدح بذلك اى بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك
ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار وايضا فالاجماع منعقد
على انهم اى الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب
ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما
عرفت انفا ايضا فقوله انما انا بشر متكلم يوحى الى يدل على مماثلتهم لسائر الناس
فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحى لا غير فلا يمتنع صدور الذنوب عنهم كما عن
سائر البشر المقصد السابع فى عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فللناس فى
وجهان الاول ما حكى الله عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية
وهى اربعة اذ فيه غيبة بمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه ايضا العجب
وتزكية النفس بذكر مناقبها وفيه ايضا انهم قالوا ما قالوه من نسبة الافساد
والسفك رجما بالظن اذ لا يليق بحكمة الله تعالى مع ارادته اعزاز بنى ادم ان يطلع
اعداءهم على عيوبهم واتباع الظن فى مثله غير جايز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم وفيه ايضا انكار على الله تعالى فيما يفعله وهو من اعظم المعاصى الوجه
الثانى ابليس عاص بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة بدليل
استثنائه منهم فى قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل ان قوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا بنا دله والا لما استحق الذم ولما قيل له ما منعك الا تسجد
اذ امرتك والجواب عن الوجه الاول انه اى قولهم اتجعل استفسار عن الحكمة الداعية
الى خلقهم لا انكار على الله فى 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 اظهار مناقب النفس فلا يتصور بالنسبة الى الله تعالى
ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله او يكون فيه حكمة لا نعرفها او بغيره كما علموا
ذلك من اللوح والجواب عن الوجه الثانى ان ابليس كان من الجن لقوله تعالى
كان من الجن ففسق عن امر ربه وصح الاستثناء وتناوله الامر للغلبة اى لغلب

الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه وكون طائفة من الملائكة مسمين
بالجن على ما قيل فلا يكون حكونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة خلاف الظاهر
لان المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك مع ان ذكره اي ذكر كونه من الجن
في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الاية ياباه اي يابى كونه
من الملائكة لان طبيعة الملك لا يقتضي المعصية او يابى كون الجن اسما لطايفة
من الملائكة وللمثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو قوله لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون قوله يسبحون بالليل والنهار ولا يفترون اذ يعلم منه انهم لا يعصون
والاحصل الفتور في التسبيح وقوله يخافون ربهم من فوقهم اي فلا يعصونه ويفعلون
ما يؤمرون والجواب انما يتم ذلك الاستدلال بتلك الايات اذا ثبت عمومها
اعيانا وازمانا ومعاصي حتى يثبت بها ان جميعهم مبرون عن جميع المعاصي
في جميع الازمنة ولا قاطع فيه اي في هذا المبحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة
طرفيه ظنية وان الظن لا يغني في مثله من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين
عن الحق شيا **المقصد الثامن** في تفضيل الانبياء على الملائكة لا نزاع في انهم
افضل من الملائكة السفلية الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال
اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله
الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة واحتج اصحابنا بوجوه
اربعة الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فقد امرهم بالسجود له وامر الادنى
بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة ولان السجود اعظم
انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول حسنا لا يقبله العقول واذا كان ادم افضل
منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل لا يقال السجود نفع على انحاء
لم يكن بسجود تعظيم له اذ يجوز ان يكون سجودهم لله وادم كان كالقبلة لهم
وعلى تقدير كونه لادم جاز ان يكون عرفهم في السجود كونه قائم 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 لتميز المطيع
منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات لانا نقول
قوله ارءيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين
يدل على انه اسجد تكرمة وتفضيل ويبقى سايير الاحتمالات اذ لم يتقدم هناك
ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود الثاني في قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الى
قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه بدل على ان ادم علم الاسماء كلها
ولم يعلموها والعالم افضل من غيره لان الاية سيقت لذلك ولقوله قل هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان البشر عوائق عن العبادة من

من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لا وقاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك
ان العبادة مع هذه العوايق ادخل في الاخلاص واشق فيكون افضل لقوله عليه السلام
افضل الاعمال احمزها اي اشقها فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع الانسان
ركب تركيبا بين الملك الذي له عقل لا شهوة والبهمة التي لها شهوة بلا عقل فبعقله
له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهمة ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر
من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله
وذلك يقتضي بطريق قياس احد الجانبين على الاخر ان يكون من غلب عقله
طبيعته خيرا من الملائكة احتج الخصم على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية
فستة الاول الملائكة ارواح مجردة عن علايق المادة وتوابعها فليس فيهم من
اوصافها بالقوة بل كمالاتها كلها بالفعل في مبدأ الفطرة بخلاف السفليات
اي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها
وانما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل
والتام اكمل من غيره الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية النيرة لفقد
المبرأة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا بالتصالا
واوضاعها والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة
الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة النفوس كنسبة الاجساد الى تلك
الروحانيات مبراة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرور والاخلاق
الذميمة كلها الرابع الروحانيات نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلي الانوار
القدسية فهي ابدا مستغرقة في مشاهدة انوار الربانية والجسمانيات مركبة
من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة عن تلك المشاهدة المستمرة للحاجبين
الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب فان الزلازل توجد بتحريكها
والسحاب تعرض وتزول بتصريفاتها والانوار العلوية تحدث بمجونانها وقد نطق
به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات امرا لا يلحقها ذلك
فتور لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكاتها ليست من جنس
القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات السادس
الروحانيات اعلم باحاطتها بما كانت في الاعصر الاول ربما سيكون في الازمنة
الاتية وبالامور الغائبة عنا في الحال وعلومهم كلية اذ لا حواس لهم ترتسم فيها
المثل الجزئية فعلمية لانها مبادي الحوادث في عالم الكون والفساد فطرية
اي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة برية عن القوة امنة من الغلط والخيال
بخلافه والجواب ان ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها او لا نقول
على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر وامها الوجوه العقلية

فسبعة الاول قوله قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول
لكم انى ملك فانه كلام فى معرض التواضع ونفى التعظيم والترفع والنزول عن
هذه الدرجات فكانه قال الالفت نفسى مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل
ادعى لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة فالجواب لانكم انه فى معرض التواضع
بل لما نزل ما قبل هذه الاية وهو قوله والذين كذبوا بايانا يمسهم العذاب بما كانوا
يفسقون والمراد قريش استعجلوا بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت لا اقول
لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول لكم انى ملك بيانا له لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله
بفتحها ولا يعلم ايضا متى ينزل العذاب منها ولا هو ملك فتقدر على انزال العذاب
عليهم كما يحكى ان جبريل قلب باجد جناحيه المؤتفكات وهى بلاد قوم لوط فقد
دلت الاية على ان الملك اقدر واقوى فاين حديث الافضلية التى هى اكثرية
الثواب الثانى قوله كما نهانا كما ركبنا عن هذه الشجرة الآن يكونا ملكين اذ يفهم منه
انه حوصهما على الاكل من الشجرة لما منعا عنه فان المقصود بالمنع قصور كما عن درجة
الملائكة فكلا منها ليحصل لكم ذلك الشرف فقبلا منه واقدما عليه والجواب انهما
رايا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة منهما فمنيا بهما مثل ذلك وخيل
اليهما انه الكمال الحقيقى والفضيلة المطلوبة الثالث قوله لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح فى تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال
لانا اقدر على هذا ولا من هو فوقى فى القوة ولا يقال من هو دونى وكما يقال لا يستنكف
الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس الجواب ان النصارى
استعظموا المسيح لما رادوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب فاخرجوه عن كونه
عبدا لله وادعوا له الالوهية والملائكة فوقه فيها فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه
ولكونهم بلا اب وام فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم
الالوهية فالمسيح اولى بذلك من الافضلية التى نحن بصددها فى شئ الرابع قوله ولا
ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكانى
اذ لا مكان له تعالى بل قرب الشرف والرتبة فجعله اى جعل عدم استكبارهم عن
عبادته دليلا على هذا الوجه وهو انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبروا
فذلك دليل افضليتهم اذ مبنى التساوى والمفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال
الجواب المعارضة بقوله تعالى فى حق البشر فى مقعد صدق عند مليك مقتدر فيظهر
ح ان العندية يدل على الفضيلة دون الافضلية والمعارضة بقول الرسول حكاية
عن الله اما عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده
كما يشهد به الذوق واما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم اقوى واقدر على

الافعال لا بكونهم افضل الخامس ان الملائكة معلمو الانبياء قال الله تعالى علمه
شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم افضل من المتعلم
الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله واسناد التعليم اليهم من باب المجاز
العقلى السادس الملائكة رسول الله الى الانبياء والرسول اقرب المرسل
من المرسل اليه كالنبى بالنسبة الى امته فيكون الملائكة افضل الجواب
ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب ان يكون واحد من احاد الناس اذا
ارسله ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه وهو باطل قطعا
السابع اطراد تقديم الجواب ان ذلك التقديم المطرد انما هو بحسب ترتيب الوجود
فان الملائكة مقدمون بالوجود فجعل الوجود اللفظى مطابقا للوجود الحقيقى او بحسب
ترتيب الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون ذكرهم اولى

المقصد التاسع فى كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا خلافا للمعتزلة
الخوارق واقعة خلافا للاستاذ ابى اسحق والحليمى منا وغير ابى الحسين من المعتزلة
قال الامام الرازى فى الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ
ابو اسحق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصرى من المعتزلة لنا
اما جوازها فظاهر على اصولنا وهى ان وجود الممكنات مستند الى قدرته تعالى
بجميعها فلا يمتنع شئ منها على قدرته ولا يجب عرض فى افعاله ولا شك ان
الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته واما وقوعها فلقصة
مريم حيث خلقت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتواقطها عليها
الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا وارهاصا لعيسى
محالا يقدم عليه منصف وقصة اصف وهى احضاره عرش بلقيس من مسافة
بعيدة فى طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان اذ لم يظهر على يدى مقارنا
لدعواه النبوة وقصة اصحاب الكهف وهى ان الله سبحانه مع ابقائهم نيفا
سنة وازيد نياما احياء بلا افة ولم يكونوا انبياء اجماعا وشئ منها اى من هذه
الامور الخارقة الواقعة فى تلك القصص لم يكن معجزا لفقد شرطه كما اشار اليه
وهو مقارنة الدعوى والتحدى واحتج من لم يجوز الخوارق اصلا بما مر بجوابه ومن
جوزها وانكر الكرامة احتج بانها لا يتميز عن المعجزة فلا يكون المعجزة حينئذ دالة على النبوة
وينسد باب اثباتها والجواب انها يتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة فى المعجزة وعدمه
اى عدم التحدى مع ذلك الادعاء فى الكرامة **المرصد الثانى فى المعاد** وفيه مقاصد
المقصد الاول فى اعادة المعدوم فان المعاد الجسمانى يتوقف عليها عند من
يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها
واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام فى احياء الطير

وهي جايزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شئ فاذا
عدم الموجود بقي ذاته المخصوصه فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفي الكليه
مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين المعاد الجسماني
وبعض الكراميه وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فانهم وان
كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون
اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نهنا عليه لنا في جواز الاعادة انه
لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والالم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات
لان مقتضى ذات الشئ اولازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع
كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل العود لكونه وجودا
حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم
امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد
عدمه اما لذاته اولازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته
لا يختلف ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب
الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك الايجاد امر واحد لا
ابتداء واعادة لا بحسب تلك الاضافة فاذن يتلازمان اي الوجود ان المتبدأ
والمعاد وكذا الايجاد ان ممكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة
في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوز نا كون
الشئ الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان اخر كزمان الاعادة
معللا اي ذلك الكون بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا
ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الخاص
امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير
في زمان اخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفيه
اي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشئ 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 وفيه اغناء للقوا
عن الحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة
لذواتها حال كونها موجودا فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في
حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته
لما عرف من استغناء الحوادث ويمكن في اثبات جواز الاعادة ان يقال
الاعادة اهون من الابتداء كما ورد في الكلام المجيد وله المثل الاعلى انه اي ذلك

المعدوم استفاد بالوجود الاول الذي كان قد اتصف به ملكه الاتصاف بالوجود
فيقبل الوجود اسرع واشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهونية
انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التي يتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها واما
القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت
بالاهونية والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجئ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا
تخلل العدم بين الشئ ونفسه مما بالضرورة اذ لابد للتخلل من طرفين متغايرين
فيكون ح 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 ههنا سوى انه كان موجودا زمانا
ثم زال عنه ذلك الموجود في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا
تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد
واذا اعتبر نسبة التخلل الى هذا العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود
الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة في حكم مخالفة جمهور العقلاء
غير مسموعة واما الاستدلال فهو من وجوه الاول انما يكون المعاد معادا
بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدأ فيلزم ان
مبتدأ صح
ان يعاد في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون ح من
حيث انه معاد هف الجواب انما اللازم في اعادة الشئ بعينه اعادة عوارضه
المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو
بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي اي بحسب الامر المعتبر في وجوده
في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة
في وجوده خارجا لكان هو في كل وقت مشخصا اخر وهو باطل قطعا وما يقال
انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه
قبل هذا الزمان فامر وهمي والتغاير الذي نحكم به في هذه الصورة انما هو بحسب
الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا
مع احد تلامذته وكان ذلك التلميذ مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء
على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا له ان كان الامر على
ما تزعم فلا يلزمني الجواب لا في غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من
كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع
وبان الوقت ليس من المشخصات ولئن سلمنا ان الوقت داخل في العوارض
المشخصة وانه اي المعدوم معاد بوقته الاول فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول

المعدوم

يكون مطلقا مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا معادا وانما يكون كذلك ان لو لم
يكن وقته ايضا معادا معه وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون مبتدأ
اي اذا لم يكن مسبوقا بحدوث اخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدأ
الثاني لو امكن الاعادة فرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا
بلا شبهة فلنفرضه ايضا موجودا الا مبتدأ الثاني لو امكن الاعادة فرضنا اعادته
بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا بلا شبهه فلنفرضه ايضا موجودا
مع ذلك المعاد وح لا يتميز المعاد عن المستانف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز
بين ذينك الاثنين وهو ضروري البطلان الجواب منع عدم التمايز بين المعاد
والمستانف المذكورين بل يتمايزان بالهوية اي بالعوارض المشخصة مع اتحادهما
في الماهية كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل في الحقيقة فكل اثنين متماثلين
متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين او معادين او احدهما مبتدأ والآخر معادا
واي اختصاص بهذا الذي ذكروه من الامر بالمبتدأ والمعاد بل هو جار في المبتدأين
ايضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأ بعين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل
المستانف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا
المعنى مما لا نعترف به بل نمانع على ان النقض بالمبتدأ اذا فرض له مثل كذلك
وارد الثالث الحكم الصحيح بان هذا الذي وجد الان عين الاول يستدعي
تميزه حال العدم وانه اي التميز حال العدم محال لان النفي الصرف لا يتصور له
تميز واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم يستدعي على اتصاف ذلك المعدوم
حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح
ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضي امتيازه والا لم يكن ذلك
الاتصاف اولى به من غيره الجواب على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا
اي اعيانا ثابتا متقررا ظاهر لان بطلان التالي ح مما ذكر في بيانه مردود
والجواب على اصلنا منع الشرطية لانا نمنع استدعاءه اي استدعاء ذلك
الحكم وصحته للتميز في الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هي امكان الوجود
بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجي بل التميز في الخارج
انما يحصل حاله الاعادة اعني زمان الوجود الثاني وهو اي التميز الحاصل للمعدوم
حال عدمه واتصافه بصحة العود امر وهمي لا حقيقة له بحسب الخارج كالتميز
الحاصل في الممكنات التي لم يوجد بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز قلنا
فبطلانه مما لا نسلم لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات
في حشر الاجساد اجمع اهل الملل والشرايع عن اخرهم على جوازه ووقوعه وانكرها
الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التاليف المخصوص

فيها او ممكن لذاته كما هو ذلك الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع
بلا ريبة وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التاليف
فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء
وانها لا يتبدن من الابدان قادر على جمعها وتاليفها لما بينا من عموم علمه بجميع
المعلومات وقدرته بجميع الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل
يوجب الصحة اي صحة الوقوع وجوازه قطعا وذلك هو المطلوب واما الوقوع
فلان الصادق الذي علم صدقه بادلة قاطعة اخبر عنه في مواضع لا يحصى بعبارات
لا يقبل التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم
فمن اراد تاويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقد كابر بانكار ما هو
من الضروريات ذلك الدين وكل ما اخبر به الصادق فهو حق احتج المنكرون
بوجهين الاول لو اكل الانسان انسانا بحيث صار المأكول اي بعضه جزءا منه
اي من الاكل فلو اعاد الله ذينك الانسانين بعينهما فتلك الاجزاء التي كانت
للمأكول ثم صارت للاكل اما ان يعاد فيهما اي في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة
ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما
وحده فلا يكون الاخر معادا بعينه والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع
الابدان باعيانها كما زعمتم الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية
من اول العمر الى اخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا اي الاجزاء الاصلية التي
كانت للانسان المأكول في الاكل فضل فانا نعلم ان الانسان باق مع تحلل
واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتنزل عنه واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها
في الاكل بل في المأكول الثاني لو حشر فالغرض وهو عبث لا يتصور في افعاله
واما الغرض اما عائد الى الله وهو منزه عنه او الى العبد وهو اما الايلام وهو مستقبح
من العقلاء وبديهة العقل ايضا وذلك لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة الالهية
والعناية الازلية واما اللاذ وهو ايضا باطل لان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها
انما هو دفع الالم بالاستعداد وانه لو ترك على حاله ولم يعد لم يكن له الم فهذا الغرض
حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما الايلام اولا ليدفع ذلك الالم ثانيا فيلتذ
بعدمه فهو لا يصلح غرضا اذ لا معنى له كان يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذ به اي يعود
الى عدم المرض الجواب نختار انه للغرض وحكاية العبث والقبح العقلي قد مر جوابه
ولا نسلم ان الغرض هو اما الايلام او اللاذ لجواز ان يكون فيه غرض اخر لا نعلمه سلمنا ان الغرض
منحصر فيهما لكن لا نسلم ان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وانها دفع الالم عاينة ان في
دفع الالم لذة واما انها ليست الا هو اي دفع الالم فلا دليل عليه ولم لا يجوز ان يكون
تلك اللذة امرا اخر يحصل معه اي مع دفع الالم تارة وقد يدونه اخرى والدوران في

قبله ص

فيها

وعدما فى بعض الصور لاينافى ماذكرناه سلمناه ذلك فى اللذات الدنيوية فلم لم
ان اللذات الجسمانية الاخروية كذلك اى دفع الالم ولم لايجوز ان يكون اللذات
الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فيكون حقيقة هذه الدنيوية
دفع الالم كما ادعيتم وحقيقة تلك الاخروية امرا اخر وجوديا ولا مجال للوجدان
والاستقراء فيها اى فى اللذات الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة الدنيوية
بهما على زعمكم تذنيب هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد
فيها التاليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل
على شئ من الطرفين وما يحتج به على الاعدام من قوله كل شئ هالك الا وجهه
ضعيف فى الدلالة عليه فان التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك كل شئ خروجه
عن صفاته المطلوبة منه وزوال التاليف الذى به يصلح الاجزاء لافعالها
ويتم منافعها والتفريق بالرفع عطفا على زوال يجرى منه مجرى التفسير وقوله
كذلك خبر لها اى زوال التاليف والتفريق خروج للشئ عن صفاته المطلوبة منه
ليكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله كل من عليها فان
على الاعدام ايضا واعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لاترند على خمسة الاول
ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثانى
ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما
معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى والراغب وابى زيد الدبوسى
ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متاخرى الامامية وكثير من الصوفية فانهم
قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى
والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الالة والنفس باقية
بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلايق خلق لكل واحدة من
الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا الرابع عدم بعث
شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف
فى هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يبين لى ان النفس
هل هى مزاج فيعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هى جوهر باق بعد
فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ والمصرح اولا مذهب القائلين بالمعاد
الجسمانى فقط ثم شرع فى بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحانى فقط
بقوله المقصد الثالث فى حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد
فى امر المعاد الروحانى الذى هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن
بدنها واتصالها بالعالم العقلى الذى هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها
هناك بفضائل النفسانية ورذايلها قالوا النفس الناطقة لايقبل الفناء

اى العدم بعد وجودها وذلك لانها بسيطة لما مر فى مباحث النفس
وهى موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذى هو النفس
حال كونها موجودة فعل بالنسبة الى وجودها وقوة اى قابلية بالنسبة الى فنائها
وفسادها وانه محال لان حصول امرين متنافيين لايكون الا فى محلين متغايرين
وهو ينافى البساطة والمخيصة ان الموجود بالفعل لايكون هو بعينه منصفا بقابلية
فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك
الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شئ بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان
فى بسيطة فلو اجتمعا فى النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما
قابلا للفساد بمنزلة المادة فى الاجسام فان قيل هى قبل حدوثها معدومة
بالفعل وقابلة للوجود ولا ممكن اجتماعهما بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها
قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها
فلا حاجة الى اثبات مادية بجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه فاذا لم يقبل
الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة ثم انها اما جاهلة جهلا مركبا وهى
عالمة اما الجاهلة فتبالم بعد المفارقة ابدا كالكافر عندنا وذلك لشعورها
بنقصانها نقصانا لامطمع لها فى زواله وانما لم يتالم قبل المفارقة لانها لما
كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة فى العلايق البدنية ولم يمكن تعقلاتها
صافية عن الشوائب العادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها
وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال كمالا وفرحت بعقايدها الباطلة
واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعلقاتها
وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصانها شعورا
لايبقى فيه التباس واما العالمة فاما ان يكون لها هيئات ردية اكتسبتها بملابسة
البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات اولا فان
كانت تلك الهيئات حاصلة لها تالمت بها تالما عظيما واشتاقت الى
مشتهياتها التى الفت بها اشتياق العاشق المهجور الذى لم يبق له رجاء
الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية فيها لكنها تزول عاقبة الامر بسبب
شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها للركون الى البدن لجرتها
اى جرت وكسبت تلك الهيئات للنفس محبتها له اى للبدن وذلك مما
ينسى بطول العهد به ونزول بالتدريج فينقطع عقوبتها بها كالمومن الفاسق
على راينا وان لم يكن تلك الهيئات للنفس بل كانت عالمة برية عن
الهيئات الردية التذت بها اى بوجدان ذاتها كذلك ابدا مبتهجة بادراك
كمالها باقية سرمدا كالمومن المتقى عندنا واما النفوس الساذجة التى غلبت

منغمسة

عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا فلا عقوبة لها بعدم شعورها بالكمال
وانتقاد اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم
اى من الفلاسفة وهم اهل التناسخ انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة
التى اخرجت قوتها الى الفعل ولم يبق شئ من الكمالات الممكنة بها بالقوة فصارت
طاهرة عن جميع العلايق الجسمانية وتخصلت الى عالم القدس واما النفوس
الناقصة التى بقى شئ من كمالاتها بالقوة فانها ترد فى الابدان الانسانية
وتنتقل من بدن الى بدن اخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها
فح تبقى مجردة مطهرة عن تعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل
وقيل ربما تنازلت الى الابدان الحيوانية فينتقل من انسان الى بدن حيوان
يناسبه فى الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان ويسمى
مسخا وقيل ربما تنازلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل
الى الجمادية كالمعادن والبسائط ويسمى فسخا قالوا وهذه الدركات المذكورة
هى مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة فى
جهنم هذا فى المتنازلة واما المتصاعدة فى مرتبة الى ما هو الكمال منها فقد يتخلص من
من الابدان كلها الصغيرة منها والكاملة فى جميع صفاتها كالمرة وقد يتعلق ببعض
الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك رجم بالظن بناء
على قدم النفوس وتجردها وقد ابطلنا بهما قال الامام الرازى واما القائلون
بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد اراد وا ان يجمعوا بين بعض الحكمة والشريعة
فقالوا دل العقل على سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته ان سعادة الانسان
فى ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحيوة غير ممكن لان
مع استغراقه فى تجلى انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شئ من اللذات الجسمانية
ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية
وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت
بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت
الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة فى ان
هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات واما المنكرون للمعاد مطلقا
فهم الذين قالوا النفس هى المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس
واعادة المعدوم عندهم محال وقال ايضا مسئلة المعاد مبنية على اربعة ارکان
وذلك ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن
كل منهما اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب
عالم الصغير وهو بالموت والثانى انه كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان

تخلصت

حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا
العالم الكبير المخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره
بعد تخريبه وهذا هو القول فى شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار
فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله اعلم بالصواب **المقصد الرابع**
الجنة والنار هل هما مخلوقتان الان او لا ذهبت اصحابنا وابو على الجبائى وبشر
ابن المعتمر وابو الحسين البصرى الى انهما مخلوقتان وانكر اكثر المعتزلة كعباد الضمرى
وضرار بن عمرو ابى هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان
الاول قصة ادم وحوا واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب
واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل الثانى قوله تعالى فى صفتهما
اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضى وهو صريح فى وجودهما ومن تتبع
الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة
واما المنكرون فتمسك عبادى فى استحالة كونهما مخلوقتين فى وقتنا هذا بدليل
العقل وابو هاشم بدليل السمع اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك قال عباد
لو وجدتا فاما فى عالم الافلاك او العناصر او عالم اخر والاقسام الثلثة باطلة
اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا يجاز لطهاشى من الكائنات
الفاسدات وبهما على الوجه الذى يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد واما الثانى
فلانه قول بالتناسخ لان النفوس تتعلق ح بابدان موجودة فى العناصر بعد
ان فارقت ابدانا فيها وانتم لا تقولون به وقد ابطل ايضا بدليله واما الثالث
فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم اخر لكان كريا ايضا فيفرض منها
خلاء سواء تباينا او تماسا وانه محال وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا
لا لمن ينكر وجودهما فى الحال فقط الجواب لانا نمنع امتناع الخرق على الافلاك وقد
تكلمنا على ما خذه ولانا نمنع انه فى عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو قلنا
باعادتها فى ابدان اخر ولانسلم ان وجود العالم اخر محرم وقد تكلمنا على ذلك
فلا نعيده احتج ابو هاشم بوجهين الاول قوله فى وصف الجنة اكلها اى اكولها
دائم مع قوله كل شئ اى موجود هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب
هلاك اكلها دائم لا ندراجه فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائما وهو باطل بالاية
الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الان فكذا النار الجواب اكلها دائم بدلا
اى كلما فنى منه شئ حى بدله فان دوام الاكل بعينه غير متصور لانه اذا اكل فقد فنى
وذلك اى دوام الاكل على سبيل البدل لا ينافى هلاكه او نقول المراد بهلاك كل شئ
انه هالك فى حد ذاته لضعف الوجود الامكانى فالتحق بالهالك او نقول
انهما اى الجنة والنار بعد ما ان انا بتفريق الاجزاء دون اعدامها ثم تعادان كما

وذلك كاف في بقاءها كما فيكونان دائمتين ذاتا بالكتين صورة في آن الثاني قوله
في وصف الجنة ايضا عرضها كعرض السموات والارض لا يتصور ذلك الا بعد
فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام الجواب المراد انها اي عرضها
كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضها بعينه لاحال البقاء ذلا بعد
الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا واحدهما موجودا
والاخر معدوم وللتصريح في اية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل
بهذا على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله **المقصد الخامس**
في فروع للمعتزلة على اصلهم في حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والايجاب على الله تعالى
والنظر في الثواب والعقاب لانهما امور اخر اوجبوها اما الثواب فاوجبه معتزلة البصرة
لان التكاليف الشاقة ليست الا لنفعنا وهو بالثواب عليها بيانه انها اي تلك
التكاليف اما لغرض وهو عبث قبيح فيستحيل صدوره عنه واما لعرض عايد الى الله وهو
منزه عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر او الى العبد اما في الدنيا وانه اما لا يتاتى
بها مشقة بلا لحظ دنيوي فان العبادة عناء وتعب وقطع لنفسه عن شهواتها
واما في الاخرة وذلك اما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا او تفضله وهو المطلوب وجواب
منع وجوب العوض وقد مر مرارا كثيرة واما العذاب ففيه بحثان الاول اوجب جميع
المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله
عنه لوجهين الاول انه تعالى اوعد بالعقاب على الكباير واخبر به اي بالعقاب عليها
فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفا لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب
غايته وقوع العقاب فاين وجوبه الذي كلامنا فيه اذ لا منافاة في ان عدم الوجوب
مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا محال لانا نقول
استحالته ممنوعة كيف وبهما من الممكنات التي يشملها قدرته تعالى الثاني انه اذا علم
المذنب ان المرتكب لكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه لم يرتدع عن الذنب
بل كان ذلك تقريرا له على ذنبه وعدم التوبة عنه وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح
مناف لمقصود الدعوة الى الطاعات وترك المنهيات الجواب منع تضمنه اي
اي تضمن عدم وجوب العقاب للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتعريض الكل
للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر الرادع ما لا يخفى واحتمال العفو عن
البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك يعني ان الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين
بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه
وذلك كاف في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة وفي ردع عن
افتراقه واما توهم العفو الناشئ من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض
ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد ظهر ان المذنب لا علم له لا يعاقب بل ولا يظن

ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء البحث الثاني قالت المعتزلة والخوارج صاحب
الكبيرة اذا لم يتب عليها مخلد في النار ولا يخرج عنها ابدا وعمدتهم في اثبات
ما ادعوه دليل عقلي هو ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب
بل العقاب مضرة خالصة لا يشوبها ما ينافيها دائمة لا ينقطع ابدا واستحقاق
الثواب بل الثواب منفعة خالصة عن الشوائب دائمة والجمع بينهما اي بين
استحقاقيهما محال كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب
وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا الجواب منع الانحصار
فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد
ثبت انه لا يجب لاحد على الله حق وقد اجبنا عن دليل وجوب العقاب انفا
او منع قيد الدوام لا يقال اذا كانت المضرة والمنفعة منقطعة لم يكن خالصة
لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله في المثاب والمعاقب العلم
بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن وللثاني فرح على ان قيد الخلوص
مما ينطرق اليه المنع ايضا وما يمسك به من انه لابد من انفصالها عن مضار
الدنيا ومنافعها ولا ينفصل الا بالخلوص ضعيف ثم انا سلمنا لما ذكرتم من
صفات الثواب والعقاب نقول انه قد يتساقطان فان كلا منهما مبني على مخالفة
روح جاز ان يتساقط الاستحقاقان معا ويدخل صاحب الكبيرة الجنة تفضلا
كما قال الله تعالى حكاية عن اهل الجنة الذي احلنا دار المقامة من فضله وما يقال
من انه يلزم حينئذ التسوية بين الجزاء والتفضل مع الجواز ان يختلفا من وجه اخر
او نقول يترجح جانب الثواب على جانب العقاب لان السيئة
لا يجزى الا بمثلها والحسنة يجزى بعشرة امثالها الى سبعمائة من الامثال
ويضاعف الله لمن يشاء اضعافا مضاعفة بغير حساب واستدلوا بعد
اقامة ذلك الدليل العقلي من النقل بوجهين الاول بايات تشعر بالخلود كقوله
من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى
وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه تعالى قد جعل للكثير منهم المكث الطويل فلو
حمل الخلود على المكث الطويل لم يصدق هذه الاية والجواب لانهم ان لم يحسنوا
من الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته بل من احاطت به خطيئته
لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته في بعض جوانبه
لا محيطة به ولانهم ان من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل تعدى بعض
حدوده والمراد بالاية الثالثة من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل

الاكافرا فالايات المذكورة لاتتناول صاحب الكبيرة سلمنا تناولها اياه
لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل وماذكرتم من الاستدلال على انه
حقيقة في الدوام معارض بما يقال في الاستعمال الشايع خلد فلان في السجن مخلد ووقف
مخلد وخلد الله ملكه والمراد طول المدة بلاشبهة فالاولى ح ان يجعل حقيقة
في المكث الطويل سواء كان معه دوام اولا احترازا عن لزوم المجاز او الاشتراك
والاية المذكورة حملناها على الدوام الذي هو احد قسمي المكث الطويل لقرينة
الحال فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا مقصوده
بنفس اللفظ الثاني من الوجهين قوله تع وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين
وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها الجواب عن هذه الاية
وحدها ان لفظ الفجار لاتتناول الا من هو كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه
قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال
ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التاويل باستحقاق النار وعدم
غيبتهم عن استحقاقها لكن يخرجهم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق
والجواب عنها وعما قبلها من الايات المذكورة في الوجه الاول المعارضة بالايات
بالايات الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
وقوله ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان
فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسايرما يكون له من الحسنات استحقاق
الثواب وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا
في العقوبة فلا يكون تلك الايات عامة متناولة له وان سلمنا عمومها اياه
فيجب تخصيصها بالايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو
قوله تع انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي
اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القي فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا
ما نزل الله واعلم ان اختصاص العذاب مطلقا بالكفار مذهب مقاتل بن
سليمان من المفسرين ومذهب المرجئة عملا بظاهر هذه الايات لكنا نخصصها
بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق المقصد
السادس في تقرير مذهب اصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما
وفيه مباحث الاول قالوا الثواب فضل من الله وعد به ففي به من غير
وجوب لان الخلف في الوعد نقص تع الله عنه واما عدم الوجوب فلما
مر اراو قالوا العقاب عدل من الله لان الكل ملكه فله ان تتصرف فيه كما
يشاء وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا بل يمدح به
عند العقلاء المبحث الثاني اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار

ابدا لاينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتدوا
او علموا نبوتهم وعاندوا وتكاسلوا وانكره اي تخليدهم في النار طائفة خارجة
عن الملة الاسلامية لوجوه الاول ان القوة الجسمانية كما تقدم متناهية
في العدة والمدة فلابد من فنائها واذا فنيت قوة الحيوة وما يتبعها من
الحس والحركة لم يبق احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية
في انقطاع نعيم اهل الجنة الجواب منع تناهيها وقد مر فساد ما يتمسك به في
اثبات ذلك التناهي الثاني من تلك الوجوه دوام الاحراق مع بقاء
الحيوة خروج عن مقتضية العقل الجواب هذا بناء على اعتبار شرط البنية واعتدال
المزاج في الحيوة ونحن لانقول به بل هي اي الحيوة بخلق الله تع وقد يخلقها
دائما ابدا او يخلق في الحي قوة لاتحرب معها بنيته بالنار مع كونه متاديا بها
كما خلقها في السمندر مع عدم التاذي بها وهو حيوان ماواه النار الثالث
منها النار يجب فناها الرطوبة بالتحريق قليلا قليلا فينتهي الحال بالاخرة الى
عدمها لكونها متناهية وح تنفتت الاجزاء التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة
فلا يبقى الحيوة فلا يدوم العقاب الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب
عندنا بل هو بافناء الله اياها بقدرته وقد لا يفنيها او يفنيها ويخلق بدلها مثلها
فلا يتفتت الاجزاء بل تدوم الحيوة قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري
هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر
اما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد الاسلام ولم يلح له دلائل الحق فمعذور وعذابه
منقطع وكيف تكلف مثل هذا الشخص بما ليس في وسعه من تصديق
النبي وكيف يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة
والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين يبطل ذلك بل نقول وهو مخالف لما علم
من الدين ضرورة اذ يعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم
بخلودهم في النار لم يكونوا عن اخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر بعد
بذل المجهود وفيهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم
ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى الحقيقة ولم ينقل عن احد قبل
المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري المبحث الثالث غير الكفار
من العصاة ومرتكبي الكباير لايخلد في النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه فاما ان يكون ذلك اي
رؤيته للخير قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه
عنها وفيه المطلوب وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها المقصد السابع
الاخباط بني المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه احباط

الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ايضا بمعصية اي كبيرة
واحدة يحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر
فهو ممن لا يعيده ابدا ولا يخفى فساده لانه الغاء للطاعات بالكلية ومناف
للعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الامدي اذا اجتمع في المؤمن
طاعات وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله
ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي وعقاب
المطيع ايضا وذهبت المرجئة الى ان الايمان يحيط الزلات فلا يعاقب على شيء
مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة يحبط ثواب
جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في المحيط
وزعما ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن
زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي
اذا زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها من غير ان ينقص من ثواب
الطاعات شيء واذا زادت الزلات احبطت الطاعات برمتها من غير ان ينقص
من غير ان ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي مذهب الجبائي
ان الطاري من الطاعة او المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب
ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد
وعلى هذا يحمل قوله وقال الجبائي يحبط من الطاعات اي السابقة بقدر المعاصي
الطارية من غير ان ينقص من المعاصي شيء اصلا فان بقي له من الطاعات زائدا
على قدر المعاصي اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي
اي ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي الطارية اولى
من العكس لانه ابطال احد المتساويين بالاخر بل العكس ههنا اولى بما مر من
من ان الحسنة بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وقال ابو هاشم
بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح اخبط الاخر وينحبط من الراجح
ايضا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزايد فيكون الراجح قد احبط المرجوح
على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر ولما ابطلنا
الاصل الذي هو استحقاق الثواب والعقاب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبني
عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غيرها ثم نقول لهم اليس
كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو ابطل الاخر فاما معا فيكون الشيء موجودا
حال كونه معدوما لان وجود كل منهما يقارن عدم الاخر فيلزم عدمهما معا حال
وجودهما معا او لا معا بل بعدم احدهما فيبطل الاخر ثم عكس الاخر عليه فقلبه فانه
باطل لانه قاصر عن الغلبة قيل حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا عنها اذا صار

مغلوبا وقد يجاب بان كل واحد من العملين يوثر في الاستحقاق الى شيء
من الاخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فلم يبق الكاسر
والمنكسر واحد الكلام يتجه في المزاج ايضا تذنيب قد اتفق المعتزلة اي الجبائيان
واتباعهما على انه لا يتساوى الثواب والعقاب اي لا يتساوى الطاعات
والزلات والا تساقطا اذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافي بين
الثواب والعقاب وبين استحقاقهما ايضا وله يجوز اسقاط احدهما
بالاخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب
وانه مح فعند الجبائي عقلا لان ابطال كل منهما للاخر اما معا او على التعاقب
وكلاهما مح لما عرفت وعند ابي هاشم ان العقل لا يدل على امتناع التساوي
اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصي اليها
وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطها ايضا لان كل واحد
من العملين يوثر في استحقاق الاخر كما مر وانما استحالته بالاجماع على ان
لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا بد له من
الخلود في احديهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوي في الموجب والمعارض
فسر نا المعتزلة بالجبائيين وانباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى
احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة فاحباط المعصية للطاعة المساوية
لها يكون عندهم اولى والجواب لم لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي
ان يثاب لما مر من ان جانب الثواب ارجح فان الحسنة تجزى بعشر
امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وايضا على تقدير التساوي والتساقط
معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب لجواز التفضل بالثواب
عندنا ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب ولا يكون من اهل الجنة ولا
النار بل يكون من اصحاب الاعراف كما ورد به
الحديث الصحيح ويجوز ايضا ان يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى
احدنا يدوم له غم من جهة وفرح من جهة اخرى ويدوم له الم ولذة كذلك
لا يخلص له احدهما في جنة الدنيا ولا يتم ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب
والعقاب المقصد الثامن في ان الله يعفو عن الكبائر الاجماع منعقد
على انه تعالى عفو وان عفوه ليس في حق الكفار بل في حق المؤمنين فقالت
المعتزلة هو عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها وقالت المرجئة
عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرف من مذاهبهم وذهب جمهور
اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا وبعذب بعضها الا انه لا علم
لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لا يعفو عن الكبائر بلا

بل يجوز نا لنا على ما اختاره جمهورنا وجهان الاول ان العفو من لا يعذب على
الذنب مع استحقاقه اى استحقاق العذاب ولا يقولون يعفى المعتزلة به
اى بذلك الاستحقاق فى غير صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا
ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه الآيات
الآيات الدالة عليه اى على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان
الكفر مغفور معها فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما
لا يليق بالكلام عاقل فضلا عن كلام الله وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه
عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم
والتقريب ما ذكرناه انفا الى غير ذلك من الآيات الكثيرة المقصد التاسع
فى شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم اجمع الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة
له عليه الصلوة والسلام ولكن هى عندنا لاهل الكبائر من الامة فى اسقاط العقاب
عنهم لقوله عليه الصلوة والسلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى فانه حديث صحيح
ولقوله تعا واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات اى ولذنب المومنين
لدلالة قرينة السابقة وهى ذكر الذنب وسيأتيك فى بيان حقيقة الايمان
ان مرتكب الكبيرة مومن وطلب المغفرة لذنب المومن شفاعة له فى اسقاط
عقابه عنه وقالت المعتزلة انما هى لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعا واتقوا
يوما لا تجزى نفس عن نفس شيا ولا يشفع فيها شفاعة وهو عام فى شفاعة
النبى وغيره الجواب انه لا عموم له فى الاعيان لان الضمير لقوم معينين هم
اليهود فلا يلزم ان لا ينفع الشفاعة غيرهم ولا عموم له فى الازمان ايضا لانه لو
مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها فى غير ذلك الوقت وفيه بحث
لان الضمير فى قوله فلا تنفعها راجع الى النفس الثانية وهى نكرة فى سياق النفى
فتكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازى بعد ما اورد
شبهات المعتزلة فى اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان دليلكم
فى نفى الشفاعة لابد ان يكون عاما فى الاشخاص والاوقات ودلائلنا فى اثباتها
لابد ان يكون خاصة فيها لانا لا نثبت الشفاعة فى حق كل شخص ولا فى جميع
الاوقات والخاص مقدم على العام فالراجح معنا واما الاجوبة المفصلة فمذكورة
فى التفسير الكبير المقصد العاشر فى التوبة وفيه بحثان الاول فى حقيقتها وهى
فى اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اى رجع عليهم بالتفضل والاحسان
ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفى الشرع الندم على معصية من حيث انها
معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا الندم لما سيأتى من الحديث

قولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة
لا تسمى توبة وقولنا من حيث هى معصية لان من ندم على شرب الخمر لما
فيها من الصداع وتزف العقل اى خفته وطيشه والاختلال بالمال
والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكر
اولا وذلك لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد فى الحديث
محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدا ورد بان الندم
على المعصية من حيث هى معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا اذا قدر
لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على
تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل
المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل فى وقت
انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه فى ذلك الوقت ففائدة هذا القيد
ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه
بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب
ايضا ويؤيد ما قررناه قول الامدى حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا للفعله
فى المستقبل احترازا عما اذا زنا ثم جب او كان مشرفا على الموت فان العزم
على ترك الفعل فى المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك
فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزانى
اذا جب لا يصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره
وهو فى مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بالعجز عن
الفعل فى المستقبل بدن عبارته وايضا وايضا فقول المصر لم يكن ذلك توبة
منه يدل على انه مختار الكل او الاكثر فينافيه ما صرح به من ان توبة المجبوب
صحيحة عند ابى هاشم فتدبر البحث الثانى فى احكامها الاول الزانى المجبوب
اى الذى زنا ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم على ان لا يعود اليه على تقدير
القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه ابو هاشم وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم
على عدم الفعل فى المستقبل اذ لا قدرة على الفعل فيه وقال به الاخرون بناء
على انه يكفى لتلك الحقيقة تقدير القدرة والماخذ فى هذين القولين واضح مما ذكر
الثانى من تلك الاحكام ان قلنا لا يقبل ندم المجبوب فمن تاب عن معصية
لمرض مخيف فهل يقبل منه ذلك لوجود التوبة ام لا نقول لانه ليس بانسان
بل بالجبار الخوف اليه فيكون كايمان عند الياس وظهور ما بليه اليه فانه غير
مقبول اجماعا والترديد الذى ذكره المصر فى توبة المرض المخيف منافٍ لما
نقله الامدى من الاجماع على القبول كما مر الثالث منها شرط المعتزلة فيها اى فى

الندم توبة واعترض عليه بان الندم على فعل فى الماضى قد يريد به الرجل والاستقبال فهذا القيد اخرار عنه وما ورد فى الحديث صح

امور ثلاثة اولها رد المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج
عن تلك المظلمة وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب الذى تاب عنه
اى ذنب كان وثالثها ان يستديم الندم على الذنب المتوب عنه فى
جميع الاوقات وهى عندنا غير واجبة فيها اى فى صحة التوبة اما رد المظالم
والخروج عنها برد المال او الاستبراء عنه او الاعتذار الى المغتاب واستحلاله
ان بلغه الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل له فى الندم على ذنب حتى
قال الامدى اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران
التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن
ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب
الاخر كما لو وجب صلوتان فاتى باحدهما دون الاخرى واما ان لا يعاود
اصلا الى ما تاب عنه فلان الشخص قد يندم على الاخر زمانا ثم يبدو له واقله
مقلب القلوب من حال الى حال قال الامدى التوبة مامور بها فيكون عائدة
وليس من شرط صحة العبادة المأتى بها فى وقت عدم المعصية فى وقت
اخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة
اخرى عنه واما استدامة الندم فى جميع الازمنة فلان الناسى اذا لم يعد
عنه ما ينافى ندمه كان ذلك الندم فى حكم الباقى لان الشارع اقام الحكمى
اى الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما فى الايمان فان النائم موصوف
بالاتفاق وكما فى التكليف بها اى باستدامة الندم من الحرج المنفى عن الدين
قال الامدى يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقى العبادات وان لا يكون
بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائبا وان يجب عليه اعادة التوبة وهو
خلاف الاجماع قال وبهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة
خلاف لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره
كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه فى الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يامرون
به فكذلك الحال فى كل ذنب ونفت التوبة عنه الرابع من احكام التوبة
فى التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب سنة وفى التوبة المفصلة نحو ان يتوب
عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبنى على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاذ
والذنوب جميعا او لا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم
لانه اذا ندم على ذنب فى وقت ولم يندم على ذنب اخر او فى وقت الاخر ظهر
انه لم يندم عليه لقبحه والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها فى العلة المقتضية للندم
وندم ايضا فى جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم تكن توبة وذهب اخرون
منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما فى الواجبات فانه قد يأتى المامور ببعضها

دون

دون بعض وفى بعض الاوقات دون بعضها ويكون المأتى به صحيحا
فى نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هى كون
الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة فى الافعال ويتفاوت ايضا
اقتضاؤها بحسب الاوقات فلنا مراتب القبح ايضا كذلك والناس عامة
واتفقوا هؤلاء فى صحة التوبتين الخامس انهم اوجبوا قبول التوبة على الله تعالى
بناء على اصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته
عليها وقد عرفت بطلانه واما قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده فلا يدل
على الوجوب بل على انه الذى يتولى ذلك ويتقبله وليس لاحد سواه ذلك ان وقع
اختلف فى كون التوبة طاعة قال الامدى الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب
عليها لانها مامور بها قال تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر للوجوب
لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة وابدانا بقبولها ودفعا للقنوط كقوله تعالى
لا تقنطوا من رحمة الله لا تيأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا

المقصد الحادى عشر احياء الموتى فى قبورهم ومساءلة منكر ونكير لهم
وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة
قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده اى بعد الخلاف وظهوره وانكره
مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسى واكثر المتاخرين من المعتزلة وانكر الحياة
وابنه والبلخى تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر
عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له لنا فى اثبات ما هو
حق عندنا وجهان الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم يقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب عطف فى هذه
الاية عذاب الصباحة عليه اى على العذاب الذى هو عرض النار صباحا
ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة فى كونه قبل الانشار من القبور كما يدل
عليه نظم الاية بصريحه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقا فالاية
الاية وردت فى حق الموتى فهو هو وبه اى بما ذكر من الاية ذهب ابو الهذيل
العلاف وبشر بن المعتمر الى ان الكافر يعذب فيما بين النفختين ايضا
واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمساءلة لان كل من قال بعذاب
القبر قال بهما واما ما ذهب اليه الصالحى من المعتزلة وابن جرير الطبرى
وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير احياء
فخروج من المعقول لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب
اليه بعض المتكلمين من ان الالام يجتمع فى اجساد الموتى ويضاعف من غير
احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب

قبل الحشر فيبطل بما قررناه من نبوته قبله الوجه الثاني قوله حكاية على سبيل
التصديق ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وما هو اي وما المراد بالاماتتين
والاحيائين في هذه الاية الا الاماتة قبل مزار القبور ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة
فيه ايضا بعد مساءلة منكر ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو الشايع المستفيض
بين اصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر احيائين انهم عرفوا فيهما قدرة الله
على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار
الحشر وانما لم يذكروا الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء
وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكروا بالاحيائين الاحياء في الدنيا والاحياء
في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحيوة الثالثة اعني حيوة الحشر فهم منها
فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء في القبر ومن قال بالاحياء فيه
قال بالمساءلة والعذاب ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما حمل الاماتة الاولى على عدمهم
امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيائين على احياء
الدنيا والاحياء عند الحشر وح لا يثبت بالاية الاحياء في القبر فقد ورد عليه ان الاماتة
انما تكون بعد سابقة الحيوة والحيوة في اطوار النطفة وبانه قول شاذ وذم من المفسرين
والمعتمد هو قول الاكثرين هذا والاحاديث الصحيحة الدالة عليه اي على عذاب القبر اكثر
من ان تحصى بحيث تواتر قدر المشترك وان كان كل واحد منها من قبيل الاحاد منها
انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبيرة بل ان احدهما كان
لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله استنزهوا من البول
فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله لسعد بن معاذ لقد ضغطة الارض
ضغطة اختلفت بها اضلاعه ومنها انه يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر
الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مساءلة ملكين ايضا وتسميتها
منكرا ونكيرا ماخوذة من اجماع السلف واخبار مروية عن النبي عليه السلام اخرج المنكر
بقوله تع لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتين
الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فيها للجنة اي لا يذوقون اهل
الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة
في الاية على انتفاء موتة اخرى بعد المساءلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا
الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو
امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور
موتهم فيها وقد يقال الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة وان كانت الصيغة
صيغة الواحد كقولك الانسان لفي خسر وليس فيها نفي لتعدد الموت لان الجنس
يتناول المتعدد ايضا هذا الذي ذكرناه من الاية واجبنا عنه معارضة ما احتجوا

من الآيتين ثم انهم بعد المعارضة قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها
اذا لم يكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها
عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا
يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مساءلة
والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكلته السباع
والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق حتى تفتت
ودوى اجزاؤه المنفصة في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم
عدم احيائه ومساءلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا
فقالوا اي القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمساءلة
مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته
وكما في رويته النبي عليه الصلوة والسلام جبريل عليه السلام وهو بين اظهر
اصحابه مع سترة عنهم وقال بعضهم لا بعد في رد الحيوة الى بعض اجزاء
البدن فيختص بالاحياء والمساءلة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا
واما صورة الاخرى يعني بها ما يشتمل الثانية والثالثة اذ بهما من واد واحد
فان ذلك اي التمسك بها مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع
عندنا كما مر فلا بد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان
خلافا العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تع كما سلف

المقصد الثاني عشر في ان جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب
وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء كلها حق بلا تاويل عند اكثر الامة
والعمدة في اثباتها امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذا مع
اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب
نحو قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسؤلون وقوله والوزن يومئذ
الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فقد ثبت بما ذكر الصراط
والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي هو قريب من الحساب وقوله وسوف
يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيمة يوم الحساب هذا الاسماء
يؤيد الاية الاولى على ثبوت الحساب وقوله فاما من اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرا كتابك
فقد ثبت بهما قراءة الكتب وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم
بما كانوا يعملون فتحققت به شهادة الاعضاء وقوله انا اعطيناك الكوثر نص
يدل على الحوض مع قوله يعني انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة ايضا
لقوله عليه السلام لاصحابه وقد قالوا له اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط
او على الميزان او على الحوض وكتب الاحاديث طافحة اي ممتلئة جدا بذلك الذي ذكر

من الآيتين

كونه حقا بحيث تواتر القدر المشترك ولم يتق للمنصف منه اشتباه وعلم
ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلايق المومن وغير المومن
وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفيا واثباتا فنقاه تارة واثبته
اخرى وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه
قالوا اى المنكرون من اثبته بالمعنى المذكور وصفه بانه ادق من الشعر
واحد من غرار السيف اى حده كما ورد به الحديث وانه على تقدير كونه
كذلك لا يمكن عقلا العبور عليه وان امكن العبور لم يمكن الامع مشقة عظيمة
فيه تعذيب المومنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة وح وجب ان يحمل
قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها الجواب القادر المختار يمكن من العبور
عليه ويسهله على المومنين بحيث لا يلحقهم تعذب ولا نصب كما جاء في الحديث
في صفات الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو
كالريح العاتية ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يجوز رحلاه وتعلق يداه
ومنهم من يجر على وجهه واما الميزان فانكره المعتزلة عن اخرهم الا ان منهم من
احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا يجب
حمل ما ورد في القران من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث
لا تقع فيه تفاوت اصلا لا على آلة الوزن الحقيقي وذلك لان الاعمال اعراض
قد عدمت فلا يمكن اعادتها وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يوصف
الاعراض بالخفة والثقل بل هما محتصان بالجواهر وايضا فالوزن للعلم بمقدار
وهي معلومة لله تعالى بلا وزن فلا فائدة فيه فيكون قبيحا ينزه عنه الرب تعالى والجواب
انه ورد في الحديث حين سئل النبي عليه الصلوة والسلام كيف يوزن الاعمال
ان كتب الاعمال وصحفها هي التي يوزن وحديث العرض والوزن والتحقيق
مما لا فائدة فيه قد حررناه **المرصد الثالث في الاسماء** الشرعية المستعملة
في اصول الدين كالايمان والكفر والمومن والكافر والمعتزلة تسميتها اسماء
دينية لا شرعية نظرا منها وبين الالفاظ المستعملة في الافعال الفرعية والاحكام
من ان الايمان هل يزيد وينقص اولا ومن اهل يثبت بين المومن والكافر
واسطة اولا وفيه مقاصد **المقصد الاول** في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان
في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمومن
لنا اى مصدق فيما حدثناك به وقال عليه السلام الايمان ان تومن بالله وملائكته
وكتبه ورسله اى ان تصدق ويقال فلان يومن بكذا اى يصدقه ويعترف به وما
في الشرع وهو ما ذكرنا من الاحكام يعني الثواب على التفاصيل المذكورة فهو
عندنا يعني اتباع الشيخ ابي الحسن وعليه اكثر الائمة كالقاضي والاستاذ ووافقهم

على الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة
فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم به اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص
وقيل الايمان هي المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله
بما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء وقال الكرامية هو كلمتا
الشهادة وقال طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة رضه الله
وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه طاعات
باسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات
المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال السلف اى بعضهم كابن مجاهد
واصحاب الاثر اى المحدثون كلهم انه مجموع هذه الثلاثة فهو عندهم تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط في هذه المذاهب الثمانية ان
الايمان لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو اما فعل القلب
فقط وهو المعرفة على الوجهين او التصديق المذكور واما فعل الجوارح فقط
وهو اما فعل اللسان اى فعله وهو الكلمتان او غيره اى غير فعل اللسان وهو العمل
بالطاعات المطلقة اى المفترضة واما فعل القلب والجوارح معا والجارحة اما
اللسان وحده او سائر الجوارح اى جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم
كلها لنا على ما هو المختار عندنا وجوه الاول الايات الدالة على تحلية القلب الايمان
هو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن
بالايمان ومنه اى مما يدل على تحلية القلب الايمان الايات الدالة على الختم
والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع
الايمان عنهم ويؤيد دعاء النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله
لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه محل
القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة
وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود
بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين
للامة نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولاشتهر
اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى الثاني جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح
في غير موضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير
وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا يجزء على كله
الثالث انه اى الايمان قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المومنين
اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال فمنه اى ومما يدل على كونه مقرونا
بضد العمل الصالح مفهوم قوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد

منه اجتماع الايمان مع الظلم والاثم يكون لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشئ
لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح
ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل
لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه فان قيل فلم لا يجعلونه
التصديق باللسان يريد انكم اذا بينتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم
ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية فان
اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت
لمعنى بل كان مهملا او فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن الملفوظ به على ذلك
التقدير مصدقا بحسب اللغة قطعا فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه
اللفظة دالة انها على معناها واياما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة
ضرورة بالتصديق القلبي فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللساني ويؤيده
اي يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تعالى ومن الناس
من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب امنا
فقد نفيت في هاتين الايتين التصديق اللساني ونفي الايمان فعلم ان المراد
به اي التصديق القلبي دون اللساني احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة
والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما ولا يستفسرون عن علم وحديث
القلبي وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين فعلمنا انه الايمان بلا علم ولا عمل
والجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر مع اقراره باللسان
وتلفظه بالشهادتين ومعارضته بنحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
وحله بان يقال لا نزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة لدلالته
على التصديق القلبي ولا في انه يترتب عليه في الشرع احكام الايمان ظاهرا
فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق
القلبي امر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلا سترة
فينيط به الاحكام الدنيوية وانما النزاع فيما بينه وبين الله اي النزاع في الايمان
الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية ثم نقول لهم يلزمكم ان من صدق
بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه منه مانع من خرس وغيره كخوف من مخالف
ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على اثبات
مدعاهم ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم القسم الاول اربعة الاول
فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان فعمل
الواجبات هو الايمان واما ان فعل الواجبات من الدين فلقوله تعالى
بعد ذكر العبادة واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وذلك دين القيمة

اذ لا يخفى

اذ لا يخفى ان لفظة ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على
معنى ذلك الذي امرتم به دين الملة القائمة فعمل الواجبات هو الدين واما
ان الدين هو الاسلام فلقوله ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام
هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن
يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولاستثناء المسلمين من المؤمنين
في قوله فاخرجنا من كان فيها الاية يعني ان كلمة غير في قوله فما وجدنا فيها غير بيت
من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اي في تلك القرية بيتا
غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل البيت
فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا
من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمنين فوجب
ان يتحد الايمان بالاسلام قلنا لفظ ذلك في تلك الاية اشارة الى الاخلاص
الذي يدل عليه لفظ المخلصين لا الى المذكورات لانه واحد مذكر فلا يصلح
ان يكون اشارة الى الكثير والمونث فان اكثر المذكورات مونث وهو اي جعله
اشارة الى الاخلاص اولى من تقدير الذي ذكرتم والظاهر المطابق لنهاية
العقول ان يقال من تقدير الذي امرتم به او الذي ذكر اذ فيه اي في كونه
اشارة الى الاخلاص تقرير اللغة على اصلها وفي كونه اشارة الى المذكور
مطلقا اخراجها عنه هذا كما مضى واما المقدمة الثالثة وهي ان الاسلام هو
الايمان فهي انما يصح وتثبت بالدليل الاول لو كان الايمان دينا غير الاسلام
الاية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا على
ان كل شئ مغاير له غير مقبول فلا تحاد بين الاسلام والايمان انما ثبت
بهذه الاية واذا ثبت كون الايمان دينا وفيه مصادرة لا يخفى لان كون
الايمان دينا اي عمل الجوارح الذي هو الاسلام في قوة كونه عين الاسلام فانا
انما نثبت بالاول يكون دورا من قبيل اخذ المطلوب في اثباته ولو اقتصر على منع كونه
دينا اذ هو في قوة اول المسئلة اعني كون الايمان عمل الجوارح كان اولى ولما
قصة الاستثناء فانها تدل على تصادق المسلم والمومن دون الاسلام والايمان
الا يرى ان الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق بين الضحك والبكاء اختلا
عن الاتحاد الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى
بيت المقدس وذلك لنزول الاية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة صلوات
كانت اليه قلنا بل التصديق بها اي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي
توجهتم فيها الى بيت المقدس وما يترتب على ذلك التصديق وهو تلك
الصلوات فلا يلزم حينئذ تغيير اللفظ عن معناه الاصلي وان سلم ان المراد الصلوة جاز ان يكون

مجازا وهو اولى من النقل الذى هو مذهبكم الثالث قاطع الطريق ليس بمومن
فيكون ترك المنهى داخلا فى الايمان وانما قلنا هو ليس بمومن لانه يجب
يوم القيمة لقوله تعالى فيهم ولهم فى الاخرة عذاب عظيم قال المفسرون اى ولهم فى الاخرة
عذاب النار فالمذكور فى الكتاب معنى القران لانظه مع قوله تعالى حكاية على سبيل
التصديق والتقرير ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فان هذين القولين معا
يدلان على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة والمومن لايخزى فى ذلك اليوم لقوله تعالى
يوم لايخزى الله النبى والذين امنوا معه قلنا عدم الاخزاء لايعم المومنين جميعا
بل هو مخصوص بالصحابة كما يدل عليه لفظة معه ولا قاطع طريق فيهم فلا يتم هذا الاستدلال
وايضا يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ وخبره نورهم يسعى بين ايديهم
وح جاز ايضا ان يكون المومن مجزى يوم القيامة بادخاله فى النار وان كان بالاخر
الخروج عنها الرابع نحو قوله عليه السلام لايزنى الزانى وهو مومن لاايمان لمن لاامانة
له قلنا مبالغة على معنى ان هذه الافعال ليس من شان المومن كانها ينافى الايمان
ولايجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ عن معناه اللغوى ثم انها
اى الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا فى الايمان معارضة
بالاحاديث الدالة على انه اى مرتكب الزنا مثلا مومن وانه يدخل الجنة حتى قال
عليه السلام لابى ذر تلما بالغ فى السوال عنه وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر
القسم الثانى من القسمين السابقين الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهى
ثلثة الاول لوكان الايمان هو التصديق لما كان المرء مومنا حين لايكون مصدقا كالنائم
حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المومن من امن فى الحال
اوفى الماضى لالانه حقيقة فيه وان امكن ان يدعى ذلك كما هو مذهب جماعة
فى المشتقات بل لان الشارع يعطى الحكمى حكم المحقق والا اى وان لم يكن الامر
كما ذكرناه ورد عليهم مثله فى الاعمال فان النائم والغافل ليسا فى الاعمال المعتبرة
فى الايمان فلا يكونان مومنين ولا تخلص الا بان الحكمى كالمحقق الثانى من
صدق بما جاء به النبى ومع ذلك سجد للشمس ينبغى ان يكون مومنا والاجماع
على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق اى سجوده لها يدل بظاهره على
انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لالان
عدم السجود لغير الله داخل فى حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على
سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجدها وقلبه مطمئن بالتصديق نحكم
بكفره فيما بينه وبين الله وان اجرى عليه حكم الكفر فى الظاهر الثالث قوله
ومايؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يدل على الايمان مع الشرك فالتصديق
بجميع ما جاء به الرسول لايجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون

الايمان عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك الذى ذكرتموه مشترك الالزام
منافٍ للايمان اجماعا وفعل الواجبات لاينافيه فلا يكون ايمانا ثم نقول فى
حد ان الايمان المعد بالبناء هو التصديق ولم يقصد به فى الاية التصديق بجميع
ما علم مجيئه فى الدين بل بما قيد به ظاهرا وهو الله والتصديق بالله لاينافى الشرك
اذ لعله بوجوده وصفاته الحقيقة لا بالتوحيد الذى من الصفات السلبية
وحاصله ان الايمان فى اللغة هو التصديق مطلقا وفى الشرع هو التصديق
مقيدا باحر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور فى الاية
محمول على معناه اللغوى واعلم ان الامام الرازى قرر فى النهاية الوجه الثالث
بهذا المراد بالايمان ههنا التصديق وهو مجامع للشرك فالايمان الذى لايجامع
الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك حجة عليكم
لان افعال الواجبات قد يجامع الشرك والايمان لايجامعه فدل على ان
فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الالزام لاعلى
ما فى الكتاب اصح الاحوون القائلون بان الايمان فعل الواجبات بالبرها
والقائلون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل جمعا بقوله عليه السلام
الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى
عن الطريق الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا لان الاعمال فان اماطة
الاذى عن الطريق ليس داخلا فى اصل الايمان حتى يكون فائدة غير مومن لاجماع
فلا بد فى الحديث من تقدير مضاف والمصلم يورد دليل القائلين بان الايمان
هو المعرفة او التصديق مع الاقرار المقصد الثانى فى ان الايمان هل يزيد
وينقص اثبته طائفة ونفاه اخرون قال الامام الرازى وكثير من المتكلمين هو
بحث لفظى لانه فرع تغير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلها لان
الواجب هو اليقين وانه لايقبل التفاوت لابحسب ذاته لان التفاوت
انما هو لاحتمال النقص وهو اى احتماله ولو بابعد وجه ينافى اليقين فلا يجامعه
ولا بحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة مجى الرسول به والجميع من حيث هو
جميع لايتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا وان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع
التصديق فيقبلها وهو ظاهر والحق التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين
اى بحسب الذات وبحسب المتعلق الاول القوة والضعف فان التصديق
من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا قولكم الواجب اليقين والتفاوت
لايكون الا لاحتمال النقص قلنا لانم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط اذ يجوز
ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال النقص ثم ذلك الذى ذكرتموه يقتضى
ان يكون ايمان النبى واحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ونقول اى فلك

الذى ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضاء تلك المساواة ولقول ابراهيم عليه السلام
ولكن ليطمئن قلبى فانه يدل على قبول التصديق اليقينى للزيادة كما سلف تقريره
والظاهر ان الظن الغالب الذى لاخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين
فى كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فيكون التصديق
الايمانى قابلا للزيادة واضح وضوحا ما الثانى من جهتى التفاوت اعنى ما هو بحسب
المتعلق ان يقال التصديق التفصيلى فى افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب
عليه توابه على تصديقه بالاجمال يعنى ان افراد ما جاء به متعددة داخلة فى التصديق
الاجمالى فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق كان هذا تصديقا مغايرا لذلك
التصديق المجمل وجزءا من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية يقبل
الزيادة فكذا الايمان والنصوص كنحو قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا
دالة على قبوله اياها اى قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثانى كما ان نص
قوله تعالى ولكن ليطمئن به قلبى دل على قبوله اياها بالوجه الاول **المقصد الثالث فى الكفر**
وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فى بعض ما علم
مجيئه به ضرورة فان قيل فشاد الزنار ولابس العيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا
كان مصدقا له فى الكل وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشئ الصادر عنه باختياره
علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك اى بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد
الزنار للتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله
كما مر فى سجود الشمس لا يقال اطفال المومنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا
لا مومنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة
انه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وهو اى الكفر عند كل
طائفة مقابل ما فرضه الايمان كما هو عندنا مقابل لما فرضناه فمن قال الايمان
معرفة الله قال الكفر هو الجهل وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج
وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية
كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصى اقسام ثلثة اذ منها ما يدل على الجهل
بالله تعالى وحدانيته وما يجوز عليه وما لا يجوز والجهل برسالة رسوله كالقاء المصحف
فى القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك وكسب الرسول والاستخفاف به
فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه الى المنزلة بين المنزلتين
اى الكفر والايمان على معنى انه لا يحكم على صاحبها بالكفر كسائر ما اتصف به من
اعماله الصالحة ولا بالايمان لانها مع عدم التصديق تبل يحكم عليه بالفسق ويعبر عنها
اى عن المعاصى المخرجة الى تلك المنزلة بالكبائر كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب
الخمر ونظائرها واول من احدث القول بهذا الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد

ومنها ما لا يخرج اى قسم لا يخرج لكشف العورة والسفه ويسمى بالصغائر
ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان ومستحق اى تريد ما ذكرنا
فى هذا المقصد من قولى الخوارج والمعتزلة بيانا فى المقصد الذى تلوه **تذنيب**
فى تفصيل الكفار فنقول الانسان اما معترف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم
اولا والثانى اما معترف بالنبوة فى الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم
كالمجوس واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر المختار وهم
وهم البراهمة اولا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم لنبوته
عليه الصلوة والسلام اما عن عناد وعذابه مخلد اجماعا واما عن اجتهاد بلا تقصير
فالجاحظ والعنبرى على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت انه مخالف
لاجماع من قبلهما والاول وهو المعترف بنبوته صلى الله عليه وسلم اما مخطئ فى
اصل من المسائل الاصولية وسنبين فى المقصد الخامس انه ليس بكافر
اولا يكون مخطئا فى عقائده المتعلقة باصول الدين وهو اما ان يكون اعتقاده
عن برهان وهو ناج بالاتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج
بهذا الاعتقاد المقلد فلان النبى صلى الله عليه وسلم حكم باسلام من لم
يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج به فلان التصديق بالنبوة
يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه اى العلم بدلالة المعجزة على صدق النبى عليه السلام
يتضمن العلم بما يجب اعتقاده فى ذات الله وصفاته وافعاله فمن كان
مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها وان لم يمكن له تنقيح الادلة ويعبر
فان ذلك ليس شرطا فى العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بادلتها
مفصلة ومجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا فلعل
الاكثرين الذين حكم النبى باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر فى قصة
الاعرابى لا من المقلدين تقليدا محضا **المقصد الرابع** فى ان مرتكب الكبيرة من
اهل الصلوة اى من اهل القبلة مومن وقد تقدم بيانه فى مسئلة حقيقة الايمان
وعرضنا هيهنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبههم وهب ان الخوارج
الى انه كافر والحسن البصرى الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مومن ولا كافر حجة الخوارج
وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فان كلمة
من عامة فى كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق ايضا
فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا قلنا الموصول
لم يوضع للعموم بل هى للجنس يحتمل العموم والخصوص فنقول المراد من لم يحكم
بشئ انزل الله اصلا ولا نزاع فى كونه كافرا او نقول المراد بما انزل الله هو التوراة
بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التورية الاية وامتنا غير متعبدين بالحكم بها بخصوص

اليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول بموجبه الثاني
من تلك الوجوه قوله تع وهل نجازي الا الكفور فانه يدل على انه كل من يجازى فهو
كافر وصاحب الكبيرة ممن نجازي لقوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
فيكون كافرا قلنا هو متروك الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك
قطعا اذ نجازي غير الكفور وهو المثاب لان الجزاء يعم الثواب والعقاب وايضا
ذلك الحصر متروك لقوله تع يوم نجزي كل نفس بما كسبت فوجب حمل الاية
على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الاية اعني قوله ذلك جزيناهم بما
كفروا فالمعنى هل نجازي ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جازاه بجازي
جزاء مغاير لما يختص بالكافر الثالث قوله تع بعد ايجاب الحج ومن كفر اي ومن
لم يحج فان الله غني عن العالمين فقد جعل ترك الحج كفرا قلنا المراد من جحد وجوبه
ولا شك في كفره الرابع قوله حكاية عن موسى وهارون انا قد اوحي الينا ان العذاب
على من كذب وتولى فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا شك
ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد قلنا هو ايضا متروك الظاهر ومخصوص
للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تع بل اليهود
والنصارى لا مكذبون الله تع وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب
ومن يلزمه التكذيب الخامس فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي
كذب وتولى فانه يدل على ان كل من يصلى النار فهو كافر والفاسق اي مرتكب
الكبائر يصليها اي النار للايات العامة الموعدة بدخولها قلنا لعل ذلك
نار خاصة يعني ان الضمير في يصليها عائد الى نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة او
النوعية فيكون نارا مخصوصة لا يصليها الا الكافر السادس قوله تع في حق
من خفت موازينه الم يكن اياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون وح تقول الفاسق ممن
خفت موازينه لقلة حسناته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالاية المذكورة
وكل مكذب كافر قلنا بل ثقلت موازين الفاسق بالايمان فلا يندرج ممن خفت موازينه
السابع قوله تع يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم
بعد ايمانكم والفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية فيكون كافرا قلنا لا نسلم ان كل فاسق
كذلك اي مسود الوجه يوم القيمة فان الاية لا يقتضي ذلك بل هي واردة في بعض
الكفار الذين كفروا بعد ايمانهم لقوله اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه اي مرتكب الكبيرة
من اصحاب المشامة وقال تع والذين كذبوا بايتنا هم اصحاب المشامة فدل
على ان كل من كان من اصحاب المشامة فهو مكذب كافر قلنا هو اي ما ذكرتم
من معنى الاية من باب ابهام العكس فانها تدل على ان كل من كذب كان
من اصحاب المشامة وذلك لا ينعكس كليا كما تقدم وايضا ينتقض

استدلالكم

استدلالكم بهذه الاية بالزاني والسارق المصدقين بما هو من ضروريات الدين
فانهما من اصحاب المشامة مع عدم تكذيبهما التاسع قوله ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون فانه يقتضي حصر المبتدا في الخبر والصحيح المطابق
للنهاية حصر الخبر في المبتدا فيصدق ح ان كل فاسق كافر قلنا الحصر الذي ذكرتموه
ممنوع كونه مستفادا من الاية لان الكافر ابتداء كذلك اي فاسق لغة وان لم
يطابق لفظ الفاسق في العرف الطاري على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقا
فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل العاشر قوله تع انه لا ييأس من
روح الله الا القوم الكافرون والفاسق ليس من روح الله اي ثوابه قلنا كونه
آيسا ممنوع للرجاء الحاصل له بسبب ايمانه الحادي عشر قوله تع انك من تدخل
النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وتقريره ان الفاسق
يدخل النار للايات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزي للاية الاولى
وكل مخزي كافر للاية الثانية قلنا المفرد المحلى باللام وهو الخزي ههنا لا عموم له
عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر او نقول المراد به على تقدير
عمومه الخزي الكامل فيلزم ح انحصار افراده في الكافر لا انحصار افراد الخزي
مطلقا فيه الثاني عشر قوله تع واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني
لم اوت كتابيه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه
بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا قلنا ذكر قسمين من الناس
في ذلك اليوم اعني من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث
اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه بايديهم بل يقرا عليهم وليس في نظم التنزيل ما ينافي
ذلك مع ان التخصيص ظاهر اي ان سلمنا انحصار في القسمين قلنا ان قوله
انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما للكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق
اهل القبلة مؤمنون بالله اي مصدقون به فلا يندرجون في قوله انه كان لا يؤمن
الثالث عشر الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تع الا لعنة
الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالاخرة هم كافرون
قلنا يلزم مما ذكرتم تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم فانه قال ادم وحواء ربنا
ظلمنا انفسنا وقال موسى اني ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين
وحلة ان يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصوصة فلا يلزم تكفير كل ظالم الرابع عشر
قوله تع واما الذين فسقوا فمأواهم النار الاية وتمامها كلما ارادوا ان يخرجوا منها
اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فانه يدل على
ان كل فاسق كافر قلنا ليس قوله فاما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه يقتضي
ان كل فاسق مكذب بالقيامة وانه باطل قطعا الخامس عشر قوله يتساءلون عن المجرمين

ما سلككم في سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين فثبت بذلك ان كل مجرم
داخل في النار لكافر ولا شبهة في ان الفاسق مجرم يدخل النار قلنا قد مر جوابه وهو
ان الاية متروكة الظاهر والا لزم كون كل مجرم مكذبا بيوم القيامة وهو باطل قطعا
السادس عشر قوله وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم اذ يعلم
منه ان الانسان اما متقي ياق الى الجنة او كافر ياق الى النار والجواب عنه
قد مر مثله وهو ان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث السابع عشر قوله عليه السلام
من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا
وان شاء نصرانيا قلنا الاحاد لا يعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين
الثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان
فعداوته كفر قلنا لانم عدم الواسطة بين كل ضدين فان السواد والبياض
متضادان وبينهما واسطة فجاز ان تكون ولايته وعداوته واسطة احتج من
زعم انه اي مرتكب الكبيرة موافق بوجهين الاول نقلي وهو قوله عليه الصلوة والسلام
اية المنافق ثلث اذا وعد خلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان
قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع خلعة تقه ثم اخلفه لم يخرج
بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل معناه ان هذه الخصال الثلث
اذا صارت معاملة لشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا الا ترى
ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوه فاخلفوا وايتمنهم ابوهم فخانوا وكذبوا
في قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على العلامة البدالة على شئ
قد لا يكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها الثاني عقلي وهو ان من اعتقد
من العقلاء ان في هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده علم
انه قاله لا عن اعتقاد وكذا الحال في من ارتكب الكبيرة قلنا مضرة الحية عاجلة
محققة بخلاف عقاب الذنب لانها اجلة وغير محققة اذ يجوز التوبة والعفو
فافترقا احتج المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر من ان الايمان
عبارة عن الطاعات ولا كافرا بالاجماع لانهم اي الصحابة ومن بعدهم من السلف
كانوا يقيمون عليه الحد في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا يقتلونه ولا يحكمون
بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك
وايضا فيلزم من كون الفاسق كافرا بينونة المرأة عن زوجها بمجرد رمي الزوج
اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لانه ان صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب
الزنا وان كذب فهو كافر بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة
على التقديرين قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه اي في بيان حقيقة الايمان الثاني
ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع عمرو الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم

وفاقا

وفاقا وايمانه مختلف فيه اي الامة مجتمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق فاختلفوا
في كونه مؤمنا او كافرا فتركنا المختلف فيه وناخذ بالمتفق عليه قلنا قد مر انه مؤمن
قطعا ولا خلاف فيه قبله من الامة بل قد اجمع قبله على انه اي المكلف اما مؤمن
او كافر فالقول بالواسطة خرق الاجماع المنعقد على الانحصار في ذينك القسمين فيكون
باطلا بلا اشتباه المقصد الخامس في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر
ام لا جمهور المتكلمون والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن
قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم
في اشياء ضلل بعضهم بعضا وبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا
ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي
انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب
وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه لم يكفر
احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره والمعتزلة
الذين كانوا قبل ابي الحسين يجامعوا فكفروا الاصحاب في امور سياتيك تفصيلها
فعارضه بعضنا بالمثل فكفرهم في امور اخرى ستطلع عليه وقد كفروا المجتمة
مخالفيهم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاد ابو اسحق كل مخالف
يكفرنا فنحن نكفره والا فلا لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان لا يكفر احدا من
من اهل القبلة ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة من كون الله عالما
بعلم او موجدا لفعل العبد وغير متحيز ولا في جهة ونحو ذلك كونه مرئيا او الم يجب
النبي صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد ومن حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا
التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في تلك
المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام اذ لو توقف عليها
وكان الخطأ قادحا في تلك الحقيقة لوجب ان يجب عن كيفية اعتقادهم
فيها لكن لم يخبر حديث شئ منها في زمانه صلى الله عليه وسلم ولا في زمانهم اصلا
فان قيل لعله عليه السلام عرف منهم ذلك اي كونهم عالمين بها اجمالا فلم
لذلك كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما وما ذاك
الا لعلمه بانهم عالمون على طريق الجملة بانه تعالى عالم قادر فكذلك الحال في تلك
المسائل قلنا ما ذكرتموه مكابرة لانا نعلم ان الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام
ما كانوا كلهم عالمين بانه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئي في الدار الاخرة وانه
ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها وانه موجد لها بل
القول بانهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة واما العلم والقدرة فقط
مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهما فكان الاعراف

والعلم بها اى العلم بالنبوة دليلا للعلم بها ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنها
قال الامام الرازى الاصول التى يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
ادلتها على ما يليق باصحاب الحمل ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى انه بارد
حادثة بعد ان لم يكن ثم راى عنقود عنب قد اسود جميع حباته الا حبة واحدة
مع تساوى نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر
الى العلم بان محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية
ودلالة المعجزة على صدق المدعى ضرورية ايضا واذا عرف هذه الاصول امكن العلم
بصدق الرسول فثبت ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها محكمة واضحة
فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التى اختلف فيها فانها فى الظهور والجلاء
ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد فى الكتاب والسنة ما يتخيل كونه
معارضا بما يحتج به المحق فيها وكل واحد منهما يدعى ان التاويل المطابق لمذهبه اولى
فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر
عظيم ولنذكر الان ما كفر به بعض اهل القبلة ومنفصل عنها على سبيل التفصيل
وفيه ابحاث الاول كفرت المعتزلة فى الامور الاول نفى الصفات لان حقيقة الله
ذات موصوفة دائما بهذه الصفات الكمالية التى هى العلم والقدرة والحيوة ونظائرها
فمنكره اى منكر اتصافه بها جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله من جميع الوجوه
كفر لكن ليس احد من اهل القبلة بجهله كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم
ازلى عالم قادر خالق للسموات والارض والجهل من بعض الوجوه لا يضر والا لزم تكفير المعتزلة بعضهم
بعضا فيما اختلفوا فيه اى لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا فى الايمان يكفر
بعض الاشعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال فى معتزلة البصرة وبغداد
فانهم اختلفوا ايضا فيها الثانى من تلك الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه
كفر اما اولا فانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد اما على عينه كالجبائية واما على مثله كابى الهذيل
واتباعه واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد غير قادر على فعله وهو
اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس حيث اثبتوا له شريكا لا يقدر احدهما على
مقدور الاخر واما ثانيا فللاجماع المنعقد من الامة على التضرع والابتهال الى الله فى ان يرزقهم
الايمان ويجنبهم عن الكفر وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما امكن
لوجوبه عليه وما بقى الايمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر فائدة فى ذلك
الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا لقولهم ان الله لا يقدر على فعل الشيطان بل
بل كفروا لغيره وهو قولهم بتناهى مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان ولجاجه
فى دفعه الى الاستعانة بالملائكة وايضا خرق الاجماع مطلقا ليس بكفر بل حرق الاجماع
القطعى الذى صار من ضروريات الدين كما ان سلمنا ان خرق الاجماع الذى ذكرتموه

قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه ومن يلزمه الكفر ولا يعلم
لم قلتم انه كافر الثالث قولهم بخلق القران وفى الحديث الصحيح من قال القران
مخلوق فهو كافر قلنا احاد فلا يفيد علما او المراد بالمخلوق هو المختلق اى المفترى يقال
خلق الافك واختلقه وتخلقه اى افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع فى كونه مخلوقا
بمعنى حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة على ان ما شاء الله كان وما لم
يشا لم يكن وقد ورد فى الحديث ايضا وهم ينكرونه حيث يدعون انه قد يشاء ما
شاء ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا ممنوع الاجماع وعلى تقدير ثبوته نمنع محل
كفر اجماعا فى المحسوس قولهم المعدوم شئ اى ثابت مقرر فى الازل فانه تصريح بمذهب
اهل الهيولى سيما نفاة الاحوال الذين كانوا قبل ابى هاشم لان ذاته عندهم وجوده
يعنى ان نافى الاحوال يلزمه القول بان ذات الشئ عين وجوده فاذا كانت الذوات
عندهم حاصلة فى الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات
ح موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهيولى
القديمة المستندة الى فاعل فى الجملة قلنا ما ذكرتم الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالزام
غير الالتزام واللزوم غير القول به كما مر عن قريب السادس انكارهم الرؤية
وقد دل القران على ان منكرها كافر لانه تعالى قال بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا
اللقاء حقيقة فى الالتقاء والوصول مجاز فى الرؤية والمجاز لا يعارض الحقيقة فتعين
انه فى الاية مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا
المراد به الوصول الى دار الثواب الثانى من تلك الابحاث تكفير المعتزلة الاحاد
بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه سد باب اثبات الصانع
اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد اى الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه
الى فاعل وهو قياسه على حاجة افعالنا فى حدوثها الينا فاذا لم يحتج هى فى
حدوثها الينا لم يكن القياس فالقول به سد لباب اثبات صانع العالم وهو كفر
قلنا ليس الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الصانع منحصرا فى القياس المذكور
تقدم لنا فى اثبات الصانع وجوه خمسة لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثانى من
تلك الامور نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجائز اظهار
المعجزة على يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوز تم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة
دلالة على صدق النبى وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق على كلامه فى
وعده ووعيده وفيه ابطال الشرايع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه بما مر من انه لا قبح
بالنسبة اليه تعالى فى الافعال كلها بحسن صدورها عنه ومن ان اظهار المعجز على يد الكاذب
وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات
الى اخر ما مر فى البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قول بقدما

متعددة وقد كفروا النصارى للقول بتعدد ثلثة فكيف الستة او السبعة قلنا
قد مر جوابه في بحث القدم واشير اليه في مباحث الصفات الرابع القرآن قديم
فانه يقتضي عدم كون المسموع قرانا لحدوثه قطعا اذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود
معا بل بتقدم المتقدم عند وجود المتاخر قلنا ما ذكرتم مشترك الالزام لان الحروف
والاصوات التي يتكلم بها الله تعالى على مذهبكم قد انتفت وما يتكلم به حروف واصوات
اخر فما تسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر ايضا ولا مفر لكم الا ان يقولوا ما تسمعه وان لم
يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا
ايضا الثالث من ابحاث التكفير قد كفر المجسمة لوجوه الاول ان تجسيم الله
وقد مر جوابه وهو ان الجهل بالله تعالى من بعض الوجوه لا يضر الثاني انه عابد
لغير الله تعالى فيكون كافرا كعابد الصنم قلنا ليس المجسم عابد الغير الله تعالى بل هو
معتقد في الخالق الرازق العالم القادر بما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع
على تاويل ولم يأوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة
الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذلك الكفر الا
لانهم جعلوا غير الله الها فلزم الشرك وهولاء المجسمة كذلك لانهم جعلوا الجسم
الذي هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه فهم والمستند ما تقدم من انه اعتقد في
الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا الرابع من تلك الابحاث
قد كفر الروافض والخوارج بوجوه الاول ان القدح في اكابر الصحابة الذين شهد
لهم القران والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب للقران وللرسول
حيث اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا الاثناء عليهم خاصة اي لاثناء في القران
على احد من الصحابة بخصوصه وهولاء قد اعتقدوا ان من قد حوافيه ليس داخلا
في الثناء العام الوارد فيه والية اشار بقوله ولا يهم داخلون فيه عندهم فلا يكونون
قد جهم تكذيبا للقران واما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة
والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الاحاد فلا يكفر المسلم بانكارها او نقول ذلك الثناء
عليهم وتلك الشهادة لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم
فلا يلزم تكذيبهم للرسول الثاني الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء
الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافرا قلنا هو
اي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم
فلا يلزم كفر الثالث قوله عليه الصلوة والسلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء
اي بالكفر احدهما قلنا احاد وقد اجتمعت الامة على ان انكار الاحاد ليس كفرا
ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن مسلما انه يهودي
او نصراني فقال له يا كافر لم يكن كفرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة

مواقف الكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقايد فرق الاسلاميين
وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى
او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم او الى ذمه
واستحقاره او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الاشارة
بقوله ومزيد لهذا الذي ذكرناه في المقصد الخامس تحقيقا اذا فصلنا الفرق
الاسلامية وبينا عقائدهم في ذيل هذا الكتاب والله الموفق لتحقيق الحق والصواب

المرصد الرابع في الامامة ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقايد خلافا
للشيعة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام واجب
عندنا على الامة سمعا وانما ذكرناها في علم الكلام تاسيا بمن قبلنا اذ قد جرت العادة
من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب وفيه مقاصد

المقصد الاول في وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها اولا فاقول قوم من اصحابنا
الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز
عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند
فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا ونقض هذا التعريف بالنبوة والاولى ان يقال
هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على
كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من نصبه الامام في ناحية كالقاضي مثلا ويخرج
المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة الكافة بل على من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف
ايضا واذا عرفت هذا فنقول قد اختلفوا في ان اقامة الامام واجبة او لا واختلف
القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما اشار اليه بقوله نصب الامام عندنا واجب
علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين
من المعتزلة بل عقلا وسمعا معا وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام
علينا بل على الله سبحانه الا ان الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع من التغير
بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته على ما مر من انه
لا بد عندهم في معرفته من معلم وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا بل هو
من الجائزات ومنهم من فصل فقال بعضهم كهشام الفوطي واتباعه يجب عند الامن
دون الفتنة وقال قوم كابي بكر الاصم واتباعه بالعكس اي يجب عند الفتنة دون
الامن لنا في اثبات مذهبنا ان نقول اما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه
علينا عقلا فقد مر لما تبين من انه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك واما
وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة
النبي صلى الله عليه وسلم على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام حتى قال ابو بكر رضي الله عنه
في خطبته المشهورة حين وفاة عليه السلام الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن

يقوم به فبادر الكل الى قبوله ولم يقل احد لاحاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا انتظر
في هذا الامر وكبروا الى سقيفة بني ساعدة وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم
واختلافهم في النعش لا يقدح في ذلك الاتفاق ولم يزل الناس بعدهم على ذلك عصرا عصرا الى
زماننا هذا من نصب الامام بيان لذلك اي لم يزل الناس على نصب امام متبع في
كل عصر فان قيل لابد للاجماع المذكور من مستند كما علم في موضعه ولو كان لنقل ذلك
المستند نقلا متواترا لتوفر الدواعي اليه قلنا استغنى عن نقله بالاجماع فلا يتوفر
للدواعي او نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي لا يمكن
معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام الثاني من الوجهين
ان فيه اي في نصب الامام دفع ضرر مظنون وانه اي دفع الضرر المظنون واجب
على العباد اذا قدروا عليه اجماعا بيانه اي بيان ان في نصب الامام دفع ذلك
الضرر انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات
والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعائر الشرع في الاعياد
والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم
الا بامام يكون من الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء
وتشتت الاراء وما بينهم من الشحناء قلما ينفاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى
التنازع والتوائب وربما ادى الى هلاكهم جميعا ونشهد له التجربة والفتن القائمة عند
موت الولاة الى نصب اخر بحيث لو تمادى لتعطلت المعايش وصار كل واحد
مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يودي الى الرفع الدين
وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الامام دفع مضرة لا يتصور اعظم منها بل يقول نصب
الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين فحكمه الايجاب السمعي فان قيل على
سبيل المعارضة في المقدمة وفيه اضرار ايضا وانه منفي بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام وبيانه اي بيان فيه اضرارا من ثلثة اوجه الاول تولية الانسان على من
هو مثله ليتحكم عليه فيما يهتدي اليه وفيما لا يهتدي اضرار به لا محالة الثاني انه قد يستكف
عنه بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من الاعصار فيفضي الى الاختلاف والفتنة
وهو اضرار بالناس الثالث انه لا يجب عصمته كما سيأتي تقريره فيتصور منه الكفر والفسق
فان لم يعزل ضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل اذي الفتنة اذ يحتاج في عزله الى المحاربة
فكنا الاضرار اللازم من تركه اي ترك نصبه اكثر بكثير من الاضرار اللازم من نصبه
ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب احج المانع من وجوب نصبه بوجوه
عارض بها دليلنا على وجوبه علينا الاول توقف الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم
على اشغالهم الدينية مما يجب عليهم طباعهم وادیانهم ولا حاجة بهم الى نصب من يتحكم
عليهم فيما يشتغلون به ويدل عليه اي على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه انتظام

احوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان الثاني الانتفاع
بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول احاد الرعية اليه في
كل ما يعن لهم من امور الدنيوية عادة فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا
بل جائزا الثالث للامامة شروط قلما توجد في كل عصر وعند ذلك فان قاموا اي
الناس فاقدهم ما تولوا بالواجب عليهم بل بغير والا تقيموه اي وان لم يقيموا القائم
فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين الممتنعين فيكون
ممتنعا فالجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما ترى من
ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادي
كالذئاب الضارية والاسود الصارية لا يبقى بعضهم على بعض ولا نحافظ في الغالب
على سنة ولا فرض فقد اختل امرهم في دنياهم ودينهم وليس شوقهم اي تطلعهم
الى العمل بموجب دينهم غالبا فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم ولذلك
قيل ما رزع السلطان اي نكفه اكثر مما يرزع القران وقيل ايضا السيف والسلطان
يفعلان ما لا يفعل البرهان والجواب عن الثاني لانا لم ان الانتفاع بالامام انما يكون
بالوصول اليه فقط بل ويكون ايضا بوصول احكامه وسياسته اليهم ونصبه من
يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس
تركا للواجب اذ لا وجوب عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد
الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك الترك ثم قال الموجبون بنصب الامام
على الانام عقلا ان اصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا فكذلك المضرة
المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت
اصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا مثل ان يعرف الانسان
ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح
يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف
تحته ثم ظن بان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب ان لا يقف
تحته والجواب منع حكم العقل بالوجوب واخواته بل هي الاستقاد الا من الشرع
احتج الموجب لنصب الامام على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة
وابعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى والجواب بعد منع وجوب
اللطف ان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى
عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص
وينتصف المظلوم من الظالم وانتم لا توجبونه على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه
فالذي توجبونه وهو الامام المعصوم المختفي ليس بلطف اذ لا يتصور منه مع الاختفاء
تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه

لعوال

عليه والا لزم كونه تقيا في زماننا هذا نادرا كالواجب وهو مع حجة الخوارج المحكوم على
عدم وجوبه مطلقا ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعي كل قوم امامة
شخص وصلوحه لها دون الاخر فيقع التشاجر والتناحر والتجربة شاهدة بذلك
نعم ان اختار الامة نصب اميرا ورئيس يتقلد امورهم ويرتب جيوشهم ويجبي
خوراجهم كان لهم ذلك من غير ان يلحقهم بتركه حرج في الشرع وانت خبير بان هذه
الحجة على عدم جواز نصب الامام ادل منها على عدم وجوبه والجواب انه ان لم يقع
اختلاف في نصبه فذاك وان وقع يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع
وان تساويا فالابسن وبذلك يندفع الفتنة والتخالف وانما الفارقون اي
المفصلون منهم فقالوا تارة هو نصب الامام حال الفتنة يزيد اذ ربما قتلوه
لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب وامامن حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو
اقرب الى اظهار شعار الاسلام وقالوا تارة هو حال الامن والانصاف بين
الناس لحاجته اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلم ان عبارة
الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب اولا يدل على ان القائل بالتفصيل من الخوارج
وهو مخالف لظاهر عبارتي الابكار والنهاية **المقصد الثاني** في شروط الامامة
الجمهور على اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامر
الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى
في النوازل واحكام الوقايع قضاء واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ
العقايد وفصل الحكومات ودفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط
وذو راي بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامور
الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب على الحوزة والحفظ لبيضة الاسلام
بالثبات في المعارك كما روي انه عليه السلام وقف بعد انهزام المسلمين في الصف
قائلا انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب ولا هو لها ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب
وقيل لا يشترط في الامامة هذه الصفات الثلثة لانها لا توجد الان مجتمعة واذا لم توجد
كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحقق الامامة
بدونها او يجب نصب واحدها فيكون تكليفا بما لا يطاق اولا يجب لا هذا ولا ذاك
وح يكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا يكون
هذه الاوصاف معتبرة فيها نعم يجب ان يكون عدلا في الظاهر لئلا يجور فان
الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع الحقوق عاقلا يصلح
للتصرفات الشرعية والملكية بالغا فلا قصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات
عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد عن وظائف الامامة ولئلا تحتقر
فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم فهذه الصفات

