

المنقذ للبقاغي

يا كسيح

المنقذ من الزلل في العلم والعمل

لأبي الأزهري هرنز

عبد الوهاب بن عبد البر بن محمد بن عبد الحول

المراعي

المتوفى ٧٦٤ هـ

817

رافع بن
عبد الله بن قيس

المنقذ من الكلال في العلم والعمل

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين

1223

المعنى
من العظمة العظام
السلطنة العلية
على

سنة ١٢١٦



١٢١٦



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين
عليهم السلام
وآلهم أجمعين

MILLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KISIM : Ferzullah
ESKI KAYIT No. 1216
YENI KAYIT No.
TASNIF No.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَهُوَ جَسْبِي وَكَفِي

الحمد لله ذي الفضل العظيم الهادي من يشاء الى صراط مستقيم. وأشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له شهادة اقررت بها في القدم. وولدت عليها اذا اخرجت من العدم. وأشهد
ان محمدا عبده ورسوله ارسله بالطريق الواضح السهل الناجح مقربا ما وطر عليه المولود
من التوحيد ومبيننا ما عسى ان تصل اليه عقول العبيد من آثار اسمه المبدى واسمه للبعد
واسمه الفعال واسمه المرید. صلى الله عليه وعلى اله واصحابه وسلم تسليما كثيرا خصوصا
اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا. **أما بعد** فانه لما كان
المقصود من الترجمان اليوناني التعارف في الطبيعي والالهي وتصحیح الحد والبرهان اذا ركبت
موادها المعلومة ليتوصل بها الى تحصيل ما ليس بحاصل وكان قد وقع في وهم بعض افاضل
الناشر كالامام والعزالي انه لا بد من الترجمان المذكور في تحصيل النظري من المعاني ولم يكن
كذلك بل هو بالنسبة الى المقصود الاول كلفه من اللغات في ان المقصود تعريف الغير في الضمير
وهذا ظاهر وبالنسبة الى المقصود الثاني كالعروض بالنسبة الى الشعر فان من عرف الذات
المركبة من الحيوانية والناطقية فقد عرف حقيقة الانسان سواء عرف مع ذلك ان
الحيوان يقال له جنس والناطق فصل وشرح ما دل عليه ذلك اجمالا ولم يعرف شيئا
من ذلك ومن لم يعرف الذات المركبة من الحيوانية والناطقية لم يعرف حقيقة الانسان لو
اشتغل في المنطق اطول الاعمار ومن علم ان العالم متغير وان المتغير حادث علم ان العالم حادث
سواء علم مع ذلك ان العالم يقال له الاصغر والحادث الكبر والمشتملة على الاصغر الضغرى
وعلى الاكبر الكبرى وغير ذلك مما قيل انه شرط في النتاج او لم يعلم شيئا من ذلك ومن لم
يعلم ان العالم متغير والمتغير حادث ولا ما يقوم مقامه من الادله الدالة على حدوث العالم لم
يعلم حدوث العالم ولو اشتغل في المنطق ما شاء الله ان يشتغل كما ان من عرف اللغة وشيئا من
اشعار العرب وله قريحة قابله لنظم الشعر تمكن من نظم الشعر سواء عرف العروض او لم يعرف
شيئا منه ومن لم يعرف شيئا من لغة العرب او عرف اللغة ولم يكن له قريحة لم يمكنه نظم
الشعر وان اشتغل بالعروض ما شاء الله نعم فائدة المنطق فهم مراد المتكلم بهذه العبارات
المذكورة فيه وابطال قول المناظر للبطل اذا كان معترفا بصحة قواعد المنطق وبيان كيفية
الاستنتاج من الشكل الثاني والثالث والرابع اذا حصل عند الانسان مقدمات لا تتالف على

لام

خلا

هيه الشكل الأول ابتداء ولم يمتد لكيفية لزوم النتيجة عنها لما كان المقصود من الترجمان
 المذكور ما ذكرته دون ما وقع في وهم من كثرت أحدثت لذلك ولحوامل الخزان اضع مد
 في الحكمة التي أوتيتها فقد أوتيت خيرا كثيرا مستملا على المنطق والطبيعي والآلهي منها على مواضع
 الزلل ومشييرا إلى كيفية الإدخول الحاد على بعض الفضلاء في الاعتقاد والقول والعلم سيقا
 للناظر فيه على فطرته التي خلقه الله عليها ومبيناً كيفية الرد على من أراد ان يخرجها عنها وكيفية
 الرجوع إليها وهو كتاب مع صغر حجمه قد حل ما الغزوة جهال العجم ومظهر ما مرته اليونان في
 اللوح بالقلم من انصف اعترف بأنه شرح لجميع المختصات ومدخل إلى شرح جميع المبسوطات
 وسميته المتقدم من الزلل في العلم والعمل وأنا مبتدئ بالمنطق ثم بالطبيعي ثم بالآلهي مستعينا
 بالعلم الرحيم القريب المحيى قايلا والله يقول الحق وهو يهدي السبيل والمراد من المنطق
 ان يكون عند الانسان الله قانونا حكمة مراعاتها من ان يضل في فكره والفكر
 حركة النفس في المعاني المخزونة في الباطن تطلب بها الحد الاوسط او ما جرى مجراه مما يصار
 به إلى علم بالجهول والجهول بازار المعلوم فكما ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا وقد يعلم تصورا
 معه حكم كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور وقد يجهل من طريق التصديق وقد جرت
 العادة بان يسمى الشيء الموصل إلى التصور المطلوب قولاً شارحاً منه حد ومنه رسم وان لشي
 الشيء الموصل إلى التصديق المطلوب حجة منه قياس ومنه استقرار ونحوه وكل من الطرفين
 لا يخلوا عن ترتيب قد يقع على وجه صواب وقد لا يقع على وجه صواب وكثيرا ما يكون الوجه
 الذي ليس بصواب شبيها بالوجه الذي هو صواب او موهما انه شبيهة به ولهذا ايجب إلى
 المنطق فاذن المنطق علم يعرف به التمييز بين الوجه الصواب والوجه الخطا الواقعي في الحد
 والحجج ونحوهما وذلك بمعرفة مبادئ القول الشارح وكيفية تاليفها حدا كان او غيره
 تاليفا يودي بالطالب إلى التصور الجاهول ومعرفة مبادئ الحجج وكيفية تاليفها قياسا
 كانت او غيره تاليفا يودي بالطالب إلى التصديق الجاهول وقصاري المنطقي ان ينظر في كيفية
 اكتساب الجاهولات من المعلومات فاذا لم يكن عنده شيء من المعلومات الموصله إلى الجاهولات
 فهو من اجمل المخلوقات كما بلغنا بطريق طسا حثه عن افضل اهل زمانه في المنطق وهو الخواجه
 النسوب اليه كشف سرار المنطق والموجز انه قال عند الموت اموت وما عرفت شيئا
 الا على بان الممكن مقتدر إلى موثر ثم قال الافتقار ووصف سلبى فانا اموت وما عرفت شيئا

اذا عرفت ذلك فاللفظ يدك وضعاً اما على سبيل المطابقة او سبيل التضمن او سبيل الالتزام
لانه اما ان يدل على تمام المسمى او على جزية او على لازمه الذهني فاللفظ المشترك بين الشئ وجزية
يدك على الجزية مطابقة وتضمناً واللفظ المشترك بين الشئ ولازمه يدل على اللازم مطابقة والتزاماً
والمفهوم اما ان يدل جز لفظه على جزية وهو المركب اولاً وهذا اما ان لا يقبل العدم وهو الواجب
لذاته وهو الحق سبحانه وتعالى او لا يقبل الوجود وهو المنع او يقبلهما وهو الممكن **قال**
متأخروا الفلاسفة والممكن اما ان يحل في موضوع اي محل يقوم الخيال فيه وهو العرض اولاً
وهو الجوهر وهذا اما ان يكون محلاً وهو الهويولي او جالاً وهو الصورة او مركباً منهما وهو الجسم
اولاً كذلك وهو المفارق فان تعلق بالجسم تعلق البدن فهو النفس والا فهو العقل والجسم
ان لم يتركب من اجسام مختلفة الطباع كالسما والارض والماء والهواء والنار فهو البسيط
وان يتركب منها فهو المركب مثل المعدن والنبات والحيوان وقد يقال البسيط لما ليس
له جنس ولا فصل والعرض اما ان يقضي قسمة او نسبة او لا قسمة ولا نسبة والاول
هو الكم فان اشتركت اجزاه في حد واحد فهو المتصل والا فهو المنفصل والكم المتصل
ان كان منقضيًا غير مستقر فهو الزمان وان كان باقياً مستقراً فهو المقدار فان انقسم في جهة
واحدة فهو الخط وان انقسم في جهتين فهو السطح وان انقسم في ثلاث فهو الجسم التعليمي والمنفصل
هو العدد واما العرض الذي يقضي النسبة فسيبعة **قال** الامام بالاسقرار اذ
لم ينقل عن احد من المتقدمين كلام معقول في حصه وهي الاين والتمت والاضافه وان يفعل
وان يفعل والجدد والوضع واما الذي لا يقضي قسمة ولا نسبة فهو الكيف وهو اربعة
انواع **الاول** المحسوسات وهو البصائر والمسموعات والمدورات والملموسات
والمشهورات فان كانت راسخه سميت اتعاليات وان كانت سريعة الزوال
سميت اتعالات الثاني الكيفيات المختصة بدوات الاتفسر كالجياه والعلم والجهل الرب
والعدوه والاراده فان كانت راسخه سميت ملكة والاسميت جالا **الثالث**
الاستعداد اما نحو الدفع وهو القوة واما نحو القبول وهو الاقوه **الرابع** الكيفيات المختصة
بالكميات كالاتقامه والايخار والزوجيه والفرديه **كل واحد من هذه**
المفهومات ومن جزياتها ومن اجزاها ان كانت ان اخل من حيث هو هو فهو لا واحد ولا
كثير ولا كلي ولا جزئي وان كان لا يخلوا عن احدهما ويسمى المطلق والماهية بلا شرط وكلياً

طبيعاً وتسميته كلياً مجازاً لأنه في نفسه ليس كلياً والامتنع حمله على الشخص والجزياً
والامتنع حمله على كبريت وقد يسمى أيضاً مفرداً من حيث أنه ليس للفظه جزئياً على
جزية وان أحد بشرط فهو المفرد وهذا ان أحد بشرط العرا عن اللواحق الخارجيه فهو المفرد
والماهية بشرط لا وان اخل بشرط شي من اللواحق فان اشترك فيه كثيرون فهو الكل
والا فهو الجزئ الحقيقي وتسمى المخلوط كزيد هذا والمجرد والمخلوط والكل تباين
تباين الاخص تحت الاعمال ثم الكل ان حمل على جزئياته حمل الموطاه وهو ان حمل
عليها بالحقيقه كالحوان بالنسبه الى الانسان وكالابيض بالنسبه الى الانسان
الابيض فهو الذاتي وان حمل بالاشتقاق وهو ان يحمل بالحقيقه بل ينسب اليها كالبياض
بالنسبه الى الانسان اذ لا يقال الانسان بياض بل في وبياض فهو العرضي وكل
عرضي قائم بشي فهو ايضا ذاتي لكن المجموع من حيث هو هو فالسواد ذاتي للاسود من
حيث هو اسود والذاتي ان ميز فهو فصل نوع كالتاطق او فصل جنس كالمحرك بالاراده
وان لم يميز فان اختلفت افراده بالحقيقه فهو النوع الحقيقي كالانسان والا فهو الجنس فان
كان فوق كل الاجناس فهو العالی كالجوهر مثلاً ومقابله السافل كالحوان وان كان فوقه
جنس وتحتة جنس فهو المتوسط كالجسم النامي ومقابله المفرد كالعقل ان لم يكن الجوهر
جنساً له وكانت افراده مختلفه بالحقيقه وتقال لما اندرج تحت جنس نوع اضافي
وهو اما عال كالجسم او سافل كالانسان او متوسط كالحوان والجسم النامي واما مفردان
لم يكن فوقه ولا تحتة نوع كالعقل ان كانت افراده متفقه بالحقيقه وكان اجزاهم جنساً له
وكل من الجنس والفصل خارج عن ماهية الآخر وان كان كل منهما داخل في ماهية النوع
الاضافي وايضاً الذاتي اما مقول في جواب ما هو اي دال على ما سئل عنه بالمطابقه او
مقول في جواب اي شي هو ولا هذا ولا هذا فالخير كالجنس اذا سئل عن فرد واحد
من انواعه والثاني كالفصل والاول لانه مقول في جواب ما هو حسب الشركه فقط
كالجنس اذا سئل عن افراده ومقول بحسب الخصوصيه فقط كالحد بالنسبه الى المحدود
ومقول بحسب الشركه والخصوصيه جميعاً كالنوع الحقيقي اذا سئل عن افراده
او عن فرد منها وايضاً الذاتي اما تمام الماهيه او جزوها والا ول هو المقول في جواب
ما هو والثاني غيره ووجر كل شي متقدم على ذلك الشي في الوجود والعدم جمعاً فان

الشئ لا يمكن ان يوجد ما لم توجد جميع اجزائه وكذلك لا يعدم ما لم يعدم واحد من
 اجزائه واذا تقدم الجزء على الكل في الوجود والعدم جميعا في الخارج فذلك في الذهن
 فان تلك الماهية هي مجموع تلك الاجزاء فقط والعلم بها هو العلم بمجموع تلك الاجزاء فقط فظهر
 ان جزء الشئ متقدم عليه في الوجود والعدم للخارجين والذهبيين نعم باعتبار الوجود
 للجميع وفي العدم البعض **واعلم** ان جزء الماهية جنسا كان او فصلا لا يقبل
 الاشدية ولا الاضعفية لان حال الاضعفية لا بد ان يعدم شئ فذلك المعدوم ان
 كان معتبرا في تحقق الماهية بعده وان لم يكن معتبرا لم يكن ذلك التقصان في تمام
 نفس الماهية بل في شئ خارج عن الماهية **واعلم** انه لا يجوز ان يكون جنس النوع
 المحصل ولا فصله علميا لان العدم لا يصلح ان يكون حراما للوجود والعرضي ان اختص بطبيعته
 واحده كالضحك فهو الخاصة والاعراض عام كالمشي وايضا لا لازم ان امتنع انفكاكه
 عن الماهية **واما** غير لازم واللازم اما للوجود كالحديث لغير الله ان الماهية كالزوجته
 للاربعه اما بوسط او بغير وسط والوسط ما تقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا ثم اللام
 بين يلزم من فهم الملزوم فهمه وغيره وهو الذي اذا علم مع المسمى علم كونه لازما له فالكليات
 خمس النوع، والجنس، والفصل، والخاصة، والعرض العام، والجنس هو المقول على كثيرين
 مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو المقول كل جنس البعيد والمقول على كثيرين كالجنس الخمسة
 وقولنا مختلفين بالحقيقة مخرج النوع وقولنا في جواب ما هو مخرج الثلاثة الباقية حتى فصل
 الجنس وان كان ذاتيا اعم لانه انما يدل على الماهية بالاشتمال والمراد بالمقول في جواب ما هو
 انما هو الذي يدل عليها بالمطابقه ولمن لم يراع هذا الاصطلاح ان نسميه جنسا والنوع
 هو المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو والقيد الاول مخرج الجنس والاخير
 الثلاثة الباقية وقد يقال النوع للكل الذي يقال عليه وعلى غيره للجنس قولا اوليا وهذا
 احتراز عن الصنف كالعربي اذ يقال الجنس على الصنف الا بواسطة القول على النوع المقول
 عليه **والاول** يسمى نوعا حقيقيا وهذا ايضا كما تقدم وهما متغايران لوجوب
 تركيب الثاني من الجنس والفصل دون الاول ولتحقق الاول دون الثاني في البسائط والعكس
 في الاجناس المتوسطة والفصل هو الكل المحمول على الشئ في جواب اي شئ هو في ذاته والقيد
 الاخير مخرج الخاصة والاول الثلاثة الباقية **واعلم** ان الفصل مقيسا الى النوع

في الماهية

قولنا ذاتيا

مقوم

مقوم له ومقوم العالی مقوم السافل من غير عكس ومقيساً الى الجنس مقسم له ومقسم السافل
مقسم العالی من غير عكس ومقيساً الى حصه النوع من الجنس خارج عن طبيعتها وبالعكس
وجار مجرى الضور لها وهو هيبولاه والمركب منها النوع وقد علم مما تقدم انه ليس كل
جزء جنساً او فصلاً بل الحجر المحمول احتراز عن الخمسه والخمسه للعشره والخاصه هي الكلي
المقول على ما تحت طبيعه واحده فقط قولاً غير ذاتي خرج بالقييد الاول العرض العام وبالـ
اللايه الناقيه وقد يقال الخاصه لما يخص الشيء بالقياس الى بعض ما يعاين ويسمى خاصه
اضافيه والاول خاصه مطلقه والعرض العام هو الكل المقول على ما تحت الكلي من طبيعه
واحده قولاً غير ذاتي خرج بالقييد الاول الخاصه وبالخير اللايه الباقيه فالشيء عرض
عام للانسان وخاصه مطلقه للمحيوان واضافيه للانسان بالنسبه الى غير الحيوان
واعلم ان المفرد اما معلوم للحقيقه بالبديه كاللذة والالم والشهوه والنقره
والعلم والقدر والوجود والعدم والوحد والكثرة والوجوب والاستحاله والامكان
والالوان والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبروده او خبر الصادق كالايمان
واما غير معلومها وهذا ان كان شخصاً فلا حده لان الاشخاص اختلفت بالاعراض
لا باللايات وان كان شيطاً اعني ليس له جنس ولا فضل فلا سبيل الى تعريفه بالتحديد
ويمكن ان يرسم وان كان مربكاً حد ورسم قالوا والمعرف له هو ما يستلزم معرفته معرفته
وحيث تقدم معرفته عليه فلذلك هو غيره وغير معرف به ومساو له في العموم واجلي
منه فهو ما الداخل فيه او الخارج عنه او المركب منهما والاول انساواه في المفهوم
فهو الحد الثام والا فالناقص والثاني يجب كونه خاصه لازمه بينه وهو الرسم الناقص
والثالث ان كان المميز هو الداخل فحد ناقص ايضاً والا فان كان المشترك هو الجنس القريب
فهو الرسم الثام والا فرسم ناقص ايضاً والحد في التعريف لاختلال شرط مما سبق
وطريق الاستنباط الحد تحليل صفات شخص وحد ما غشي حقيقته من غواش
عربيه لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو
توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقته وبالجملة حد ما ليس ذاتي ثم ترتيب المقولات
في جواب ما هو نزل ولا حتى ينهي الى مقول لا مقول تحتها فهو الجنس القريب والمميز له عما شاركه
فيه تمييزاً ذاتياً هو فصله وهو الاشتراك في الحقايق والتمييز بالاعراض كما تقدم او

بالعكس والاشتراك بجزء والتمييز باخر في هذا المقام **ابحاث** تنزلسله قوم
ضل شعيتهم في احبيه الدنيا وهم محسبون بانهم يحسنون صنعا وهما يكسب احد البرهان
قالوا الا لانه لصيرا كبر والمحدود اصغر وحسد فان نسب الا كبر الى الا وسط على انه
محمولة اتمح انه محمول على الاصغر فقط ولم يلزم من ذلك انه حده كقولك الانسان ضاحك
وكل ضاحك متعجب وان نسب الى الا وسط على انه حده وكان كذبا فالقياس فاسد لكذب
الكبرى كقولك والضحاك حيوان ناطق فان حد الضاحك ليس هو الحيوان الناطق بل حده
شيء ماله الضحك وهذا من حيث المفهوم تصدق على غير الانسان غير انه اتفق انه لا يكون الا
انسانا وان نسب الى الا وسط بلحديه وان صدقا فحد محمول الشيء قد لا يكون حده للشيء مثل
والضاحك شيء ماله الضحك وان حمل على الا وسط على انه حده الا وسط محمولة مثل وكل
ما هو موضوع للضاحك فحد حيوان ناطق فقد اخذ المطلوب في بيان نفسه وهو المصادره
ان كان غير ميز وان كان بينا لم يحتج الى برهان ولا يكسب بالقسمه ايضا لا يهادون الاستثنا
لا تفيد كقولك الانسان اما الحيوان او غيره والحيوان اما الناطق او غيره وعند الاستثنا كقولك
لكنه للحيوان ولكن الناطق لا بد من حجه ويعود الكلام السابق ولا بالاستقرار لانك
ان استقرت ان احد حد لكل شخص حتى جعله حدا للنوع لم يصح لان الاشياء صلا حدها وبقدر
الصحة فلكل جز محسوس حده لا يشاركه فيه شخص اخر فكيف يمكن ان ينقل الى النوع وان
استقرت ان احد محمول على كل شخص من غير زياده لم يلزم ان يكون حدا للنوع وان استقرت
ان احد حد لنوع كل واحد من تلك الاشياء فقد صادرت على المطلوب **الأول** **واعلم**
ان قولهم معرف الشيء ما استلزم معرفته معرفته حق وقولهم يجب تقديم معرفته يقضى ان التعريف
اعني ذكر المعرف لا يفيد السائل معرفه الماهيه وانما غايته ان يفيد تمييز الماهيه عن غيرها اذا
علمها مع غيرها كمن علم الذات المركبه من الحيوانيه والناطق علم الذات المركبه من الحيوانيه
والصاهليه وعلم الذات المركبه من الحيوانيه والناهيه مثلا ولم يميز مدلول الانسان
منها عن غيره فقال ما الانسان فليل له هو الحيوان الناطق وهذا القول لم يفد السائل الماهيه
وانما افاده تمييزها عن غيرها وما ذاك الا لتقدم علم السائل بالحد واستلزام معرفته معرفه
الحد وهو هذا هو الذي ريب فيه ومن زعم ان مجرد ذكر احد يفيد السائل معرفه الحقيقه
دوافه من الجاهلين نعم قد يفيد علما او ظنا على حسب حال المحيبي ان مدلول هذا اللفظ مركب

مركب من كذا او صفته كذا ولكن يحتاج السائل مع ذلك اذا كان جاهلا بمدلول
الحال الى التفتيش والسعي حتى تحصل تلك الصورة المعقولة في نفسه تليق **للماهيات**
المتصورة هي المعقولات الا اول الحكم حصول نسبة بعض الماهيات لبعضها ونفيه عنها كذا
على بعض الماهيات بكونه موضوعا ومحمولا او جنسا او فصلا او نوعا هو المعقولات الباقية
وهذه الاعبارات قد بحث عنها انها هل هي موجودة ام لا وذلك في العلم الناظر في
الموجود ولو اخطبه وقد بحث عنها من حيث ان وجودها في النفس او فيها وفي الخارج وذلك
في علم النفس ونحو ذلك كذا في العلم الطبيعي وقد بحث عنها من حيث انها هل هي مركبة
تركيبا يودي الى العلم بالمجهولات وهي من هذا الوجه موضوع المنطق واذا عرفت ذلك
فاعلم ان القول في قسم التصورات اعني في الاقوال الشارحة ومبادئها انما هو بحث عن امور
ذهنية لا تحقق لها في الخارج لان الكلي انواعه كالجنس والفصل والنوع والخاصة والع
العام والحد والرسم ليس شي منها وجودي في الخارج صرح بهذا ابن سينا في عيون الحكمة و
والشهاب المقتول في اللغات وهو مقتضى مباحث الاشعري وسياتي تقرير ذلك ان شاء
الله تعالى **واما المركب** وهو الذي يدل جز لفظه على جزيه فان حكمه بنسبه
خارجيه اي لها خارج عن كلام النفس فهو الخبر والافان قام مقام اللفظ الدال جزوه على جزيه لفظه
واحدة فهو التقيدي كحيوان ناطق يقوم مقامه الانسان وهو يستعمل في الاقوال الشارحة
والافانسا وتنبية وهما مذكوران في غير هذا العلم **واما الخبر** وتقال للفظ الدال عليه
قول وقضية وخبر ايضا فقيه حثان الاول القصية لا بد فيها من محكوم به وعليه فان
لم يكونا قضيتين عند التحليل اي عند حذف ما يدل على العلاقة بينهما من النسبة الحكمية
سميت حملية وسميا بالموضوع والمحمول والافشراطية وسميا بالمقدم والثالي وتسمى الحملية
بسبب لانها الشرطية بالتحليل اليها وابسطها الموجبة اذ لا يعقل شلب امر ولا ذكر الامضا
الى احبابه فهو مسبوق بالاجاب في الثقل والذكر وبلغت من الموضوع والمحمول ونسبة تربط
احدهما بالآخر من حقا ان يدل عليها بلفظ وتسمى ذلك اللفظ رابطة فان ذكرت سميت القضية
لا ثيه والاك كانت مضمرة في النفس وتسمى القضية ثنائية وهي اداة قد يكون في قالب الفعل
ككان او قالب الاسم كهو والاولى تسمى زمانية والاخرى غير زمانية وليس حاجة لمحمول هو
اسم مشتق او فعل الى الرابطة حاجة الاسم الجامد اليها لما فيهما من الدلالة على النسبة الى

ض

فا

موضوع ومعنى الجمل هو ان الشيء الذي يقال له ج هو بعينه يقال له ب سوا كان
معنى بالنا كما في قولنا الضاحك كاتبت فانهما صفتان للانسان وهوتا لهما او كان احد هما
كما في قولنا الانسان ضاحك او كان حقيقتهما كالمترادفين وليس معنى اجل اتحاد حقيقتهما
فقط والامساح في غير الاسماء المترادفة والجزى لاجل اما على الدلي فلانه جصر لما لا يمتنع واما
على الجزى فلانه اما هو نفسه او مبينه فلا حمل على التقديرين واعلم ان نسبة احد هما الى
صاحبه بالموضوعية غير نسبة صاحبه اليه بها فقد تختلفان بالوجوب ولذلك لا
يحفظ العكس جهة الاصل بل الضرورية تنعكس ممكنه ونسبه احد هما الى صاحبه
بالموضوعية غير نسبة صاحبه اليه بالمجولية فقد تختلفان ايضا بالوجوب لجواز ان
يتمتع بحق الموضوع دون كونه محمولا على الموضوع كما في الواجب الاعم وبالعكس كما في
الخاصة المفارقة وهذا اذا اخذ الوجوب بحسب مفهوم الموضوع والمحمول وان اخذ بحسب
الذات التي تصدق عليها معا امتنع اختلافهما فيه وموضوع القضية ان كان جزيا معيناً سميت
مخصوصه موجبه وسالبة وان كان كلياً فان لم يذكر فيها السور وهو اللفظ الدال
على كميته افراد الموضوع سميت ماملة موجبه وسالبة وان ذكر سميت محصورة
ومشورة وهي اما موجبه كلية وسورها كل وجزية وسورها بعض وواحد واما سالبة
كلية وسورها لا شيء ولا واحد وجزية وسورها ليس كل وليس بعض وبعض ليس والاول
لسلب الحكم عن الدل بالمطابقة وعن البعض بالالتزام والآخر ان بالعكس وقد يذكر
الاول للسلب الكلي ايضا والله لا يحب كل قاراشيم ولا تطع كل حلاف مهبين والاول من
الآخر نزل يذكر للسلب الكلي ولا يذكر للايجاب البتة والثاني منهما بالعكس واذا
قلنا كل ج ب لم يعنى به للجم الكلي ولا الدل من حيث هو بل كل واحد والفرق
بين المفهومات السلب ظاهر فان الدل من حيث هو كل موجود في الاعيان واما الكلي
من حيث هو كل فليس موجود في الاعيان ولان طبيعه الدل لا يقوم الاجزا التي فيه بل
تقوم بالاجزاء واما طبيعه الكلي فالتقوم اجزيات وبلون جزاء من اجزاء قوامها
كالانسان فانه جزء من هذا الانسان والدليل عليه ان الانواع متقومه من طبائع الاجزاء
والفضول والاشخاص متقومه من طبيعه النوعية والاعراض الخارجية المشخصة واما
كل واحد واحد فهو عبارة عن تفصيل الاجزاء او الجزئيات فالفرق بينه وبين الكل