الثماني

الثماني او الخمس شروط معتبرة في الامامة بالاجماع وفيه اشارة الى ان القول
بعدم اشتراط الثلث الاول مما يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود بانها
نختار عدم الوجوب مطلقا لكن الامة ان نصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي
تندفع بنصبه وههنا صفات اخرى في اشتراطها خلاف الاولى ان يكون قرشيا
اشترطه الاشاعرة والجبائيان ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عليه السلام
الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر رضي الله عنه
استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه
واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية احتجوا
اي المانعون من اشتراطها بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا
فانه يدل ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك الحديث فيمن امره الامام
اي جعله اميرا على سرية او غيرها كناحية ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه
وبين الاجماع او نقول مبالغة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام
عبدا اجماعا الثانية من تلك الصفات ان يكون هاشميا لنا قوله عليه السلام
ان الائمة من قريش والاخوان للحسان اجماعا الخامسة ان يكون معصوما لنا قوله عليه السلام
ويبطله ان ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقا مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط العصمة
بوجهين الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم اي تعليم الناس المعارف الالهية كما
ذهبت اليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته لم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز خطاؤه
فيما علم واما الجواز الخطأ على غيره في الاحكام كما ذهبت اليه الامامية فلو جاز الخطأ عليه
ايضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى امام اخر وتسلسل الجواب منع كون الحاجة اليه للوجهين
بل لما تقدم من دفع الضرر المظنون الثاني من الوجهين قوله لا ينال عهدي الظالمين
في جواب ابراهيم حين طلب الامامة لذريته وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة
الجواب لانم ان الظالم من ليس بمعصوم بل ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع علم
التوبة والاصلاح **المقصد الثالث** فيما ثبت به الامامة فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة
وجمعه لشرائطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من امر اخر وانها تثبت بالنص من الرسول
ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة
والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة اي لاكثرهم فانهم قالوا الاطريق
الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر بالبيعة كما سياتي احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة

بوجوه الاول الامامة نيابة الله والرسول فلا يثبت بقول الغير الذي هو اهل
البيعة اذ لو ثبتت بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله قلنا ذلك
اي اختيار اهل البيعة للامام دليل لنيابة الله ورسوله نصبا له علامة لحكمهما بها
اي بملك النيابة كعلامات سائر الاحكام ونلخصه ان البيعة عندنا ليست
مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل علامة مظهرة لها كالقيافة والاجماعات الدالة على
الاحكام الشرعية الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم واختيارهم
حجة على من عداهم يعني انهم لا يملكون التصرف بانفسهم في امور المسلمين ومن كان
كذلك كيف نملك عليهم شخصا اخر يتصرف فيهم قلنا لما كان فعلهم وبيعتهم امارة
منصوبة من جهة الله ورسوله دالة على حكمها بامامة من بويع سقط بهذا الكلام
اذ يصير بيعتهم حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها وايضا فينتقض ما ذكرتموه
بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما يجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله الذي
يجب اتباعه وان كان لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه بريدان الشاهد
ليس له ان يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا
القاضي ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا لذلك الثالث
ان القضاء وكذا الحسبة امر جزئي ولا ينعقد بالبيعة فكيف ينعقد بها الامامة العظمى
العامة بجميع المسلمين كافة قلنا لا نسلم عدم انعقاد القضاء او الحسبة بالبيعة للخلاف
فيه وان سلم عدم انعقاده بها فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع في هذا الى
واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرءا
للمفاسد المتوقعة دونه اي دون القضاء الرابع ثبوت الامامة بالبيعة تؤدي الى
الفتنة ويعود نقضه ضرا وجوابه ما مر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم
من نصبه واذا تعارضا وجب دفع اعظمهما الخامس وهو عمدتهم في اثبات مطلبهم
ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين على التفصيل بحيث يكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج
الى نظر واستدلال وعدم الكفر شرط لصحة الامامة ولا يعلمها اهل البيعة فلا يثبت الامامة
ببيعتهم وقد مر جوابها اي جواب الرابع كما قررنا وجواب الخامس وهو ان البيعة امارة
دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار
والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد واذا
لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل
والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا
ان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في
عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن
عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد فضلا

عن اجتماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى
ولم ينكر عليه احد وعليه اي على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة انفلوت
الانحصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب كون ذلك العقد من واحد او اثنين
بمشهد بينة عادلة كفاء للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقد له
جهرا فانه اذا لم يشترط البينة العادلة وعدمه من المسائل الاجتهادية فيجتهد فيها ويعمل
بما يودي الاجتهاد اليه ثم اذا افترق النعدد في بلد او بلاد وتفحص عن المتقدم فامضى
ولو اصر الاخر فهو من البغاة فيجب ان يقاتل حتى تفي الى امر الله فان لم يكن هناك متقدم
او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستيناف العقد لمن وقع عليه الاختيار ولا
يجوز العقد لامامين في صقع اي جانب متضايق الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة واختلال
النظام اما متسعها اي اما العقد لامامين في صقع متسع الاقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره
فهو محل الاجتهاد لوقوع الخلاف وللامة خلع الامام وعزله بسبب يوجبه مثل ان يوجد
منه ما يوجب اختلال الاحوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته
لانتظامها واعلائها وان ادى خلعه الى الفتنة احتمل بادنى المضرتين قالت الجارودية
من الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا الى
وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو امام يجب مطاوعته فلذلك جوزوا تعدد الائمة
في صقع متضايف الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم
ولذلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازي اتفقت الامة
على انه لا مقتضى لثبوتها الا احد امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهي ان ينبغ
الظلمة من هو من اهل الامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه
ولا نزاع لاحد في ان النص طريق الى الامامة المنصوص عليه واما الطريقان الاخران فقضاهما
الامامية واتفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية الى ان الاختيار
طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على
ذلك سوى الجبائي **المقصد الرابع** في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو عندنا ابو بكر رضي الله عنه وعند الشيعة علي رضي الله عنه لنا وجهان الاول الاجماع
بالبيعة اما النص فلم يوجد لما سيأتي ولما الاجماع فلم يوجد على غير ابي بكر رضي الله عنه اتفاقا
من الامة الثاني انه منعقد على حقيته امامة احد الثلثة ابي بكر وعلي وعباس ثم انهم اتفقوا على
ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعا كما نازع علي معاوية لان العادة تقضي بالمنازعة في مثل
ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها محال بالعصمة اذ هو معصية كبيرة يوجب اسلام
العصمة وانتم توجبونها في الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته لا يقال لانم الامكان اي
امكان منازعتها ابا بكر لانا نقول علي في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية
وفاطمة رضي الله عنها مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله ولدا

الاجتهاد

تذنيب

ان طريقه اما النص او

والعباس مع علو منصبه معه فانه روى انه قال لعلي امدد يدك ابايعك
حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير
مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال
ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملأنها خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم امير فدفعهم
ابو بكر لما مر من قوله عليه السلام الائمة من قريش ولو كان على امامة علي نص
جلي كما ادعته الشيعة لاظهروه قطعا ولامكنهم المنازعة جزما وكيف لا وابو بكر
عندهم اي عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة
فاني يتصور امتناع المنازعة معه وكلام الشيعة في اثبات امامة علي يدور على
امور احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما لما مر وابو بكر لم يكن معصوما
اتفاقا ولما سنذكره وكذا العباس فتعينت امامة علي والجواب منع وجوب
العصمة وقد تقدم ثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة ابي بكر
انما تستند اليها اتفاقا الجواب ما مر من ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة
نالتها على افضل الخلايق بعد رسول الله ولا يجوز امامة المفضول مع وجود
الفاضل وسيأتي ذلك تقريرا وجوابا رابعها نفي اهلية الامامة عن ابي بكر
لوجوه الاول انه كان ظالما وقال الله لا ينال عهدي الظالمين بيان كونه ظالما
كان كافرا قبل البعثة وقد قال الله تعالى والكافرون هم الظالمون فحصر الظلم
الكامل في الكافر وايضا فمنع ابو بكر فاطمة ارثها لفدك وهي قرية بحرسكانها
للنبي صلى الله عليه وسلم ومات عنها وكانت فاطمة مستحقة لنصفها لانه قال
وان كانت واحدة فلها النصف وايضا فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجز اهل البيت في معرض الامتنان والتعظيم فوجب ان يبقى
عنهم الرجز بالكلية لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم ولقوله عليه السلام فاطمة بضعة
مني وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعته فيكون فاطمة صادقة في دعواها الارث
لان الكذب عمدا رجس ينافي العصمة وكذا الخطأ فيه قلنا شرائط الامامة
ما تقدم وكان ابو بكر مستجمعا لها يدل عليه كتب السير والتواريخ ولانه كونه
ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه حيث قلنا الظالم من ارتكب
معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن امن عند البعثة واصلح حاله
لا يكون ظالما قولهم خالف الاية في منع الارث قلنا لما رضيتها لقوله عليه السلام
نحن معاشر الانبياء لا نورث وما تركنا صدقة وان فهل لا بد لكم من بيان
حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الاحاد ومن بيان ترجيحه على الاية
قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ههنا لانه رضي الله عنه كان

حاكما انما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالته على ما
حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده
دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث قولهم فاطمة معصومة
قلنا مم لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كما رواه الضحاك فانه نقل عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال حين سألته عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله
عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الاية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليا
والحسن والحسين وجعفر وازواج محمد واقرباءه ولم يكونوا معصومين بالاتفاق
وقوله عليه السلام بضعة مني مجاز قطعا لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا
عصمة النبي قد تقدم ما فيه ولا يجب ما وراء البعض الجملة في جميع الاحكام فلعل
المراد انها كبضعة مني فيما يرجع الى الخير والشفقة فان قيل ادعت فاطمة انه
عليه السلام نحلها اي اعطاها فدكا نحلة وعطية وشهد عليه علي والحسن والحسين وام كلثوم
والصحيح ام ايمن وهي امراة اعتقها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت حاضنته
اولاده فزوجها من زيد فولدت له اسامة فرد ابو بكر شهادتهم فيكون ظالما قلنا اما
الحسن والحسين فللوعية لان شهادة الولد لا تقبل لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم
وايضا بهما كانا صغيرين في ذلك الوقت واما علي وام كلثوم فلقصورهم عن نصاب البينة
وهو رجلان او رجل وامرأتان ولعله اي ابا بكر لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير
من العلماء وايضا قد ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للاخر غير مقبولة لان
من الوجوه الدالة على نفي اهلية الامامة انه لم يوله النبي عليه السلام شيئا من الاعمال المتعلقة
باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة بجمع كثير في حال حبوته وحيث ابعثه
الى مكة ليقرأ سورة البراءة على اهلها في موسم الحج عزله عنها باتباعه عليا وقال لا يبلغ عني
الا رجل مني ولم يره اهلا للتبليغ ذلك فانى يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة العامة
الشاملة لكل الامة قلنا لانم انه لم يوله شيئا بل اميره على الحج سنة تسع من الهجرة
بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان واميره بالصلوة بالناس في مرضه الذي توفي
فيه وانما اتبعه عليا في تلك السنة بعد خروجه من المدينة لان عادة العرب في اخذ
العهود وبنذها ان يتولاه الرجل بنفسه او احد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من امرة
الحج فولهم عزله عن الصلوة كذب وما تعلوه فيه مختلف والروايات الصحيحة متضافرة
على ذلك فقد روي عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي خلف احد من امته
الا خلف ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروى
عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال لما نقل عليه السلام عن الخروج امر
ابا بكر ان يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي عليه السلام بعدما
دخل ابو بكر في الصلوة فيصلي خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن

ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن انس بن مالك
ان ابا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف
في الصلوة فكشف النبي صلى الله عليه وسلم ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم
كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا نفتتن من الفرح فنكص
ابو بكر على عقبيه وظن ان النبي خارج الى الصلوة فاشار الينا ان اتموا صلوتكم
وارخى الستر وتوفي يومه وفي رواية وارخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات واما
ما روى البخاري باسناده الى عروة عن ابيه عن عايشة انه عليه السلام امر
ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من
نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس
يصلون بصلوة ابي بكر اى بتكبيره فهو انما كان في وقت اخر الثالث من ملك ابو بكر كذا ذكر
شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك
لانه احرق فجاءه المازني بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع يسار السارق
وهو خلاف الشرع وقال الجدة سالته عن ميراثها لا اجد لك في كتاب الله ولا في
رسوله شيا ارجعي حتى اسال الناس فاخبران رسول الله جعل لها السدس
قلنا الاصل وهو كون الامام عالما بجميع الاحكام هم وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي
كون جميع الاحكام عقيدة اى حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتامل
وانه اى ابا بكر مجتهد اذ هو من مسلمة في الغالب الا له قول مشهور عند اهل العلم و
فجاءوة انما كان لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا يقبل توبة الزنديق في الاصح
واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد او راه في المرة الثالثة من السرقة وهو راى
الاكثر من العلماء ووقوفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة في ذلك لانه
غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام الرابع من الوجوه النافية لصلوحه للامامة
عمر مع انه حميمه وناصره وله العهد اى عهد الامامة من قبله قد ذمه حيث شفع اليه
عبد الرحمن بن ابي بكر في الخطيئة الثاني عرد وسه سوء وهو خير من ابيه وانكر عمر عليه اى على
ابي بكر عدم قتل خالد بن وليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في امراته
بجمالها وكذلك تزوج بزوجته من ليلته وضاجعها فانكر عليه عمر لقتله قصاصا
فقال ابو بكر لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار فقال عمر مخاطبا بخالد لان وليت الامر
لاقيدنك به وقال عمر في ذمه ايضا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد
الى مثلها فاقتلوه فلتا نسبة الذم اليه من الاكاذيب البادرة فان عمر مع كمال عقله
ووفور حزمه حتى قيل في حقه هو اعقل من ان يخدع واورع من ان يخدع وقد كان الامامة
بعهد ابي بكر اليه والقدح في ابي بكر قدح في امامته كيف يتصور منه ذلك وانكاره قتل
خالد اى عدم قتله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما ادى اجتهاده فانه نقل ان خالدا

عبد اعبده

انما قتل بالكلية انه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله وطلب
خالدا بانه مات صاحبك فعلم خالد قصده انه ليس صاحبا له فتيقن ردته واما
تزوجه امراته فلعلها كانت مطلقة وقد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة
عنده واما قوله في بيعة ابي بكر فمعناه ان الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل
الاتفاق منه مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدم عليه احد على اني اقدمت عليه فتم
وتيسر الامر بلا تبعة ثم انك خبير بان امثال هذه الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء
للامامة لا تعارض الاجماع على امامة المستلزم للاجماع على اهليته للامامة وخامسها اى
خامس الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامة علي ادعاء النص على امامته علي
اجمالا او تفصيلا اما اجمالا فقالوا انا نحن نعلم قطعا ويقينا وجود نص جلي وان لم يبلغنا
بعينه لوجهين الاول ان عادة الرسول تقتضي باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم
في حال حيوته كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يخل بذلك البتة
ولا يترك اهل البلد فوضى اى متساوين لا رئيس لهم فكيف يجوز ان يخلي الامة بلا امام
عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا امام يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم وايضا
شفقته على الامة معلومة مكشوفة لا ستره بها حتى قال انما انا لكم مثل الوالد لولده وعلمه
في احرى ليس لقضاء الحاجة ودقايق آدابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معادا
ومعادا ومن البين انه لا نص في حق ابي بكر والعباس فتعين ان يكون في حق علي
الجواب انه لما علم النبي عليه السلام ان الصحابة يقومون بذلك التعين فلا يخل به
لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية
بل وكلها الى ارا المجتهدين الذين هم حماة الدين واعلام الشرع ثم عدم النص الجلي
معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة اذ هو مما تتوافر الدواعي الى نقله
وايضا لو وجد نص جلي على امامة علي لمنع به غيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار قول
الائمة من قريش مع كونه خبر واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور
ان يوجد نص جلي متواتر في نقل وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الامامة
وشاهدهم في الصلابة في الدين ما شهد له بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل
والوطن وقتلهم الاولاد والاباء والاقارب في نصرة الدين ثم لا يحتج علي عليهم بذلك
النص الجلي بل ولا يقول احد منهم عند طول النزاع في امر الامامة ما لكم تتنازعون فيها
والنص قد عين فلانا لها ولو سلم زعمه انه اى عليا فعل ذلك فلم يقبلوه كان ذلك النزاع
مباهتا منكرا للضرورة فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالى بشانه واما تفصيلا فالكتاب والسنة
اما الكتاب فمن وجهين الاول قوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله
والاية عامة في الامور كلها بصحة الاستثنار اذ يجوز ان يقال اولى الا في كذا ومنها اى
ومن الامور التي يعمها الاية الامامة والخلافة وعلى من اولى الارحام دون ابي بكر والجواب

منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم اذ يجوز ان يقال هذه الاولويات
من جهة الخلافة والارث والعطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا يكون عامة
لان العام يتناول جميع جزئياته لا احدها فقط وتحريره اما مطلقة فاذا استثنى كان بتقدير
الكلام اولى من كل الوجوه والا لكانت باقية على اطلاقها النافي قوله انما وليكم الله ورسوله
والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والولي اما المتصرف اي
الاولى والاحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة واما المحب والناصر تقليلا للاشتراك
في لفظ الولي وايضا لم يهتد في اللغة معنى ثالث والناصر غير مراد في هذه الاية لعموم النصرة
والمحبة في حق كل مومنين قال الله والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم
محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما في المومنين الموصوفين بالصفة المذكورة
في الاية فهو المتصرف والمتصرف في الامة هو الامام وقد اجمع ائمة الشيعة على ان
المراد بالذين يقيمون الصلوة الى قوله وهم راكعون علي فانه كان في الصلوة راكعا
فاله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الاية وللاجماع على ان غيره كابي بكر مثلا غير مراد
فتعين انه المراد فيكون الاية نصا في امامته والجواب ان المراد هو الناصر واول لفظ الاية
على امامته وكونه اولى بالتصرف حال حيوة الرسول ولا شبهة في بطلانه ولان لا نكرر
فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد وكونه نازلا في حقه لا ينافي شموله لغيره ايضا ثم
يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة ولان ذلك اي حمل الولي في الاية على الاولى الحق
بالتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين
بالتصرف وغير مناسب ما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا
فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف
فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا لئلا ينجر الكلام واما السنة فمن وجوه الاول
خبر الغدير وهو انه عليه السلام احضر القوم بعد رجوعه من حجة الوداع بغدير خم وهو
موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال وصعد عليها وقال الهم است اولى بكم من
انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم والي من والاه وعاد من عاداه وانصر
من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال بان المراد بالمولى ههنا هو الاولى ليطابق مقدمة
الحديث ولانه اي لفظ المولى يقال للمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى
بالتصرف والسنة الاولى غير مراده ههنا قطعا فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يود
الى الكذب والنبي عليه السلام لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان
كل احد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولي المومنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولى
بالتصرف لما ذكرنا ولانها اي المعاني المذكورة تشترك في الولاية فوجب الحمل
عليها وجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظي الجواب منع

التغيير

صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم بصحته لكونه متواترا مكابرة كيف ولم
ينقله اكثر اصحاب الحديث كالبخاري ومسلم واضرابهما وقد طعن بعضهم فيه
كابن ابي داود السجستاني وابي حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولان عليا لم
لم يكن يوم الغدير مع النبي فانه كان باليمن ورد هذا بان غيبته لا ينافي صحة الحديث
الا ان يروى هكذا اخذ بيد علي واستخضره وقال وان سلم ان الحديث صحيح فرواته
اي اكثرهم لم يروا مقدمة الحديث وهي الست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن ان
يتمسك بها في ان المولى بمعنى الاولى والمراد بالمولى هو الناصر بدليل اخر الحديث
وهو والي من والاه الى اخره ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد من ائمة العربية وقوله
وماويكم النار هي مولاكم اي مقركم وما اليه مالكم وعاقبتكم ولهذا قال الله وبئس المصير
وقد قيل المراد ههنا ايضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم الجوع
زاد من لا زاد له والاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال
هو اولى من كذا دون مولى من كذا وان يقال اولى الرجلين او الرجال دون مولى الرجلين
او الرجال وان سلم ان مولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف بل نقول
بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور كما قال الله ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه
واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه ويقول
التلامذة نحن اولى باستاذنا ويقول الاتباع نحن اولى بسلطاننا فلا يريدون الاولوية
في التدبير والتصرف بل في امرهما ولصحة الاستفسار اذ يجوز ان يقال في ان شيئا
هو اولى اي في نصرته او محبته او التصرف فيه ولصحة التقسيم بان يقال كون فلان
اولى بنا اما في نصرته واما في ضبط امواله واما في تدبيره والتصرف فيه وح لا يدل الحديث
على امامته الثاني من وجوه السنة قوله عليه السلام لعلي حين خرج الى غزوة تبوك
واستخلفه على المدينة انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فانه يدل
على ان جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عليهما السلام
اذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء ومن المنازل الثابتة لهرون
من موسى استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش هرون بعده وذلك لانه
كان خليفة لموسى في حيوته بدليل قوله اخلفني في قومي ولا معنى للخلافة الا القيام
مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة له بعد موته
على تقدير بقائه والا كان غرا موجبا للتنقيص والتنفير عنه وذلك غير جائز
على الانبياء الا ان ذلك القيام مقام موسى كان له لمنزلة في النبوة واتقى ههنا
بدليل الاستثناء قال الامدي الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو
ان من جملة منازل هرون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمها
استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلي الا انه