كل ج هو ليس ب و ان مخالفتا فهما كانت الموجبه اخص من السالبة لتوقف الاجاب على وجود الموضوع اما تحققها كما في الخارجيه او تقدرا كما في الحقيقه دون السلب مثل كل ج ب مع ليس كل ج هو ليس ب او كل ج هو ليس ب مع ليس كل ج ب ولا التباين في هذه الارباع الا من الموجبه والمعدوله والسالبة المحصله والفروق بينهما ان القضييه ان كانت بلائيه وتقدمت الرابطة على حرف السلب كانت موجبه معدوله لربط الرابطة ما بعدها بالموضوع وان باخرت كانت سالبه محصله وان كانت ثابتيه فلا فارق الا النيه او الاصطلاح على تخصيص بعض اللفاظ بالاجاب وبعضها بالسلب كتحصيل لفظ غير المعدول وليس بالسلب **و** واعلم ان كل قضيه فتسببه مجموعها الى موضوعها في نفس الامر لا بد لها من تفنيه تسمى مادته وهي اما الوجوب كنسبه الحيوان الى الانسان او الامتناع لنسبه الحجر الى الانسان او الامكان كنسبه الكاتب الى الانسان والاول تسمى واجبه والثانيه تسمى منعه والثالثه تسمى ممكنه والواجبه والمنتعه لما اشتركا في الضرور التي هي استحاله ثبوت المحمول للموضوع او انقلا كه عنه جعلت القضييه اما ضروريه واما ممكنه والضروريه اما بحسب الذات او بحسب الوصف او بحسب الوقت او بشرط المحمول والتي بحسب الذات وتسمى الضروريه المطلقه هي التي يكون المحمول ضروريا للموضوع مادام ذات الموضوع موجوده والضروريه بحسب الوصف هي مادام ذلك الوصف الذي جعل الموضوع معه موضوعا موجودا يكون المحمول ضروريا للموضوع وان احتمل ان يكون المحمول غير ضروري للموضوع في بعض احوال خلوه عن ذلك الوصف واعلم ان الضروريه بحسب الوصف ان كان من شرطها ان لا يكون ضروريه بحسب الذات فانما تسمىها بالمشروطه الخاصه وعلى هذا التقدير خرجت عنها الضروريه بحسب الذات وان لم يكن من شرطها ذلك دخلت فيها الضروريه بحسب الذات وتسمىها بالمشروطه العامه وهي كالجنس للمشروطه الخاصه والضروريه بحسب الذات **واما** الضروريه بحسب الوقت فهي التي يكون المحمول ضروريا للموضوع في بعض الاوقات **اما** معينه كالا نكسبه وتسمى وقتيه او غير معينه كالشقيس للانسان وتسمى منتشره والضروريه بشرط المحمول هي الحاصله في حال اجملة قال **سوا** ولا فايده فيها لضروريه كل محمول بشرط وجوده **واما** الممكنه فهي المحكوفه بالامر كان وهو سلب الضرور وحته اربعة

انواع الامكان العام وهو سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للحكم فقط
ويندرج فيه الواجب والمنتفع فيمكن ان يكون هو سلب للضرورة عن العدم فقط ويمكن
ان لا هو سلب للضرورة عن الوجود فقط كقولنا بالامكان العام كل نار حارة او لا
شي من النار يبارد والامكان الخاص وهو سلبها عن الطرفين جميعا ونخرج عنه الواجب
والمنتفع والمواد بحسب هذا بلت مادته الوجوب ومادته الامتناع ومادته الامكان
واما الاخص فهو سلب الضرورة الذاتية والوصفيه عن الطرفين معا والاستقبال
سلب الضروريتين في الزمان المستقبل وهذا كله اذا من في القضية الضرورة او الامكا
ن فان لم يسر ولكن من ان شئت المحمول او سلبه حاصل للموضوع بالفعل ولم يتعرض لقيود
اخرى المطلقه العامه وهي اعم من سائر الفعليات واخص من المكنه العامه مطلقا
ومن الخاصه من وجه لصحة المطلقه على مادته الضرورة وغيرها وتناول الخاصه ما لا تقع
اصلا وان تعرض لقيود اخر فاما بالدرام او الالادوام والبدوام اما بحسب ذات الموضوع
واما بحسب وصف الموضوع فان كان بحسب ذات الموضوع فهي الدائمة وان كان
بحسب وصف الموضوع فان كان من شرطه ان لا يكون دائما بحسب ذات الموضوع
فهي العرفيه الخاصه دائما بل كانت متحرك الاصابع مادام كانت دائما بحسب الذات
وان لم يكن من شرطه ذلك سميت عرفيه عامه ونسبتها من الدائمة نسبه اعم من الاخص
وان قيد بالالادوام فهي الوجوديه الائمة وهذه هي التي من شرطها ان لا يكون المحمول دائما
بدوام ذات الموضوع فاندرج فيها العرفيه الخاصه كقولنا بالوجود كل انسان او لاشي
من الانسان منشفس لا دائما بحسب الذات وقد يكون المراد من الوجوديه ان يكون المحمول
ثابتا للموضوع بشرط ان لا يكون ذلك الثبوت ضروريا بحسب الذات ونسبها بالوجوديه
اللا ضروريه لقولنا بالوجود كل انسان او لاشي من الانسان بصاحك لا بالضرورة بحسب
الذات وهي اعم من الوجوديه الائمة وقد تحصلنا من هذا الحجب على خمسة عشر نوعا
من القضايا ممكنه عامه وهي المحكوم فيها بسلب الضرورة المطلقه عن الطرف
المخالف وخاصه واخصيه واستقباليه وقد عرفنا مطلقه عامه وهي المحكوم فيها
بالثبوت او السلب بالفعل مطلقا لقولنا بالاطلاق العام كل انسان منشفس او لاشي من الانسان
منشفس والوجوديه الائمة وهي المحكوم فيها بالثبوت او السلب بالفعل دائما بحسب

الذات والوجودية اللازورية المحكوم فيها بالثبوت او السلب بالفعل لا بالضرورة بحسب
الذات والدايمه المحكوم فيها بدوام الثبوت او السلب ما دامت الذات مثل ذوات ما كل
السان حيوان او ذوات ما الاشئ من الانسان بفرس والعرفيه العامه المحكوم فيها بدوام
الثبوت او السلب ما دام وصف الموضوع كقولنا ذوات ما كل كاتب متحرك الاصابع ما
دام كاتباً او ذوات ما الاشئ الاخره والعرفيه الخاصه المحكوم فيها بدوام الثبوت او السلب
ما دام وصف الموضوع لا دائماً بحسب الذات والضروريه المطلقه المحكوم فيها بضرورة
الثبوت كقولنا بالضروره كل انسان حيوان او بالضروره لا شئ من الانسان بفرس
والمشروطه العامه المحكوم فيها بضروره الثبوت او السلب بشرط وصف الموضوع
ومثالها ما ذكر في العرفيه العامه الا انك بتلك بالدوام الضروره والمشروطه
للخاصه المحكوم فيها بهذه الضروره لا دائماً بحسب الذات والوقتيه المحكوم
فيها بضروره الثبوت او السلب في وقت معين لا دائماً بحسب الذات والمنتشره المحكوم
فيها بضروره الثبوت او السلب في وقت غير معين لا دائماً بحسب الذات وهذا المجموع
ما جرت العاده بذكر احكامه من القضايا في الساقض والعكس والقياس وغيرها
وهي قسمان بسايط ومركبات فالقضيه البسيطه هي التي حكم فيها بالاجاب فقط
او بالسلب فقط واخص هذه الضروريه ثم الدايمة ثم المشروطه العامه ثم العرفيه العامه
ثم المطلقه ثم الممكنه العامه واما المركبه فهي التي حكم فيها بالاجاب والسلب معاً
وهي المقيدة بالادوام او اللازوريه فقد اللادوام اشار الى المطلقه عامه واللازوريه
اشار الى الممكنه عامه مخالفتي الكيفيه للقضييه المقيدة بهما موافقتي الكيه والظرفين
لها فالمشروطه الخاصه مركبه من موجبه مشروطه عامه وسالبيه المطلقه عامه او
من سالبيه مشروطه عامه وموجبه مطلقه عامه والعرفيه الخاصه مركبه من موجبه
عرفيه عامه وسالبيه مطلقه عامه او من سالبيه عرفيه عامه وموجبه مطلقه عامه
والوجوديه اللازوريه مركبه من موجبه مطلقه عامه وسالبيه ممكنه عامه او
من سالبيه مطلقه عامه وموجبه ممكنه عامه والوجوديه اللا دايمة مركبه من
مطلقتين عامتين احدهما موجبه والاخرى سالبيه والوقتيه مركبه من وقتيه مطلقه
موجبه او سالبيه ومن مطلقه عامه مخالفتها في الكيف والمنتشره مركبه من منتشره مطلقه

موجبه او سالبه ومن مطلقه عامه مخالفة لها في الكيف والممكنه الخاصة سوا صرح
فيها بالايجاب فقط او بالسلب فقط هي مركبة من كنتين عامتين موجبه وسالبه
احدهما موضح بها والاخرى لا زمه كقولنا بالامكان الخاص كل انسان كاتب وبالامكان
الخاص لا شئ من الانسان كاتب فالاولى موضح فيها بالايجاب والسلب لا زم والباينه بالعكس
واعلم ان المطلقه العامه اعم من الفعليات والمشرطه الخاصه اخص المركبات
والممكنه العامه اعم القضايا ونسبه القضايا بعضها الى بعض بالعموم والخصوص والباينه
بعد الاخطاه بمعانيها واضحه **ك** تنبيه قد استشهد الامام القول بالممكنه
العامه باننا اذا قلنا بالامكان العام كل ج ب كان معناه ان الباء ثابت بشرط ان لا
يكون ممتنع الثبوت له **قال** وهذا هديان لان كل ما كان ثابتا للشئ لم يكن ممتنع الثبوت
له وهو اعتراض صحيح يقتضي في الممكنه العامه وبعضهم في الامكان بان انه ان صدق
على الواحد ان يمكن العدم والا ان ممتنعا واجيب **بانه** لا يلزم من صدق الامكان
العام امكان العدم ولا من في الامكان الخاص الامتناع ونفاة اخر بان الشئ ان
كان موجودا امتنع عدمه وان كان معدوما امتنع وجوده **واجيب** بان الضرورة
الحاصلة في حال الوجود والعدم هي الضرورة بشرط المحمول وهي تنافي الامكان انما
تنافي القوه القسيمه للفعل وفرق بين الامكان والقوه القسيمه للفعل فانما بالقوه
لا يكون بالفعل وما بالامكان قد يكون بالفعل **واعلم** ان الضرورة والامكان
كما يكونان بحسب الامر نفسه كما علمت فقد يكونان بحسب الذهن ولسمى ضروره ذهنيه
وامكانا ذهنيًا والضروره الذهنيه اخص من الخارجيه لانه كل ما وجب حزم الذهن
بنسبه محمولها الى موضوعه المحرر تصور طرفها كان في نفس الامر كذلك والا اربع الاما
عن البداهيات ولا ينعكس كما في العطريات ويعلم منه ان الامكان الذهني وهو الشك
والتوقف عن الحكم اعم من الخارجي الذي هو كون الشئ في نفسه غير ممتنع ولا واجب
ومهم تركب موضوع القضية او محمولها من الاجزاء المحموله تعددت القضية والا فلا
والتعدد بحسب اجزاء المحمول بحفظ نكته الاصل ولغيبته وجهه لا التعدد بحسب
اجزاء الموضوع فانه لا يحفظ بالعليه بجواز كون الجزاء اعم من الكل واحترنا بالاجزاء
المحموله عن مثل قولنا البيت سقف وجدار وعكسه ادلا لتعدد ن واما السطيه

فما متصله موجه وهي التي حكم فيها بثبوت قضيه على تقدير اخرى مثل قولنا اذا كانت
الشمس طالعه فالنهار موجود **واما** منفصله موجه وهي التي حكم فيها بمعاده قضيه
لاخرى اما ثبوتاً فقط وتسمى مانعه للجمع وتركيبتها من الشيء والخاص من تقيضه مثاله للجسم اما
جماد او حيوان او انتفا فقط وتسمى مانعه للخلو وتركيبتها من الشيء والاعم من تقيضه مثاله
لخشي اما لا رجل او لا امراه او ثبوتاً وانتفاً وتسمى حقيقه وتركيبتها من الشيء وتقيضه او من
الشيء والمساوي لتقيضه مثاله العدم اما زوج واما فرد والنصله ان كان بين طرفيها علاقة
بعضي للزوم فلزوميه والافاقيقه وتسمى الجز الذي اقترن به حرف الشرط مقدماً وملزوماً
والذي اقترن به حرف الجزاء تالياً ولازماً والملازمون فيها قد يكون عمله لازماً وقد يكون معلولاً
متساوياً وقد يكون مضاً يقاله وان كان السان في بين طرفي المنفصله لعلاقه بينهما تقضي
ذلك عناديه كما تقدم والافاقيقه كقولنا لشخص اشود وغير كاتب اما ان يكون اشود
او كاتباً حقيقه فانها في هذا الشخص لا تخمعان ولا يرتفعان ولكن بطريق الاتفاق واما ان لا
يكون اشوداً او كاتباً مانعه للجمع واما ان يكون اشوداً ولا كاتباً مانعه للخلو وسالبه
كل هي التي حكم فيها بارتفاع ما حكم به في الموجهه فسالبه للزوميه تسمى سالبه للزوميه
وسالبه العناديه عناديه وسالبه الاتفاقه افاقيقه والجزء المقدم في المنفصله تسمى
مقدماً والمتاخر تالياً وتمييزه عنه انما هو بالوضع لان عناديهما في قوة عناديه الاخريه بخلاف
المتصله فان مقدمها متميز عن تاليها بالطبع فقد يكون الشيء ملزوماً لغيره من غير عكس وتعددتالي
للتصله تقضي تعددها لان ملزوم الكل ملزوم الجز وتعدد المقدم لا يقضي كليا لان
الكل قد يكون ملزوماً دون الجز وتقيضه جزياً وسالبه من الثالث والاوسط اللامتناه
كلما دخلت الدار وكلمت زيداً فعبدى جز ملزومه قد يكون اذا دخلت فعبدى وقد يكون اذا كلمت
فعبدى جز لانه يصدق كلما دخلت الدار وكلمت زيداً فقد دخلت الدار وصدق
ويصدق كلما دخلت وكلمت وقد كلمت زيداً ففعل كل منهما صغرى لقولنا كلما دخلت
الدار وكلمت زيداً فعبدى جز ينتج قد يكون اذا دخلت الدار فعبدى جز وقد يكون اذا كلمت زيداً
فعبدى جز والمطلوب وبعدد اجزاء مانعه للخلو يقضي تعددها لان اللامتناه ملزوم للجزء
ولا يقضي في مانعه للجمع لعدم اشتراط انتفاء الكل اسفاه الجزاء وجزء الاتصال
اما وجوب اللزوم ان ياد واذا ومهما ومتى وكما ولو ولما واشد لها دلالة على اللزوم ان واذا

دُونَ البَواقي واللازم في الشرطيَّة متصله كانت او متفصله ان قبل وقت معين احوال
معينه سمت مخصوصه والا فان من شموله الازمنه والنروض والاحوال او بعضها سميت
محصونه كلييه وجزئيه والافهمله فهذه اربعه كل منها موجبه وسالبيه والعبيره في
الاحجاب والسلب باثبات اللازم وسلبه لا باحجاب الطرفين وتساويهما وفي كونها كلييه
بشمول الاوضاع والاقوات لا بعموم المقدم ولا تعمم المرآت فقد يكون المقدم في الكليه
امرا مستمرا واما اجزئتهما واطرافهما بحجته اللزوم والفساد واطلاقه وسور المتصله
الكليه كلما ومتى ومهما وسور المتفصله الكليه دائما وسور السالبيه الكليه
فهما ليس الينته وسور الاحجاب الجري فهما قد يكون وسور السلب الجري في المتصله ليس
كلما وفي المتفصله ليس دائما واما الالهال فباطلاق لفظه ان ولو واذا في المتصله واما
وحده في المتفصله والمتصلات والمتصلات قد يكون مولفه من جملات ومن شرطيات
ومن خلط فانك اذا قلت ان كان فلما كانت الشمس طالعه فالنهار موجود فاما ان
يكون الشمس طالعه واما ان يكون النهار موجود فقد ركت متصله من متصله ومن
متفصله واذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعه فالنهار موجود واما ان يكون
ان كانت الشمس طالعه فالليل موجود فقد ركت متفصله من متصلتين واذا قلت
ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد ركت المتصله من جملته ومتفصلتين
واستخرج من نفسك بقيه الاقسام كواعلم ان لكل قضيه تقيضا وهو ما يلزم
من صدقها كذبه ومن كذبها صدقها وبالعكس فلذلك قيل الشاقر هو اختلاف قضيتين
بالاحجاب والسلب بحث تقتضي صدق احد هما وكذب الاخرى وبالعكس وزاد بعضهم
لذاته احترازا عن اختلاف القضيه ولازمها المساوي بالاحجاب والسلب فانه يقتضي
صدق احد هما وكذب الاخرى لاذنانه كقولنا هذا انسان هذا ليس بناطق وعكسه
وشروطه ان لا يكون بين القضيتين اختلاف معنوي الا في التفي والاشات الا اذا كانت
محصونه فحجب حشد اختلافهما في الكليه والجزئيه ايضا جواز كذب اللبنتين وصدق
الجزئيتين في كل ما ده يكون الموضوع فهما اعم من المحمول وحجب مع ذلك كله مقدم حرف
السلب على الحجه ان كانت موجهه والجهه هي اللفظ الداك على كفيه نسبه المحمول
الى الموضوع كالضرون والامكان فريدها كانت وكل انسان حيوان وبالضرون

كل انسان حيوان بعضها ليس زيد وليس كل وليس بالضرورة وقد عرفت التناقض وشرايطه
بالنسبه الى جميع القضايا ان اخذت الفطانه بيدك والافلا ينفعك التكثير اشارة بذلك
الامام الاعظم والسيد المكرم في الالواح القلبية وهو معنى قول المحققين نقيض التقيض
رفعها مع اني موضح لك باحسن ما قيل فيه وان كان عنه عني فالوا بعد تفسيرهم التناقض
بما تقدم هو انما حصل بان يحلف القضتان في الكرم والكيف والضرورة والامكان والدرام
والاطلاق وتجدد في الموضوع والمجمل والشرط والكل والجزء والقوه والفعل والاضافه
والمكان والزمان فالبسيطة تقصها لسبط وهو رفعها نقيض المطلقة العامه الدائمه
المطلقة وبالعكس اذ الثبوت في بعض اوقات الذات تناقض السلب في لها وبالعكس ونقيض
الممكنه العامه الضروريه وبالعكس لان الامكان هو سلب الضروريه ونقيض العرفيه
العامه الحسنه المطلقة المحكوم فيها بالثبوت او السلب بالفعل في بعض اوقات وصف
الموضوع ونقيض المشروطه العامه الحسنه الممكنه المحكوم فيها بالثبوت او السلب
بالامكان في بعض اوقات وصف الموضوع **واما** المركبه فنقيضها هو المفهوم المتردد
بين تقيض جزئها فنقيض العرفيه الخاصه هو الحسنه المطلقة المخالفه او الدائمه الموافقه لهما
مركبه من عرفيه ومطلقة عامتين ونقيض المشروطه الخاصه هو الحسنه الممكنه المخالفه
او الدائمه الموافقه لهما مركبه من مشروطه ومطلقة عامتين ونقيض الوقييه هو الممكنه الوقييه
المخالفه او الدائمه الموافقه لهما مركبه من ضروريه وقييه ومطلقة عامه ونقيض المنشره هو
الممكنه الدائمه المخالفه او الدائمه الموافقه وهو طائر ونقيض الدائمه هو الدائمه
المخالفه او الدائمه الموافقه لهما مركبه من مطلقين عامتين ونقيض الا ضروريه هو
الدائمه المخالفه او الضروريه الموافقه لهما مركبه من مطلقه وممكنه عامتين ونقيض ^{الممكنه}
الخاصه الضروريه المخالفه او الضروريه الموافقه لهما مركبه من ممكنين عامتين هذا
احسن كلامهم او من احسنه وقد ورد عليهم ان المركبه الجزئيه قد مجتمع مع تقيض جزئها على
الكذب فلا يكون المفهوم المتردد من تقيض جزئها نقيضا لها مثل قولنا بالاطلاق العام
بعض الجسم حيوان لا دائما فانه اجتمع مع قولنا كل جسم حيوان دائما ومع قولنا دائما لاسي
من الجسم حيوان على الكذب ولا مخلص عنه الا بما قدمت من ان نقيض الموجهه ما تقدم فيه
حرف السلب على الوجهه مثل ليس بالضرورة وليس بالاطلاق وليس دائما فنقيض الجزئه المذلوله

ليس بالاطلاق العام بعض الجسم حيوانا لا دائما بل اما دائما كل جسم حيوان او دائما لا شي من
الجسم حيوان او دائما بعض الجسم حيوان واما بعضه ليس بحيوان وهذا الثالث هو
الصادق في هذه المادة **واعلم** ان لكل قضية عكسا الا ما يستثنى وهو جعل المو
بكلته محمولا والمحمول موضوعا مع حفظ الكيفية وتقرار الصدق ومقدم المنصلي للموضوع
وبالتها كالمحمول فالموجبه كليه كانت او جزيه سلكس جزيه ولا يجب ان سلكس كليه
لانه اذا كان هذا دال او بعض هذا دال فقد حصل بين هذا وبين شي من ذاك ملاصقه
ومحاوره وكما ان هذا قارن شيئا من ذاك فذاك قارن شيئا من هذا من المقارنه لا يحصل الا
من الجانبين فهذا القدر يفيد ان شيئا من ذاك قارن هذا واما ان كليه قارن هذا فذاك
غير معلوم لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع فلا يصدق موضوع على كل افراد المحمول
ولا جرم انا اخذنا المعلوم وهو الجزيه وطرحنا المشكوك **واما** في الحجه فقد قال
الامام ان جميع القضايا الموجهه تتعكس موجبه ممكنه عامه لان اقوى الموجبه
الضروريه لقولنا كل كائت انسان بالضروره وكل متالم فهو بالضروره حيوان **عكسها**
في هذه المادة هو الامكان الحاضر وقد يكون عكس الضروريه ضروريا كقولنا كل انسان
ناطق وكل ناطق انسان واذا كان كذلك كان الواجب ما يعم الاحتمالين وهو الامكان
العام **مدت** ان عكس الموجهه هو الامكان العام واذا عرفت ذلك فقول الموجهه الضروريه
داخله تحت الدائمه الداخليه تحت المشروطه العامه الداخليه تحت العرفه العامه الداخليه
تحت المطلقه العامه الداخليه تحت الممكنه العامه فجب ان يكون عكس هذه القضايا
هو الممكن العام واما ساير القضايا اعني الوجوديه الا ضروريه والوجوديه الا دائمه
والعرفه الخاصه والمشروطه الخاصه والممكنه الخاصه فعكس الكل ايضا ممكن عام لان
الضروري مع حال قويه لما كان عكسه ممكنا عاما فلا يكون هذه القضايا ممكنا عاما
كان اولي لضعفها وقربها من طبقه الامكان ثم قال وهذا البيان وان كان اقناعيا لكن لوروج
فيه العقل والانصاف فظهر انه حقيقي وقال بعض المنقذين ان عكس الضروريه ضروري وذكر
ان سينا انها مطلقه عامه وذكر في الاشارات انها ممكنه عامه وقال الامام في
مكان اخر ان المراد من موضوع القضيه الضروريه هو الاشياء الموجوده في الخارج
كان عكسها مطلقه عامه وان كان هو الاشياء التي يمكن ان يصير موجوده في الخارج كان

صوع

عكسها ممكنه عامه والطاهران الحق خلاف مجموع ما قالوه فاليك الاعتبار بعقلك دون
هو انك فاذا ظهر لك الحق فلك في سانه لطالبه طرق منها الخلف بان تركب نقيض العكس بالاصل
للمجال واما السوالب فاجزئه لا تنعكس شي منها لجواز كون الموضوع اعم من المحمول قالوا
الا لخاصته فانها ينعكسان كنفسهما لانه اذا صدق بعض ج ليس ب مادام ج لا دائما
ولا بد من اجتماع الوصفين في ذات واحد يحكم الالادوام ولا بد من ثنائيهما ايضا وذلك
موجب صدق العكس وهو بعض ج ليس ب مادام ج لا دائما واما السوالب الكلبيه
فعلي ضربين احد هما ما يمكنه نقل الحكم من الاجاب الى السلب ومن السلب الى الاجاب
وذلك في السالبيه الوقفه والمنتشره والوجوديه الالادامه والوجوديه الا ضروريه والممكنه
الخاصه والمطلقه العامه والممكنه العامه ودل واحد من هذه اخص مما بعدها فان صح ان
السالبيه الوقفه والمنتشره لا انعكسان صح ان السوالب التي هي اعم لا تنعكس والا انعكس الخاص
ايضا لان لازم العام لازم الخاص لكن المقدم حقيقته يصح ان يقال لاشي من الناس ممنعكس
ولا يصح ان يقال لاشي من المنعكس بالناس بل بعض المنعكس بالناس بالضرورة واجتج القابل بان
السالبيه للمطلقه العامه تنعكس كنفسها بانه لو لم يصدق لاشي من ج لصدق بعض ج بلزمه
بعض ج وهو يينا في لاشي من ج ب واجيب بانه لا منافاه بين مطلقين واما السوالب السئيه
الباقيه فالضروريه تنعكس سالبيه ضروريه لما تقررت في بدايه العقول ان احد الشئين ان
استحال حصوله مع الاخر استحال حصول الاخر معه واما الشرطه العامه فتنعكس كنفسها
لانه لا معنى لها الا انه حكم فيها بامتناع اجتماع الوصفين فيكون البيان كما في الضروريه المطلقه
واما الشرطه الخاصه فتعكس بشرطه عامه لما سأتى في تقرير عكس العرفيه الخاصه
عرفيه عامه واما المطلقه العرفيه العامه فتعكس كنفسها وكذلك الالادامه انعكس
دائمه والدليل في ان السالبيه المطلقه العامه تنعكس كنفسها قائم في هاتين واخلف لازم واما
العرفيه الخاصه مثل قولنا لاشي من ج ب لا دائما بل مادام ج فقال بعضهم انها تنعكس مطلقه
عرفيه عامه لا يصدق لاشي من الكاتب بساكن الا صابع لا دائما بل مادام كاتب ولا يصدق لاشي
من الساكن كاتب لا دائما بل مادام ساكنا فان بعض ما هو ساكن سلب عنه الكاتب
مادام موجودا وهو الارض وقال اخرون انها تنعكس كنفسها لانه لو كان عكسها دائما لان
عكس عكسها دائما لان عكس الالادامه دائمه وعكس العكس هو الاصل فلزم ان يكون الالادامه دائما

هذا خلف ولا مام في عكس الدائمة دامة بحث تقضي ان السالبة الدائمة لا يجب ان تعكس
دائمة فالتك الاعتبار بالعقل ولا تقلد غير معصوم وللقصية نوع اخر من العكس لسمى عكس
التقيض وهو ضربان احدهما جعل تقيض المحمول موضوعا وتقيض الموضوع محمولا موافقا للاصل في
الكيف والثاني جعل تقيض المحمول موضوعا وعين الموضوع محمولا مخالفا للاصل في الكيف وفي
استلزام الاصل لهذا العكس بالتفسير من اختلافات كثيرة بن اهل المنطق فرائى ابن سينا
في بعض كيه ان الكلية الموجبة مثل كل انسان حيوان تستلزم النوع الاول وهو دل ما ليس
بحيوان ليس بالنسان والافليس كل ما ليس بحيوان ليس بالنسان وهو يستلزم بعض ما ليس
بحيوان انسان ويعكس بالعكس المستقيم الى العكس الانسان هو ليس بحيوان وقد كان كل انسان
حيوان وام السالبة كلية كانت او جزية مثل الاشى من الناس بحجارة او بعض الناس
ليس بحجارة فانها تستلزم ليس كل ما ليس بحجارة ليس بالنسان والافليس ما ليس بحجارة ليس
بالنسان ونعكس بعكس التقيض الى كل انسان حجر وقد كان الاشى من الانسان حجر نعم لا تستلزم
كلية فان ما ليس بحجر قد لا يكون انسانا والموجبه الجزية مثل بعض الحيوان انسان تستلزم
بعض ما ليس بالنسان ليس بحيوان وهو ظاهر واما النوع الثاني وهو جعل تقيض المحمول
موضوعا وعين الموضوع محمولا فقد راي بعضهم ان السوالب كلية كانت او جزية لا انعكس
كلية لاحتمال كون تقيض المحمول اعم من الموضوع وامتناع حمل الخاص على كل افراد العام
كقولنا الاشى من الانسان حجر لا يلزم كل ما ليس بحجر ليس بالنسان ضرورة ان بعض ما ليس
بحجر انسان ولا يلزم كل ما ليس بحجر انسان ضرورة ان بعض ما ليس بحجر ليس بالنسان بل
ينعكس جزية فاختصان ينعكسان حذرك مطلقه لا دامة لانه اذا صدق بالادام
ليس بعض ج ب مادام ج لا دائما صدق بعض ما ليس ب ج حين هو ليس ب لا دائما لانا
بعض جات موضوع الاصل دل لسبب بالاطلاق العام وج في بعض اوقات كونه ليس ب
ضروره كونه ليس ب في جميع اوقات كونه ج وانه ليس ج بالاطلاق العام والالكان ج
دائما ويلزم ان يكون ليس ب دائما لدوام سلب البابد وام الجيم لكنه ب بالفعل حكم الادوام
واذا صدق عليه هذه الاوصاف الثلاثة صدق بعض ما ليس ب ج حين هو ليس ب لا دائما
وهو المدعى واذا لزم هذا العكس للعرفه الخاصة لزم لهيتها والمشر وطه الخاصة كلية وجزية
لان لزم العام لازم الخاص ولان البرهان المذكور جار في الكل واما الوقتان والوجود

فسكن مطلقه عامه لانه اذا صدق ليس بعض ج ب لا بالضرورة وحب ان يصدق بعض
 ما ليس ب ج بالاطلاق العام لانا نترضيات الموضوع د دل ليس ب بالفعل وان ج بالفعل
 وهما ظاهران وذلك يستلزم صدق قولنا بعض ما ليس ب ج بالاطلاق العام وهو المطلق
 واذا لزم هذا العكس للوجوديه الا ضروريه الحزبه لزم لكليتها ولساير القضايا الثلاث المذكوره
 كله كانت او جزبه لكون الوجوديه الا ضروريه اعم من هذه الاربع ووجوب استلزام
 الخاص لما يستلزمه العام واما بواقي السوالب كله كانت او جزبه والشروطيه باقسامها
 فغير معلومه الا بعكس لعدم الطفر بينهما الا الموجبه المتصله الاتفاقيه فانها تنعكس
 كعكسها في الكرم والجهه لانه اذا صدق كلما كان او قد يكون اذا كانت الشمس طالعه
 فالسحاب موجود اتفاقا وحب ان لا يكون عدم السحاب موافقا لطلوع الشمس في الازمنه
 الى يكون فيها وجود السحاب موافقا لطلوع الشمس لو كان عدم السحاب موافقا لطلوع
 الشمس في شيء من تلك الازمنه وفي ذلك الزمان وجود السحاب ايضا موافقا لطلوع الشمس
 لزمه موافقه التقيضين لطلوع الشمس في شيء من الازمنه وذلك يستلزم وقوع التقيضين
 في ذلك الزمان وهو محال واما الموجبات الكليه فالوقتتان والوجودتان والممكنان
 والمطلقه العامه قيل لا تنعكس لان الوقتيه اخصها وهي لا تنعكس لان يصدق قولنا بالضرورة
 كل قمر فهو لا تخسف وقت الترسع منه ومن الشمس لا دائما ولا يصدق عكس بقيضه وهو
 قولنا ليس كل منخسف قمر الا ان كل منخسف قمر بالضرورة وقيل يعكس الى السالبه الجزئه ^{الدائمه}
 السالبه الموضوع وهي قولنا ليس كل ليس ب دائما والاصدق بقيضه وهو دل
 ما ليس ب ج بالاطلاق العام وينعكس الى بعض ج هو ليس ب بالامكان العام واما
 الضروريه والدائمه المقتنان فينعكسان دائمه مطلقه لانه اذا صدق كل ج ب بالضرورة
 او دائما يصدق كل شيء من ما ليس ب ج دائما والافعض ما ليس ب ج بالاطلاق العام فجعل صغري
 الاصل وبلغ شلب الشيء عن نفسه بالضرورة ان كان الاصل ضروريا ودائما ان كان الاصل
 دائما وهو محال واما المشروطه والعرفيه العامتان فينعكسان عرفيه عامه لانه اذا
 صدق كل ج ب ما دام ج وجب ان يصدق كل شيء مما ليس ب ج حين هو ليس ب والافعض
 ما ليس ب ج حين هو ليس ب فجعل صغري الاصل وبلغ بعض ما ليس ب ب حين هو ليس ب
 واذا لزم هذا العكس العرفيه العامه لزم للمشروطه العامه اما لهذا البرهان واما لان لزم

العام لازم الخاص وقبل المشروطه العامه سلكس كقسطها واما المشروطه والعرفيه للخاص
 الخاصتان فمعكسنان عرفته عامه لا دائمه في البعض اما العرفيه العامه فكونها لازمه
 لعامه دل واحد منهما واما قد لا دوام فلا نه لولم يصدق قولنا بعض ما ليس بـ ج بالاطلاق
 العام لصدق نقيضه وهو لا شئ مما ليس بـ ج دائما وبعكس قولنا لا شئ من ج ليس بـ
 دائما وقد كان الاصل تتضمن لا شئ من ج بالاطلاق العام حكم الا دوام وهو ليستلزم
 كل ج لا ب لوجود الموضوع وان كانت الخاصتان جزئيين فمعكسنان عرفيه خاصه
 لانه اذا صدق بعض ج دائما ب ما دام ج لا دائما بحسب الذات صدق ليس بعض ما ليس
 ب ج ما دام ليس ب لا دائما لا تقرض ذات الموضوع وقد ليس ب بالفعل حكم الا دوام
 وليس ج ما دام ليس ب والا لكان ج في بعض اوقات كونه ليس ب فهو ليس ب في بعض
 اوقات لونه ج وقد كان ب ما دام ج هذا خلف ولا شك انه ج بالفعل اذا صدق عليه
 الاوصاف الثلاثة صدق ليس بعض ما ليس ب ج ما دام ليس ب لا دائما واما بواقي الموجبات
 الجزئيه فلا معكس بعكس التقيض لانه يصدق بعض الحيوان هو لا انسان وبعض القمر ليس بحسب
 بالضروره الوقتيه دون صدق عكس نقض شئ منها والا ولى من هاتين اخص البساطيط الموجبه الجزئيه
 والناسه اخص المركبات الموجبه الجزئيه ومتى لم نعكس الاخص لم نعكس الاعم وقد راي
 الكشي وغيره خلاف ما تقدم في عكس النقيض والظاهر ان احد من هؤلاء المطلقين لم يحزم
 بلزوم هذا النوع من عكس التقيض لصله فلذلك والله اعلم تركه كبر من الفصلهم في اشرف
 كتبه كابن سينا في اشاراته والسهروردي في لمحاته وما ذاك الا انهم سلكوا في تحصيل مطا
 حرق الوهم والخيال الموديه الى الضلال وتركوا البداهات او المسهبه الى البداهات الموديه
 الى الهدى واليقينات ولو انهم اذ حصل لهم هذا الخبط نذكروا القواعد المقرره عندهم
 المعلومه بالبداهيه مثل ان كل مفهومين فاما ان يتباينا او يتساونا او احدهما اعم من الاخر
 مطلقا او من وجهه وان تقيض المتساوين متساويان وتقيض الاعم مطلقا اخص من تقيض
 الاخص مطلقا وتقيض الاعم من وجهه لا يلزم كونه اعم من تقيض الاخر او اخص فان تقيض
 الخاص قد يكون اعم من اعم من اعم من اعم من وجهه مع المباينه الكليه بين تقيض العام وعين
 الخاص وان بعضي المباينين متباينان مباينه جزئيه فرجعوا عن هذا الخبط ولكن
 الله يهدي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين فعليك بطرق الهدى ولا يضرك قلبه الساكن

لهم

واياك وطرق الضلال ولا يعرك كثره الهالكين واليك الاعتبار ولا تقلد في عقلنا بك
من لم يقم برهان على صدقه فان المتبوع تقدم قومه يوم القيمة **واعلم** ان الوجوه المتصلة
كلية كانت او جزئية تستلزم منفصله مانعه للخلو من تقيض المقدم وعين التالي ومنفصله مانعه
للجمع من عين المقدم وتقيض التالي موافقتين لها في الكبر والابطال للزوم وبالعكس يلزم
من صدق كل واحد من هاتين المنفصلتين صدق المتصلة التي هي ملزومتها حتى يحصل الملازم من
الطرفين والابطال العناد المفروض صدقه والمنفصلة الحقيقية تستلزم متصلات اربعة مقدم
اثنين منها عين احد الجزئين والثانيهما تقض الجزء الاخر ومقدم احدهما عينها تقيض احد الجزئين
وثانيهما عين الاخر والابطال الاتصال الحقيقي مثلا اذا قلت اما ان يكون هذا العدد زوجا او
فردا الرتبة ان كان فردا لم يكن زوجا وان لم يكن فردا كان زوجا وبالعكس وكل واحد
من المنفصلة المانعة للجمع والخلو تستلزم الاخرى موافقة اياها في الكبر والكيف مركبة
من تقيض الجزئين وليه ذلك ظاهره ضروره ان امتناع الجمع بين امرين مستلزم لامتناع للخلو
عن تقيضهما وامتناع للخلو عن امرين مستلزم لامتناع للجمع بين تقيضيهما وجواز الجمع بين امرين
مستلزم لجواز للخلو عن تقيضيهما وجواز الخلو عن امرين مستلزم لجواز الجمع بين تقيضيهما واما
تقيده لوازم الشرطيات من كذب التقيض وصدق العكس والمساوي فقد تركناه لئلا يستخرج
انت من نفسك فاجرها مجرى الجمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والثاني كالمحمول يرشد
هذا اخر البحث الاول في المركب وقد علمت ان نية ان الكلام فنه كان ايرابا بين امرين
احدهما تفسير الفاظ اصطلاح عليها كالتضاد والموضوع والمحمول والمقدم والتالي والرابطة
والمادة والجهة وغير ذلك والامر الاخر اخبار عن شيئا معلومه بالضروره لكل عاقل
ككذب التقيض وصدق العكس وعكس التقيض وغير ذلك من لوازم القضايا الجمليه والشرطيه
فان كل من علم ان الحيوان صادق على جميع افراد الانسان على سبيل الوجوب علم بالضروره ان الانسان
يصدق على بعض الحيوان وهو المستقيم وانما ليس بحيوان ليس بالانسان وهو عكس التقيض وان من قال
بعض الانسان ليس بحيوان او بعض ما ليس بحيوان الانسان فهو كاذب واما ما ليس بضروري ولا منتهى الي
ضروري مما قد يكلموا فيه فقد ما توأموهم اجمل الناس به وان كانوا قد تعبوا انفسهم في طلبه وما ذاك
الا لانهم لم يسلكوا الطريق الموصل اليه والله اعلم **والبحث الثاني** وهو تاليف المردب تاليفا
يودي الي تصديق مجهول على القول بامكان ذلك فاعلم انا اذا استدل لنا بشي على شي فاما ان

بيان
مجهول

يكون لغيرها

مكون احد هما اعم من الاخر ولا يكون فان كان الاول فاما ان يستدل بالاعم على الاخص
وهو القياس او بالاخص على الاعم وهو الاستقراء وان كان الثاني فهو التمثيل **استقراء**
فهو تتبع الحكم في الحوادث بحث بحكم العقل بانه ثابت للكلى والتمام منه هو القياس المقسم
ومثاله مذکور في الاقترانات الشرطية وهو يفيد اليقين ان كان الحصر تقيديا والا فلا وغير
التام لا يفيد اصلا لجواز ان يكون حال غير المذكور بخلاف حال المذكور واما التمثيل فهو
مساواه فرع لا يصل في علمه حكمه وهو مستوفى في غير هذا الكتاب واما القياس المعقول
منه هو القول المعقول المؤلف في العقل ناليفا يودي فيه الى التصديق لشيء اخر واما المسموع
فهو قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزوم عنه لذاته قول اخر وقوله لذاته احترامه وابه عما يستلزم
لذاته بل بواسطة مقدمه اخرى اجنبية عن القولين كقياس المساواة مثل قولهم مساوي لب
وب مساوي لليم فانه يستلزم مساوي ب بواسطة ما في الذهن من ان مساوي المساوي مساوي
او بواسطة مقدمه هي عكس احدى مقدمتي القياس عكس التقيض كقولهم حر الجوهر بوجوب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر وما ليس بوجوب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يستلزم حر الجوهر
جوهر بواسطة عكس تقيض الكبرى وهو قولنا ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر جوهر للنص
الى الضغرى وهذا الاحتراز اصطلاح فان سمي هذين قياسا فلا مشاحة والقاسر ضريان
اقترازي واستثنائي فالاقتراني ما لا يدكر الا لزم ولا تقيضه فيه بالفعل والاستثنائي بخلافه
والاقترازي بحسب المادة ستة اقسام لانه اما ان يتركب من الحملات الساذجة او المتصلات
الساذجة او المتصلات الساذجة او من الجملي والمتصل او الجملي والمنفصل او من المتصل والمنفصل
والاول يسمى الجملي والباقي يسمى الشرطي والاصل في هذا الباب هو الجملي ولهذا فان المعلم الاول ما ركز
في هذه القياسات الشرطية الاقترانية وابن سينا زعم ان المعلم الاول قد افرد لها كتابا الا انه
ضاع وما نقل الى العربية زعم اعني ابن سينا انه تكفل باستخراجها قال الامام والاعلم على الطن
ان الحكم الاول علم لانه لا تفاوت بين الشرطيات الاقترانية وبين الحملات الاخرى مجرد
العبار فلذلك لم يلفت اليها وما اقام لها وزنا **قلت** الظاهر ان الامر كما قال الامام فان
المراد من قولنا مثلا ان كانت الشمس طالعه فالنهار موجود هو ان طلوع الشمس يستلزم
لوجود النهار ولا شك انا اذا عبرنا عن القضية الشرطية بهذه العبارة صادت حملية فثبت
انه لا فرق بين القضية الجمليه وبين القضية الشرطية الا في محض العبارة واما بحسب الصور

فارجع اشكال لا انا اذا كان روم العلم بان الموضوع الفلاني ينسب الى المحمول الفلاني فلا بد من
 ثالث ينسب اليهما يسمى الحد الاوسط مستلزما للنسبة احدهما الى الاخر وسمي هيه نسبه
 اليهما اشكالا والنسبه اليهما انما يكون عليا اربعة احوالا لانها اما ان يكون عليا المحموليه في
 المقدمه الاولى والموضوعيه في المقدمه الاخرى وسمي الشكل الاول او على العكس وسمي الرابع
 وهذا لم يذكره المعلم الاول او على المحموليه فهما وسمي الشكل الثاني او على الموضوعيه فهما وسمي
 الشكل الثالث وموضوع النتيجة لسمى الحد الاصغر ومحمولها لسمى الحد الاكبر والقدمه
 اليه فيها الاصغر لسمى المقدمه الصغرى والتي فيها الاكبر لسمى الكبرى واقتران الصغرى بالكبرى
 لسمى قرينه وضربا والقول الاضمر لسمى مطلقا ان سبق منه الى القياس ونتيجه ان سبق من
 القياس اليه واذا ركب كل شكل باعتبار الكليه والجزئيه واللوجيه والسالبه كانت
 قرائنه ستة عشر ضربا والشخصيات والمهمات لا يورد في المعلوم لان الشخص لا يثبت عنه
 والاهمال يغلط والشكل الاول يخالف الثاني في الكبرى ويخالف الثالث في الصغرى والرابع
 فهما والثاني يخالف الثالث فهما والرابع في الصغرى والثالث يخالف الرابع في الكبرى وكل شكل
 يرد الى الاخر بعكس ما يخالفه فنه ولكل شكل شرابطه اما الشكل الاول فشرط
 نتاجه احجاب الصغرى او ما يستلزمه كالسالبه الممكنه الخاصه او الوجوديه الاضروبيه
 او الوجوديه الاذايمة وكليه الكبرى لا لم يندرج الاصغر تحت الاوسط فلم يعد
 للكم منه اليه فلم يبق من الستة عشر الا اربعة اضرب صغرى موجبه كليه او جرسه
 وكبرى كليه موجبه او سالبه الاول كل ج ب وكل ج ا فكل ج الثاني كل ج ب ولا شئ
 من ج ا ولا شئ من ج الثالث بعض ج ب وكل ج ا فبعض ج الرابع بعض ج ب ولا شئ
 من ج ا فبعض ج ليس او يحقق القول في هذا الشكل انه لما ثبت اندراج كل احاد الاصغر
 او بعض احاده تحت الاوسط ثم ثبت ان كل ما ثبت له الاوسط فانه محكوم عليه باحجاب
 الاكبره او سلب الاكبر عنه لزم لا محاله حصول ذلك الاحجاب او ذلك السلب
 لكل احاد الاصغرا وبعض احاده ومجموع ذلك هو الصوت الرابع المذكور وهذا يحقق
 ونظيره في بقيه الاشكال لسمى الامام مليه والمختار انه لا يشترط فعلية الصغرى بل يجوز
 ان يكون ممكنه لما ياتي في الاختلاف ان شاء الله تعالى واما الشكل الثاني فشرط
 نتاجه اختلاف مقدمتيه في الاحجاب والسلب فان المنفقين قد ثبت لهما شئ او يسلب عنهما

بيان
 قر

وليس الا

وليس الايجاب في النتيجة وكذلك في المختلفات وليس الا السلب الا ان يكون
احدهما ضروريا والاخرى غير ضرورية فلا يشترط حيدد الاختلاف في الايجاب والسلب
لان ثبوت الضرورى للضرورى وسلبه عن غير الضرورى ايضا ضرورى فهنا
الاختلاف في نفس الامر حاصل وان ثانيا في اللفظ متفقين فلا جرم كانت السؤله هاهنا سالبه
ضرورياه وكيه كبراه والا لصدق القياس مع توافق الطرفين تارة ومع تناقضهما اخرى كقولنا
لاشى من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس او بعض الصهال فرس فان الصادق في الاول
الايجاب وفي السلب وكقولنا اكل الانسان ناطق وبعض الحيوان ليس ناطق او بعض الفرس ليس
ناطق والصادق في الاول الايجاب وفي الثاني السلب فالمتنج اربعة اضرب الموجبتان مع السالبه
الكليه والسالبتان مع الموجبه الكليه الاول كل ج ب ولا شى من اب ولا شى من
ج او تبين بعكس الكبرى فيصير باى الاول ويسن ايضا بالخلف وهو ان يجعل نقض النتيجة
في هذا الشكل لايجابها صغرى وكبرى القياس كيتها كبرى مبدع نقض الصغرى الصادقه
وفي الثالث جعل نقض النتيجة كبرى لكسها وصغرى القياس صغرى لايجابها فنتج نقض الكبرى
الصادقه وفي الرابع سلك في المتنج للسلب مسلك الثاني وفي المتنج الايجاب مسلك الثالث
مع عكس المنهج لبعده عن النظم الكامل فيقال في هذا الضرب ان لم يصح لاشى من ج ا فبعض
ج ا ولا شى من اب مبدع بعض ج ليس ب وقد كانت الصغرى الصادقه دل ج ب هذا خلف
الضرب الثاني من كلياتين والصغرى سالبه لاشى من ج ب وكل اب ولا شى من ج ا
ويسن بعكس الصغرى وجعلها كبرى وعكس النتيجة ليرد الراسان الى مكانه فانا غيرنا ههنا
بعكس ترتيب القياس ويسن بالخلف ايضا الثالث **موجبه جزئيه صغرى وسالبه كليه**
كبرى سانه بعكس الكبرى فصير رابع الاول والخلف الرابع سالبه جزئيه صغرى وموجبه
كليه كبرى بعض ج ليس ب وكل اب فبعض ج ليس ا وهذا لا يمكن سانه لعكس الصغرى
لعدم قبولها اياه ولا بعكس الكبرى لصيروره القياس عن جزئين فنتج بالخلف او بالافتراس
وهو ان يفرض البعض من ج الذي ليس ب فلا شى من ج ب وكل اب مبدع من ثانيا الثاني لاشى من
دائم بقول بعض ج د ولا شى من د فليس بعض ج ا والافتراض ابدأ من قياسين احدهما من ذلك
الشكل بعينه لكنه ضرب اجل والثاني من الاول واعلم انه لا يسخه في هذا الشكل عن
مطلقتين عامتين ولا عن وجود سن بالاعتبارين ولا عن ممكنين بالاعتبارين ولا عن خلط

ض

سواء عرفت الكيفية او ما تغيرت فانك قد ثبتت عرصا ما النوعين مختلفين عليهما كالسفسس على
الانسان والفرس على شئ من الجهات المذكورة او بدسته على واحد وتنفعه عن الاخر او تسلبه عنهما
جمعا وليس الا السلب او باخذ السفسس مع المنفقين كالا نسان والناطق وبقول على الاعتبار
المذكورة على الجهات وليس الا الاحباب وحقائق القول في هذا الشكل ان الاوسط لما كان
له مع احد الطرفين او بعضه حاله مع تمام الطرف الاخر يقض تلك الحال حصلت المابنة
بين الطرفين او بين احد هما وبعض الاخر والا اجتمع التقيضان ولا جرم صدقت النتيجة سالبه
كليه او جزية واما الشكل الثالث فشرط نتاجه احباب الصعري وكليه احدهما
بالاستقرار فلم يبق الا شئته اضرب موجبه كليه صعري مع الرابع وموجبه جزية صعري
مع كليتين الاول من موجبتين كليتين كل ج ودل ب الثاني من كليتين الكبرى سالبه كل
ب ج ولا شئ من ب الثالث من موجبتين الصعري جزية الرابع عكسه احب مس عليه
موجبه صعري جزية سالبه كبرى كل ج وليس بعض ب السادس جزية موجبه
صعري كليه سالبه كبرى بعض ب ج ولا شئ من ب او سن في الكل بالخلف والافتراض
وفي غير الرابع والخامس يعكس الصعري فرجع الى الشكل الاول وفي الرابع ايضا بعكس الكبرى
وجعلها صعري وعكس النتيجة ولبه هذا الشكل ترجع الى حرف واحد وهو ان الموضوع الواحد
اجتمع فيه مجموعان فحصل بينهما التقاضا واما خارج الموضوع فالالتقاء وعلامه محتمل الحيوان مجموع
الا صغر ولا جرم ان الحكم الجري كان لا زمان واما الشكل الرابع فلا تستعمل فيه الجزية
السالبة وشرطه ان كانت الصعري سالبه فليبه ان يكون الكبرى موجبه كليه وان كانت
الصعري موجبه جزية ان يكون الكبرى سالبه كليه فضروريه ان خه هذا ان موجبه صعري
كليه مع الثالث وقد تراك بعضهم الشكل الرابع لبعده عن الطبع واقتدا بالمعلم الاول فان
قال ان كان لا يمكن بيان نتاج الثاني والثالث الا باستتغائه بالشكل الاول اما بطريق
العكس او بطريق الخلف صارت هذه الاشكال عشا محضا فان التمسك بهما ثم ردهما الى
الاول بطول بلا فائدة اجيب بالنوع فان المقدمة قد يقضي طبع احد طرفيها ان يكون موضوعا وطبع
الاخر ان يكون محمولا لقولنا الانسان حيوان او كاتب وكقولنا لا شئ من النار يارد او ثقيل
فاذا تركت على طبعها فان انتظامها على احد هذين الشكلين واذا ظمت على نتج الاول تغيرت عن طبعها
وبهذا عرف ايضا فائدة الشكل الرابع وزعم الامام ان هذا السؤال غير وارد عليه لانه استخرج