صحة

امتنع الشركة في الرسالة فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد
النبي عليه السلام عملا بالدليل بما قصى ما يمكن الجواب منع صحة الحديث كما منعه
الامدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الاحاد او نقول على تقدير
صحته لا عموم له في المنازل بل المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في
قومي لا استخلافه على المدينة اي المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة
في غزوة تبوك كما ان هرون كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته ولا يلزم دوامه
اي دوام استخلاف موسى بعد وفاته فان قوله اخلفني لا عموم له بحيث يقتضي
الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته فلا يكون ح عدم دوامه
بعد وفات موسى لقصور دلالة اللفظ على استخلافه غير لازم كما لو صرح بالاستخلاف
في بعض التصرفات دون بعضها ولا عزله اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهو لا استقلال
بالنبوة منفرا يعني وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء
خلافته بعده عزله لم يكن ذلك منفرا عنه وموجبا لنقصانه في الاعين وبيانه
انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف
عن الله تعالى وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة
كيف والظاهر متروك اي وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا
لان من منازل هرون كونه اخا نسبيا ونبيا والعام المخصوص ليس حجة في الباقي
او حجة ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا لكان اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني
بقوله هذا ونفاذ امر هارون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة عن موسى نبوته لا
للخلافة عن موسى كما اعترفتم في هذا الوجه وقد نفى النبوة ههنا لاستحالة كون علي نبيا
فيلزم نفي سببه الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر الثالث من وجوه السنة
قوله عليه السلام سلموا على علي بامرة المؤمنين بكسر الهمزة الجواب منع صحة الحديث
للقاطع المتقدم الدال على عدم النص الجلي وكذا قوله انت اخي ووصيي وخليفتي
من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد
الغر المحجلين وبعد هذا الاجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة نقول هذه النصوص
التي تمسكوا بها في امامة علي كرم الله وجهه معارضة بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر
رضي الله عنه وهي من وجوه الاول قوله وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم ولتمكنن لهم دينهم الذي ارتضى
لهم والخطاب للصحابة واقل الجمع ثلثة ووعد الله حق فوجب ان يوجد في جماعة
منهم خلافة يتمكن بها الدين ولم يوجد بهذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة
وهي التي وعد الله بها الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم
اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون وليس الداعي الا ذلك القوم لطلب الاسلام

محمد القوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فقد علم النبي
من هذه الاية انهم لا يتبعونه ابدا فكيف يدعوهم الى القتال وايضا فان المخلفين ان يدعوا
الى محاربة في حيوته عليه السلام ولا على انه لم يتفق له في ايام خلافته قتال لطلب الاسلام
بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها ولا من بعده من الولاة والحكام لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار
فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الاية فما هو اي ذلك الداعي الذي
يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركه العذاب الشديد احد الخلفاء الثلثة ويلزم خلافة ابي
بكر القايل بالفصل بل الظاهر انه ابو بكر فان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيلمة
الثالث لو كان امامة ابي بكر باطلة لما كان ابو بكر معظما ممدوحا عند الله لكنه معظم
وافضل الخلق عند الله بعد رسول الله وستزيده شرحا وبيانا في مسئلة الافضلية الرابع
كانت الصحابة وعلي يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال لست بهم افهم اولئك هم الصادقون
فيكون خلافته حقا الخامس لو كانت الامامة حق علي ولم يعينه الامة عليه لكانوا يعرون
لكانوا تواثروا الاهم للكنهم خير الامم لكونهم خير امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
كما دل عليه نص القران السادس قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وقد
مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد فلا يجوز ان يتمسك به فيما يطلب منه
اليقين قلنا ليس اقل من خبر الطير الذي يستدلون به على الافضلية كما سياتي
ولا من خبر المترلة الذي مروهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الاحاد فكما
فلا يكون ذلك الادعا مقبولا السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة
ثم يصير ملكا عضوضا فقد حكم بان القائمين بالامر مدة ثلاثين سنة بعده موصوفون
بالخلافة عنه في امر الدين واعلاء كلمة الله وان القائمين بعدها من اهل الدنيا موصوفون
بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة الثامن انه عليه السلام
استخلف ابا بكر في الصلوة حال مرضه واقتدى به وما عزله كما لم يقدره فيبقى بعده اماما
فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال علي قدمك رسول الله في امر ديننا
افلا نقدمك في امر دنيانا التاسع نصب الامة الامة الثلثة تعلم مما مر منها بعض
الوجوه المذكورة يريد ان ما ذكرناه انما كان لاثبات امامة ابي بكر واما امامة الائمة الثلثة
الباقية فانت تعلم انها او بعض منها ممكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله
وعد الله الذين امنوا الاية وقوله عليه السلام الخلافة بعدي الحديث وقولا اقتدوا بالذين
من بعدي او طريقة المعول عليه في حق عمر نص ابي بكر وذلك انه دعى في مرضه عثمان
بن عفان وامران يكتب هذا ما عهد ابو بكر بن قحافة واخر عهده من الدنيا واول عهده
من العقبى حالة يصير فيها العاجز ويومن فيها الكافر اني استخلف عليكم عمر بن الخطاب
فان احسن السيرة فذلك ظني به والخير اردت وان يكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا
اي منقلب ينقلبون وفي حق عثمان وعلي البيعة فان عمر لم ينص على احد بل جعل الامامة

شورى بين ستة وهم عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد
بن ابى وقاص وقال لو كان ابو عبيدة بن الجراح حيا لما تردد فيه وانما جعلها شورى
بينهم لانه راهم افضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال فى حقهم مات رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض ولم يترجح فى صدره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأى
غيره فى التعيين ولذلك قال ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه
الى الاكثر لان رايهم الى الصواب اقرب وان تساووا فكونوا فى الحزب الذى فيه عبد الرحمن
ولم يعين احدا منهم للصلوة عليه كيلا يفهم منه انه عينه بل وصى بها الى صهيب وامر
اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة على

المقصد الخامس فى افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عند نا واكثر
قدماء المعتزلة ابو بكر وعند الشيعة واكثر متاخرى المعتزلة على لنا وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها
الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى قال المفسرون وقد اعتمد عليه العلماء انها نزلت فى ابى بكر
فهى اتقى ومن هذا اتقى فهو اكرم عند الله لقوله اكرمكم عند الله اتقاكم وهو اى الاكرم
عند الله هو الافضل فابو بكر افضل ممن عداه من الامة وايضا فقوله وما لاحد عنده
من نعمة تجزى تصرفه عن الحمل على الا ذ عنده نعمة التربية فان النبى عليه السلام مولى عليه
وهى نعمة تجزى واذا لم يحمل عليه تعين ابو بكر للاجماع على ان ذلك المتقى هو احدهما
لا غير الثانى قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر عم الامر بالاقتداء
فيدخل فى الخطاب على نهج شعر بالافضلية اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوى بالاقتداء
سيما عندهم اذ لا يجوزون امامة مفضول اصلا كما سياتى الثالث قوله عليه السلام
لابى الدرداء والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل
افضل من ابى بكر الرابع قوله عليه السلام لابى بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا
النبيين والمرسلين الخامس قوله عليه السلام ما ينبغى لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه
غير السادس تقديمه فى الصلوة مع انها افضل العبادات وقوله يابى الله ورسوله
الا ابا بكر وفى معناه قوله مالى اراكم تصلون الا ابا بكر وذلك ان بلالا اذن بالصلوة
فى ايام مرضه فقال النبى عليه السلام لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابى بكر يصلى الناس
فخرج ولم يجد على الباب الا عمر فى جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر
وكان رجلا صيتا وسمع عليه السلام صوته قال فذلك ثلث حرات السابع قوله
خير امتى ابو بكر ثم عمر الثامن قوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا دون ربى لاتخذت
ابا بكر خليلا ولكن هو شريكى فى دينى وصاحبى الذى اوجبت له صحبتى فى الغار
وخليفتى فى امتى التاسع قوله عليه السلام وقد ذكر عنده ابو بكر وابن مثل ابى بكر كمثل نبى
الناس وصدقنى وامن بى ونوجنى ابنته وجهزنى بماله وواسانى بنفسه وجاء
معى ساعة الخوف العاشر قول على خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم

وقوله اذ قيل له ما توصى اى اما توصى وما تعين من يقوم مقامك بعدك او تصلى
رسول الله حتى اوصى لكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم
بعد نبيهم على خيرهم لهم اى للشيعة فيه اى بيان افضلية على مسلكان الاول
ما يدل عليه اى على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول اية المباهلة وهى قوله تعالى
ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وجه الاحتجاج ان قوله
وانفسنا لم نرد به نفس النبى لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به على دلت
عليه الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا
الى ذلك المقام وليس نفس على نفس محمد حقيقة فالمراد المساواة فى الفضل والكمال
ترك العمل به فى فضيلة النبوة بقى حجة فى الباقى فيا وى النبى فى كل فضيلة
سوى النبوة فيكون افضل من الامة وقد يمنع ان المراد بانفسنا على وحده
بل جميع قراباته وخدمه النازلون عرفا منزلة نفسه عليه السلام داخلون فيه يدل
عليه صيغة الجمع الثانى خبر الطير وهو قوله عليه السلام حين اهدى اليه طاير مشوى
اللهم ايتنى باحب خلقك اليك ياكل معى هذا الطير فاتى على واكل معه الطير والمحبة
من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو افضل واكثر ثوابا واجيب بانه لا يفيد كونه
احب اليه من كل شئ لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض الا ترى انه
انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه فى كل شئ او فى بعض الاشياء وح
جاز ان يكون اكثر ثوابا فى شئ دون اخر فلا يدل على الافضلية مطلقا الثالث قوله
فى فى الشديه يقتله خير الخلق وفى رواية خير هذه الامة وقد قتله على واجيب بانه باطل
قتله فيكون من اصحابه خيرا منه ومن سائر الخلق وهو باطل وايضا فمخصوص بالنبى اى هو
خارج من الخلق المذكور فى الحديث والا كان على خيرا منه ويضعف ح عمومه للباقى وقيل الصواب
فى الجواب ان عليا حين قتله كان افضل الخلق لان قتله اياه كان افضل الخلق لان قتله اياه كان
فى زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلثة الرابع قوله عليه السلام اخى ووزيرى وخير من
اتركه بعدى يقضى دينى وينجز وعدى على بن ابى طالب واجيب بانه لا دلالة للاخوة
والوزارة على الافضلية واما باقى الكلام فانه يدل على انه خير من تركه قاضيا لدينه ومنجزا
لوعده وذلك لان قوله يقضى مفعول ثانى لاتركه او حال من مفعوله وح فلا يتناول الكل
الخامس قوله عليه السلام لفاطمة اما ترضين انى زوجتك من خير امتى واجيب بانه
لا يلزم منه كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيريهم لها باعتبار القرابة والشفقة ورعاية
الموافقة السادس قوله عليه السلام خير من اتركه بعدى على واجيب بما مر من انه لا
يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك فى قضاء الدين وانجاز الوعد السابع
قوله عليه السلام فيه انا سيد العالمين وعلى سيد العرب قالت عايشة رضى الله عنها كنت عند
النبى اذ اقبل على فقال هذا سيد العرب فقلت بابى وامى يا رسول الله السن سيد العرب

فقال الحديث اجيب بان السياده هي الارتفاع لا الافضليه وان سلم
فهو كالخبر لا عموم له فلا يلزم كونه سيدا في كل شئ بل في بعض الاشيا التا من قوله
لفاطمه رضي الله عنها اطلع على اهل الارض واختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانيه
فاختار منهم بعلك واجيب بان لا عموم فيه ولعله اختاره للجهاد او لبعليته فاطمه
التاسع انه عليه السلام لما اخى بين الصحابه اتخذه اخا لنفسه وذلك يدل
على علو رتبته وافضليته قيل لا دلاله لاتخاذه اخا على افضليته اذ لعل ذلك لزياده
شفقته عليه للقرابه وزياده الالفه والخدمه العاشر قوله عليه بعد ما بعث ابا بكر وعمر
الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين الرايه اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله
كرارا غير فرار واعطاها عليا فانه روى انه عليه السلام بعث ابا بكرا اولا فرجع منهزما وبعثهم
ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه
رايه فقال لاعطين الرايه اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فتطاول
لها المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين علي فقيل انه ارمد العين فتفل في عينه ثم دفع اليه الرايه وذلك يدل على ان ما وصفه
به لم يوجد في غيره ويلزم منه ان يكون افضل ممن عداه فتقبل بقي هذا المجموع لا يجب
ان يكون بقي جزء منه بل يجوز ان يكون بقي كونه كرارا غير فرار ولا يلزم من الافضليه
مطلقا بل في كونه كرارا غير فرار الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه
وجبريل وصالح المؤمنين على كما نقله كثير من المفسرين والمولى بمعنى الناصر واختصاص
علي من بين الصحابه بنصرة النبي النبي يدل على انه افضل منهم لان نصرته من افضل
العبادات وايضا بدا الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه افضل من غيره
فقيل دليلكم على ان المراد به علي معارض بما عليه الاكثر من العموم الشامل له ولغيره
وبما عليه قوم من المفسرين كالضحاك وغيره من ان المراد ابو بكر وعمر الثاني عشر
قوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه
والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى ابن ابي طالب فقد ساوى النبي
بالانبياء المذكورين وهم افضل من سائر الصحابه اجماعا فكذا من يساويهم ويجيب
بانه تشبيه لعلي لكل واحد من تلك الانبياء في فضيلة واحدة ولا يدل على المساواه
في كل فضيله لكل واحد منهم والا كان علي افضل من الانبياء المذكورين لمشاركته ومساواته
لكل منهم في فضيله واختصاصه بفضيلة الاخرين والاجماع منعقد قبل ظهور المخالف
على ان الانبياء افضل من الاولياء الملك الثاني ما يدل عليه اي على كونه افضل
تفضيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما يكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها
ما تفرق في الصحابه وهي امور الاول العلم وعلي اعلم الصحابه لانه كان في غايه الذكاء
والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم اعلم الناس واحوصهم على ارشاده وكان في صغره
في حجره وفي كبره خدنه يدخل عليه كل وقت وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات

معلم

معلمه يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فانصل بخدمته في كبره وكان يصل اليه
في اليوم مرة او مرتين ولقوله عليه السلام افضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم
فيكون اعلم فيها جميعا فلا يعارضه نحو افرضكم زيد واقرأكم ابي فانهما يدلان على ان علي التفضيل في
علم الفرايض وعلم القراءة فقط ولقوله تعالى وتعيها اذن واعيه اي حافظه واكثر المفسرين
على انه علي ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما مدح به ولانه اي عليا نهى عمر عن رجم من
ولدت لستة اشهر وبنهيه على ان قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
مع قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر وتبعاه ايضا عن
رجم الحاملة التي اقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطانا عليها فما سلطانك على
ما في بطنها فقال عمر في كل واحدة من القضيتين لولا علي لهلك عمر يقول على كسر سرى الوساوس
ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوريه بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل
الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والمقصود احاطته علما بما في هذه الكتب الاربعه
لاجواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض ابي هاشم بان التوريه منسوخه فكيف يجوز
الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله والله ما من اية نزلت في بحر او بر او سهل او جبل او سماء
او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شئ نزلت وبوبده اي واي كلام
مشتمل على الفرائض والقدر وليس يلزم منه جواز الحكم كما يشهد به الفطره السليمه ولانه
عليا يذكر في خطبه من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله
في كلام ساير الصحابه فدل على انه اعلم ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول
الكلاميه والفروع الفقهيه وكذا المتصوفه في علم تصفيه الباطن فان خرقه الخلع
ينتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحه في الذروه
القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي تكلم فيه اولا وامر ابا الاسود الدئلي بتدوينه
كما هو المشهور وكذا علم الشجاعه ومحاسنه الاسلحه وكذا علم القوة والاخلاق فانه
كان اعلم بها من غيره الثاني من تلك الامور الزهد اشتهر عنه انه مع اتساع
ابواب الدنيا عليه ترك التنعم وتحشن في المآكل والملابس ولم يلتفت الى الملاذ
حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا الثالث الكرم وقد اشتهر عنه انه كان يؤثر الحاج
والمارين على نفسه واهله وكان ذلك عادة منه حتى تصدق في الصلوة بخاتمه
ونزل في شانه ما نزل على ما مر وتصدق ايضا في ليال صيامه المنذور بما كان في طهوره
ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الرابع الشجاعة تواترت
مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهليه حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب
لضربته علي خير من عبادة الثقلين وتواتر وقايعه في خيبر وغيره الخامس حسن خلقه قد
اشتهر ذلك منه حتى نسب الى الدعابه وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان
السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر بيده وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانيه

لكن بقوة الهيئة السابع نسبه وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة وهو غير
خفي وعباس وان كان عم النبي لكن كان اخا عبد الله من وابو طالب اخاه
من الاب والام الثامن اختصاصه لصاحبه كفاطمة سيدة نساء العالمين
وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة كما ورد في الحديث
ثم اولاد اولاده ممن اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد مع علو
طبقته سقاء في دار جعفر الصادق وكان معروف الكرخي بواب دار علي
بن موسى الرضا هذا مما لا شبهة في صحته فان معروفا كان صبيا نصرانيا فاسلم
على يد علي بن موسى وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متاخر عن
معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر النسبة
اليه واذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل
من غيره والجواب عن الكل انه بدل على الفضيلة واما الافضلية فلا كيف ومرجعها
اي مرجع الافضلية التي نحن بصددها الى كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك
يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها ومايعود الى نصرة الاسلام وقهرهم
في تقوية الدين ومن المعلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى
الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبد الله والزبير وسعد بن ابي وقاص
وعثمان بن مظعون فيقوى بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء
دين الله في حيوة النبي وبعد وفاته واعلم ان مسالة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم
واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثرية في الثواب
بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسئلة تتعلق بها عمل فيكتفى فيها
بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين
والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على
منصف لانها باسرها احاد مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة اسباب
الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما
سلف فلا ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا
لا يفيد القطع بالافضلية بل غاية الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا يصح
مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي
وحسن ظننا بهم يقضي بانهم لو لم يجروا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم
في ذلك القول وتفويض ما هو الحق فيه الى الله تعالى قال الامدي وقد يراد بالنفضيل
اختصاص احد الشخصين عن الاخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الاخر كالعالم والجاهل
واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ كل
فضيلة يمكن اختصاص بها احد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير

عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الاخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى
الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة
شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا المقصد الثامن
في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم كالامامية لانه قبيح عقلا فان من الزم الناس
حضور درس وجود بعض احاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضيته
العقل العقل وجوزه الاكثرون وقالوا اجعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول
فيه كما في المثال المذكور مستقبح واما في غيره كما فيما نحن بصدده فلا اذ لعله اصلح للامامة
من الفاضل اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة
القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة والرياسة اعرف وبتدبيرها
اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وفصل قوم في هذه المسئلة فقالوا ان نصب المفضول ان اثار
فتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر وارعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والا
وجب المقصد السابع انه وجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان
الله سبحانه وتعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله والسابقون الاولون
من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه يسعى نورهم
بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون
فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة
الى غير ذلك من الايات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد اجمعهم واثنى
عليهم في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها
قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه
ومنها قوله اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك
ان ياخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح ثم ان من تامل
سيرتهم ووقف على ما قاسوه وجدتهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة
الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون
من المطاعن ومنعه ذلك اي منعته محالهم من الطعن فيهم وراى ذلك مجانبا
للايمان ونحن لانلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في المطولات مع التقصي
عنها فارجع اليها ان اردت الوقوف عليها واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة
فالامامية من المعتزلة انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان
ووقعة جمل وصفين والمعتزلة فوق بوقوعها منهم سكت عن الكلام فيها بخطئة
او تصويب وهم طائفة من اهل السنة فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعني فلا بأس
به اذ قال الشافعي وغيره من السلف تلك دماء طهر الله ايدينا فلنطهر عنها السنتنا

وان اراد وا انا لا نعلم اوقعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا وانت خبير بان
الشق الثاني من الترديد ينافي الاعتراف بوقوعها واتفق العمرية اصحاب عمر
بن عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطا على رد شهادة الفريقين قالوا لو
الجميع سا ه بعل لم نقبلها اما العمرية فلانهم يرمون فسق الجمع من الفريقين واما الواصلية
فلانهم يفسقون احد الفريقين لا بعينه فلا نعلم عدالة شئ منهما والذي عليه الجمهور
من الامة هو ان المخطئ فسقة عثمان ومحاربوا علي لانهما امامان فحرم القتل والمخالفة قطعا
الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب الى ان هذه التخطئة لا تبلغ الى حد التفسيق
ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا خاتمة للمصدر الرابع
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قوم ومنعه اخرون والحق انه تابع
للمامور به والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي عن الحرام واجبا
وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن
الاخرين لانه غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به اخرانم الكل
بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول قال الامدي ذهب بعض
الروافض انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام
واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا
فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا
فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم ان يغلب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الامر والناهي ولا يندفع عنه الا بذلك
وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان العائل قائلان قائل بوجوبه
مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب
كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
والسنة كقوله عليه السلام لتامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم
على خياركم فندعو خياركم فلا يستجاب واما عدم توقف جوازه على استنابة الامام
فيدل عليه ان كل واحد من احاد الصحابة كان يستقل بالامر بالمعروف والنهي عن
المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان ذلك شايعا ذائعا فيما بينهم ولم
يوجد نكير فكان اجماعا على جوازه ولوجوبه بعد علمه بان ما يامر به معروف وان ما ينهى
عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر
والمامور والناهي والمنهي شرطان احدهما ان يظن انه لا يصير موجبا لفتنة
والا لم يجب وكذا لا يجب اذا ظن انه لا يفضي الى المقصود بل يستحب اظهار
شعار الاسلام فوجوبه انما هو اذا جوز حصول المقصود بلا اثارة فتنة وثانيها
عدم التجسس والتفتيش عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب قوله تعالى

ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين
امنوا الاية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس
سعي في اظهارها واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته
ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والاخرين وقوله عليه السلام
من ابتلي بشئ من هذه القاذورات فليستتر بستر الله فان من يبد لنا صفحته
اقمنا عليه حد الله وايضا قد علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس عن الناس
بل يستر بها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله واصحابه
والصالحين من عباده انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلوة
والسلام على نبيه محمد وآله واصحابه اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين
تذييل في الفرق الاسلامية التي اشار اليها الرسول صلى الله عليه وسلم
بقوله ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه
واصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر به وقال الامدي كان المسلمون
عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان
يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا يوجب
ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك
كاختلافهم عند قول النبي عليه السلام في مرض موته ايتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا
بعدي حتى قال عمر ان النبي قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك
حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف
عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام جهز وا جيش اسامة
لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من سؤل في مرضه
وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما
رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات
ومن كان يعبد الله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من
قبله الرسل الاية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كاني ما سمعت هذه الاية الا الآن وكاختلافهم
بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روي عنه
من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة وثبوت الاحكام
عن النبي عليه السلام كما مر وفي قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف تقاتلهم وقد قال
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم
واموالهم فقال له ابو بكر اليس قد قال بحقها ومن حقها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة
ولو منعوني عقالا مما ادوه الى النبي لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تقديم
ابي بكر على عمر بالخلافة ثم في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم

في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل والصفين ثم اختلافهم
ايضا في بعض الاحكام الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخ
وعقل الاصابع ودريات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف
يتدرج ويترقى شيأ فشيأ الى اواخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي
ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى
ولم يزل الخلاف يتشعب والاراء يتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات
الى ثلث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية
ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية
الفرقة الاولى المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري
وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب
الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة يرجئون الكبائر ويقولون لا يضر مع الايمان
معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل
ان يجيب الحسن قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مومن مطلق ولا كافر مطلق
ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن
ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر وتثبت له المنزلة بين
المنزلتين قائلا ان المومن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مومنا
وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير منه فاذا مات بلا توبة
خلد في النار اذ ليس في الاخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف
عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك
سمي هو واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم
وانكارهم القدر فيها وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى اولى بان
القدرية مناوذلك لان مثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافيه فصول كما صح
نسبة مثبته اليه يصح نسبة النافي ايضا اذا بالغ في نفيه لانه يلتبس به ولا يمكن حمل القدرية
على المثبتين له لانه يرده قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة فانه يقتضي
مشاركتهم للمجوس فيما اشتهر وابه من اثبات خالقين لا في قولهم بان الله خلق
شيأ ثم انكره النافون له هو المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون
العبد خالقا لافعاله وينسبون القبايح والشرور اليه دون الله سبحانه ويرده ايضا
قوله عليه السلام في حق القدرية هم خصماء الله في القدر ولا خصومة للقائل بتفويض
الامور كلها اليه وانما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على ما لا يريد الله بل يكرهه والمعتزلة
لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح والنفي
القديمة يعني انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع

فنو

فهو لا يحل بما هو واجب عليه اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا ايضا بنفي الصفات
الحقيقية القديمة بذاته تعالى احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا
وقالوا اي المعتزلة جميعا بان القدم اخص وصف الله تعالى لاشتراكه فيه ذات ولا
صفات وبنفي الصفات الزائدة وان كلامه تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف
والاصوات وبانه تعالى غير مرئي في الاخرة بالابصار وبان الحسن والقبح عقليان فيجب
عليه تعالى رعاية الحكمة والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب
الكبيرة ثم انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا بعد عشرين فرقة يكفر بعضهم
بعضا منهم الواصلية اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطا قالوا بنفي الصفات قال
الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه المسئلة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهاء
نظرهم ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان
اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا اي بالقدر
اي اسناد افعال العباد الى قدرهم وامتناع اضافة الشر الى الله تعالى وقالوا بالمنزلة
بين المنزلتين على ما مر تفصيله وذهبوا الى ان الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه
وجوزوا ان يكون عثمان لا مومنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا على معاوية وحكموا
بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على بافة بقله لم تقبل شهادتهم
كشهادة المتلاعنين اي الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه العمرية متلهم
اي مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم الا انهم فسقوا الفريقين في قصة عثمان وعلي
رضي الله عنهما وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد
تابع واصل بن عطا في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق الهذيلية اصحاب
ابي الهذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان
بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء مقدورات الله وبذا قرب من مذهب
جهم حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار
ضرورية مخلوقة لله تعالى اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الاخرة
وان اهل الخلد بن ينقطع حركاتهم ويصيرون الى جمود دائم وسكون ويجتمع في ذلك
السكون اللذات لاهل الجنة والالام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول
لانه التزم في مسئلة العالم لانه لا فرق بين حوادث لا اول لها وبين حوادث
لا اخر لها فقال لا اقول ايضا بحركات لا تنتهي الى اخر بل يصير الى سكون وتوهم ان
لازمه في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك سمي المعتزلة ابا الهذيل جهمي الاخرة وقيل لانه
اي قدري الاولى جهمي الاخرة وقالوا ان الله عالم يعلم هو ذاته وقادر بقدرة هي
ذاته حي بحيوة هي ذاته واخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تعالى
واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات

وقالوا هو مريد بارادة حادثة لا في محل واول من احدث هذه المقالة هو العلاف
وقالوا بعض كلامه تعالى لا في محل وهو كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار
وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل وقالوا ارادته تعالى غير المراد
قيل لان ارادته عبارة عن خلقه الشيء وخلقه للشيء مغاير لذلك الشيء بل الخلق عندهم
قول لا في محل اعني كلمة كن فتامل وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين
فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا الارض لا تخلو عن اولياء الله تعالى هم معصومون
لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه
وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين ومايتين ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام **النظامية**
اصحاب ابراهيم بن سيار النظام وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة
وخلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله تعالى ان يفعل بعباده في الدنيا بالاصلح
لهم فيه ولا يقدر ان يزيد في الاخرة او ينقص من ثواب وعقاب لاهل الجنة والنار
ونفوا ان رعاية مصالحهم تعالى عن الشرور والقبايح لا يكون الا بسلب قدرته عليها
فهم في ذلك كمن يهرب من المطر الى الميزاب وقالوا كونه تعالى مريدا لفعله انه خالقه
على وفق علمه وكونه مريدا لفعل العبد انه امر وقالوا الانسان هو الروح والبدن
انتهى واخذه النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح
جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم
وقالوا الاعراض كالالوان والطعوم والروايح وغيرها اجسام كما هو مذهب
هشام بن الحكم فنازعه بحكم بان الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض
وقالوا المجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركب والايمان
مثل الكفر في تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتها
حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما امر خارجي هو مطابقة تلك
الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له وقالوا الله خلق الخلق اي المخلوقات دفعة
واحدة على ما هي عليه الان معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن في
ادم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى كمن بعض المخلوقات في بعض والتقدم والتاخر
في الكمون والظهور وهذه المقالة ماخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالتخليط
والكمون والبروز وقالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما اخباره بالغيب من الامور
السالفة والاتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم
الاتيان بمثله بل بافصح منه وقالوا التواتر الذي لا تحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع
والقياس ليس لشيء منهما بحجة وقالوا بالطفرة ومالوا الى الرفض ووجوب النص على
الامام وشبوته اي ثبوت النص من النبي على علي لكن كتمه عمر وقالوا من حان بالشرقية
فيما دون نصاب الزكوة كماية وتسعة وتسعين درهما واربعة من الابل مثلا او ظلم به

على غيره بالغصب والتعدي لا يفسق **الاسوارية** اصحاب الاسواري
وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر
بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين على
سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الاخر فتعلق العلم او الاخبار من الله باحد الطرفين
لا يمنع مقدورية الاخر للعبد **الاسكافية** اصحاب ابي جعفر الاسكاف قالوا الله
لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه **الجعفرية** اصحاب
جعفر بن مبشر وابن جرب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم متابعة لابن
المبشران في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع من الامة
على حد الشرب خطا لان المعتبر في الحد هو النص وسارق الحبة فاسق مخلع عن الايمان
البشرية هو بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول
بالتوليد قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروايح وغيرها كالادراكات من
السمع والرؤية يقع اي يجوز ان يحصل متولدة في الجسم من فعل الخير كما اذا
كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن
الافات وقالوا الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحق
ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه لكان الطفل بالغا عاقلا عاصيا
مستحقا للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا
المردارية هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار هذا لقبه وهو من باب الافتعال
من الزيارة وهو تلميذ بشر اخذ العلم منه وتنسك حتى يسمى راهب المعتزلة قال
الله قادر على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى عما قالوه علوا كبيرا
ويجوز ان يقع فعل من فاعلين توليدا مباشرة قال والناس قادرون على مثل
القرآن واحسن منه نظما وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن
وكفر القائل بقدمه قال ومن لابس السلطان كافر لا يوارث اي لا يرث ولا يورث
منه وكذا من قال بخلق الاعمال وبالرؤية كافر ايضا **الهاشمية** هو هشام بن
عمرو الفوطي الذي كان مبالغا في القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة قالوا لا
يطلق اسم الوكيل على الله مع وروده في القرآن لاستدعائه موكلا ولم يعلموا ان
الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله وما انت عليهم بوكيل ولا يقال الف
الله بين القلوب مع انه مخالف لقوله ما الفت بين قلوبهم ولكن الله
الف بينهم وقالوا الاعراض لا يدل على الله ورسوله اي هي لا يدل على كونه تعالى
خالقا لها ولا يصلح دلالة على صدق مدعي الرسالة انما الدال هو الاجسام ويلزمهم
على ذلك ان خرق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لا تكون دليلا على صدق
من ظهر على يده وقالوا لا دلالة في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع

الاختلاف بل لابد من اتفاق الكل قبل ومقصودهم الطعن في امامة ابي بكر
اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقي في كل طرف طائفة
على خلافه والجنة والنار لم يخلقا بعد اذ لا فائدة في وجودهما الآن ولم يجاهر
عثمان ولم يصل مع كونه متواترا ومن افسد صلوته في اخرها وقد افتتحها
اول البشر وهلم فاول صلوته معصية منهي عنه مع كونه مخالفا للاجماع الصالحة
اصحاب الصالحي ومن مذهبهم انهم جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة
والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع انصافهم بهذه الصفات
امواتا وان لا يكون الباري حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها الحابطية
هو احمد بن حابط نسب اتباعه اليه وهو من اصحاب النظام قالوا اللعالم
الهان قديم هو الله تعالى ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس
في الاخرة وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي
في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عليه السلام خلق الله ادم على صورته وبقوله
يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه درع الاجسام واحدها قال
الامدي وهؤلاء كفار مشركون الحدثية هو فصل الخدثي ومذهبهم مذهب الحابطية
الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه لما
ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سواها ثم دار وخلق فيهم معرفته والعلم به
واسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعه بعض فاقرهم في دار النعيم
التي اسكنها اياهم وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب
وهي النار واطاعه بعض في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكلفهم
هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم
بالبأساء والضراء والالام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كان معاصيه اقل وطاعته
اكثر كانت صورته احسن والامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال
يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول
بالتناسخ المعمرية وهو معمر بن عباد السلمي قالوا الله تعالى لم يخلق غير الاجسام واما
الاعراض فيخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما اختيارا
كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام وفناءها عند معمر من الاعراض
فكيف يقول انها من افعال الاجسام وقالوا لا يوصف الله بالقدم لانه بدل على
التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزماني ولا يعلم الله نفسه والا اتحد العالم
والمعلوم وهو محال والانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة او توليدا بناء على ما ذهبوا
اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان الثمامية هو ثمامة بن اشرس النميري
كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها

افلا يمكن اسنادها الى فاعل ليست لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت فيما اذا
رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه لا الى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه
والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة
يصيرون في الاخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذا البهايم والاطفال والاستطاعة
سلامة الالة وهي قبل الفعل ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها
ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله
بطبعه كانهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمه قدم العالم وكان
ثمامة في زمان المامون وله عنده منزلة الخياطية اصحاب ابي الحسن بن ابي عمرو
الخياط قالوا بالقدر اي اسناد الافعال الى العباد وتسمية المعدوم شيأ اي ثابتا
مقررا في حال العدم وجوهرا وعرضا اي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفة
الاجناس حالة العدم وان ارادة الله كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي اي ارادته
في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا لها وفي افعال عباده الامر بها وكونه سميعا
بصيرا معناه انه عالم بمتعلقها وكونه يرى ذاته او غيره معناه انه لا يعلم الحاحظية
هو عمرو بن بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع
كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالتهم بعبارته البليغة اللطيفة قالوا المعارف
كلها ضرورية ولا ارادة في الشاهد اي في الواحد منا انما هي اي ارادته لفعله عدم
السهو اي كونه عالما به غير ساه عنه وارادته لفعل الغير هي الميل اي ميل النفس اليه
وقالوا ان الاجسام ذوات طبايع مختلفة بها اثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة
الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر انما يتبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها
كما قيل في الهيولى والنار يجتذب اليها اهلها لان الله سبحانه يخلقها اي يدخلهم فيها
والخير والشر من فعل العبد والقران جبريل قلب تارة رجلا وتارة حمارا الكعبية
هو ابو القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل
الرب واقع بخير ارادته فاذا قيل انه تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل
مريد الافعال غيره اريد انه امر بها ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه
الجبائية هو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة قالوا
ارادة الرب حادثة لا في محل والله تعالى مريد بتلك الارادة موصوف بها والعالم
يفنى بفناء لا في محل عند ارادة الله تعالى فناء العالم والله متكلم بكلام مركب من
حروف واصوات يخلقه الله في جسم والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام و
لا من قام به وحل فيه ولا يرى الله في الاخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة
لا مومن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء ويجب
على الله بمن تكلف اي للمكلف اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له اي يجب عليه

اللطف بالمكلف ورعاية ما هو اصلح له والانبياء معصومون وشارك ابو علي
فيها اى في الاحكام المذكورة ابا هاشم انفرد عنه بان الله عالم لذاته بلا ايجاب صفة
ولا حاله يوجب العالمية وكونه تعالى سميعا بصيرا معناه انه حي لا آفة به ويجوز الايلام
للعوض **البهشمية** انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم والعقاب
بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة وبان لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها
عالما يقبحه ويلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصر عليه ولا توبة مع عدم
القدرة فلا يصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة الزاني عن زناه
بعد ما جب ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل ولله احوال لا معلومة ولا
مجهولة ولا قديمة ولا حادثة قال الآمدي بذا تناقض اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا
ان ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات حاله غير معلوم
مما لا سبيل اليه **الفرقة الثانية** من الفرق الاسلامية **الشيعة** اى الذين شايعوا
عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة
لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه او لا
من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة
وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر **السبائية** قال عبد الله بن سبا لعلي
انت الاله حقا فنفاه علي الى المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية
يقول في يوشع بن نون وهي موسى مثل ما قال في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب
امامة علي ومنه تشعبت اصناف الغلاة قال ابن سبا وانه لم يمت علي ولم
يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي وعلي في السحاب والرعد صوته
والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض ويملؤها عدلا وهولاء يقولون عند سماع
الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين **الكاملية** قال ابو كامل يكفر الصحابة بترك بيعة
وبكفر علي بترك طلب الحق وقال بالتناسخ في الارواح عند الموت وان الامامة
نور يتناسخ اى ينتقل من شخص الى اخر وقد يصير في شخص نبوة بعد ما كان في شخص امامة
البيانية قال بيان بن سمعان التميمي والهندي اليمني الله على صورة انسان وهو هالك
كله الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم
في بيان **المغيرية** قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسم على صورة انسان بل
رجل من نور على راسه تاج من نور وقلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم
بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى
الذي خلق فسوى ثم انه كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فخلق
منه اى من عرقه بحران احدهما ملح مظلم والاخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه
ظله فانتزعه اى انتزع بعضا من ظله فجعل وخلق منه الشمس والقمر وافنى الباقي من الظل

تفيا للشريك وقال لا ينبغي معي اله اخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفر اى الكفار
من المظلم والايمان اى المومنين من النير ثم ارسل محمدا والناس في ظلال وعرض
الامانة وهي منع على عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها
واشفقن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بامر عمر حين ضمن ان يعينه على ذلك
بشرط ان يجعل ابو بكر الخلافة بعده له قوله تعالى كمثل الشيطان الاية نزلت
في حق ابي بكر وعمر وهولاء يقولون الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين
بن علي وهو حي مقيم في الجبل حاجز الى ان يوجر بالخروج وقيل المغيرة فانه لما قتل
اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال اخرون بانتظار زكريا بالكاف
هو قائلا به **الجناحية** قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين
الارواح يتناسخ وكان روح في ادم ثم شيث ثم الانبياء والائمة ثم انتهت الى
علي واولاده الثلثة ثم الى عبد الله بذا وقالت الجناحية هو الى عبد الله حي
مقيم بجبل باصفهان وسيخرج وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات من الخمر
والميتة والزنا وغيره **المنصورية** هو ابو منصور العجلي غير انفه الى ابي جعفر
محمد الباقر فلما تبرا منه وطرده ادعى الامامة لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمد
بن علي بن الحسين ثم انتقلت عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور عرج
الى السماء ومسح الله راسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني ثم انزله الى الارض
والكسف المذكور في قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولون سحاب مركوم
وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب وقالوا الرسل لا
ينقطع ابدا والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد وهو رجل امرنا ببغضه وهو
ضده اى ضد الامام وحصمه كابي بكر وعمر وكذا الفرائض والمحرمات فان الفرائض اسماء الرجال
امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم ومقصوده بذلك ان من ظفر منهم
فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب بوصوله الى الجنة **الخطابية** هو ابو خطاب الاسدي
عرض نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه علوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى
الامر لنفسه قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبي فرضوا طاعته اى زعموا ان الانبياء
فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة الهة والحسنان
ابنا الله وجعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي وهولاء يستحلون
شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتله اى قتل ابي الخطاب معمر اى ذهب
الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا
والنار الامها والدنيا لا تفنى واستباحوا المحرمات وتركوا الفرائض وقيل الامام بعد
قتله بزيع اى ذهب الى ذلك طائفة اخرى منهم وقالوا ان كل مومن يوحى الله اليه بقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اى يوحى من الله اليه وفيهم اى في الصحاب

بربع من هو خير من جبريل وميكائيل وهم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرتقون
الى الملكوت وقيل هو اى الامام بعد ابى الخطاب عمر بن بنان العجلى الا انهم يموتون
اى يقولون بذلك **الغرابية** قالوا محمد بعلى اشبه من الغراب بالغراب ومن الذباب
بالذباب فبعث الله جبريل الى على فغلط جبريل فى تبليغ الرسالة من على الى محمد
قال شاعرهم غلط الامين فجازها عن حيدره فيلعنون صاحب الريش يعنون به
جبريل عليه السلام **الذميّة** لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا عليه السلام لان عليا رضى الله عنه
هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل بالهيتهما اى قالت
طائفة منهم بالهية محمد وعلى ولهم فى التقدم خلاف فبعضهم يقوم عليا فى احكام
الالهية وبعضهم يقدم محمدا وقيل بالهية خمسة اشخاص يسمون اصحاب العباء
هما وفاطمة والحسنان وهولاء زعموا ان هذه الخمسة شئ واحد وان الروح حالة
فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على اخر ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التانيث
الهاشمية اصحاب هشام بن الحكم وابن سالم الجواليقى قالوا الله جسم انفقوا
على ذلك ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متناه وطوله وعرضه وعمقه
وهو كالسبيكة البيضاء الصافية تيلا لا من كل جانب وله لون وطعم ورايحة وجسة
بفتح الميم وبى الموضع الذى يجسه الطبيب كانهم يريدون بها النبض قالوا وليست
هذه الصفات المذكورة غيره اى غير ذاته تعالى وقال يقوم الله ويقعد ويتحرك ويسكن وله
مشابهة بالاجسام لولا ما لم يدل عليه ويعلم ما تحت الثرى بشعاع يتفصل عنه اليه
وهو سبعة اشبار بشبار نفسه محاس بالعرش بلا تفاوت بينهما اى على وجه
لا يتفصل احدهما عن الاخر وارادته تعالى حركة هى لا عينه ولا غيره وانما يعلم الاشياء بعد
كونها لا قبله يعلم القديم والحادث لا صفة والصفة لا يوصف وكلامه صفة لا محلوق
ولا غيره لما مر والاعراض لا تدل على البارئ انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابهته
اياها والائمة معصومون دون الانبياء لان النبى يوحى اليه فيتقرب به الى الله بخلاف الامام
فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما وقال ابن سالم هو على صورة انسان له يدان ورجل
وحواس خمس وانف واذن وعين وفم وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف
والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودما **الزرارية** هو زرارة بن اعين قالوا بحدوث
الصفات لله وقبلها اى قبل حدوثها له لا حيوة فلا يكون حيا ولا عالما ولا قادرا
ولا سميعا ولا بصيرا **اليونسية** وهو يونس بن عبد الرحمن القمى قال الله على العرش
تحمله الملائكة وهو اقوى منها اى من الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكرسى يحمله رجلاه وهو
اقوى منها **الشيطانية** وهو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق وقال
انه تعالى نور غير جسمانى ومع ذلك هو على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها
الزيدية قالوا الامامة بعد على للحسن بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم على بن عبد الله بن عباس

ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله فى ابى مسلم وانه لم يقبل واستحلوا المحارم وتركوا
الفرايض ومنهم من ادعى الالهية فى المقفع **المفوضة** قالوا الله فوض خلق الدنيا
الى محمد اى الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها وقيل فوض
ذلك الى على **البدائية** جوزوا البداء على الله اى جوزوا ان يريد الله شيئا ثم يبدو
له اى يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزمه ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور
النصيرية والاسحاقية قالوا حل الله تعالى فى على فان ظهور الروحانى فى الجسد
الجسمانى مما لا ينكر اما فى جانب الخير فكظهور جبريل بصورة البشر واما من جانب الشر
فكظهور الشيطان فى صورة الانسان قالوا فلما كان على واولاده افضل من
غيرهم وكانوا مؤيدين بتاييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تعالى بصورهم
ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا الالهية على الائمة الا يرى ان النبى
قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبى يحكم بالظاهر والولى يتولى السرائر
الاسماعيلية ولقبوا سبعة الباب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره
فانهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة
الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة
فى الاكتساب وباطنه مودى الى ترك بظاهره وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى فضرب
بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذوه
من المنصورية والخباثية ولقبوا بالقرامطة لان اولهم الذى دعا الناس الى امامهم
رجل يقال له حمدان قرمط وهى احدى قرى واسط وبالحرمية لاباحاتهم المحرمات
والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرايع اى الرسل سبعة آدم ونوح
وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدى سابع النطقاء وبين كل اثنين
من النطقاء سبعة ائمة يقيمون شريعته ولا بد فى كل عصر من سبعة بهم يقتدى
وهم يهتدى فى الدين وهم متقاربون فى الرتب امام يؤدى عن الله وهو غاية
الادلة الى دين الله وحجة يؤدى عنه اى عن الامام ويحمل علمه ويحتج له وذو مصنة
يمص العلم من الحجة اى ياخذه منه فهذه ثلثة وابواب وهم الدعاة فالكبراى
داع اكبر هو ربعهم يرفع درجات المومنين وداع ماذون ياخذ العهود على
الظالمين من اهل الظاهر فيدخلهم فى ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو
خامسهم ومكلب قدارتفعت درجته فى الدين ولم يوذن له فى الدعوة بل
فى الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعى ككلب الصائد حتى اذا اصاب
على احد من اهل الظاهر وكر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق اداه
المكلب الى الداعى الماذون ليا خذ عليه العهود وقال الامدى وانما سموا مثل هذا
مكلبا لان مثله مثل الحارج يحبس الصيد على كلب الصايد على ما قال ثم وما علمتم

من الجوارح مكلبين وهو سادسهم ومومن متبعه اى يتبع الداع وهو الذى اخذ
عليه العهد وامن وايقن بالعهد ودخل فى ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا
ذلك الذى ذكرناه كالسماوات والارضين والبحار وايام الاسبوع والكواكب
السياره وهى المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبابليه اذ مع
طائفة منهم بابك الخرمى فى الخروج بادربيجان وبالمحمره للبسهم الحمرة فى ايام بابك او
تسميتهم المخالفين لهم من المسلمين خمآ وبالاسماعيليه لاتباعهم الامامة لاسماعيل بن
جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل واصل
دعوتهم على ابطال الشرايع لان الخيارية من المجوس راموا عند شوكة الاسلام
تاويل الشرايع على وجه يعود الى قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا
ماكان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لاسبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم
واستيلائهم على الممالك نحتال بتاويل شرايعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفا
منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم وراسهم فى ذلك حمدان قرمط
وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم فى الدعوة واستدراج الطغام مراتب الزرق
وهو تفرس حال المدعو ليعلم هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البدر فى السبخة
اى دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا التكلم فى بيت فيه سراج اى فى موضع فيه
فقيه او متكلم ثم التانيس باستمالة كل واحد من المدعوين بما يميل اليه هواه وطبعه
من زهد وحلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة
زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس به ثم التشكيك فى اركان الشريعة بمقطعات
السور بان يقول ما معنى الحروف المقطعة فى اوائل السور وقضاء صوم الحايض دون
قضاء صلوتها اى لم يجب احدهما دون الاخر ووجوب الغسل من المنى دون
البول وعدد الركعات اى لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلاثا وبعضها اثنين الى
غير ذلك من الامور التعبدية وانما يتكون فى هذه الاشياء ويطرق الجواب عنهم
ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط وهو امران الاول اخذ الميثاق منه بان يقول
قد جرت سنة الله تعالى باخذ المواثيق والعهود ويستدلون بقوله تعالى واذ اخذنا
من النبيين ميثاقهم ثم ياخذ من كل احد ميثاقه بحسب اعتقاده ان لا تفشى
لهم سرا والثانى حوالته على الامام فى حل ما اشكل عليه من الامور التى القاه اليه فانه
العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى ترقى من درجته وينتهى الى الامام ثم التدليس
وهو دعوى موافقته اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميلة الى ما دعاه اليه ثم
التاسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو ويكون سابقة للتالى
ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطعن فى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ
عن الاعتقادات الدينية وح اى حين ازال حال المدعو الى ذلك ياخذ فى الاباحة