والتحق كما ذكره

السمحة من هذا الشكل من حيث هي من غير استعانه في ذلك بالشكل الاول كما تقدم
 في التحقيقات التي سماها لمية وادعى لذلك ان طريقه اولى مما ذكره واعلم ان
 الشكل الاول هو النظم الطبيعي واسبب الاشكال ولذلك محتاج غيره الى رجوعه اليه
 امامه بالعكس وبخلاف وبيع المطالب الاربعه الكلي والجزى الموجبين والسالبين والثاني
 لا يبيع الا السلب والثالث لا يبيع الا الجزى والرابع لا يبيع الا محاب الكلي ويشترك
 الاشكال الاربعه في انه لا يقاس عن جزئين ولا سالبين ولا صغرى سالبه كراها جزئه
 وان النتيجة تتبع احسن المقدمتين في الكرم وفي الاحباب والسلب وامسا في الجهة فاعلم ان
 جهه المقدمه اما الضروره او الامكان او اللدوام او اللادوام او ما مختلط من هذه الامسا
 اما الضروره فقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع كون الذات ازليه وقد يراد بها
 ما يكون واجب الثبوت للذات مع شرط ان لا يكون الذات ازليه وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت
 للذات مع السكوت عن كون تلك الذات ازليه ام لا وايضا فقد يراد بالضروره ما يكون
 واجب الثبوت بحسب الوصف القايم بالذات مع بيان كونه واجب الثبوت للذات وقد
 يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف القايم بالذات بشرط ان لا يكون واجب الثبوت
 للذات وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف مع السكوت عن كونه واجب
 الثبوت بحسب الذات ام لا وايضا قد يراد بالضروره حصول الضروره بحسب وقت معين
 او غير معين فمجموع هذه الجهات التي اعتبرناها في الضروره ثمانية واما الامكان فالمراد اما الامكان
 العام او الخاص او الاخص او الاستقناى واقسام الخاص خمسة لان المركز الخاص اما ان
 يكون دايما الثبوت او دايما العدم او راجح الوجود او راجح العدم او متساوى الطرفين ومجموع
 هذه الاعتبارات ثمانية فتصير مجموع الجهات المعتبره بحسب الضروره وبحسب الامكان
 ست عشره واما بحسب اللدوام واللا دوام بقول الدايما اما ان يكون بحسب الذات او بحسب
 الوصف اما الدايما بحسب الذات فاما ان يكون دايما مع بيان كونه ضروريا او مع بيان كونه غير
 ضروري او مع السكوت عن كونه ضروريا او غير ضروري واما الدايما بحسب الوصف فاما ان
 سن كونه دائما بحسب الذات او سن كونه غير دايما بحسب الذات او سن كونه دائما
 بحسب الوصف مع السكوت عن بيان كونه دايما بحسب الذات ام لا فهذه ست واما
 الاديما فهو الحكم الذي ثبت بشرط اللادوام وهذا اما ان يبين كونه ضروريا في ذلك

م

الوقت او كونه غير ضروري اوسين الادوام مع السكوت عن كونه ضروريا او غير ضروري
فهذه الالات مع تلك تسع وايضا المحمول الذي يدور بدوام الذات للموضوع اما ان سبب انه يدوم
بدوام وصف من الاوصاف القايمه بتلك الذات اولا بين ذلك او يكون قد بين كونه لا دائما
بدوام الذات مع السكوت عن ذلك التفصيل فهذه ثلاث اخري مع التسعة المذكورة فللك اثنا
عشر وهذه الاثنا عشره مع تلك الست عشره المذكوره ثمان وعشرون والاعتبار التاسع ^{القشر}
كونه وجودا لا ضروريا والاعتبار الاثنا عشره كونه مطلقا عاماد واذا عرفت هذا نقول اذا
قلنا كل ج ب فهذا الموضوع يمكن اخذ على كل واحد من هذه الاعتبارات الثلاثين ثم اذا
اخذ الموضوع على اعتبار واحد من هذه الاعتبارات احتمل ايضا حمل المحمول عليه بكل واحد من
هذه الاعتبارات الثلاثين وحسب عدد القضايا بحسب هذه الاعتبارات تسعاية ثم
اذا جعلنا واحد من هذه القضايا المعدوده صغيري احتمل ضم كل واحد من التسعاية اليها على سبيل الكبرى
وحسب بصير عدد انواع الاقيسه البسيطة والركبه ما يحصل من ضرب تسعاية في تسعاية
ويمكن ان يزداد في اعتبار الجهات بحسب وجوه اخرى كثيره وحسب يزداد عدد انواع الاقيسه
على المبلغ المذكور زياده عظيمه يكاد يحري البحث عنها مجرى البحث عما لا نهاية له وليس تخصيص
بعض هذه الانواع بالبحث عن وجهه ينتجته واهمال التقه اولى من العكس لاجرم انا تركناه واقتصرنا
على البحث عن الاختلاطات الواقعة بين اصول الجهات التي هي الضروره والامكان والاطلاق العام
قلنا اذا فرضت كل واحد من هذه الموجهات الثلاث صغيري وفرض مثلها الكبرى وركب كل مع كل
كانت القران في كل ضرب من كل شكل تسعه وذلك ممكن في الشكل الاول خلافا لشرط
ان يكون صغيراه فعليه وجهه النبيجه فيه تابعه للكبرى الا فيما يستثنى وذلك لان المعنى من
الكبرى ان كل ما هو موصوف بالاوسط كيف كان ولو بالامكان فهو موصوف بالاكبرا
ومسلوب عنه الاكبر بالجهه المذكوره في الكبرى وقد وصف الاصغر بالاوسط فليوصف
بالاكبر بجهه الكبرى وهو المطلوب واستثنى ابن سينا عن هذا في اكثر كتبه صورتهن احد بهما
اذا كانت الصغيري ضروريه وكانت الكبرى داله على ان المحمول يدور بدوام وصف الموضوع
فقال السجده فيه تابعه للصغري في الجهه والثانيه اذا كانت الصغري ممكنه والكبرى
وجوديه فقال السجده ممكنه خاصه تابعه للصغري في استثناء الصوره الاولى نظرين
فهم بل في الصوره الثانيه ايضا والحق انه لا استثناء الا اذا كانت الصغري ممكنه والكبرى

دائمه وصفته فان النتيجة لا تتبع الكبرى لجواز كون وصف موضوع الصغرى اعم من
وصف موضوع الكبرى فلا يجب دوام الاكبر بدوامه **واما** الشكل الثاني فلا بد
ان يكون احدى مقدمتيه او كلتا هما ضروريه لما تقدم والنتيجه فيه لا يكون الا ضروريه سا
سوا كانت المقدمتان موجبتين او سالبتين او مختلفتين في الكيف اما عند الاختلاف فظاهر
واما عند الاتفاق مثل ما اذا كان بالضروره دلج ب وبالامكان الخاص او بالوجود دل
اب فللعلم بان طبيعه ج واما ساينتان ادلودخل الالف في الجيم ولو بالامكان دلج ب
بالضروره للزم كل اب بالضروره من الشكل الاول وقد كان كل اب بالامكان
ولودخل الجيم في الالف دلج ب بالامكان الخاص او بالوجود للزم من الاول دلج ب
بالامكان او بالوجود وقد كان كل جيم ب بالضروره واذا كانا متباينين فالنتيجه ضروريه
السلب **واما** الشكل الثالث فجهه بلحته هي جهه كبرى القياس وتبين جهه السلبه بالعكس
تارة والاقرض اخرى واليك استخراج جهه النتيجه في الشكل الرابع **واما** الاقرانات
الشرطيه فقد ترك اكثرهم الكلام فيها كالمعلم الاول لما تقدم من انه لا تفاوت بين الجملات
وبين الشرطيات الا في مجرد العبارة ومحل نرى باسباب ذكرها هو منها قريب من الطبع ليكون
ذلك مدخلا لمن اراد استنفاء النظر فيها لتحقيق ان كبريا من جهه هو قد افنى عمره في شئ لا يسم
ولا يعني من جوع مقول ان للتصلات وقد تالف منها مقدمتان على لسق للجملات لشتركان
في بالهما وهو الشكل الثاني او في مقدم لهما وهو الثالث او في تالي احد هما ومقدم الاخرى
وهو الاول والرابع وشرايط النتائج على ما مضى في الحمل كقولك ان كان ج ب فده وان
كان ده فوزنتج ان كان ج ب فوز وكذلك للتصلات كقولك هذا العدد اما فرد واما
زوج وكل زوج اما زوج الزوج او زوج الفرد او زوج الزوج والفرد جميعا فيجذف الوسط ويصح
اما ان يكون هذا العدد فردا واما ان يكون زوج الزوج او زوج الفرد او زوج الزوج والفرد وقد
تركب متصله مع جملته والقريب من الطبع ما يكون الشريكه فيه في التالي والجمله كبرى فحصل سجه
مقدمها مقدم القياس وثالثها سجه بالالف التالي والحمله كقولك ان كان ج ب فله د وكل د
ايح ان كان ج ب فله او قد يقرن جملته ومنفصله والتفصله كبرى كقولك الاربعة عدد
وكل عدد اما زوج واما فرد ويصح الاربعة اما زوج واما فرد وقد يكون المنفصله صغرى والجملات
كبرى لشتركان في محمول واحد وتسمى الاستقراء التام كقولك كل متحرك اما حيوان واما نبات واما

لبيه

جماد وكل حيوان جسم وكل نبات جسم وكل جاد جسم فليج كل متحرك جسم واستخراج هذه
الاحكام مما سلف في الاقتراني الجملي سهل فلا فائدة في التطويل الذي حذف في هذه القياسات
هو الجز المتكرر فقط والناهي هو السجحة كما انه حذف الوسط في الجملات فسقى الباقي هو السجحة
واما الاستثنائي وهو الذي يذكر الازم او نقيضه فيه بالفعل فانه يتركب من مقدمة شرطية
متصلة او منفصلة واجرى هي احد جزئها حملية او شرطية وتسمى استثنائية والاستثنائي رفع
او وضع لبعض اجزاء الشرطية لاجل رفع او وضع الجز الاخر والمتصلات يستثنى فيها عن المقدم
مبني عن التالي او نقيض التالي مبيح نقيض المقدم والابطال للزوم اما استثنائي عين التالي او نقيض
المقدم فلا مبيح لجواز ان يكون التالي اعم من المقدم فلا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم ولا من وضع الاعم
وضع الاخص وبما اذا كان التالي مساويا للمقدم يصح الاستثناء على الطرائق الاربع ولكن ذلك مخصوص
بالمادة واما المنفصلات فستثنى عن جز مبيح نقيض الباقي او البواتي ويستثنى بعض ما يتفق مبيح
عين ما بقي ان كان واحدا او منفصلا في البواتي وفي ما لغيره للجمع فقط ليسدني العين للنقيض لا غير وفي ما لغيره
الخلو فقط ليسدني النقيض للغير لا غير وشرط نتاجه عليه الشرطية والاحتياز ان يكون حال للزوم
غير حال الاستثناء وكونها للزومية اذ لا اتصال بين طرفي الاتفاقية ولا بين نقيضيهما فلا يلزم من
وضع المقدم عين التالي ولا من رفع التالي نقيض المقدم والله اعلم والاستثناء ايضا شرطي وبين
الاقتراني والشرطي عموم وخصوص من وجه ولتختم الكتاب بقوايد لها تعلق بما سبق الادبي
لا قياس من اقل من مقدمتين لان المعلوم الموصل الي المجهول ان ناسب عليه السجحة فلا بد من
مقدمه محققه لملك النسبة وهي الشرطية واخرى محققه للمعلوم وهي الاستثنائية وان ناسب
جزء السجحة فلا بد مما يناسب جزها الاخر وهي مقدمه اخرى ولا قياس من اكثر من مقدمتين
فان السجحة لها طرفان فقط ولا بد لكل من المقدمتين من مناسبه طرف فاذا ناسبها بهما ولا مدخل
لثالث نعم قد توجد مقدمات كثيرة لقياسات متعددة سايقه الى قياس واحد لطلب واحد
وليسمى قياسا مركبا فان طويت نتاج تلك الاقيسه يسمى مركبا مفضولا وقد لا يطوى فتذكر قضايها
هي نتاج تارة ومقدمات اخرى حتى ينشئ الى المطلوب وليسمى مركبا موصولا فان مقدمتي القياس اذا لم
يكونا يثبتين تحتاج الى اثباتهما كالسجحة والفائدة الثانية الخلف هو قياس من سيجح المطلوب بابطال
نقيضه وتركيب من قياسين اقتراني واستثنائي مثاله ان لم يصدق ليس بعض ج ب فكل ج ب
ويقترب به كل ب اعلى انها مقدمه منه او يثبت مبيح ان لم يصدق ليس بعض ج ب فكل ج او يستثنى

تقيض البالي وهو ليس كل ج افتح تقيض المقدم وهو انه ليس لم يصدق لسن بعض ج ب بل
صدق ولسمى هذا القياس خلفا لاساجه الباطل الردي فان الخلف هو الردي من القول الفايده
الثالثه هي ان قياس الدور وهو اذ السعده مع عكس احدى مقدمتيها لنتج الاخرى فكون السعده تحت
ناجها وانما يكون في موضع تعاكس فيه الحدود لسحفظ الكمنه مثاله كل انسان متعجب وكل متعجب
مبديج كل انسان ضاحك فان هذه السعده اذا اخذت مع عكس الصغرى باقته صغرى تحت الكبرى
وان قرنت بعكس الكبرى باقته كبرى تحت الصغرى الرابعه اذا اردت ان تكسب المقدمات
فانظر الى حري السعده واطلب ما يحمل على كل واحد وما يحمل عليه كل واحد من الذاتيات والعرضيات
وذا تيات الذاتيات وعرضياتها وعرضيات العرضيات وذا تياتها وان وجدت ما يحمل
على احدهما ويوضع الاخر حصل مطلوبك من الشكل الاول او الرابع على حسب مطلوبك
او ما يحمل عليهما فمن الثاني او ما يوضع لهما فمن الثالث وقد يورد الحجج في اللب لا على نظم القياسات
النامه فلتنظر في الحجج انها هل تستعمل على السعده فكون استنباطيه او على جزئها فكون
اقرائنه فطلب ما يناسب اجزاء الاخر ويوصل من المقدمات المتبديه ليميز لك الشكل
والسعده وانه بسيط او مركب وسلك اللفظ المركب بالمفرد لئلا يغلط وزما اخذ المعدول
فطن انه سالك وغلط فيه كقولك الاثنان لا فرد وكل لا فرد فهو زوج بلج ان الاثنين زوج
والمقدمتان موجبتان **الخامسه** في انقسام القياس الى البرهان والخطابه والشعر والجدل
وللغالبه والسفسطه والمشاغبه واعلم ان القضية محسب ادراكا لكيفته نسبه
محمولها الى موضوعها سواء كانت هي الضرورية او الامكان او الاطلاق العام ينقسم الى اقتسا
الاول الواجب قبوله فيه الاوليات وهي التي يكون مجرد تصور موضوعها ومحمولها كافيها
في حيزم الذهب باسناد ذلك المحمول الى ذلك الموضوع كحكمك بان اللؤلؤ اعظم من الحرشيت
اوليه لان الحمل من غير توسط شيء الاخر خلاف القضية المكتسبه فان العقل انما يحمل المحمول
على الموضوع بواسطة حمل الحد الاوسط عليه ومنه المشاهدات وهي قضايا يحكم فيها العقل
باعتبار مشاهد من القوي الظاهره او الباطنه كحكمك بان النار حاره وان لك غضبا
وجوعا ومنه المحرمات وهي قضايا يحكمها العقل لنكر مشاهدات موجبه لليقين تامن
فيها النفس من الاثاق وزما ينضم اليها احوال الاهيه ومنه الحدسيات وهي قضايا يحكم
بها الحدس الانساني حكما تد عن النفس له كمن راي بنيانا على حال هيه في كمرانه ما بناه الا عالم

جك

م

بالبناء ومبدأ الحكم بها أيضاً المشاهدة الآله لا يسترط فيها التكرار لا تضمام قرانها
تغني عنه ولهذا سميت حسيات فان الحدس اشرف النظر ومنه المتواترات وهي قضايا يحكم
العقل بها يقيناً لكثرة الشهادات ويكون الشيء ممكناً في نفسه وبما من النفس عن التواطى واليقين
هو القاضى بتركامل الشهادات واخطا من حصرت مبلغ الشهادات في عدد فكم من قضيه حصل بها
اليقين من عدد تزرر وكم من قضيه شهد بها الكبر منه ولم يحصل اليقين وقد حكنا نفساً بوجود
مكها ولم يعلم انه من ابن حصل هذا اليقين واعلم ان تواترك وحدسك وتجريبك ليس بحجة
على غيرك في القسم الثاني المشهورات وهي القضايا التي مبدأ الحكم فيها عموم الاعتراف بها
كقولك ان الظلم قبيح وهذه لو خلى الانسان وقواه دون انفعالات وملكات لم يحكمها بخلاف
الاوليات وكل اول مشهور من غير عكس ثم من المشهورات ما يمكن اثباتها بالبرهان ومنها باطله
واكل امه وصنف مشهورات بحسبهم في الثالث الوهميات الصفة وهي قضايا يحكمها الوهم
الانساني في امور لا تتعلق بالمحسوسات وفي كثير مما يتعلق بها ولا يحسن مستنده في القياس على
للمحسوسات وهي قضايا كاذبه الا ان الوهم الانساني بعضىها قضا شديداً لونه لا يقبل ضدها
بسبب ان الوهم تابع للحسن فالأبوى اليه الحسن لا يقبله الوهم وذلك كما اعتقاد المعتقد ان
كل موجود فهو جسم ومن علامات الوهم انه يساعده على المقدمات الناتجة لتقيض حكمة
والعقل ليس كذلك وكذلك كان الوهم كاذباً مثل ان يقال لما حصل في خروجه فلا بد ان
يتم منه عن نسانه وفوقه عن محته وذل ما كان كذلك فهو مركب وذل مركب فهو مركب
وذل مركب فليس بواجب فان الوهم يساعده على هذه المقدمات ولا شك انها سبغ كل ما كان مختصاً
بالجهة فهو ليس بواجب الوجود لذاته فاذا حكم بعد ذلك بان واجب الوجود لذاته يجب ان
يكون مختصاً بالجهة فقد حكم بحكم وحكم انضاماً لوجب تقيض ذلك فعلنا انه كاذب
لان العقل اما ان لا يساعده ولا يحكم بانه في جهته في القسم الرابع المقبولات وهي قضايا
اخذت ممن حسن به النظر في القسم الخامس التقديرات وهي قضايا يوجد من الخصم لينبئ عليها
الكلام او التي تقع في مبادئ العلوم من علم اخر فان اخذها المتعلم مع طيب نفس سميت اصولاً
موضوعه والا فصادرات القسم السادس المظنونات وهي إلى مبدأ الحكم بها ظن
للتفسر والظن هو الحكم بان الشيء كذا مع الشعور بانه مملن ان لا يكون كذا القول القابل ان فلانا يطوف
بالليل فهو سارق ثم من المظنونات ما هو مشهورات بحسب بادي الرأي وهي التي تعاقص بالناظر

في الحكم

ان

فيه فنذمه عن ان شغف لكونها من المظنونات او لكونها مخالفة للشهرة وعند التعقب لم
 يبق تأثيرها مثاله الاخ الظالم ينصرف القسم السابع المشبهات وهي قضايا انما تقع للعقل
 التصديق بالمشابهة بالعضا ما غيرها على حسب صدقته بالمشبه به وتميز المشبهات عن
 الوهميات بان الحاكم في الوهميات الوهم وفي هذه العقل لغرض يأتي ذكره في القياسات المغالطية
 والتشبيه قد يكون في اللفظ وقد يكون في المعنى وسأتي في المغالطات ان شاء الله تعالى في
 القسم الثامن الخيالات وهي قضايا تؤثر في النفس تاثيرا عجيبا يقبض او بسط لا من جهة التصديق
 بل مجرد المحاكات لكن لما زاد على تاثير التصديق وزمالم لكن معه تصديق لقول القائل ان العسل
 من متهوعه سفر عنه النفس واكثر الناس بحسن لهم الامور ما تقدمون او يفتحها فيكون
 وليس من شرطها الكذب بل الخييل والتاثير وروجها وزن الشعور والخييل والتاثير قد حصل
 من غير الخيالات لكن اسم الخيالات مختص بما كان تاثيره بالمحاكات كما كاه العسل بالمره اذ عرف
 ذلك فالشعير كذب من الخيالات مثل ما كل العسل فانه مره متهوعه والمره المتهوعه لا توكل
 فيتوهم انه حق وعند العرب هو الكلام الموزون بالوزان للعتا وعندهم والجدل من المشهورات
 من حيث هي مشهورة لا من حيث هي بديهة الصدق وبرهانيتها او كاديه ومن المقررات
 فان الجيب الجدلي وهو الذاك للقياس انما يتركب قياسه من المشهورات والسبايل الجدلي انما
 تركب قياسه من مقدمات تسلمها من الجيب سواه كانت مشهورة او غير مشهورة فتعول الجيب
 على المشهورات وتعول السبايل على المسلمات **واما** الخطابية فمن المقبولات والمظنونات
 والمشهورات وتميز عن الجدلي لعدم المنازعة والمخاصمة وتميز الجدلي عنها بما بالفعل او
 بالقوه وقد سمي الجدلي خطابه فيكون اعم منه ولسمي هذه الالامته امانه وفايدها اما اقسامه
 لا يرتقي الي البرهان غير ان الخطابية للناقص والجدلي للتوسط او دفع ذي شعب من تاهل للبرهان
 او التحريض والتفجير في امور دينية او دنيوية فان منكر الحق مما بلغ في الجاهلية والضلالة الي
 حيث لا يبالى بانهار اليقينيات الا انه لا يمكنه انكار المشهورات لان منكرها كالمنازع
 مع اكثر اهل الدنيا والقياسات المغالطية ما يركبه العقل من المشبهات او غير مشتمل على شرط
 الشاخص وفايدها الاحتمال والامتنان وتبكيك الموهو بالعلم والافه شغفها ان كان المشبه
 به واجب القبول ومساغية ان كان من المشهورات واما البرهان فانه لا يتالف من غير المقدمات
 الواجب قبولها بل منها ولاكن تالفه من غير الاوليات اشكالات اما الحديسيات

ن

والتجربات فلان الحكم فيها مبني على ان الطرد والعكس يدل على ان المدار على الدائر ولا شك
ان في افادته الظن بذلك نظرا فضلا عن اليقين فان الشيء يلدو مع علتة المؤثره وجودا وعلما
فقد يدور مع الفصل المقوم لنوع العلة وخاصة المساويه وشرط تاثيرها في المعلول مع ان
شيئا من ذلك ليس بعلة **وام** المتواترات فلان غايتها ان يفيد العلم بوجود المحسوسات
وانت تعلم ان المحسوسات اشخاص فالتواتر حديد كالحس لا يعطي مقدمه كلييه بل شخصيه
لان للدرك الحسي لسر هذه النار حارة وهذا الماء بارد مثلا واما ان كل نار حارة وكل ما بارد
فهو غير مدرك بالحس والحكم الشخصي لا يتتبع به لا في الحد ولا في البرهان الصغرا لان يقال
الاحساسات بجزئيات بعد التقس ليقول صورته كلييه من المفارقات لئلا تلك الصور الكليه
تكون عقليه لاحسيه وايضا فان كثيرا ما يقع الغلط في الحس ولا يميز حقه عن الباطل الا
بواسطة العقل **قال** الامام فعلم ان المقدمات التي تترك منها البرهان ليست الا للمدات
الاوليه العقليه مثل العلم بان الشيء لا يخلو عن الاثبات والنفي وان الكل اعظم عن الجزء والاشيا
المساويه لشيء واحد متساويه والشيء الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرح والمعدوم لا
يتصف بالوجود ولا يوثرفيه وحكم الشيء حكم مثله ثم الحد الاوسط في البرهان اما ان
يعطي اللمية في تفسير الامر وفي التصديق ايضا ويسمى برهان لم وذلك بان يكون الاوسط علة للنسبه
الاكبر الى الاصغر في الخارج كقولك هذا الخشب اشتعل فيه النار وكل ما اشتعل فيه النار فهو
محترق فهذا الخشب محترق واما ان يعطي اللمية في التصديق فحسب دون لمية في تفسير الامر
ويسمى برهان ان لانه لا يفيد اثبتة للحكم في الخارج دون لمية وان فادلمية التصديق
وذلك بان يكون الاوسط معلول حصول الاكبر في الاصغر بما اذا جعلت الاوسط في القياس
للكور المحترق والاكبر اشتعال النار ولا يكون احدهما علة للاخر كقولك كل انسان ضاحك
وكل ضاحك كاتب وبرهان اللم اقوى من برهان الان لوجهين احدهما برهان اللم حصل فيه ان
الايوسط علة لحصول الاكبر في الاصغر في الذهن في الخارج معا وبرهان الان حصل فيه ان الاوسط
علة لذلك في الذهن لا في الخارج الثاني ان دلالة العلة على المعلول اقوى من دلالة المعلول على
العلة واعلم ان البرهان ينتج من الضروريات ضروريه ومن المركبات الواجب قولها
ممكته وان البرهان اشرف من الخطاب والجدل والخطابه من الجدل لان البرهان لا يفيد
اليقين للخواص وهي يفيد اقناع الجمهور مع وضوحها **وام** الجدل فانه لا يفيد الا اول وهو ظاهر

ولا الثاني اما لانه دقيق ولا يصل اليه افهام العوام واما لانه قد يحمل على عدم الانتقاد
من حيث انه جار مجرى القهر والغلبه فاذا اعتقد الانسان ان خصمه يزيد قهره واطهار عجزه
فربما حمله ذلك على خلاف للقعود منه وايضا فانها مصروفان الى الفايده والنفع والجذب
مصروف الى المقاومه والدفع فالاولان لا فائدة ما سفي الثالث لا زاله ما لا سفي فهما جاريتان
مجري حفظ الصحه والجذب جار مجري ازاله المرض فكانا اشرف وكان الحق قدم البرهان في
قوله غرو علا ادع الى سبيل ربك بالحكمه والموعظه الحسنه وجادلهم بالتي هي احسن
واخر الجدل عنهما وفي الاستدلال بالانه نظر ولقائل ان يقول ان هذا البرهان المشار اليه
لا فايده فيه اذ لا بد منه من مقدمه عليه ضروريه تدل على ثبوت الاكبر لكل واحد واحد
من الموضوعات بالاوسط وحديث فالاصغر ان كان فاحدا من الموضوعات بالاوسط فالعلم
الضروري حاصل بثبوت الاكبر له فلا حاجه الى ترتيب صغرى وكبرى وان لم يكن الا صغرى اخطا
تحت الاوسط لم يلزم من ثبوت الاكبر بالاوسط ثبوت الاصغر ولا فايده في ترتيب الصغرى
والكبرى وسنشير الى ما يمكن ان يكون جوابا واما الوهميات فلا تنالف منها قياس الا
خطا وغلطا لانهما كادته كما سبق في فصل الغلط في القياس انما يقع للوهم وسبب
وقوعه الاشتباه في الصور بان لا يكون على شكل من الاربعه او بلون وللمر لا يكون على ضرب
منته منه لا اختلاف شرط من الشرط المعبره اما بحسب الكميه او الكيفيه للجمله والاشتهاء
في المادة بان يكون للمقدمه نفس المطلوب بتغيير ما كما اذا قيل كل انسان بشرو كل بشر ضابطك
فان الكبرى نفس المطلوب ومن هذا القبيل المتضايقه وكل قياس دوري او بان يكون كاذبه ملتبسسه
بالصادقه والالتباس في المقطع كقول القائل المنقوش على الجدار هذا فرس وكل فرس حيوان
فانه ان اراد بالفرس ما بلون له حشر وحركه فالصغرى ممنوعه وان اراد به ما يكون صورته صوره
الفرس فالكبرى كاذبه ولقوله الخمسه زوج وفرد فانه يصدق تركيبا ولا يصدق مفردا وزيد
طبيب ما هو يصدق مفردا ولا يصدق تركيبا اذا لم يكن ما هو في الطب واما في المعنى وذلك بان
يوجد موضوع القضية الطبيعه مكان الكليه كما لو قيل كل انسان حيوان وحيوان جنس
لا يصدق كل انسان جنس لان الموضوع في الكبرى هو الطبيعه دون المحمول في الصغرى فلم يتكرر
الوسط وان احدث الكبرى كليه كذبت او بان تقع الامور الذهنيه مكان العينه او بالعكس
كجعل الانسان العيني كليا لكونه في الذهن كليا او باهام العكس مثل ان يوجد دل ابيض تلج للون

كل تلج ايض او بان يؤخذ الكل او الكلي او كل واحد مكان الاخر او تاخذ شوايب الجهات
 مكان السوايب الموضوعه بلجهات وباجمله الغلط في المعرف والبرهان هو باعغال امر
 معتبر مما تقدم بيانه في الاقوال الشارحه ومبادئها والحجه ومبادئها **الف** يد السادسة
 لكل علم ثلاثه اجزا موضوع ومايل ومبادئ فال موضوع ما بحث في العلم عن عوارضه الذاتيه
 والذاتي **ما** المحمول المقوم للموضوع كلكيوان الانسان وليس هو المراد هنا بل المراد المحمول
 الخارج الذي يلحق الشئ لنفسه او بسبب امر متساوله لا بسبب امر اعم منه ولا بسبب
 امر اخص منه فالمحركه ليست بذاتي لكيوان لان المتحركه انما لحقته بواسطه كونه
 جسما وهو اعم من الحيوان ولذلك الصاحك ليس بذاتي لكيوان لان الصاحك انما لحقته
 بواسطه كونه انسانا و**ما** المبادي فهي مقدمات وحدود فالمقدمات هي التي تتالف
 منها قياساته وشرطها ان يكون المحمول في المقدمتين او في احداهما ذاتيا بالمعنى الثاني وكان
 ينبغي ان يتعين ذلك في الكبرى الا انه قد يكون تصور الشئ بلوازمه فطلب ذاتياته فلذلك
 جاز ان يكون المحمول في الكبرى ذاتيا بالمعنى الاول ولا يجوز ان يكون ذاتيا فهما بالمعنى الاول والا
 لكان الا لبر ذاتيا للاصغر ولا مجهولا والمطلوب محمول ولك ان تقول متى كانت الكبرى
 اوليه استحال طلب ثبوت الاكبر الاصغر بالبرهان سوا كان مقوما او عرضا ذاتيا لان
 الصغرى ان كانت ايضا اوليه وظاهر وان كانت نظريه فالمطلوب بالبرهان انما هو
 ثبوت الاكبر الاصغر لا ثبوت الاوسط له وهذا لا يحصر عنه اذا كانتا اوليتين اما اذا
 كانت الصغرى ليست اوليه فقد يقال بان الجهل بثبوت الاوسط للاصغر بعضي الجهل
 بثبوت الاكبر للاصغر بخصوصه بالفعل لان الجهل بحصول الملزوم في شئ يقتضي الجهل بحصول اللازم
 في ذلك الشئ نعم لما كان الاصغر مندرجا تحت الاوسط المعلوم ثبوت الاكبر له بالفعل
 كان ثبوت الاكبر للاصغر معلوما بالقوه وذلك لمن علم ان كل اثنين زوج وجهل ان المقبوض
 في الداتان وكان في تفسير الامر اثنين فانه جهل بالفعل كونه بخصوصه زوجا للجهل بكونه اثنين
 وان كان يعلم بالقوه انه زوج و**ما** علم انه لا يجوز ان يتوارد علم بالفعل وظن بالفعل على طرفي تقيض
 ولا على طرف واحد بل يجوز ان يظن بالفعل ما علم تقيضه بالقوه وذلك بان يعلم الكبرى ولم يعلم الصغرى
 او علمتا ولم تسقط ترتيبهما كمن راى بعينه مستحى البطن فظن انها حلي وعنده مقدمات ان هذه
 وكل بعينه عقيم ولكن لم يخطر بباله التركيب وعندى ان هذا الاخير لا يتصور اذا كانت المقدمات

عات

اول تمييز العلم بان كل فعله عقيم ليس باولى بل عادى وام الحدود فالمراد جذود الموضوع
 وحدود اجزايتها وجرساتها ان كانت وحدود اعراضها الذاتية وانما كانت من المبادئ
 لان الاصفري في المقدمات **ام** الموضوع او اجزائه او جزئياته والاكبر هو الاعراض
 الذاتية ولا تد من تصورهما اذ الحكم على الشيء وبالشيء فرع تصوره و**ام** المسائل
 هي المطلوبات المبرهن عليها في ذلك العلم بشرطها ان لا يكون من الكائنات الفاسدات
 لانها بين محسوس وغايب محتمل الفناء ولا يبرهان على النقد من **ك** الفايده السابعة المطا
 تصورته واما تصديقها والفاظ الطلب لثبته مستوفاه في غير هذا العلم الا ان امهاتهما اوجه
 الاول **ما** ويطلب بها شرح الاسم تارة وللحققة اخرى وهذه متأخرة عن تلك **ك**
 الثاني هل الشيء موجود وتسمى بسببته وهل الشيء محال كذا وتسمى مركبه وبالسبب
 متوسطه من مطلبيها والمركبه متأخرة عنهما **ك** الثالث لم ويطلب بها الحد الاوسط
 ولا شك ان هذا المطلب بعد هل بالقوه او بالفعل لان الحد الاوسط اما على الشيء في نفسه
 او على التصديق به في الذهن فكان المقصود منه تحقيق جواب هل **ل** الرابع اي ويطلب
 به ما تميز به الشيء عما يشتركه في امرعهما و**ام** بقية المطالب فانها ترجع الي هذه والله اعلم
 ومن الفوائده الجليله وبها فراغ المنطق من هذا الكتاب قياس الفراسه وهو الاستدلال
 بوجود احد العلولين على العلول الاخر للزومهما لعله واحده كاستدلال بهيمه بدنيه موجوده
 في الانسان وفي حيوان غيره على اثبات خلق الانسان مطرد في ذلك الحيوان للزومهما المزاج
 واحده مثاله عرض الاعالي الموجود في الانسان والاسد يستدل به على وجود الخلق الذي
 للاسد وهو الشجاعه للانسان وان كانت الهيئه مما يطرد في حيوانات فانما يستدل
 بها على خلق مطرد والله اعلم

لب

ل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ٦ وما نؤمنق باله عليه توكت ٧

قال الشيخ الامام العلامة ابوالا زهر عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن عبد الوالي
 النفس الثاني من المنطق من الزلل في العلم والعمل القول في الطبيعيات اعلم ان الوراعينا الربيب
 السابق في المنطق من تقسيم الموجودات لعلنا اولاً في واجب الوجود ثم في الممكن ثم في الجوهري
 ثم في الهولي والصورة والجسم والنفس والعقل ثم في العرض الى اخره لسبق واجب الوجود
 بالوجود على غيره ثم في الجوهر لكونه اولى بالوجود من العرض لكن لما كان العلم بالمحسوسات
 اسبق الى الذهن من العلم بغير المحسوسات الا اذا مس الانسان الضرفانه فضل من دعوه
 الامانه وكان يتوصل بالفكر في المحسوس الى العلم بغير المحسوس بدليل قوله عز وجل والله
 اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم
 تشكرون ويدل الامر بالنظر في الافاق وفي خلق السموات والارض وفي الانفس
 وغيرها راينا ان نبدأ بالقول في الجسم ولو احقته وما اشتمل عليه الجسم من الصور ثم يتوصل
 بذلك الى العلم بما هو غايب عن الحس كما كلفنا العلم به فجا هذا القسم من الكتاب مشتملاً
 على مقدمه وستة كتب اما المقدمة ففي امور معلومه بالضرورة الاول لا سلك
 وجود الجسم الممتد في الجهات الثاني كون الجسم متصلاً قابلاً للتفصال الثالث كون الاتصال
 قسمين سهوله وبغير السرايع كون بعض الاجسام حاراً وبعضها بارداً وبعضها رطباً وبعضها
 يابساً وكون بعضها خفيفاً وبعضها ثقيلاً وبعضها خشناً وبعضها املساً وبعضها صلباً وبعضها
 ليناً وبعضها رخواً وبعضها هشاً **السادس** كون الاجسام متحركة السادس كون
 الحركة قسمين متفقه كحركة العلوات وحركة النار والهوا والما والارض والجذب والمسك
 والهضم والدفع ومختلفه وهذه تسمان احد هما الا عن شعور المتحرك كحركة النبات والاخر
 مع شعوره كحركة الحيوان **السابع** ان كل احد يعلم بالضرورة انه هو الذي يبصر البصرات
 وسمع السموعات وذاق ولمس ويحيل ويفكر واشتهي وغضب ومن نازع فيه فقد نازع
 في اجل العلوم الضرورية واوضحها **الثامن** ان المشار اليه في كل احد بقوله انا ليس الجوهري
 النفس **التاسع** الحاكم بشي على شي يجب ان يكون مدركاً للحكم والمحكوم به ضرورة
 ان التصديق مسبق بتصور الطرفين **العاشرون** كون النفس مدركه لهذا البدن احدى عشر
 ان كل محرك فانه قاصد الى التحريك وشاعرها هي المقصود وبانه يجب تحصيل ذلك المقصود

فلدركه

فالدرك والمحرك شي واحد الثاني عشر تدكر الانسان الاشياء بعد نسيانها الثالث عشر
 من الضروريات اننا لو فرضنا انفسنا واقفين على طرف العالم الجسماني فان يده عقولنا
 تحرك حكا جزما بانا في هذه الحالة نميز من قدامنا وخلفنا ومسننا وسارنا ولا يمكننا ان
 ان نشكك انفسنا في هذه القضية بما اننا لا يمكننا ان نشكك انفسنا في سائر البداهيات
 فلو جاز الطعن في احد الجزئين لجاز في البقية وحده لا يمكن الجزم بصحة البداهيات لانه لو
 كان لا بد في تصحيحها من الدليل للزم الدور لان الدليل موقوف على البداهيات الرابع عشر من
 الضروريات ان كل ما يحصل في الوجود من الممكنات يكون متناهيا الخامس عشر ان
 الحكم الذهني ان لم يكن مطابقا للخارجي كان جهلا لان حاصله في الذهن ليس على ما ليس
 وان كان مطابقا لزمه ما يلزم الخارجي السادس عشر ان النقي والاثبات لا يجمعان السابع
 عشر الكل اعظم من الجزاء الثامن عشر ان الاشياء المتساوية لشي واحد متساوية كما
 سياتي اليه عليه في احكام الكثير قال الامام وهذا ان الامر ان يخرج عليهما اكثر
 العلوم الباحثه عن نواحق الدم المتفصل ولو احق الحكم المتصل وكبير من المباحث الطبيعية المتعلقة
 بالزمان والجسم وذلك ايضا في الحقيقة بحث عن الدم المتصل التاسع عشر ان حكم الشيء
 حكم مثله وسناتي ايضا البينه عليه في احكام الكثير وهذا الامر يخرج عليه كثير من المباحث اللا
 والفلسفة العشرون ان الحاصل من اجتماع بعددين موجودين متساويين لا يكون مثل احدهما وهذه
 الامور وامثالها هو مما ينبغي عليه ما اختاره في هذا القسم وما يشوي ذلك من الشبه المظلمه فانا
 لا نعول عليه سيما اذا ادي الى اثبات قاعده تؤدي الى الخروج عن الدين وابطال ما علم كونه من
 الدين بالضرورة والله الموفق **واما** الكتب فالاول في الجسم الطبيعي وهو الجوهر القابل للابعاد
 الثلاثة الطول والعرض والعمق وان شئت الجسم الممتد في الجهات وفيه مسابيل الاول
 العلم بوجود الاجسام ضروري اذ لا شك ان الموجودات موجودا اشاعلا للجبر ممتدا في
 الجهات ولا نغني للجسم الا ذلك وهل هو مري او لا قولان ذهب المتكلمون اليها مرييه والفلا
 اليها غير مرييه وانما المري لونه وشكله الدالين عليه فعلى هذا طريق العلم بوجود الاجسام
 مركب من الجبر والعقل على الاول هي محسوسة المسئلة الثانية الاجسام مختلفه بالحقيقه
 وواقف على ذلك النظام وابن سينا واهل من قال بالاجناس والفضول فان الانواع عندهم مختلفه
 بالحقيقه وان اشتركت في بعض الدائيات وزعم قوم لا خلاق لهم ان السما ايمانها والنار والهوا

الحكم

ميه

سفه

والماء والارض والمعدن بانواعه والنبات والحيوان بانواعها حقيقة واحده وان الاحلاف من
 السماء والارض وغيرهما انما هو بالصفات والاحوال والعوارض فالذهب عين الغضه والا
 واللسان عين الحيوان والسماء عين الارض وهذا القول لسخا فنه لا يحتاج الى ابطال الا ان تبين
 عليه مقول ان احوالها مختلفه فيها قابل للنقطع والفرق ليس هو له او بعسر وقابل للتقل عن موضعه
 ومنها غير قابل لذلك كالعلك بزعمهم ومنها حار ومنها بارد ومنها رطب ومنها يابس ومنها
 خفيف ومنها ثقيل ومنها خشن ومنها املس ومنها صلب ومنها لين ومنها رخو ومنها هش ومنها
 متحرك ومنها غير متحرك ولو كانت متماثله في الحقيقه لما كان كذلك لان المعنى الواحد لا
 يكون ملزوما للاحوال المختلفه **قال** والجسم يمكن تقسيمه الى الفلكي والعنصري والى الكيف
 واللطيف ومورد التقسيم يجب ان يكون مشتركا فيه بين الاقسام فلجسم مشترك والامتياز
 بالصفات رد بان الاشتراك في اللقط وفي اللوازم وهي قول الابعاد في الحقيقه لان المتحد بالحقيقه
 لا تختلف لوازمه **واما** المختلف فقد مشترك في لازم واحد فان الحس والحركه الاختياريه لسرت
 في احتياجهما الى محل يقومهما **قال** والاجسام بتقدير استوائها في الاعراض يلبس بعضها ببعض
 ولو كانت مختلفه بالحقيقه لما كان كذلك رد بان ذلك رجم بالغيب لتوقفه على تصفح جميع الاجسام
 ومشاهده قياس كل واحد منها بكل ما عداه وذلك لم يوجد **قال** وانها باسرها متساويه في
 قبول الاعراض **اجيب** بانها لم يصب عندنا ان جرم النار قابل للكثافه الارضيه ولا ان العلك
 قابل للصفات المزاجيه وقصه ابراهيم عليه السلام والصلاه جزيه ولا تدل على الحكم الكلي
 ولم لا يجوز ان الله خلق في بدن ابراهيم كفيته عندها استلذ ثمسه النار كما في النعامه وغيرها
 ثم بتقدير استواء الكل في قبول الاعراض لا يلزم منه استوائها في الماهيه لان الاشتراك
 في اللوازم لا يدل على الاشتراك في اللزومات كما في الحس والحركه **المسئله الثالثه** الذوات
 مختلفه ما تقسمها زعمو جمع عظيم من مشايخ علم الاصول ان الذوات من حيث انها ذوات متساويه
 وانما يمتاز بعض الذوات عن البعض لاختصاصها بصفات مخصوصه **قال** ابنا على هذا الاصل
 ان ذاته سبحانه وتعالى من حيث انها ذات مساويه لسائر الذوات كما تاتي في الالهيات واحتموا
 على ان الذوات متساويه في كونها ذوات بوجوه **الاول** انه يصح تقسيم الذوات الى الواجب
 والى الممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين **الثاني** الى انا اذا اعتقدنا ذاتا فسوا اعتقدنا
 قدما او محدثا او واجبا او ممكنا فان اعتقاد كونه ذاتا لا يزول ولا يتبدل وهذا يدل على ان

سان
 الاعراض

المفهوم من الذات واحد في كل المواضع الثالث انا نقول للعلوم اما ذات واما صفة وصرح
العقل لشهد بان هذا التقسيم متحصراً واولاً ان المفهوم من كون الذات ذاتاً امر واحد والام لكن هذا
التقسيم متحصراً فنبت هذه الوجوه ان الذات متساوية في كونها ذوات واذ كان
لك ذلك وحب ان يكون امتياز بعضها عن البعض بسبب الصفات اذ لو تساوت الصفات ايضا
لا تقع الامتياز من جميع الوجوه وهو معلوم الفساد بالبدية والجواب لا نسلم ان الذوات
متساوية في كونها ذوات والوجوه الثلاثة التي عولم عليها قائمه بعينها في الصفات فيلزم
ان يكون الصفات متساوية في كونها صفات فيلزم كما ان يكون امتياز بعض الصفات عن
البعض اما بالذوات فكون مختلفه وهو المطلوب او بصفات اخرى يلزم التسلسل وايضا المفهوم
من كونها ذوات كونها امورا قائمه بانفسها والقيام بالنفس عبارة عن الاستغناء عن المحل وهو
مفهوم سلبي وليس النزاع في كون هذا المفهوم السلبي امراً مشتركاً فيه بين الذوات كلها انما
النزاع في ان تلك الحقائق المحكوم عليها بهذا القيد السلبي هل هي متساوية من حيث انها هي ودليلكم
لا يفيد ذلك واعلم ان هؤلاء القوم زعموا ان الذوات متساوية في كونها ذوات ثم اثبتوا
لكل واحد من تلك الذوات صفة لازمه فحاصل قولهم يرجع الى ان الاشياء المتساوية في
تمام الماهية تلزمها لوازم مختلفه وذلك مما لا يقبله العقل واما ما قلناه فغايبه ان الذوات
والحقائق مختلفه في نفسها الا انه يلزمها لازم مشترك وهو كونها امورا قائمه بانفسها غنية عن
محل حل فيه وحاصله يرجع الى ان الاشياء المختلفه يلزمها لوازم متساوية وهو غير ممسك في القول
لان المختلفات متساوية في كونها مختلفه والمتضادات متساوية في كونها متضاده والله اعلم
وايضاً لو كانت الذوات متساوية لصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر ضرورة استواء المتماثلات
في كل الاحكام اللازمه فكان يلزم صحة انقلاب القديم محلثا والجوهر عرضاً والعكس
وهو محال وايضاً ان اختصاص الذوات المعينه بالصفة المعينه لا امر فقد يرجح احد
طرفي المكن على الاخر لا مرجح وهو محال وان كان الامر كذلك الامر ان ذاتاً عاد الحث في اختصاص
اختصاصها من سائر الذوات بصفة المرجحيه وان لم تكن ذاتاً كان صفة لذات فيعود الحث
في اختصاص تلك الذوات بها تقييد القول بتساوي الذوات اعم من القول بتساوي
الجواهر والله اعلم المسألة الرابعة انفعوا على ان الاجسام مماثلة في الجسميه واجود ما يذكر
في هذا المطلوب انا نقسم الجسم الى الفلكي والعنصري والى اللطيف والكثيف ومورد التقسيم

ت

ثلاث

حُب ان يكون مشتركاً فيه بين الاجسام فاذا ن كونه جسماً قد مشترك فيه بين الفلك والعنصر
 والكثيف واللطيف والبارد والبارد واختلفوا في الجسميه فقال ابن سينا واتباعه هي الحركه المشتركه
 فيه بين ساير الاجسام والحق خلافه وانما هي عبارة عن كون الجوهر قابلاً للافعال واللاته وذلك
 عرض خارج عن الحقيقه كما سيأتي تقريره في باب كون الجوهر ليس جنساً للجواهر الا انها عرض لازم
 لحقيقه الجسم مع ان ابن سينا لم يكن حازماً بما نسب اليه هنا كما يحى في مباحث الهيولى والصورة
الكتاب الثاني في صور الاجسام المميزه لبعضها عن بعض وليس المراد هيتها فان تلك عرض
 بل المراد الطبايع والنقوس وفيه مسائل **الاولى** الجسم متحرك بحركته اما الجسميه فيلزم مشابهه
 الاجسام في الحركه وهو باطل في حقيقته التي هوها هو وهي اما ان يكون لها شعور بذلك
 الاثر ولا وعلى التقديرين فالحركه اما على نهج واحد او لا صارت اربعه **الاولى** الحقيقه التي
 لا شعور لها والصادر عنها واقع على نهج واحد كالارضيه فانها تقتضي الاستقرار بشرط
 حصول الجسم في مكانه الطبيعي وهو المركز والحركه انه بشرط كونه خارجاً عنه وسمى طبيعه
الثاني الحقيقه التي لا شعور لها وصادر عنها اثار مختلفه واقع على مناهج مختلفه كالنباتيه
 فانها تزيد في طول الاعضاء وعرضها وعمقها وتختلف صوراً مختلفه واشكالاً متباينه فان
 بعضها عظم وبعضها لحم وبعضها قلب وبعضها دماغ وسمى نفساً نباتيه **الثالث** الحقيقه
 التي لا شعور بها وصادر عنها ويكون الاثر الصادر واحد واقعاً على نهج واحد وسمى نفساً فلكيه
 وفي زعم الفلاسفه ان هذه القوه هي المباشرة للتحريك **الرابع** الحقيقه التي لها شعور و
 الصادر بنسبها اثاراً مختلفه واقع على مناهج مختلفه كالحيوانيه الحاله في الابدان الموجوده
 في هذا العالم وسمى نفساً حيوانيه ومن الناس من سمي هذه كلها قوى ونسب الشعور والاثر
 اليها لا الى الجسم وهو المشهور في كتب القوم **المسئله الثانيه** اعلم ان المعادن طبيعه مخالفه
 لطبيعه الارض والماء والهوا والنار ويدل على وجودها ان الاجسام المعدنيه ذاتيه وغير ذاتيه
 والذات ثلاثه ينطرق ولا يشتعل وهو الاجسام السبعه ولشعلة ولا ينطرق والباريت
 والزرانج ولا ينطرق ولا يشتعل كالملاح والزجاج فانها تدوب وتخل بالرطوبات وغير
 الذائب رطب كالزوايق فانها لا تقبل الذوب مع انها في غايه الرطوبه وبالسرك اليواقيت
 وسائر الاحجار فانها لا تقبل الذوب لغايه صلابتها وينسبها فهذه الاحوال غير مقصي للرمه
 والالزم التشابه في حقيقه المعدن التي هو بها هو وهي غير شاعره في طبيعه **المسئله**

22
الثالثة ان النبات تشارك الحيوان في قوى التغذية والتوليد ويفارق المعدن فهما وذلك
غير مقتضى الجرمية والمعدنية والالزم التشابه فله نفس نباتية هي مبدأ لبقا الشخص بالغذا
وتتميته به ومبدأ الاستتباع النوع سولد مثل ذلك الشخص **ف**رغان الاول للنفس النباتية
ثلاث قوى غاذية وهي التي من شأنها ان يحيل جسمها شيئا بجسم ما هي فيه بالقوه الى ان يكون
شيئا بالفعل لشدة بدل ما يتجلى وتامية وهي التي من شأنها ان يستعمل الغذاء في اقطار الجسم
للتغذي تزيد ما طولا وعرضا وعمقا الى ان يبلغ به تمام النسو على تناسب طبيعي وقوه مولد
قالوا تولد جزا من الجسم الذي هي فيه يصلح ان يكون عنه جسم اخر بالعدد مثله في النوع
اعني في الحقيقة وتخدم هذه القوى اربع اخرى للجاذية وهي التي تجذب المحتاج اليه
والهاضمة وهي التي تهضم الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزا من المتغذي بالفعل والماسكة وهي التي
تمسك المجدوب ريثما تفعل فيه الهاضمة والدافعة وهي التي تدفع الفضل الفرج الثاني كلام
ابن سينا في جميع كتبه صريح في ان الغاذية والنامية والمولدة قوى متغايرة بالماهية والظاهر
ان الكل قوه واحده الا ان فعلها الاول هو التعدية وفعلها الثاني هو التسمية وفعلها الثالث هو
التوليد ولا جرم حصل لها بحسب كل فعل اسم خاص فان قيل لا يصد عن الواحد الا واحد
بالمع ولين سلم فهو غير نافع هنا لان ذلك حيث الاله واحده والوقت واحد والمادة واحدة
فاذا كانت الالات مختلفة والمواد مختلفة فلا تراعي في انه محور ان يصد عن الواحد
اكثر من الواحد فان الشمس تبصر الثوب وتسود وجه القصار **المسألة** الرابعة في النفس
للحيوانية ويدك على وجودها انا نجد بعض الاجسام يدرك وتحرك بالاختيار حركات مختلفة
وذلك غير مقتضى الصورة الجرمية والطبيعية المعدنية والنفس النباتية والالزم التشابه فله
نفس حيوانية وهو حيوان **ف**روع احدها للحيوان نفس داركة متحركة بالاختيار ولها
قوتان مدركة ومتحركة وللدركة اما في الظاهر وهي هذه الحواس الخمس للمس والذوق
والشم والسمع والبصر واما في الباطن وهي الحس المشترك والمتصور والتخييل والتوهم
والتدبر والمحرك اما بالاختيار وهي الشهوة والغضب واما بالطبع وهي الغاذية والنامية
والمولدة التي تحيل جزا من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة وللصورة التي تحيل تلك المادة في الرحم وتفيد
الصورة والقوى وخوادم هذه الاربعة وهي الجاذية والهاضمة والماسكة والدافعة **و**الحق
والهاضمة هنا ربع مراتب الاولى عند المضع والثانية في المعدة وهي ان يصير الغذاء كاللحم