والحث على استعجال اللذات وتاويل الشرايع لقولهم الوضوء عبارة عن
موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من الماذون عند غيبة الامام الذى هو الحجة
والصلوة عبارة عن الناطق الذى هو الرسول بدليل قوله ان الصلوة تنهى عن
الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء شئ من اسرارهم الى من ليس من
اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه
من الدين والكعبة النبى والباب على والصفا هو النبى والمروة على والميقات
الانياس والتلبية اجابة الدعوة والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة
السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف
الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذاهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم ولا
عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك فى جميع الصفات وذلك لان
الاثبات الحقيقى يقتضى المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفى
المطلق يقتضى مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل واهب هذه الصفات
وضد المتضادات وربما خلطوا كلام الفلاسفة فقالوا انه تعالى ابدع بالامر
العقل التام وبتوسطه ابدع النفس التى ليست تامة فاشتاقت النفس
الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال
ولن يتم الحركة الا بالتها فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس
فحدثت بتوسطه الطبايع البسيطة وبتوسط البسائط حدثت المركبات
من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده
لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى وحيث كان العالم العلوى
مشتملا على عقل كامل كلى ونفس ناقصة كلية تكون مصدر الكائنات وجب
ان يكون فى العالم السفلى عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق
ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق فى تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى
الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهى الامام الذى هو وصى الناطق
وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة
بتحريك الناطق والوصى وعلى هذا فى كل عصر وزمان قال الامدى هذا كان عليه قدماؤهم
وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة الذى يؤدى عن الامام الذى
لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم فى الاحتياج الى المعلم ثم انه منع العوام
عن الخوض فى العلوم والخواص عن النظر فى الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضايحهم
ثم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية ويخضونها
بالحصن وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف
واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط وسبى ولا وزاع

شرعي نعوذ بالله من الشيطان واتباعه **واما الزيدية** وهم المنسوبون
الى زيد بن علي زين العابدين فثلث فرق **الجارودية** اصحاب
ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن
البحر قالوا بالنص عن النبي في الامامة على علي وصفا لا تسمية والصحابة
كفروا بمخالفتهم وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي والامامة بعد الحسن والحسين
شوري في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام كما مر
واختلفوا في الامام المنتظر هو محمد بن عبد الله بن حسين بن علي الذي قتل
بالمدينة في ايام المنصور فذهب طائفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل
او هو محمد بن القاسم بن علي بن حسين صاحب طالقان الذي اسر في
ايام معتصم وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة اخرى اليه
وانكروا موته او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي دعا
الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في ايام المستعين بالله وقد ذهب
اليه طائفة ثالثة وانكروا قتله **السليمانية** وهو سليمان بن جرير قالوا الامام
شوري فيما بين الخلق وانما ينعقد برجلين من خيار المسلمين ويصح امامة
المفضول مع وجود الافضل وابو بكر وعمر اماما ان وان اخطاء الامة في تقديمه
لهما مع وجود علي لكنه لم يبلغه الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة والزبير
وعائشة **البترية** هو بتر الثوحي وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا
في عثمان فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الامامة
الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة الا في مسائل قليلة **واما الامامية**
فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقفوا فيهم وساقوا
الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر
عليه رايهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي
التقي وبعده علي بن محمد بن التقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن
وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام
في اخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان
واختلفوا وشعب مشاخوهم الى معتزلة اما وعبيدية او تفضيلية والى اخبارية
يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة وهولاء ينقسمون الى مشبهة
يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان
ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملخفة بالفرق الضالة
الفرقة الثالثة من كبار الفرق الاسلامية الخوارج وهم سبع فرق المحكمة
وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وما جرى بين الحكمين وكفروه وهم اثنا عشر

الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم قال النبي عليه السلام يحقر احدكم صلوته في
جنب صلوتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصب
من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام وان غير السيرة وجار وجب
ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام
وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة **البيهسية** هو بيهس بن الهيضم
بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيمن لا
يعرف احلال هو ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر
حتى يرفع امره الى الامام فيجده وكل ما لم يحص فيه حد فهو مغفور وقيل لا حرام الا
ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية جلها
او غالبا وقالوا الاطفال كابائهم ايمانا وكفرا قال بعضهم السكر من شراب حلال
لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام وقيل هو اي السكر
مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم **الازارقة** وهم نافع
بن الازرق قالوا الكفر على بالتحكيم وهو الذي انزل في شانه ومن الناس من يعجبك
قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام وابن ملجم محق في قتله
وهو انزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال
مفتي الخوارج وزاهدها عمران بن حطان يا ضربة من تقي ما اراد بها الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
اني لاذكره يوما فاحسبه اوفى البرية عند الله ميزانا وكفرت الصحابة اي عثمان وطلحة
والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار
وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا يحرم التقية
في القول والعمل ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو
غير مذكور في القران ولا حد للقذف على النساء اي القاذف ان كان امراة لم تحد
لان المذكور في القران هو صيغة الذين وهي للمذكرين قال الامدي واسقطوا
حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اي المقذوف المحصن ان كان
رجلا لا يحد قاذفه وان كان امراة تحد قاذفها وهذا اظهر واطفال المشركين في
النار مع اباءهم ويجوز نبي كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر
النجدات هو نجدة بن عامر الحنفي منهم العاذرية الذين عذروا الناس بالجهالات
في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم
واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا
الى نجدة اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا الم تعلم انه لا يسعنا فعذرهم
لجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران احدهما
معرفة الله ورسله وتحريم دماء المسلمين اي الموافقين لهم والاقرار بما جاء به

الرسول جملة فهذا لا تعذر به الجاهل والثاني ما سوى ذلك والجاهل المعذور
فهولاء منهم سموا عاذرية وقالوا اي النجدات كلهم لا حاجة للناس الى
الامام بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه اذا رأوا
ان تلك الرعاية لا يتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا الازارقة في غير التكفير
اي وافقوهم في التكفير وخالفهم في الاحكام الباقية **الصفرية** اصحاب زياد
بن الاصفر يخالفون الازارقة في تكفير القعدة عن القتال اذ كانوا موافقين
لهم في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم يسقطوه وفي اطفال الكفار اي لم
يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم في النار ومنع التقية في القول اجوزوا
التقية في القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها
الا بها فيقال متلا سارق اوزان او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد فيه لعظم
كترك الصلوة والصوم كفر فيقال لصاحبه كافر وقيل تزوج المومنة
اي المعتقدة لما هو دينهم من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون
دار العلانية **الاباضية** هو عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا من اهل القبلة
كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال
عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا
تقبل شهادة محالفيهم عليهم وعرتكب الكبيرة موحد غير مومن بناء على ان
الاعمال داخلة في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله
ويفنى العالم كله بفنا اصل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر نعمة لا كافر ملة
وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم وتوقفوا في النفاق انه هو شرك
ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى
اليه تردد وا اي تردد وا ان ذلك جائز اولا وكفروا عليا واكثر الصحابة
وافترقوا فرقا اربعا الاولى **الحفصية** هو ابو حفص بن ابي المقدام زادوا
على الاباضية ان بين الايمان والشرك، معرفة الله تعالى فانها خصلة متوسطة
بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول وجنة او نار او بار تكاب
كبيرة وكافر لا مشرك الثانية **اليزيدية** اصحاب يزيد بن انيسة زادوا
على الاباضية ان قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء
وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة المذكورة في القرآن
وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة كان او صغيرة الثالثة
الحارثية اصحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر اي كون
افعال العباد مخلوقة لله تعالى وفي كون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة القائلون
بطاعة لا يراد بها الله اي زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان

ذلك طاعة **العجاردة** هو عبد الرحمن بن عجرد وهم اخر السبع من فرق
الخوارج زادوا على الخذاب بعدان وافقوهم في مذهبهم وجوب البراءة
عن الطفل اي يجب ان يتبرأ عنه حتى يدعى الاسلام بعد البلوغ ويجب دعاؤه
اليه اي الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في النار وهم عشر فرق الاولى
الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر اي لاسناد الافعال الى قدر العباد
ويكون الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي
كما هو مذهب المعتزلة قالوا واطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح
البنات للبنين وللبنات ولا ولاد الاخوة والاخوات اي جوزوا نكاح بنات
البنين والبنات واولاد الاخوة والاخوات وانكار سورة يوسف فانهم زعموا
انها قصة من القصص ولا يجوز ان يكون قصة العشق قرانا الثانية من فرق
العجاردة **الحمزية** وهو حمزة بن ادرك وافقوا اي الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع
الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار الثالثة منهم **الشعيبية** هو شعيب بن محمد
وهم كالميمونية في بدعهم الا في القدر الرابعة **الحازمية** وهو حازم بن عاصم وافقوا
الشعيبية ويحكى عنهم انهم متوقفون في امر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون
بالبراءة عن غيره الخامسة **الخلفية** اصحاب خلف الخارجي وهم خوارج كرمان
ويكفرون اصحاب القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار بلا
عمل وشرك السادسة **الاطرافية** هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان
يقال له غالب الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة اذا اتوا بما يعرف
لزومه من جهة العقل ووافقوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر اي اسناد
الافعال الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة اي في نفي القدرة المؤثرة
عن العباد السابعة **المعلومية** هم كالحازمية الا ان المومن عندهم من عرف الله
بجميع اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مومن وفعل العبد مخلوق
لله تعالى الثامنة **المجهولية** مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الا انهم قالوا يكفي معرفته
ببعض اسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف له مومن وفعل العبد مخلوق لله تعالى
الصلتية هو عثمان بن ابي صلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة
لكن قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه وبرينا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعون
الى الاسلام فيقبلوا وروى عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمسلمين او المشركين
لا ولاية لهم ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام ويقبلوا او ينكروا العاشرة
من فرق العجاردة **الثعالبة** هو ثعلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال صغارا
كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ وقد نقل عنهم ايضا ان الاطفال
لا حكم لهم من ولاية او عداوة الا ان يدركوا ويردون اخذ الزكوة من العبيد اذا

استعنوا واعطاهم اذا افتقروا وتفرقوا اى التغالبه اربع فرق الاولى
الاحنسية اصحاب الاحنس بن قيس هم كالتغالبه الا انهم امتازوا عنهم
بان يوقفوا فيمن هو فى دار التقية من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان
ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه او كفره وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفهم
والسرقة من اموالهم ونقل عنهم انه يجوز وا تزويج المسلمات من مشركيهم
الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم اى الاحنسية فى
التزويج اى تزويج المسلمات من المشركين وخالفوا التغالبه فى بكوة العبيد
اى اخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة الشيبانية هو شيبان بن سلمة
قالوا بالجبر ونفى القدرة الحادثة الرابعة المكرمية هو المكرم العجلى وقالوا
تارك الصلوة كافر لا لترك الصلوة بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع
على سره وعلنه مجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك
الصلوة وكذا كل كبيرة فان ترتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه وموالاة الله
ومعاودته لعباده باعتبار العاقبة وما هم صايرون اليه عند موافات
الموت لا باعتبار اعمالهم التى هم فيها اذ هى غير موثوق بدوامها فكذا من
فيمن وصل الى حالة الموت فان كان مومنا فى تلك الحالة والعياذ بالله
وان كان كافرا عاديناه فاذن فرق الخوارج عشر من لان المعاودة
عشر فرق نضمها الى الست السابقة يصير ست عشر ويتشعب من التغالبه
او الاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد
مع اقسامه فلا يعتبر التغالبة عشرة اقسام المعاودة مع فرقها الاربع
بل يكتفى عنها بهذه الاربع فيكون الفرق تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق
اباضية وفرق التغالبه معا كانت الفرق كلها اثنين وعشرين واعتبار احد
الاربعين دون الاخرى تحكم محض الفرقة الرابعة من كبار الفرق الاسلامية
المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية اى يؤخرونه فى الرتبة عنها
وعن الاعتقاد من ارجاه اى اخره ومنه ارجه واخاه اى امهله واخره
او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهم
يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغى ان لا يهمز لفظ المرجيه وفرقهم خمس اليونسية
هو يونس النميرى قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب
فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مومن ولا يضر معها ترك الطاعات
وارتكاب المعاصى ولا يعاقب عليها وابليس كان عارفا بالله وانما كفر بالاباء
وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله ابى واستكبر وكان من الكافرين العبيدية
اصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونسية ان علم الله تعالى لم يزل شيئا غيره

اى غير ذاته وكذا باقى صفاته وانه تعالى على صورة الانسان لما ورد فى الحديث
من ان خلق ادم على صورة الرحمن الغسانية اصحاب غسان الكوفى قالوا
الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا وهو
اى الايمان يزيد ولا ينقص وذلك الاجمال مثل ان يقول قد فرض الحج
ولا ادرى اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادرى اهو الذى بالمدينة
ام غيره وحرم الخمر ولا ادرى اهو هذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات
مومن ومقصودهم باذكروه ان هذه الامور ليست داخلة فى حقيقة الايمان
والا فلا شبهة فى ان عاقلا لا يشك فيها وغسان كان تلميذ ابى القول بما ذهب اليه
عن ابى حنيفة رحمه ويعده من المرجئة وهو افتراء عليه فقد بين مذهبه
بموافقة رجل كبير مشهور قال الامام ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة
واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة فى الصدر الاول كانوا
يلقبون من خالفهم فى القدر مرجئا اولانه لما قال الايمان هو التصديق ولا يزيد
ولا ينقص ظن به الارجاء بناء على ان العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه
المبالغة فى العمل والاجتهاد فيه الثوبانية اصحاب الثوبان المرجى قالوا الايمان
هو المعرفة والاقرار بالله وبرسوله وبكل ما لا يجوز فى العقل بعقله واما ما جاز فى
العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخرجوا العمل كله عن الايمان واتفقهم
على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابو مروان غيلان الدمشقى وابو ثمر ويونس
بن عمران والفضل الرقاشى وهولاء كلهم اتفقوا على انه لا عفو فى القيامة عن
عاص يعفى عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار لاخرج كل من هو مثله
ولم يجوزوا بخروج المومنين من النار واختص ابن غيلان او غيلان من بينهم بالقدر
اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اى اسناد الافعال الى العباد والخروج
اى على الامام من حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قريشيا التومنية
اصحاب ابى معاذ التومنى قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص
والاقرار بما جاء به الرسول وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا فلا بعضه
اى ولا بعض ايمان وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق
وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلوة مستحلا كفر كتذنيبه لما جاء به النبى
صلى الله عليه وسلم ومن ترك بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لا لاجل
القتل او اللطمة بل لانه دليل التكذيب وبعضه وبه قال ابن الراوندى وبشر المريسى
وقالا السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة الكفر فهذه هى المرجئة الخالصة ومنهم
من جمع اليه الارجاء القدر كالصالحى وابى شمر ومحمد بن شبيب وغيلان الفرقة الخامسة
من كبار الفرق الاسلامية النجارية اصحاب محمد بن حسين النجار هم موافقون

لاهل السنة فى خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب
فعله وموافقون للمعتزلة فى نفى الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفى الرؤية
بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلث الاولى
البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب باى شئ كان فهو جسم الثانية
الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله مخلوق
فهو كافر الثالثة المستدركة استدركوا عليهم اى على الزعفرانية وقالوا انه
اى كلام مخلوق مطلقا لكنا وافقنا السنة الواردة بان كلام الله
غير مخلوق والاجماع المنعقد عليه فى نفيه اولناه بما هذا الصورة حكاية اى
حملنا قولهم غير مخلوق انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف
والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها وقالوا اقوالنا
مخالفتنا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا الفرقة السادسة
من تلك الفرق الكبار الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله والجبر متوسطة
اى غير خالصة فى القول بالجبر المحض بل متوسط بين الجبر والتفويض يثبت للعبد
كسبا فى الفعل بلا تاثير فيه كالاشعرية والنجارية والضرارية وخالصة لا تثبته
كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذى قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا
مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشئ قبل
وقوعه وعلمه حادث لا فى محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره اذ يلزمه منه
التشبيه كالعلم والقدرة ولو ابدل القدرة بالحيوة كما ذكره الامدى لكان اولى لان
جهما لا يثبت لغير الله قدرة والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى
موجود سوى الله سبحانه ووافقوا المعتزلة فى نفى الرؤية وخلق الكلام ويجاب
المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع الفرقة السابعة منها المشبهة شبهوا الله
بالمخلوقات وممثلوه بالحادثات وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة
بالتشبيه وان اختلفوا فى طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية
والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول
فى الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والجبهى قالوا هو
جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله الاعضاء والجوارح ويجوز
عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه فى الدنيا
ويزورهم حتى نقل انه قال بعضهم اعفونى عن اللحية والفرج وسلوونى
عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابى عبد الله محمد بن كرام قيل هو
بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل الفقه فقه ابى حنيفة وجده والدين دين
محمد بن كرام واقوالهم فى التشبيه متعددة مختلفة غير انها لا ينتهى الى من يعتبر به

وبالى

ويبالى بقوله فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو
مماس له من صفحته العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا ايماسا العرش
اما لا يماسه بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس على العرش بل هو محاذ للعرش
واختلف ابعد متناه او غيره ومنهم من اطلق عليه الجسم ثم اختلفوا بل هو متناه
من الجهات كلها او متناه من جهة تحت فقط اولا اى ليس متناهيا بل هو غير
متناه فى جميع الجهات وقالوا تحل الحوادث فى ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها
اى على الحوادث الحالة فيه دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول
خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات
الرسول سوى الوحى وسوى امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة والعصمة وصاحبها
اى صاحب تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بهما من غير ارسال ويجب على الله
ارساله لا غير اى لا يجوز ارسال غير الرسول وهو حى اى حين اذا ارسل مرسل
وكل مرسل رسول بلا عكس كلى ويجوز عزله اى عزل المرسل عن كونه مرسلا
دون الرسول فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس من الحكمة رسول واحد
اى لا يجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا اما بعثه
فى عصر واحد كعلى ومعاوية الا ان امامة على على وفق السنة بخلاف امامة معاوية
لكن يجب طاعته رعيته له وقالوا الايمان قول الرزمى الازلى بلى اى الايمان والاقرار
الذى وجد من الرزحين قال لهم الست بربكم وهو باق فى الكل على السوية الا للذين
وايمان المنافق مع كفره كايمان الانبياء لاستواء الجميع فى ذلك الايمان والكلمتان
ليستا بايمان الا بعد الردة فهذه هى الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله
صلى الله عليه وسلم كلهم فى النار واما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبى عنهم
فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابى فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل
السنة والجماعة ومذاهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا على حدوث العالم
خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه ووجود الباري خلافا للباطنية حيث قالوا
لا موجود ولا معدوم وانه لا خالق سواه خلافا للقدرية وانه قديم خلافا للمعتزلة
القائلين بانه لا يوصف بالقدم متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات
الجلال خلافا لنفاة الصفات لا شبيه له خلافا للمشبهة ولا ضد ولا ند خلافا
للمحابطية حيث اثبتوا الهين ولا يحل فى شئ خلافا لبعض الغلاة ولا يقوم
بذاته حادث خلافا للكرامية ليس فى حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال
ولا الجهل ولا الكذب ولا شئ من صفات النقص خلافا لمن جوز ما عليه كما تقدم
مرئى للمؤمنين فى الاخرة بلا انطباع ولا شعاع ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن
غنى لا يحتاج فى شئ الى شئ ولا يجب عليه شئ ان اثاب فبفضله وان عاقب

فبعد له لاغرض لفعله ولاحاكم سواه لايوصف فيما يفعل او يحكم بجور ولاظلم
وهو غير متبعض ولاله حد ولانهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته والمعاد
الجسماني حق وكذا الميزان والصراط والمحاسبة وعلى الجنة والنار وعلى
اهل الجنة فيها وخلود الكفار في النار ويجوز العفو عن المذنبين والشفاعة حق
وبعثة الرسل بالمعجزات حق من ادم الى محمد واهل بيعة الرضوان تحت الشجرة واهل
بدر من اهل الجنة والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله
ابوبكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية بهذا الترتيب ولايكفر احد من اهل القبلة
الا بما فيه نفي للصانع القادر العليم او شرك او انكار للنبوة او انكار للنبوة او
انكار ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة او انكار لمجمع عليه كاستحلال المحرمات
اجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذاك ظاهر
داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا
ففيه خلاف واما ماعداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في مقالتهم خلاف
خارج عن فننا هذا قال المصنف رح وليكن هذا اخر الكلام من كتاب المواقف وسئل
ان يثبت قلبنا على دينه ويزلغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا
للاقتداء برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم
ومالا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم
وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته
وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله معرضين عن
الاطناب الممل والايجاز المخل ومشيرين في بعض
المواضع الى ما يتوجه على كلامه من سؤاله وما
يمكن ان يتمسك به في دفعها من الاجوبة نفع الله
به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين
انه خير موفق ومعين نعم
المولى ونعم النصير

رايت في الشقايق في ترجمة المرحوم يعقوب باشا ابن
المرحوم الاستاد حضربيك ابن جلال الدين هو الذي مع الابنا
شجرة التحقيق في العلوم كلها اصلها ثابت في روضة الكمال وفروعها
في سماء الاجلال رواهم الله تعالى بعيون الغفران بعد ذكر الحاشية
الصدريه المشهورة قال ورايت له نسخة من شرح المواقف للسيد
الشريف قدس سره المنيف في حواشيه كلمات كثيرة واسوله لطيفة
واكثر حواشي المولى حسن چلبي ماخوذة منها انتهى كلامه ولما رايت
هذا المقال عشقت نفسي بالسماع والقال لما يرجى منها الجمال ومرت
السنون والاحوال وشوقي على هذا المنوال طالبا من الفضلاء وسائلا
ولم اشم رايحة وجودها حتى قال لسان الحال كل شئ بوقته مرهون
فيوما من الايام همت لخدمة زيارة بعض الصدور الكبار الكرام ووصلت
الى حديقة اريكة اجلاله وسلمت عليه وقبلت يده واتممت اداب اقباله
فقال لي عقيب اجلاسي اانت تعرف خط يعقوب باشا فقلت لقد
رايت في مجموعة بعض الفحول وهو يكتب غير منقوط فاعطى لي كتابا عشقا
فنظرت اليه فالحواشي كلها بخطه والكتاب شرح المواقف الشريفية ووجدت
في ظهرها امضاءه بقلم رقيق معسول القراءة فتعين عندي انها النسخة
المرويه المطلوبة فقلت سبحان الله هذا الذي تعشقت ولم ابوح حبه
قصته فنظروا الى الشقايق فوجدوه كذلك وسر مالكه وانا اضعاف ذلك
فكتبت هذه النسخة المرغوبة من تلك النسخة الشريفة من اولها الى اخرها
مع الحواشي كلها شاكرا لله تعالى لتوفيقه وتيسيره حامدا ومصليا ومسلما
وقع اتمام كتابتها في اوائل شعبان المكرم سنة خمس وماية والف
وانا العبد الفقير الى عفران ربه القدير وشفاعة من قال شفاعتي لاهل
الكبائر من امتي وهو الشفيع المشفع صلى الله عليه واله وصحبه وعلى خلفائه الى
يوم القيمة وصلوات الله تعالى وتسليماته على جميع الانبياء والمرسلين امين امين
لعلي زاده السيد عبد الباقي ابن الفاضل العالم العامل لعلي زاده شيخ محمد بن
ابراهيم بن علي لعلي عفر الله ذنوبهم واسكنهم في جنات النعيم امين يارب العالمين