التحيز وتسمى كيلوساً والثالث في الكبد وهو ان يصير الكيلوس اخلاً طاهياً الدم والصفرا
 والسودا والبلغم والرابعة في الاعضاء وعلى المصون اشكال مستدكرة في النفس الناطقة
 ان شاء الله تعالى الفرع الثاني النفس شيء واحد هو الموصوف بلونه مدركاً ويكونه محرراً
 بالاختيار ولو كانت المدركة شيئاً والمحررة شيئاً اخر وهذا المدرك لم يحرك البتة والمحرر
 لم يدرك البتة لم يكن التحريك تحريكاً بالاختيار لان الذي يدرك شيئاً يمتنع ان يختار وهذا
 برهان في غاية الظهور على ان الموصوف بالقوة المدركة وبالقوة المحركة لا ندان يكون شيئاً
 واحداً واما المحركة بالطبع وهي النباتية فهل هي المدركة بالمحررة بالاختيار اعني الحيوانية
 فيه احتمال والظاهر انها هي الا انها باعتبار رسمي نفساً نباتية وباعتبار نفساً حيوانية فهي
 الاتحاد قلب الكبد المحركة الطبيعية والقلب اله للحيوانية وعلى التقدير قبل الكبد
 محل للنفس النباتية والقلب محل للحيوانية الفرع الثالث قطع جماعة من العلماء بوجود حاسة
 سادسة في الظاهر وهي القوة التي بها يحصل ادراك الالم واللذة وذلك لان تصور ماهية الالم
 واللذة قد يكون حاصلين لم يكن فلنداً ولا متالماً وهذا بدعي فنصورهما غير ادراكهما
 وادراكهما ليس من جنس الابصار او السماع او الشم او الذوق وهذا ايضا معلوم ولا من جنس
 اللمس لهما ليسا من جنس الكيفيات للموسسة نعم قد يكون سببهما من جنس الكيفيات للموسسة
 مثل مماسه النار فاتها مؤلمه الا ان مماسه النار غير الالم المتولد من تلك المماسه غير فانا اذا
 لمسنا النار وادركنا بالقوه الامسه تلك السخونة حدث الالم فالالم حدث من ذلك اللمس
 لانه نفس اللمس ثبت حصول نوع سادس في الادراكات الظاهرة سوى الحواس الخمس
 ولكن المدرك به هل هو نوع اخر من الكيفيات او هو احد الامور المحسوسه بهذه الحواس الخمس
 الا ان ذلك النوع من الادراك مخالف لهذه الادراكات قال الامام كلاهما محتمل في
 الفرع الرابع اولى الحواس اوجها للحيوانات هو اللمس وبها يكون الحيوان حيواناً الا ترى انه متى
 يطلب القوه الامسه عن جميع الاعضاء فقد رطب الحياه وليس اذا رطب سائر القوي فقد رطبت
 الحياه فدل ذلك على ان الحاجة الى اللمس اشد وهو قوه من شأنها ان تحس الاعضاء الظاهره بالما
 كفيات الحر والبرد والرطوبة واليبس والثقل والخفة والالاسه والخشونة وسائر ما توسط
 بين هذه وتركب عنها ومن خواصها انها حاصلة في جميع البدن واما سائر القوي فدل
 واحد منها تختص بعضو معين فالواو ذلك يدل على الاحتياج اليها اشد الفرع الخامس

ان

اخلف قول ابن سينا في ان القوة المسية قوه واحده او قوتى اربع احدها احكامه في الحراة والبرودة
والثانية احكامه في الرطوبة واليبوسة والثالثة احكامه بالثقل والخفة والرابعة
احكامه في الالاسه والخشونة وانما ذهب الى اثبات هذه القوي بناء على ان الواحد لا يصد
عنه الا واحد والقوه واحده فلا تدرك الامضاده واحده وهو مردود بان القوه الواحد التي
تدرك هذه المضاده الواحد هل يدرك الكيفيتين اللتين حكمت عليهما بتلك المضاده او لا
فان ادركهما فالقوه الواحد ادركت شيئين مختلفين فلم لا يجوز ان يدرك ثلاثه واربعه
وازيد وان لم تدركهما وكيف تخبركم عليهما بالمضاده **تبيين** الحق ان الموصوف
بالاحساس في هذه الموصفات هو جوهر النفس لا قوتى جسمانية قائمه بهذه الاعضالات
الموصوف بالادراك والتحريك هو جوهر النفس كما تقدم وسبب المسماة بالبصرة
الموسع الفرع السادس ثم اول الحواس واوجيها للحيوان بعد قوه المس هو قوه الذوق وهو
مشعر المطاعم وعضوها اللسان والمدرك بقوه الذوق هو الطعم وسناتي في المذوقات
تبيين هل محل القوه الذائقة اللسان او هو النفس واللسان له الحق هو الثاني بل الاله
في الحقيقة ليس هو اللسان وانما هو العصبه الواصلة من الدماغ الى اللسان وتشرح تلك
العصبه مذكور في كتب التشرح وسبب الذوق ملاقاته اللسان للذوق الفرع
السابع ثم بعد قوه الذوق قوه الشم وهو مشعر الروائح وعضوها جزوان من الدماغ في
مقدمه شبيهان بحلمتي الثدي وسبب الشم وصول الهواء المتكيف بالروائح الى الخيشوم
وقيل خلافه الفرع الثامن ثم الاولي بعد قوه الشم قوه السمع وهي مشعر الاصوات وعضوها
العصبه المفروشه على سطح باطن الصماخ وسبب السمع وصول الهواء الى الصماخ
الفرع التاسع ثم الاوجب قوه البصر بعد قوه السمع وهي مشعر الالوان قال ابن سينا
وعضوها الرطوبة الجليده في اللدقه قال الامام وكلامه في الشفاء يخالف ذلك حيث
قال في الفصل الذي ذكره سبب رويه الشي كشتن الحق ان الشيخ المبصر اول ما ينطبع
انما سبب في الرطوبة الجليده الا ان الابصار بالحقيقه لا يكون عندها والالكان الشيء
الواحد يرى كشيئين لانه في الجليدين شجيين فما اذا العيس باليد كان لمستين ولكن هذا الشيخ
سادس في العصين الجوفين الي ملتقاهما على هية الصليب والقوه الباصره حاصله عند ذلك
الملتقى فهذا كلامه وهو يدل على ان محل القوه الباصره ليس هو الرطوبة الجليده وانما كيفيه

الا بصار وهل هو بالشعاع الخارج من البصر المتصل بالمرى او بان طباع شبح المرى في نقطه الناظر
وكون الشعاع المتصل بالمرى جسماً او ليس جسماً فقد كور بعد ذلك في الكيف قالوا والذليل
على كون هذه الاعضاء محالاً لهذه القوى بطلانها عند فساد مزاج هذه الاعضاء وهذا لا بأس به
بسط الحق ان المدرك هذه المشاعر هو النفس ذون المشاعر وكون الادراك عبارة عن
حصول مثال المدرك في المدرك او هو حاله اضافة حدث عند حصول تلك الماهية في
المدرك الظاهر الاول واما كون الذوق اولى للجواسم بالحيوان بعد اللمس ثم الشم ثم السمع ثم البصر
فامر لم يقم عليه برهان وكذلك كثر من احكام هذه القوى واحكام ما يدرك بها
لم يكمل يقم عليه برهان **الفرع** العاشر الا بصار عند سلامته الحاسه وحصول البصر وسائر
الشرايط المشهور انه غير واجب خلافاً للمعتزله **لنا** ان انرى الكبير من البعد صغيراً وما ذاك
الا ان انرى بعض اجزائه دون البعض مع استوائها باسرها في كل الشرايط ولانا لما راينا للجسم
الكبير ككف من التراب فقد راينا كل واحد من اجزائه وليس يحيل ان يكون رويه كل واحد من
تلك الاجزاء مشروطه برويه الاخر والا وقع الدور فريه كل واحد منها غنيه عن رويه الاخر
مع اننا نراها حاله الاجتماع ولا نراها حاله الانفراد ولا يكون الادراك واجبا عند حصول الشرايط
واجتبوا بانه لو لم يجب ذلك بجاز ان يكون محضتنا شمس وجبال وخرق نراها واجيب
بانه معارض جميع العاديات واعلم ان من فوائد هذا الفرع منع دللصم في نفى الجن والشياطين هذا
حكم للجواسم الظاهره واما القوي الباطنه فهي على سبيل الاختصار اما مدركه واما
متصرفه والمدركه اما ان يكون مدركه للصور او المعاني اما المدركه للصور المحسوسه
بلجواسم الظاهره فهي المسمى بالحس المشترك وخرائنه هي الخيال واما المدركه للمعاني القائمه
بالامور المحسوسه مثل كون هذا الشخص عدواً ذلك الشخص حياً في الوهم واما المتصرفه
فهي القوه المفكره وفي هذا الفصل اجاث الاول **المدرك** المتصرف الذي سعت عنه قوى
للجواسم الظاهره وتودي اليه صور المحسوسات هو جوهر النفس وجعل ابن سينا المدرك المتصرف
هو هذه القوى واثبت قوه غير جوهر النفس تنادي اليها صور المحسوسات سماها الحس المشترك
والحامل له على ذلك شيان احدهما ان اعتقاده ان النفس لا يدرك الجبري والثاني ان
الواحد لا يصد عنه الا واحد والا باطل لا ناتيكم على هذا الشخص بانه انسان وليس بقرس
والحاكم على الشيبين يجب ان محضه المحسوسه علمها فيكون مدركاً لهذا الشخص من حيث انه هذا

الشخص والانسان من حيث انه انسان فمدرك الكلي هو مدرك الجزئي والمدرك الكلي
هو النفس فيلزم ان يكون المدرك لهذا الجزئي هو النفس **واما** الثاني فسياتي بطلانه قالوا
اذا راينا لون العسل حكمنا انه احمر لونه والحاكم مدرك للطرفين فهنا قوه واحده
مدرك لجميع الامور المحسوسه بلحواس الخمس وليس شيئا من الحواس الخمس وهذا معلوم ولا
هي جوهر النفس لانها لا تدرك الجزئي فهو قوه جسمانية وهو المراد بالحس المشترك ورد بان
الحاكم ان لم يحب تصور للطرفين بطل دليلكم وان وجب فمدرك الكلي في المثال
للمتقدم وهو النفس مدرك للجزئي وايضا ادراك هذه الماهيات من باب الانفعال لانه لا معنى
للتصور الا حصول هذه الماهيات في القوه المدركه والحكم على هذا بان انه ذاك وليس
ذاك من باب الفعل والحس المشترك قوه واحده فان لم يدرك هذه الماهيات فكيف يحكم
بشي غير معلوم على شي غير معلوم وان ادركتها وحكمت عليها فقد جوزتم صدور الاتان المختلفه
عن القوه الواحد فلم لا يجوز ان تكون القوه الواحد هي المدركه للصورة وهي المدركه للمعاني
وهي للتصرفه فيها بالتجليل والتركيب وعلى هذا التقدير بصير القوى الخمس الباطنه قوه واحده ويبطل
كلامكم بالدليه على ان ذلك لا يفيدهم لوضح الا في الانسان فان النفس الحيوانيه لا تدرك الالهي
تنبيه **عطيه** الفكر الصحيح ان الحس المشترك هو النفس الحيوانيه فان الحاجة الى اثبات
الحس المشترك ينفع بالنفس الحيوانيه لقبولها ادراك الجزئيات والتصرف فيها تنبيه **آخر**
ان كان غير الانسان من الحيوان لا يدرك الكلليات ولا حاجة الى اثبات حس مشترك غير نفسه
الحث الثاني المدرك لصور المحسوسات وهو جوهر النفس عندها والحس المشترك عند غيرنا
يقترن به قوه حفظ ما يؤديه الحس اليه من صور المحسوسات حتى اذا غابت عن الحس بقيت فيه
بعد غيبتها وهذه تسمى الخيال والمصوره ويدل على وجودها انا اذا شاهدنا شيئا ثم غفلنا عنه
فانه بقي صورته في الخيال بدليل انا اذا شاهدناه مره اخرى حكمنا بان هذا الذي نشاهد
قبل ذلك ولولا ان صورته كانت محفوظه عندها لما قدرنا على هذا الحكم ثم استدلالنا
على ان هذا الحافظ غير المدرك للصور بان المدرك للصور له قوه اخذ الصور وهذا الخيال له قوه
حفظه والاخذ غير الحفظ بدليل ان الماء له قوه اخذ الصور وليس له قوه حفظه **قال** الامام
وهذا الوجه ضعيف لان قضيه الما جزئيه فلا يثبتها الامر الكلي لان هذا الذي يحفظ
هل قبل ام لا فان كان قبل فقد سلمتم ان القوه الواحد قد حصل بها القبول والحفظ معا فمدرك

ت

قولكم الاخذ بحصل بما لا يحصل به القبول يكون باطلا وان كان ما قبل فكيف يحفظها وهذا معلوم
بالضرورة وايضا يلزم ان يكون الادراك غير الحضور فان الصورة المحفوظة حاضرة وذلك
يناقض قوله لان مذهبنا انه لا معنى لادراك الاحضور صورته للمدرك في المدرك قالوا
وعضوه على القول به موخر البطن الاول من الدماغ وعضو الحس المشترك مقدمه بدليل انه
متى وقعت افه في هذا العضو اخلت افعال هذه القوى وفي هذا الاستدلال نظرا لاحتمال
ان يكون هذا العضو لهذا الفعل لا محالة لفاعل هذا الفعل فيلزم من وقوع الافه في هذا العضو وقوع
الافه في هذا الفعل **الحث الثالث** وفي الباطل قوه اخرى يدرك من الامور المحسوسه
ما لا يدركه الحس المشترك من المعاني الجزئه كالقوه التي يدرك بها الشاه من الذيب معنى
لا يدركه الحس ولا يوديه الحس فان احس ليس يدرك الا الشكل واللون فاما كون هذا
صارا او نفعا او صدقا او عدوا او متقورا عنه فمدركها قوه اخرى تسمى وهما وهذه عندهم
غير الحس المشترك لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والحق ان المدرك للصور والمعاني
واحدانا اذا قلنا ان هذا الشخص المحسوس عدو فقد حكمنا على هذا بكونه عدوا والحاكم
عجب ان تصور المحسوس به وعليه بحس الاعتراف شي واحد يكون هو بعينه مدركا للصور والمعاني
معا وهو المطلوب وقولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد باطل **الرابع** فان الحس
خزانه هي الصورة فكذلك للوهم خزانه تسمى الحافظه والذاكره اي الماسكه للمعاني المشجره
لها وعضوها موخر الدماغ والكلام فيها كالكلام في الخيال فلحق ان للمدرك الصور والمعاني
والحافظه الذاكره لها واحد واعلم ان بذكر المنسيات عجيب جدا فان الانسان حال ما يتذكر
المنسى اما ان يقصد ذكره بعينه او لا يقصد بعينه فان قصد ذكره بعينه فهو عالم بعينه
لان القصد الى الشي المعين حال العقله عنه بعينه محال واذ كان عالما به بعينه امتنع ان
يتذكره لان التذكر لا معنى له الا تحصيل العلم فانه لو كان العلم حاصلًا كان تذكره طلبا
لتحصيل الحاصل وهو محال واما ان لم يقصد تذكره بعينه بل قصد تذكر شي اي شي كان فلم
حصل ذكر هذا المنسى دون سائر المنسيات فثبت ان امر التذكر عجيب **الحث**
الخامس في القوه المتصرفه وهما قوه عضوها الدوده التي في وسط الدماغ تتعمل في الخيالات
تركيبا وتفصيلا يجمع بين بعضها وبعض ويفرق بين بعضها وبعض كذلك يجمع بينها وبين المعاني التي
في الذكر وتفريق هذه القوه اذا استعملها العقل كانت مفكره واذا استعملها الوهم كانت مجمله

وذلك على وجودها انا اذا تخيلنا جبلاً من ياقوت وبجر من رقيق النسا ماله الف الف راس
امكنا ان نركب هذه الصور الخيالية بعضها مع بعض وامكنا ان نركبها بالمعاني الوهميه
كما اذا جركمنا بان هذا الشخص صدق وهذا عدو وهذا التركيب والتحليل فعل **واما**
ادراك الماهيات فانه اتفعال فالواو والقوه الواحده لا يكون فاعله ومنفعله معاً فهذه الفاعله
معاينه لتلك القوي المنفعله التي هي القوي المدركه وهذا القول فاسد فان هذه القوه
المتصرفه في الصور للجزسه والمعاني للجزسه ان كانت تدركهما فالقوه الواحده لا تمتنع ان
يكون مدركه متصرفه معاً فسقط دليلكم وان كانت لا تدركهما فمن لا يدرك شيئاً كيف
يمكن ان تصرف فيه وليت شعري كيف غفل هؤلاء القوم عن امثال هذه السؤالات
الظاهره للجليه القرسه من فهم كل عاقل فالحق ان المدرك للصور والمعاني الحافظ للمركب
المحلل هو النفس لسمى حساً مشتركاً وخيالاً وهماً وعقلاً وتخيلاً ومفكراً باعتبار ان هذه
الاعضاء الات والذئ عرف ان هذه الاعضاء الات عندنا وعلى احتصاص القوي بها عند غيرنا
هو اختلاف الفعل والاتفعال باختلافها **الس** ادس قوه التخيليه خاصيتها دوام الحركه
مالم تغلب وحركتها محاكاه الاشياء باسبأها واضدادها فتارة تحاكي المزاج كمن تغلب عليه
السودا في تخيل صور اسوداً ومحاكاه افكار سبقت او محاكاه افكار وحيث **واما**
تشبيهه الشئ بغيره فبما يقال في بعض المنامات انها تعبر باضدادها هذا اخرا القوي الباطنه
المذكوره **واما** القوه المحركه بالاختيار فهي مبدأ انتقال الاعضاء بتوسط العصل والعصب
بالاراده وهو عند المحقق التفسر له عونان باعثن اول وثان فالعون الاول الادراك
محلاً او ظناً او تعقلاً والعون الاخر التروع الى جذب المدرك او دفعه فان كان التروع نحو
جذب الخيال والمظنون نافعاً او ملاً مما سمي شهوه او نحو جذب المنعقل سمي اراده وان كان
نحو دفع التخيل او المظنون ضاراً او غير ملائم على سبيل الغلبه سمي غضباً والنافع ما كان وسيلة
الى المطلوب لذاته والملائم ما كان مطلوباً لذاته فايده هذه هي القوي المشتركه للحيوانات
الكامله من حيث هي حيوانات كامله وليس كل ما كان حيواناً ملوناً موصوفاً بحملتها بل ما كان
بالغاي المرتبه للحيوانيه الى اقصى الكمال **تنبيه** جميع هذه القوي والمبادئ كالات لجوهر
التقسق فانها هي الموصوفه بالادراك والحركه الا انها كالات بدسه بدليل انها لا تتم افعالها
الا بالاجسام وتختلف بحسب اختلاف الاجسام فيعرض لها البطلان والنقصان والتشوش

بحسب اختلاف الاله اما المدركه فعرض لها اذا اتفعلت انها لا تدرك وهو البطلان
او ترى رويه ضعيفه وهو التقضان او ترى الشئ على خلاف ما هو عليه وهو التشويش
وعرض لها انها اذا اتفعلت انها عن محسوس قوي لم بحسب الضعيف وذلك كما لو وضع سراج
في مقابله الشمس فانه اذا نظر الانسان اليه فانه لا يراه وعند سماع صوت الرعد لا يسمع
صوت البعوضه وعند الاحساس بالنيران العظيمه لا يحس بالحراره الضعيفه وكل ذلك يدل
على ان الاحساس بالمحسوسات القويه يمنع من الاحساس بالمحسوسات الضعيفه وشبهه
ان الاحساس انما يكون بافعال الاله والتاثير عن المحسوس فاذا قوى الاحساس قوى الاتفعال
واذا قوى الاتفعال ثبت الاثر واذا ثبت لم يتم اتقاش غيره معه ويعرض لها ان البدن في كل شخص
اذا اخذ يضعف بعد سن الوقوف ان يضعف مع جميعها ولا يكون ولا شخص واحد يسلم فيه القوه
لخاصه فاذا اكلها الات بدنيه وام الحركه فذلك فيها اظهر لا انها لا تكون قويه على
التحرك الامع الآلات الجسمانيه التي في الاعصاب والاورتار والعضله فلماذا اذا اجتمعت على جذب
النافع او دفع الضار ولم تكن الآلات سليمه لم تقو على التحريك تدب بحتم ان يقال النفس الحيوانيه
شئ واحد موصوف بهذه القوي المدركه وهذه القوي المدركه ويحتمل ان يقال ليست
النفس الحيوانيه الامجموع هذه القوي وكذلك النفس النباتيه مع قواها وكلام ابن سينا
مشعر بالاول قال الامام الاله انه يعني ابن سينا لم يذكر في شئ من كتبه دليلا على وجود شئ
مغاير لهذه القوي موصوف بها ولم يذكر ذلك الشئ خاصيه يمتاز بها عن هذه القوي قال
بقى هذا القول مجهولا المسئله الرابعه انا نجد بعض الاجسام تتحرك حركه مستد
وذلك غير مقتضى الطبيعه المعدنيه والنباتيه والحيوانيه الموجوده في هذا العالم والالزم التشابه
في نفس فلكيه والمتحرك هو الفلك وسياتي تقرير هذه المسئله في باب الحركه ان شا الله تعالى
تبينه يجوز ان يقال الحاس المتحرك هو الجسم بشرط تعلق النفس به وهذا احتمال لم يتم دليل
على بطلانه المسئله الخامسه في النفس الناطقه والمراد من النفس هو الذي يشير اليه دل احد
بقوله انا فان نفس كل شئ ذاته وحقيقته وذات الانسان هو الشئ الذي يشير اليه بقوله انا
غضبت وانا عقلت وانا فعلت وادل دليل على اثبات النفس الناطقه ان الانسان شئ موصوف
بكل الادراكات لجميع المدركات فانا اذا سمعنا صوت زيدا علمنا ان صاحب هذا الصوت شخص
معين مشبه بالشكل الفلاني واذا راينا صوره العسل حكمنا بانته موصوف بالطعم الفلاني

والحاكم بشي عايشي بحب ان يكون مدركا للحكم والمحكوم فيه ضرورة ان التصديق مسبق
بتصور الطرفين وكذا القول في بقيه الحواس فيها شي واحد هو المدرك لجميع هذه المحسوسات جميع
الادراكات التي هي الحواس الخمس ثم يقول اذا تخيلنا صورته زيد ثم ادركنا صورته حكمتنا
بان صورته هذا المحسوس هي صورته لذلك المتخيل فعلمنا ان الادراك والتحليل حصل لشي واحد ثم
نقول **انا نحكم على هذا الشخص بانه عدو وعلى الاخر بانه صديق فهذا الحاكم**
بحب ان يكون مدركا لهذه الاشخاص وهذه المعاني بعين ما ذكرناه ثم يقول **انا تنصرف**
في صور المحسوسات وفي هذه المعاني الجزئية بالتركيب تارة وبالتحليل اخري ثم يقول **انه يمكننا**
حمل الكلليات على الجزئات فهنا شي واحد هو المدرك للكلليات والجزئات فثبت ان المدرك
بجميع المدركات الكلية والجزئية بجميع انواع الادراكات شي واحد ولا شي من اجزاء البدن
لذلك فهو النفس ثم يقول **الذي يتحرك بالاختيار هو الذي يقصد الى التحريك والقصد الى**
الشي مشروط بكون ذلك القاصد متصورا لما هيته المقصود ولكنه حاكما بانه بحب تحصيل
ذلك المقصود وعند هذا القول كل متحرك بالاختيار فهو قاصد لذلك التحريك وكل قاصدا
من الامور فهو شاعر بما هيته ذلك الفعل فثبت ان المدرك لجميع المدركات جميع الادراكات
والمحرك شي واحد ولا شي من اجزاء البدن لذلك يتبع من الشكل الثاني ان الانسان شي
مغاير لمجموع البدن لجميع اجزائه وايضا كل احد يعلم بالضرورة انه هو الذي ابصر المبصرات
وسمع المسبوعات وذاق ولمس وتخيل وتفكر واشتهى وغضب ومن تازع فيه فقد تازع
في اجلي العلوم الضرورية وادركها ولا شك ان المشار اليه في كل احد بقوله انا ليس الاجور
النفس وليس هو ما تدركه ببصرك في اهابك فانك لو اسخلت منه وتبدل عليك كنت
انت انت ولا هو عضو من اعضاءك كقلب او دماغ وكيف وقد خفي عليك وجودها الا
بالشرح ولا هو ايضا جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما تتخذه من نفسك ومما
تنته عليه فالمشار اليه اذا في كل احد بقوله انا شي اخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها
وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان يكون انت انت ولا هو مما تركه حسا
بوجه من الوجوه **فروع الاول** للنفس الناطقة خواص منها ما هو من باب
الفعل بالبدن ومنها ما هو من باب الادراك ومنها ما هو من باب الانفعال الذي ليس
بادراك فاما الفعل الذي يصدر عنها بمشاركه البدن والقوي البدنية فنقول الامور الجزئية

والرؤية فيما ينبغي ان يفعل فيها وما لا ينبغي بحسب الاختيار ومن هذا الباب استنباط الصناعات
والتصرف فيها كالصياغة والفلاحة والملاحة وامك الانفعالات فامور تعرض للبدن مع
مشاركه النفس الناطقه كالاستعداد للضحك والبكاء والحمل والحيا والرحمة والرافة
والانفة وغير ذلك وامك الادراك الذي يخصها فهو التصور للمعاني الكلية وطريقه ان
يجرد العقل للمدرك عن الاحوال والاعراض الجسمانية وشرح ذلك ان الشيء يكون محسوسا
عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند عييته يتمثل صورته في الباطن كزبد الذي ابصرته مثلا
اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد معنى الانسان المشترك منه ومن
غيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد عشيته غواش عرسه عن ماهيته لو ازيلت عنه لم
يؤثر في كنه ماهيته مثل ابن و وضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم زيد له غيره لم يؤثر في انسانيته
اذا عرف ذلك فاعلم ان الحس اذا ادرك الانسان مثالا فانها تنطبع فيه صورة الانسان
من حيث هو مخالط هذه الاحوال والاعراض الجسمانية ولا سبيل للحس الى ارتسام ماهية الانسان
في الحس مجردة عن تلك الاحوال والاعراض واما الخيال فانه تجرد الصور نوع تجريد لانه
يستحفظها مع حاملها الذي هو المادة لكنه لا يمكنه تجريد الصور عن العلايق المادية
فانه لا يحصل له صورة الاعلى نحو ما من شأن احس ان يودها اليه وامك الوهم فانه وان استثبت
معنى غير محسوس الا انه لا يدركه الامتعلقا بصوره خياليه فاذا لم يسبيل للشي من هذه القوى
في الارتسام الى التجريد التام وامك العقل وهو قنا النفس الانسانية من حيث هي فانها تجرد
الشي عن العلايق المادية وتتصور بحد كما هو وهذا المجرد هو المعنى الذي من شأنه ان يوقع علي
كثيرين وهو الكلي وتصور بحد كما هو مجردا من العلايق هو ادراك الكلي وهو الحيوان مخصوص
بالانسان **الفرع الثاني** اختلف الناس في حقيقة النفس فقال قوم جسم وقوم
جسماني وقوم ليس بجسم ولا جسماني والاولون اخلقوا فاختار طائفة من المتكلمين انه هذا
الهيكل المحسوس وهو مردود وما سبق من اني اعلم بالضرورة ذاتي حال ما اكون غافلا عن جميع
اعضاي الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فوجب القطع بانها هو المشار اليه
بقولي انا مغاير جميع اعضاي الظاهرة والباطنة وقيل انه عبارة عن الاجزاء النارية السارية
في هذا الهيكل لان خاصية النار الاشرار والحركة والنفس خاصيتها الادراك والحركة
الاختيارية والادراك من جنس الاشرار فثبت ان النفس عبارة عن النار قالوا وتأييد هذا يقول

الاطباء ان مدبر البدن هو الحراره الغريزه وقيل انه الهواء لانه متى كان النفس متردداً كما
للحياه واذا انقطع النفس زالت الحياه وجب ان النفس عبارة عن النفس وهو الهواء المستنشق
في مجارى البدن وايضاً من خواص الهواء انه لا لون له ويدخل في المنافذ الضيقه وتقبل الاشكال
المختلفه والجسم الذي يكون فيه يكون هو مستقلاً بذاته كالزرق المنفوخ والنفس موصوفه
بهذه الصفات فثبت ان النفس هو النفس وقيل النفس هو الماء لان الماء سبب حصول
النسور والنمو والنفس ايضاً لذلك فكان النفس هو الماء ودلائل هذه الاقوال الثلاثة كلها
ضعيفه لانها اقيسه مركبه من موجبتين في الشكل الباني وذلك غير منتج لانه لا يمتنع
في العقل استواء الماهيات المختلفه في بعض الصفات وقيل انه عبارة عن مجموع الاخلاط الاربعه
بشرط ان يكون لكل واحد منها مقدار معين لانه مهما كانت هذه الاخلاط الاربعه نقيه على كيانها
المخصوصه وكيفياتها المخصوصه كانت الحياه باقيه ومهما لم تنق تلك الكميات وتلك الكيفيات
زالت الحياه ورد بان الدوران لا يفيد العلم وقيل انه الدم اشرف الاخلاط وقيل اجسام
لطيفه لذواتها حيه لذواتها فللك الاجسام اذا شاكلت هذا الهيكل وسرت فيه سران
ما الورد في ورق الورد وسريان النار في الفحم وسريان دهن الشمس في حرم السمس صارهذا
الهيكل حياً والذوبان والاختلال والتبدل لا تطرق الي تلك الاجسام اللطيفه الحيه
وانما تطرق الي هذا الهيكل فما دامت الاعضاء والاخلاط قابله لسريان تلك الاجسام
اللطيفه الحيه لذواتها فيها بقي الهيكل اذا خرجت الاعضاء والاخلاط عن القابليه انفصلت
تلك الاجسام اللطيفه منها وكان الموت وقيل انه المزاج وهو كفيه معتد له متوسطه
تحصل عند امتزاج الاركان والاخلاط وانكسار سور بعضها ببعض وقيل انه الاجسام
اللطيفه المنكونه في البدن الاليس من القلب النافذ في السرايين الساربه منه الى جمل اجزا
البدن وقيل هو الارواح المنكونه في الدماغ الصالحه لقبول قوه الحس والحركه والحفظ
والفكر والذكر النافذ من الدماغ في شطايا الاعصاب الساربه منه الى قاصى البدن
وقيل اجزا البدن قسمان اصلية وغارضة تبعيه فالاصليه باقيه من اول العمر الى اخره
لا تطرق اليها شئ من التغيرات والاختلالات والزيادات والنقصانات وهي النفس قال
الامام واذا عرفت ذلك فما هو اجزا اصلية بالنسبه الى زيد فما اجزا فاصله بالنسبه الى عمرو
وبالعكس ثم قال وهذا القول اختيار المحققين من المنكبين وبه يظهر الجواب عن الكثر شهاة منكري

لحسره والنسر فهذا تفصيل من قال ان النفس جسم وامر قال انها جسماني فهو لا يخلقون
ايضا فمنهم من قال انها عبارة عن صفه الحياه وقيل هي الشكل والخطيط وقيل تناسب
الاركان والاطلاق القسم الثالث من قال النفس ليس بجسم ولا جسماني بل هو جوهر غير محاط
للماده برى عن الاجسام منفرد الذات بالقوه وهو اختيار جمهور الفلاسفة ومن قدماء المعتزله
مذهب عمرو بن عباد ومذهب بعض الامامية ومن المتأخرين الغزالي والى القسم الرابع واعتماد
الفلاسفة على هذا الوجه وان كان لهم وجوه كثيرة قالوا لا شك في وجود معلومات غير منقسمه
مكون العلم بها غير منقسم فيكون الموصوف بتلك العلوم غير منقسم وكل متخير فهو منقسم فاذن
الموصوف بتلك العلوم لا متخير ولا حال في التخيير اما معلومات غير منقسمه فدل عليه وجهان
الاول انا نعرف ذات الله تعالى وذات الله تعالى غير منقسمه بوجه من الوجوه وايضا
نعرف الوحده والوحده غير قابله للقسمه بوجه من الوجوه الثاني انا نعرف شيئا فذلك الشيء
اما مفردا واما مركبا فان كان مفردا حصل للطلوب وان كان مركبا وكل مركب فهو مركب عن المفرد
والعلم بالمركب مسبوق بالعلم بمفرداته فثبت انا نعلم امورا مفردة واما ان العلوم اذا كان
غير منقسم كان العلم به غير قابل للاقسام فيدل عليه انه لو كان ذلك العلم قابلا للاقسام
لكان ما يفرض جزا ذلك العلم اما ان يكون علما لذلك المعلوم او يكون علما بجزء من اجزاء ذلك
المعلوم او لا يكون علما بذلك ولا بشي من اجزائه فان كان جزء العلم علما بذلك المعلوم لزم ان يكون
الجزء مساويا لكل في تمام الماهية وذلك محال وان كان متعلقا بجزء من اجزاء ذلك المعلوم
لزم كون ذلك المعلوم منقسما وهو محال وان كان علما لا بذلك المعلوم ولا بشي من اجزائه فنقد
اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث امر زايد بسبب ذلك الاجتماع او لا يحدث فان لم يحدث
البتة امر زايد لزم ان لا يكون ذلك المجموع علما بذلك المعلوم فالعلم بالشيء لا يكون علما بذلك
الشيء هذا خلف وان حدثت حاله زايد بسبب ذلك الاجتماع فذلك الحال الزايد ان كانت
قابله للقسمه عاد التقسيم المذكور فيه ويلزم التسلسل وان لم يقبل القسمه فالعلم بهذا
المعلوم وهو هذه الحال الزايد الحاديه بسبب الاجتماع غير قابل للقسمه فحينئذ حصل ما ذكرنا
من ان العلوم اذا لم يقبل القسمه كان العلم به غير قابل للقسمه واما المقدمه الثالثه وهي ان
العلم اذا لم يكن قابلا للقسمه وجب ان يكون الموصوف به غير قابل للقسمه فيدل عليه ان
كل ما كان قابلا للقسمه فانه يمكن ان يفرض فيه جزا فالغرض الحاصل فيه اما ان لا يكون تمامه

٤١

باب
يقبل

حاصلاً في كل واحد من النصفين او يكون حاصلاً بتمامه في احد النصفين دون الثاني او يكون
بعضه حاصلاً في احد النصفين والبعض الاخر منه حاصلاً في النصف الثاني من المحل او لا يكون
شي من ذلك اما الاول وهو ان يحصل بتمامه في هذا النصف وبتمامه في النصف الثاني
من المحل او لا يكون شي من ذلك اما الاول وهو ان يحصل بتمامه في هذا النصف وبتمامه في
النصف الثاني فهذا يقضي حصول العرض الواحد في محلين وهو محال واما الثاني وهو ان يحصل
بتمامه في احد النصفين منه دون الثاني فحسب نقل الكلام الى ذلك النصف فان ذلك
النصف ان كان منقسماً عاد الكلام فيلزم ان يكون حاصلاً في نصف ذلك النصف وبالجملة
فكل ما كان منقسماً فان ذلك العرض لا يكون حاصلاً فيه وهذا يلزمه من باب عكس النقيض
هنا ان يكون العرض حاصلاً فيه فانه لا يكون منقسماً واما الثالث وهو ان يقال تنورع
الحال على المحل فهذا يقضي انقسام الحال وقد بينا انه محال اما الرابع وهو ان لا يكون
شي من هذه الانقسام فهذا محال لانه اذا كان كذلك كان كل واحد من اجزاء المحل خالياً عن
الحال بالكلية ومتى كان الامر كذلك امتنع كون المحل موضوعاً بالحال والعلم به ضروري
ثبت ان الحال اذا كان غير منقسم كان المحل ايضاً غير منقسم واما المقدمة الرابعة وهي
ان كل متجيز فهو منقسم فهذا بناء على نفي الجوهر الفرد وسنأتي القول فيه وحسب يلزم من
مجموع هذه المقدمات الاربع القطع بان الشيء الذي هو الموصوف نال المعارف والعلوم
موجود ليس متجيز ولا حال في المتجيز وهو المطلوب ورد هذا الدليل مع ان كل متجيز فهو تقبل
القسمه ابدأ وسياتي اثبات الجوهر الفرد ولين سلم ذلك فلا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم
وبدل عليه وجوه احدها ان النقطة موجودة مشار اليها غير منقسمه فهو ان كانت جوهر
فقد ثبت للجوهر الفرد وانتم لا تقولون به وان كانت عرضاً انفقرت الى محل ذلك المحل ان
كان منقسماً ثبت المطلوب وان لم يكن منقسماً فقد ثبت للجوهر الفرد وثانيها ان الوحد عرض
وهي من اشياء مباعدة عن الكثرة ثم للجسم قد توصف بالوحد فثبت ان ما لا يقبل
القسمه يصبح قائمه بالجسم وثالثها ان الاضافات كالابوه والبنوه قائمه بالاجسام ويمتنع
ان يقال قام بنصف هيكل الاب نصف الابوه وقام بثلثه ثلثها فهو غير منقسمه ورابعها
ان الوجود صفة قائمه بالجسم ويمتنع ان يقال قام بنصفه نصف الوجود وبثلثه ثلث الوجود
اذ يلزم من ذلك ان يقال نصف الوجود وجود وثلث الوجود وجود فهو غير منقسم للرزاجاز

هذا فلم لا يجوز ايضا ان يقال العلم القايـم بالجسم المنقسم لا يكون منقسما فهذا ما يتسر مما قيل
 في هذه المسئلة والحق انه ان اريد بالنفس الناطقة حقيقة الانسان التي هوها هو نفس الجسم
 التامى الحساس المتحرك بالارادة الناطق وهو مجموع الهيكل والروح المتفوخ وهو الاجزاء
 الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره وان ازيد بها ما اذا تعلق بالجسم المركب من العناصر صار
 ذلك الجسم انسانا وهو الروح الالهى المتفوخ فيه بعد التسوية فالاشبهه انه اجسام لطيفة
 لذواتها حية لذواتها وحتمل ان يكون جوهر مجردا على القول به وعلى التقديرين يحتمل ان يكون
 سارية في الهيكل سريان ما الورد في ورق الورد او سريان النار في الفحم او سريان دهن
 السمسم في جرم السمسم وان يكون متكونه في البطن لا يسر من القلب نافذة في السرايين سارية
 في الجملة البدن وان هي الارواح المتكونه في الدماغ الصاكة لقبول قوه الحس والحركة
 والحفظ والفكر والذكر النافذة في شطايا الاعصاب السارية منه الى اقاصى البدن
 وان يكون روحا متعلقا بتلك الارواح المتكونه في الدماغ او بتلك الاجسام المتكونه في البطن
 الا يسر من القلب او جملة البدن **الفرع الثالث** القوس مختلفة بالحقيقة وفاقالا
 فلا طون والا لزم التشابه في اللوازم كالعفة والفجور والذكاء والبلاهة ولا يقال ذلك
 في توابع المزاج لان الانسان قد يكون بارد المزاج في عاينه الذبا وقد يكون بالعكس وقد يتبدل
 المزاج والصفة النفسانية باقية ولا من الاسباب الخارجية لانها قد يكون تحت مقتضى
 خلقا والحاصل ضد وقال المشاؤون متحده بالحقيقة والا لكانت مركبة لاشتراكها في
 كونها نفسا وذل مركب جسم ورد بمنع الضعري لجواز عرضيه كونها نفسا والكبرى ايضا فان
 التركيب لازم عليهم اذ الجوهر عند هم جنس ثم فرعوا على ذلك حد وثها وعدم التناسخ كما
 سياتى ان شاء الله **الفرع الرابع** النفس على راي غير الفلاسفة ممن يقول بانها غير الهيكل
 حاله في البدن وعلى راي الفلاسفة ممن يقول بانها جوهر مجرد هي غير حاله في البدن ولا مجاوره
 له لكنها متعلقة تعلق العاسق بالمعشوق فالواوسيت تعلقه توقف حالته الحسية والعقلية
 عليه وهي سعلق بالارواح المنبعث عن القلب المتكون من الطيف اجزا الاعلانية فتفيض عليه
 قوى تسرى بسريته الى اجزاء البدن واعماقه فتثير في كل عضو قوى يلقى به وبكل ما تنفعه
 وهي باسرها تنقسم الى مدركة ومحركة والمدركة الى ظاهرة وباطنة والمحركة الى اختيار
 هي الشهوة والعضب والارادة وطبيعته هي الغازية والنامية والمولدة والمصورة وخواتمها

تكون

تنبيه

تبيين القول في الغديه والسمه مشهور واما التوليد والتصوير ففيه صعوبه ولحق
لجزم بان خالق الحيوان ومصور اعضائه هو الله تعالى العالم القدير الحكيم وذلك لان
الله خالق كل شئ ولان القوه المولده لا شعورها ولا اختيار ولا تاثيرها الا بالاجاب الذي
يجب ان يكون بدن الحيوان على شكل الكره او كرات مضمومه بعضها الى بعض لان الماده
التي فيها تتولد بدن الحيوان ان كانت متشابهه الاجزاء في الطبيعه والخاصيه وجب
الاول لان اثر القوه الطبيعه الموجهه بالذات في الماده المتشابهه الاجزاء في الحقيقه لا يكون
الامتساها وهو الكره وان كانت الماده مركبه من اجزا مختلفه الطبيعه وجب الثاني
لان كل واحد من اجزاء الماده يجب ان يكون لسيطا والالزمن ان حصل في ذلك الجسم اجزا غير متسا
بالفعل وذلك محال واذا كان كل جز لسيطا كانت القوه المولده القايمه به بايمه بماده
لسيطه يجب ان يكون شكل كل واحد من تلك الاجزاء هو الكره ويكون الحيوان كرات
مضمومه بعضها الى بعض **ف** ايده نفس الانسان الناطقه والحوائيه والنباتيه محتمل ان
يكون مختلفه والظاهر انها واحده الا انها باعتبار اسمي ناطقه وباعتبار تسمى حوائيه وباعتبار
تسمى نباتيه فعلى الاتحاد قل الدماغ اله العقل وعلى التعدد قيل الدماغ محل للنفس الناطقه واما
النفس الحوائيه والنباتيه فقد سبق القول فهما في فصل النفس الحوائيه الفرع الخامس
لنفس الناطقه قوبان احد هما معد نحو العجل ووجهها الى المدين وهي التي باعتبارها يمكن
النفس من تدبير البدن وبها تميز بين ما ينبغي ان يفعل ومن ما لا ينبغي ان يفعل وما يحسن ويقبح
من الامور الجريسه وتقال لها العقل العملي وليست كمثل التجارب والعادات والثانيه معد نحو
النظر والعلم الخاص بالنفس ووجهها الى فوق وبها تنال الفيض الالهي واعلم ان النفس عالم العقل
شيا ولا تتصوره بل هي مستعدده لان عقل المعقولات فانها تسمى العقل بالقوه والعقل الحيواني
وتلوا هذا الاستعداد قوه اخرى اخرج منها الى الفعل حصل للنفس عند حصول المعقولات
اعني المعقولات البدنيه والمعقولات المستفاده من التجارب تقوى بها النفس على اكتساب
المعقولات النظرية وتسمى النفس ما دامت في هذه الدرجه عقلا بالملكه لان حصول العلوم
البدنيه افادها ملكه تفعلها على تحصيل النظرية والدرجه الثالثه ان حصل للنفس
المعقولات المكتسبه فتسمى عقلا بالفعل وتسمى تلك المعقولات عقلا مستفادا وعندئذ انه اسم
لنفس ايضا لكن ما دامت تلك العلوم حاضره بالفعل والنفس لشاهد لها الفرع السادس

هي

اي الساعه

التفسر تدرك الكلي اتفاقاً والجزى خلافاً للوكيمين ارسطوا وابن سينا لنا انها تحمل الكلي
على الجري فلزم تصورهما قالوا والتخيلنا مرعباً مجتجاً بمر يعين فانها تميزان في الذهن وليس امتيازها
بالمهيه ولو ازمها فتما حسب المحل فسقسّم والتفسر غير منقسمه ورد بمنع الانطباع واحتمال
ان تدرك التفسر باله جسمانيه او بنفسها والا تقسام غير محال وهل النفوس كلها حساسه
ناطقه اما افلاطن وارسطاطا ليس في بيان ان اجناس الحيوان اربعة منها برية ومنها مائيه ومنها طيان
ومنها سماويه ويقولان ان الكواكب حيوانات وان العالم والا له حتى ناطق كالميت واما مقترط ليس
فانه يمنع السماويه ذلك واما انكسار غورس فيرى ان لكل الحيوانات نطقاً فعلمنا يقوم مقام
العقل اما النطق الاتفعالي الذي سمي المترجم عن العقل فليس لها واما فيثا غورس و افلاطن
في بيان ان النفس البهائم ناطقه الا انها لا تفعل النطق لاختلاف مزاج الاجسام ولانه ليس لها
عبارة كالذي يعرض في القرود والكلاب فانها تنطق ولكنها لا تتكلم واما ديوجانس فيقول
ان لها جزاً من الجوهر العقلي لكن من اجل ان بعضها يقوى عليه التكاثف وبعضها يقوى
عليه كثرة الرطوبة صارت لا تفكر ولا تحس وكان ذلك فيهم مثل الذين بهم جنون الكتاب
الثالث في العقول والمليكه وفيه بابان الاول في العقول قالوا ويدك على وجوده ان
كل ما يخرج من القوه الي الفعل فانما يخرج بشئ تفيدك تلك الصورة فاذن العقل بالقوه ونعني به انفسنا
انما يصير عقلاً بالفعل بسبب تقيده المعقولات وتتصل اثره وهل الشئ هو الذي يفعل العقل فينا وهذا
حق ثم قالوا وليس بشئ من الاجسام او الجسمانيات بهذه الصفة لان الجسم ادون حاله من النفس
والادون لا يكون سبباً للحصول صفة الكمال لما هو اشرف منه واما الحال في الجسم فهو احسن
حاله من الجسم فهو اولى بان لا يصلح لهذه الافاده واذ لم يكن جسماً ولا عرضاً فاما ان يكون هو الله سبحانه
او غيره والاول باطل لانه تعالى واحد والواحد لا يصد ر عنه الا واحد فعين ان يكون غيره ويجب
ان يكون متصوراً للاشياء ومتصوراتها اذ راكاً حاضراً بالفعل لان كل حال يحصل منه شئ لشي
فحصول ذلك الكمال لذلك المفيد اولى من حصوله لذلك المستفيد ولا يجوز ان يكون مبدأ حدوث
هذه العلوم والمعارف لبعض النفوس شياً والمبدأ الحصولها لطايفه اخرى من النفوس شياً اخر وذلك
لان الجوهر الواحد كاف في ذلك فلا حاجة الي هذا التكثير فان هذا عقل بالفعل وفعال فساو لسمى
عقلاً فعالاً وقياسه من عقولنا قياس الشمس من ابصارنا فاما ان الشمس تشرق على البصرات
فوصلها بالبصر كذلك العقل الفعال تشرق على المنخلات فيجعلها بالتجريد عن عوارض المادة معقولات

توصلها بانفسنا قال الامام واعلم ان هذه الكلمات في غاية الضعف اما الكلام المسمى
على الحسنة والشرف فظاهر واما المبنى على ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فالعقل الفعال موجود
واحد في ذاته فكيف يصدر عنه هذه المعارف التي لا نهاية لها والنقوس التي لا نهاية لها فان قال
الصادر عنه انما هو الوجود والوجود شيء واحد في نفسه وانما تعدد بحسب تعدد الماهيات
قبل هذا بنا على تأثير العلة الفاعلية في وجود المعلول لا في ماهيته وسناتي بطالانه في مسأله ان
المعدوم ليس بشي قلنا وهذا الجواب ليس بشي لان فيه تسليم ان الوجود زايد على ماهيته
لوجود بل الجواب الحق ان الوجود نفس الماهيات فلا يكون شيئا واحدا ثم ان سلمنا ذلك لكن
اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يقال الصادر عن المبدأ الاول سبحانه وتعالى هو الوجود فقط واما
تعدد الوجودات فانما يكون بحسب تعدد الماهيات والقوابل ثم ان سلمنا ان مباد هذه المعارف
موجود مجرد غير الله تعالى فلم قلتم ان ذلك الموجود يجب ان يكون مدركا للحقايق وعالميا بقوله
عنه المال اولى بذلك المال قلنا هذا الكلام خطايي وذلك لانه ليس كلما كان
عنه لشي فانها يلزم كونه موضوعا بذلك المعلول الا ترى ان الحركه عليه للسحونه ثم انها غير موضوعه
بالسحونه والشمس مسخنه مع انها غير متسخنه في نفسها وايضا فالعقل الفعال مبدأ عندهم لحدوث جمع
الالوان والاشكال والاعراض القائمه بالاجسام ومبدأ ايضا لحدوث الصور الجسميه
والصور النوعيه في الوجود ثم ان هذا العقل غير موضوع بشي من ذلك البته فلم لا يجوز ان يكون
مبدأ الحصول هذه المعارف والعلوم وان لم يكن موضوعا بشي منها ثم ان سلمنا ان الامر على ما قالوه
لكن لم لا يجوز ان يكون العقل الفعال لذل يقس جوهر اخر على حده او يكون العقل الفعال لطايفه
من النفوس جوهر او لطايفه اخرى من النفوس جوهر اخر على ما كان بقوله اصحاب الطلسمات
ويسمون ذلك الجوهر بالطباع النام وزعموا ان النفوس الحادثه من هذا الجوهر الواحد المستكمله
بتكميل ذلك الجوهر يكون فيها انواع متشاكله ومتجانسه في الاخلاق والعادات والمعارف
ويكون تلك النفوس كالاخوه ويكون ذلك الجوهر بالنسبه الى تلك النفوس كلاب لها وهو الذي
يهدى الى مصالحها في اليقظه على سبيل الالهام وفي اليوم على سبيل الرويا ومن اقوى ما استدل به على
ابطال القول بالعقل الفعال ان فيه اثبات للثل المنفي بقوله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء انه هو
عندهم مشارك للرب في جميع الصفات الا في لونه مما كنا فانه عندهم قديم ازلي كما ان الرب
قديم ازلي بل تأثيره عندهم اتم من تأثير الرب سبحانه وتعالى عما نقول الظالمون علوا كبيرا انفع

تدبيره وهذا هو العقل العاشر الموكل عندهم على عالم العناصر **الباب الثاني** في الملايكة والجن والسياطين وفيه مسلمان الاولي في اثباتها ما امن بالقران من انك الملايكة والجن والسياطين والجميع عند المتكلمين اجسام لطيفة اعطاها ربا قوه التشكل باسقاط مختلفه كان جبريل عليه السلام باي رسول الله صلى الله عليه وسلم في صورته دجيه الكلبى وراه في صورته التي خلقه الله عز وجل عليها فلا ما بين المشرق والمغرب وتمثل الروح لمريم بيشرا سونا والملايكة سماويه وكبير بل وميكائيل واسرافيل وارضيه كملك البحار وملك الجبال والسمواته تنزل بامر ربها والارضيه لم يقم دليل على صعودها والجن منهم مومن ومنهم كافرو والسياطين شر محض ولا يعرف احد منهم اسلم الا قرن النبي صلى الله عليه وسلم على احد الروايتين ولو قيل ان الشياطين كفار للجن لم يكن بعيدا وازكر اويل المعتزله للجن والشياطين متمسكين بانها لو كانت لطيفة بمنزلة الهواء وجب ان يلون قوته على شئ من الاعمال وان تقسد تراكيها با دني شئ وان كانت كتيفه وجب ان تشاهد بها والالجاز ان يكون محضتنا جبال وخر لا تشاهد بها واجيب بانه لو لم يكن فيه الامعارضته للكباب وما تواتر في الجن والشياطين من الاخبار لم يسمع فكيف وانه يجوز ان يكون لطيفه بمعنى عدم اللون بل بمعنى رقة القوام والاجسام يجوز خلوها عن الالوان او انها كتيفه وجوب ابصار الكتيه عند حضوره ممنوع وام **مناخر** والفلاسيفه فجميع عندهم جواهر مجردة اي لا متخيزه ولا حاله في التخيير **الملايكة** هي العقول الفعالة والنفوس السماويه وام **الجن** والشياطين فقد زعم اكثرهم انها ماهيات مخالفة بالنوع للارواح البشرية ومنهم من يقول الارواح البشرية التي فارقت ابدانها ان كانت شريرة كانت شديد الانجذاب الى ما يشاكلها من النفوس البشرية فتعلق ضربا من التعلق بالبدن وتعاونها على افعال البشر وذلك هو الشيطان وان كانت خيره كان الامر بالعكس وكل ذلك قول بلا دليل فيكون مردودا على انه مخالف لمقتضى نص الكتاب واجماع امم الانبياء عليهم الصلاة والسلام من ان الملايكة اجسام توصف بالعروض والاطوال والتخيير والانتقال سال ساييل بعذاب واقع للكافرين للسنة دافع من الله ذي المعارج تعرج الملايكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة يوم يقوم الروح والملايكة صفا وجارئك والملك صفا صفا وما تنزل الا بامر ربك واقدم خير يوم هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم وغير ذلك من البراهين القاطعة والايات الساطعة لمن كان له قلب والمجرد لا توصف بشئ مما ذكر وايضا من ذكر الملايكة ليس بمومن والقابل بانها هي العقول

الفعالة والنفوس السماوية منكرها فان العقول الفعالة والنفوس السماوية لا وجود لها
 في الخارج مغاير لوجود روحانيات الافلاك بل هي هي الا انها من حيث لها قوة الباطن تسمى عقولا فعلا
 ومن حيث لها قوة التحرك بالاختيار العقلي تسمى نفوسا ومن حيث انها وساطة بين الباري سبحانه
 وتعالى وبين الاجسام الارضية لسمى ملائكة ومن حيث ان الفلكيات انما صارت ملكات
 بها لسمى صوراً فان الصورة الجوهرية للشيء هي ما يصير به الشيء ذلك الشيء كالبيضة النارية والنبات
 والنفوس الحيوانية والانسانية ولولا ان الاصطلاح خص العقل الفعال بالذي هيض النفوس على
 الاجسام لسمى النفس الساحرة والعائنه عقلا فعلا من حيث ان لها قوة الباطن في السحر
 والمعيون وقد اشترت لك في هذا الكلام الى سرهم المكتوم وساتيك كترهم المكنون وما جلي
 الصلح عن فكرك في باب كفيته صدور العالم عن الباري عز وجل ان شا الله تعالى فخذ ما انتك وكن
 من الشاكرين ولا تشتغل بكلام من يوهمك انه لجمع لك بين كلام الانبياء وبين كلام هؤلاء الطبائعين
 والاهلين من الاغبياء فانه يضحك عليك وما قصد الا ان يشعلك بالنظر في كلامه الى ان تموت
 فتكون ذلك سببا لبقا ذكره والافلوا وضح ذلك الامر لبادرت الى تفكيره واعرضت عن النظر
 في كلامه وتقربت الى الله عز وجل بالترهيد في مصنفاته والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم

كلفه
 ايام

الباب الرابع في الهوى والصورة الاجسام اما بسيطة ومركبة والراد

بالبسيطة هنا الاجسام التي لا يتقسم الى اجسام مختلفة الطبائع مثل السما والارض والماء والهوا
 والنار والمركبة هي التي تنحل الى اجسام مختلفة الصور مثل المعدن والنبات والحيوان ويدل
 على وجود البسيطة انه لو لم يوجد لكان كل موجود مؤلفا من طبائع مختلفة وكل طبيعة من
 تلك الطبائع مولفة وهكذا الى غير النهاية ويلزم اجتماع امور في الخارج غير متناهية وهذا
 محال كما جنى في العلم الكلي وبعبارة اخرى انه لا شك في وجود موجود فان كان بسيطا فذلك
 وان كان مركبا فلا بد ان ينتهي الى بسيط قد تالف المركب منه والالزم اجتماع امور في الخارج غير
 متناهية وهذا محال وفي الباب مسائل الاولي زعم متاخر الفلاسفة ان الاجسام
 البسيطة متصلة في نفسها كما هي متصلة عند الحس قائله لا تقسامات لانها به لها حسب الوهم
 لا بمعنى انه يقبل انقسامات غير متناهية دفعه واحدا بل بمعنى ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى
 حد الا ويقبل بعد الانقسام وان كان كل ما يخرج من الانقسامات الى الفعل ابدأ فهو متناه وهذا
 كما انا نقول انه تعالى قادر على الالهاية له لا بمعنى انه يمكن وجود اشياء غير متناهية فان ذلك محال

بل معنى انه تعالى لا يصل في الخلق والايجاد الى حد الا وممكنه ذلك ان يوجد شيئا اخر وان كان
كل ما خرج الى الوجود فانه متناه وزعم جمع عظيم من القدماء ان العناصر الاربعة من مركبه
من اجزا قابله للقسمه الوهييه دون القسمه الانفكاكيه وهي في غايه الصغر وهي التي تسمى
بالهيات وكلا هذين المذهبين ليس بجيد وصفه الهيات مبيته في باب حذوث الاجسام
وذهب **المتكلمون** غير ابي الحسين الى ان الاجسام البسيطة مركبه من اجزا الا
تجزى لا فعلا ولا فرضا ولا وهما وسموتلك الاجزا بالجواهر المفردة ثم اختلفوا فرغم النظام ان تلك
الاجزا غير متناهيه وزعم غيره انها متناهيه وتوقف ابي الحسين في الجز الذي تجزيه الكمال باطل
لوجه الاول **ان كل ما كان متجزيا مختصا بوجهه فان عينه غير لبيانه** وقلامه غير خلفه وقوته
غير محتته وكل ما كان كذلك فهو مركب من هذه الجوانب الستة فلا يكون فردا بل يكون منقسما
الشك ان لو كان الجسم مركبا من الجواهر المفردة لم يزد حجمه على حجم الجواهر المفردة وهذا باطل واما
الملازمه فلان ملافاه كل منها لغيره يكون بكليته لا تجزئيه اذ ليس له جز فيتدخل فلا يكون اجتماعها
سببا لزيادة الحجم والمقدار **الثالث** قال ابن سينا والامام اذا غررنا خشبه في الارض
فعدت طلوع الشمس تقع لها ظل طويل ثم كلما ازدادت الشمس ارتفاعا ازداد الظل انقصاصا
فاذا فرضنا ان الشمس ارتفعت بمقدار جوهر فرد فاما ان لا ينقص البتة من الظل شي او ينقص الاول
باطل اذ لو عقل ان يرتفع الشمس جوهرا فردا ولا ينقص من الظل شي جاز ان يرتفع ثانيا وثالثا
ولا ينقص من الظل شي وان نقص من الظل شي فاما ان يقال كلما ارتفعت الشمس جزا واحدا ينقص
من الظل جزوا واحدا وحيد بلزم ان يكون مقدار الظل مثل مقدار ربع الفلك وهو محال او يقال
كلما ارتفعت الشمس جزا ينقص من الظل اقل من جزو ذلك يوجب الانقسام وهذا الدليل عندك
ليس بشي فان الظل الواقع للخشبه عند طلوع الشمس لا نهايه له في تقسيم الامر حتى يوصف عند ارتفاعها
بالنقصان وانما يرى له اخر لان مجذب الارض يمنع من امتداده في حسنا واذا كان كذلك فعند
طلوع الشمس لا بد ان تقع ظل الخشبه في تقسيم الامر على جز من اجزاء الفلك مقابل للجز الذي فيه الشمس
من الجانب الاخر وكلما ارتفعت بمقدار جوهر فرد مال هو ايضا بمقدار جوهر فرد من الجانب الاخر
فاذا قطعت ربع الفلك قطع هو ايضا ربع الفلك من الجانب المقابل فلحاصل عند ارتفاع الشمس انما هو
ميل الظل لا انقصاه حتى اذا قطعت ربع الفلك صار ظل الخشبه تحتها من غير انعدام فاذا مال الى
وجه المغرب مال هو الى وجه المشرق من غير ازيد ياد والله اعلم الوجه **الرابع** ان كان بطوا

الحركة ليس لخلل السكيات كان الجسم قابلاً للقسمه ابداً لأن الحركة السريعة كلما قطعت جزاً في
زمان فان قطعت البطيئه مثله في ذلك الزمان كان البطي مثلاً للسرع في السرعه والبطو
وهذا محال وان لم تقطع مثله في ذلك الزمان ولم يخللها سكون لزم انقسام الجز وهو المطلوب ب
والمقدم حق فانا نفرض فرساً جوداً شديد العدو وحث بعدد وامن اول النهار الى وقت الظهر
خمسين فرسخاً هذه الحركة مع انها غايه في السرعه يكون ابطاً من الحركة اليومية فان الشمس
تحركت من اول اليوم الى وقت الظهر ربع الفلك الاعظم واذا ثبت ذلك فنقول لو كان البطو
لاجل تخلل السكيات لزم ان يكون نسبه سكيات هذا الفرس المذكور الى حركاته كنسبه زياده
حركات الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن حركات الفلك ازيد من حركات هذا الفرس الف
الف مره فيكون سدات هذا الفرس ازيد من حركاته الف الف مره ولو كان الامر كذلك لما
ظهرت تلك الحركات القليله فيما بين تلك السكيات الكثيره لكن الامر بالصدق فانا لا نشاهد
في حركات الفرس المذكور شيئاً من السكيات فعلمنا ان بطو الحركة ليس لخلل السكيات فيكون الجسم
قابلاً للقسمه ابداً الوجه الثاني مس اذا استدارت الرحي في لطف الصغير القريب من القطب
ان لم يتحرك كلما تحرك العظيم لزم تفكيك اجزا الرحي وهو محال وان تحرك فان كان طما قطع العظيم
جزاً قطع هو ايضاً جزاً اخر لزم ان يساوي الصغير العظيم وهذا ايضاً محال وان قطع اقل من جز لزم
نفي الجوهر الفرد وهو المطلوب والنزوم المتكلمون تفكيك الرحي وقالوا انه سبحانه وتعالى فاعلم
بالاختيار فهو تفكيك اجزا الرحي حال استدازتها لمعه التاليف والتركيب اليها حال وقوفها واجيب
عن النزوم بوجهين احدهما الاستبعاد والثاني لو الصق انسان عقبه بالارض وادار نفسه
وجب على هذا ان يفتك اجزا بدن الانسان في تلك الحال ومن المعلوم ان الانسان يعلم بالضرورة
انه في هذه الحاله لم يفتك اجزا بدنه بل بقيت متلاصقه كما كانت قبل ذلك فبطل القول بالتفكيك
والله اعلم ويبدأ على بطلان مذهب النظام خصوصه وجوه احدها ان زياده العدد اما ان
توجب زياده المقدار ولا يوجب فان لم يوجب لم يكن تاليفها سبباً لزياد المقدار فلم يكن المقادير حاصله
البتة منها هذا خلف وان كان ازيد العدد موجباً لزيد المقدار كان نسبه المقدار الى المقدار
كنسبه العدد الى العدد وكان بعضها ازيد من البعض في العدد والعدد الناقص متناه والزائد راد عليه
بقدر متناه فيكون زائداً على عدده بعدد متناه فيكون العدد الزائد متناهياً وفرضناه غير متناه هذا
خلف الوجه الثاني ان المسافه لو كانت مركبه من اجزا غير متناهيه لكان لا يمكن الوصول

الى نصفها الا بعد الوصول الى ربعها فلو كانت فيها اقسام غير متناهية لامتنع الوصول من اولها
 الى اخرها في مدة متناهية ولما لم يكن ذلك ممتمعا علمنا ان المقاطع الحاصلة في المسافة متناهية
 الوجه الثالث لو كانت المقاطع الحاصلة في المسافة غير متناهية لامتنع ان يصل السرع الى البطي
 وذلك لانه اذا اتى البطي ثم ابتدا السرع بعده فالى ان وصل السرع الى الموضوع الذي وصل اليه
 البطي يكون البطي قد قطع بعض الاجزاء والى ان يصل السرع ايضا الى ذلك الموضوع الثاني يكون قد
 وصل البطي الى موضع ثالث فلو حصل في الجسم مقاطع غير متناهية لكان كلما وصل السرع الى
 موضع يكون البطي قد تعده فكان يجب ان لا يصل السرع الى البطي وحتي يصل اليه علمنا ان المقاطع
 الحاصلة في المسافة متناهية **ف** سرع ان كان الجسم متصلا في نفسه غير مركب من اجزاء لا يتجزئ
 فقاديره سقدي وجودها غير مركبة من اجزاء لا يتجزئ وكذلك حركته غير مركبة من امور
 متساوية كل واحد منها لا يتقسم وكذلك زمان تلك الحركة غير مركب من اوقات كل واحد منها لا يتقسم
و احبب للكاملين بوجوه احدها ان كانت الحركة مركبة من امور متساوية كل واحد
 منها لا يقبل القسمة الزمانية لوجه من الوجوه كان الجسم مركبا من امور كل واحد منها لا يقبل القسمة بوجه
 من الوجوه والمقدم حق لما سيأتي في باب الحركة فالتالي مثله لان القدر الذي يقطع من المسافة
 بالجزء الذي لا يتجزئ من الحركة يجب ان يكون غير منقسم والا لكانت الحركة الى نصفه نصف الحركة
 الى اخره فيكون ذلك الجزء من الحركة منقسما وقد فرضناه غير منقسم واذا كان القدر المقطوع من المسافة
 بكل واحد من اجزاء الحركة غير منقسم وكانت الحركة مركبة من اجزاء متساوية كل واحد منها غير قابل
 للقسمة وجب ان يكون المسافة مركبة من اجزاء متلاصقة كل واحد منها غير قابل للقسمة لفظا بقها
 وهو المطلوب الوجه الثاني ان الزمان مركب من اوقات متساوية لما تاتي في مباحث الزمان فوجب ان
 يكون الجسم مركبا من نقط متتابعة بالتقدير المذكور في الطريقة الاولى **و** جواب الوجهين ان
 انقسام الجسم المستلزم لانقسام الحركة والزمان علم بالبرهان الضروري فانما جازمون ضروره بان
 يميز كل متجزئ غير ليسانه وفوقه غير حجة وقدامه غير ورايه وعدم انقسام اجزاء الحركة والزمان
 المستلزم لعدم انقسام اجزاء الجسم غير معلوم بالضروره فان دليلنا مقبولا وما ذكرتموه مردودا
 لان الدليل اذا كان الملزوم فيه معلوما كان هو الحق والله اعلم الوجه الثالث المقطع موجود
 مشار اليه لا يتقسم وهذا الموجود ان كان جوهر اتم والمطلوب وان كان عرضا فان محله منقسم الزم
 انقسامه ما انقسامه وذلك محال وان كان غير منقسم فان كان جوهر اتم والمطلوب وان كان عرضا

عاد التقسيم فيلزم اما التسلسل وهو محال او الانيها الى جوهر غير قابل للتقسيم وهو المطلوب ورد
 يمنع وجود النقطة كما سياتي في كون الاجسام متناهية وتمنع انقسام الحال بانقسام محله والا
 لزمه تجرد النفس وهم لا يقولون به مع ان ذلك كله تشكيك في الضروريات **المسألة**
الثانية اذا ثبت ان الموجود الشاغل للحيز الممتد في الجهات شي واحد في نفسه كما هو عند الحسن
 فنقول هو قائم بنفسه غير حال في محل ومرنا بهذا انه غير مركب من الهيوولي والصون وزعم ابن
 سينا وقوم من الفلاسفة قبله ان هذا الشئ الممتد في الجهات احاصل في الحيز هو الحميمية وهو
 الجسمية وهو الصون وربما اطلقوا عليه الامتداد والاتصال وان محل هذه الجسمية هو الهيوولي
 ومجموعها هو الجسم واستدل ان الجسم البسيط متصل اي هو في نفسه شي واحد كما هو عند
 الحسن ولا شك ايضا انه قابل للاتصال تقابل هذا الاتصال اما ان يكون هو الاتصال
 او غيره والاول باطل لان القابل يجب ان سقى مع المقبول والاتصال لا سقى مع الاتصال فامتنع
 ان يكون القابل للاتصال هو الاتصال فلان من الاعتراف بوجود شي سوى الاتصال يكون
 قابلا لهذا الاتصال الطاري ولد لك الاتصال الزايل وحديد نظيران الجسم مركب من الاتصا
 ومن شي اخر فنقل ذلك الاتصال وذلك هو المطلوب واحيب ل ان الجسم قبل الاتصال
 كان موضوعا بالوحدة وعند الاتصال زالت الوحدة وتبدلت بالاثنييه فالزايل هو الوحدة والطارى
 والطارى هو التعدد وهما عرضان متعاقدان على الجسم وهذا لا يقتضى كون الجسم مركبا في ذاته من
 قابل ومقبول والذي يؤكد هذا السؤال ان الجسم عند ورود الاتصال عليه ما بطل اتصاله
 لان كل واحد من الجزين في متصل كما كان انما الزايل هو الوحدة فقط ثم مدارك كلامهم على ان الواحد
 لا يكون مستلزما للشئ مع كونه قابلا للمعانك فلهذا لما كانت الجسمية مستلزما للاتصال اثبتوا
 الهيوولي ليكون قابله للاتصال الطاري والاتصال الزايل وهو وارده عليهم لان مدعيهم ان الهيوولي
 مستلزم للجسمية وعندهم ان الجسمية مستلزما للاتصال ومستلزم المستلزم مستلزم
 فالهيوولي مستلزم للاتصال مع انها قابله للاتصال فبان الشئ الواحد مستلزما للشئ وقابل
 لمناقضه ويدل ل على بطلان القول بالهيوولي ان الجسم لو كان في ماهيته مركبا من جزين لكان
 لكل واحد منهما حقيقة ووجود باعتبارهما يمتاز عن الآخر وحديد فاما ان يكون كل واحد منهما
 من حيث انه هو حقا وممتدا في الحيز والجهة واما ان يكون احدهما حجما دون الثاني واما ان لا يكون
 واحد منهما حجما والكل باطل فالقول ل يكون الجسم مركبا من الهيوولي والصون باطل اما الاول فلانها

ل

لما كانا متداخلين لزم كون احد البعدين داخلا في الثاني وذلك عندهم محال واما الثاني فان
قلنا انما هو حجم في ذاته هو المحل وما ليس حجما في ذاته هو الحال فهذا مسلزم لانه يرجع حاصله
الي قيام عرض مجسم وان قلنا ما ليس حجم في ذاته هو المحل وما هو حجم في ذاته هو الحال فهذا باطل
لان ذلك الذي ليس حجم في ذاته لا اختصاص له بالخير اصلا والذي هو حجم في ذاته فهو مختص
بالخير وطول ماله حصول في الخير فمالا حصول له في الخير محال واما القسم الثالث وهو ان لا
يكون لواحد من الجزين اختصاص بالخير اصلا فعند اجتماعهما ان لم يحدث زائد كان الحجم مجردا ما ليس حجم
هذا خلف وان حدث زائد وذلك الزائد حجم فحسب اما ان يكون الحجم كالا في الجزين او بالعكس
وقد بطلنا الكل فثبت ان القول بالهيولى يقتضى هذه الاقسام الباطله فلكون باطلا ومما
يدل على بطلان الهيولى ان الهيولى هو الشئ الذي يقبل الاتصال والانقصال والاتصال عباه
عن كون الجسمين واقعين في خرحم لا يخلهما ثالث والانقصال عباه عن وقوعهما في خرحم تحت
يخلهما ثالث فالانقصال والاتصال لا يعقل الا للشئ الذي يكون مختصا بالخير حاصل في المكان
والجسمه وكل ما كان كذلك فهو جسم ومتميز فلو كان للجسم هيولى لكان ذلك الهيولى عين للجسم
وذلك محال فكان اثبات الهيولى للجسم محالا فان قيل بما الذي احوجهم الى هذا القول الباطل
قلت امور منها القول بتمثيل الاجسام وذلك انهم لما قالوا بان الافلاك لا تحرق وورد عليهم
ان الاجسام متمثله تحرق كغيرها فجازوا حديد واثبتوا للاجسام مواد بسببها مختلف احوال
الاجسام ثم قالوا في الجواب جاز ان يكون ماده القلك اي هيولا غير قابله للحرق فان قيل ولم
قالوا بتمثيل الاجسام حتى احتاجوا الى هذا التكلف فانهم لو قالوا باختلاف الاجسام لم يرد عليهم خرق
الافلاك الا ترى ان الكراميه لما قالوا ببقاء العالم لم يرد عليهم ذلك ولو ورد عليهم لقالوا لا يلزم من
خرق غير الافلاك خرقها لاختلاف الاجسام في الحقيقة قلت احوجهم الى ذلك ما تلقوه
عن شياطينهم من ان الرب سبحانه غير متصف بالصفات كالحياه والعلم والقدرة والاراده والسمع
والبصر واليد والوجه وغير ذلك من الصفات التي وصف بها نفسه او ثبتت تواترا ان رسوله
وصفه بها فانهم لما تلقوا ذلك عن هؤلاء الشياطين من غير دليل ارادوا ان يقوه بشبهه بلبسوا
بها على الجهال فقالوا لو كان كذلك اي متصفا بشئ من هذه الصفات لكان جسما في المعنى ولو كان
جسما لجاز عليه ما يجوز على سائر الاجسام مما لا يليق بجلاله سبحانه وتعالى وحاروا في بيان هذه
الملازمه فقالوا بتمثيل الاجسام في الجسميه حتى يجوز على كل جسم ما يجوز على الاخر فلما ثبتوا

للرب عز وجل ما اثبتته هو لنفسه وما اثبتته له من هو اعرف الخلق بربه لم يحتاجوا الى هذه الا
الكلف الا ترى ان السلف لما اثبتوا له ما اثبتته لنفسه لو اورد عليهم انه يجوز عليه ما يجوز على
الذوات الموجوده في الخارج التي لها سمع وبصر ويد لا جاؤوا بالمنع لاختلاف الموجودات في
الحقايق هذا مع ان ما التجاوا اليه من تماثل الاجسام في الجسميه لا ينفعهم شيئا لان الجسميه
عبارة عن كون الموجود قابلا للابعاد الثلاثة ولا يلزم من تماثل الاجسام في ذلك تماثلي
الحقيقه لان كون الموجود قابلا للابعاد امر عرضي خارج عن حقيقه الموجود لا نفس حقيقته
ومنها القول بامتناع الخلا فانه يرد عليه كما سيأتي ما لا يخلص عنه الا بالقول بالتمثيل
والتكلف المبني على القول بالهيولى فان قيل ولم قالوا بامتناع الخلا حتى احتاجوا الى هذا
التكلف قلنا لانهم لما اخذوا عن شياطينهم من غير دليل انه ليس وراء هذا العالم شي اخر
لا ملايكه ولا رب وان الملايكه العلويه نسبتها الى الافلاك نسبة النفوس الناطقه
الى ابداننا قصدوا ان يلبسوا ذلك على الخصال ولم يمكنهم ذلك الا بامتناع الخلا فاثبتوا امتناعه
بشبهه واثبتوا ان العالم كره واحده مركبه من كرات محيط بعضها ببعض ثم قالوا لو كان وراء
هذا العالم عالم اخر او ملايكه او رب لزم الخلا والتمثال هذا مع ان القول بامتناع
الخلا لا يفيدهم ما زعموه من انه ليس وراء هذا العالم عالم اخر لجاوا ان يكون وراءه عالم اخر وهما جميعا
في تخن كره اخرى كما سيأتي ومنها زعمهم اخذوا عن سلفهم ان الرب عز وجل ليس موجود
في الخارج بذاته غير متعلق بشي من مخلوقاته لا لعلق النفوس بالابدان ولا لعلق الاعراض بالاجسام
فانهم اذا سئلوا عن ذلك قالوا لو كان موجودا في الخارج قائما بالذات غير متعلق بشي من
المخلوقات لان جسمنا يكون مركبا من الهيولى والصوره ويثبتوا ان الهيولى لا تنفك عن الصوره
والصوره لا تنفك عن الهيولى وان هذه الملازمه لا يعقل ثبوتها الا اذا وجد موجود مفارق بسبب
احدهما بالاخر وعند هذا يتبين ان كل جسم فهو مركب من الوجود بحسب ذاته وبحسب جميع
اجزائها هيئته وانه معلول لموجود ليس بجسم ولا جسماني ومنها بلقيهم عن متبوعهم ان المعلول
الاول ليس بجسم فانهم اذا سئلوا عن ذلك قالوا لان الجسم مركب من الهيولى والصوره ولا يكون
واحد فلا يصدر عن الواحد فربيع على القول بالهيولى لان تعلم خلافا بين القايلين بها في ان هيولى
الافلاك مخالفة لهيولى العناصر بالنوع الا ما جوز ابن سينا من اشتراك الكل في هيولى واحده
بالنوع وهو خلاف في ان هيولى العناصر مشتركه ام لا واستدل ابن سينا على اشتراكها

خلع كل منها صورته واستحالته الى الاخر قال فان مياه بعض العيون مجلد حراً والحجر يجعله
اصحاب الخيل ماء والهوا الملاصق للانا المبرد بصير قطرا والماء المغلي والسعلة هواء والهوا بالنفخ
القوى نارا انتهى القول في الهيولي وام الصوره ويراد بها هنا المطلقة وهي التي تكون بها الهيولي
جسما طبيعيا وسمى صورته جسمه وهي الحزم الشاغل للخير الممتد في الجهات وقد يقال لها الحزم
والجسميه والامتداد الجسماني والاتصال الجسماني ايضا فاعلم انه لا شك في وجودها وانما الشك
في انها قائمه بنفسها فيكون في الجسم او حاله في محل هو الهيولي والمرتب منها هو الجسم كما تقدم
تبييه الهيولي جوهر اذا نظر الى ذاته غير مضاف الي شي وجد خاليا في نفسه عن جميع
الامور بالفعل ومن شأنه ان ينقل كل صورته والصوره هي التي تكمل هذا الجوهر بالفعل فروع قالوا
الماده الجسمانيه لانفارت هذه الصوره قال ابن سينا لان الهيولي لو كانت بعضي وجودا عاربا
عن الوضع على نحو وجود المعقولات والصوره ايضا غير ذات وضع لنفسها الا انها معقوله من حيث
هي صوره لان المولف مولفا من معينين معقولين دل جملة معقولين فهو معقول غير ذي وضع فادل
للماده الجسمانيه بتعلق وجودها بسبب جعلها ذات وضع دائما فلا تعري عن الصوره الجسميه
قال الامام وهذا في غاية الخبط والاضطراب اما اوله فلانه زعم ان الصوره الجسميه الحادثه
في الماده غير ذات وضع وهذا فاسد فان الجسميه عبارة عن الحزميه والامتداد في الجهات واي عاقل
يقول ان هذا المعنى شيء مجرد عن الوضع وام ثانيا فان يقال له اخبرنا عن مذهبك في الهيولي
من حيث هي هل هي حجم وله امتداد في الجهات فان قال نعم فهو موافق في المعنى فانه يسمى للجسم الهيولي وان
قال لا يقال اخبرنا عن الصوره من حيث هي فان قال لها حجم وامتداد فقد اعترف بان الصوره الحزميه
حزميه وامتداد في الجهات فكيف قال هنا انها ليست ذات حجم وامتداد وان قال ليست حجم ولا
ذات تمدد في الجهات فقال له فلجسم عندك لا معنى له الا مجموع الهيولي والصوره والهيولي لا حزميه لها
في نفسها والصوره ايضا لا حزميه في نفسها فكون الجسم على قولك مجموع امرين لا حزميه لواحد منهما وقد سلمت
ان كل مجموع مركب من جزين هذا شأنهما فانه لا يكون حزميا في نفسه فيلزمك على قولك ان لا يكون الجسم
حزميا ولا متجزيا وذلك باطل **الفرع الثاني** قالوا الصوره لا سفك عن الهيولي لانها لا تنقل عن
السناهي والشكل فالموجب ليس للجسميه العامه والا لساوي الجرا لكل فيما ولا الفاعل الا الاستغلت
الصوره بالافتعال فهو القابل مما فيه من الصفات واجيب بحوازا انفعال الصوره بنفسها
الفرع الثالث قال ابن سينا قد يمكن ان يوجد الهيولي على انها في ذاتها كما انها جنس لنوعين

هل واحد منها مختص بقول بعض الصور بعد الجسمته دون بعض فاحد النوعين مختص بقول صور
الافلاك والكواكب والمانى مختص بقول صور الكائنات الفاسدات وان يوظف على انها
بعينها هي مشتركة للجميع فكون كليتها من شأنها ان يقبل كل هذه الصور بعضها مجتمع غير
معاينه وبعضها معاينه فقط **الفرع الرابع** وقال ايضا ان كان تصرف الاجسام في الكون
والفساد فيما يكون ورا الصورة الجسميه ويكون الصور للجسمته التي في الماء مثلا اذا استحال
هو اباقيه بعينها في الماء كانت هذه الصورة باقيه مشتركه للطبيعات كلها واحده بالعدد
ووجد لها بعد هذه الصور مبادئ تخص كل نوع منها واحده منها وان لم يكن الامر كذلك
بل اذا فسدت المائيه فسدت الجسمته التي كانت لهيولاه في جملة فساد المائيه وحده
جسميه اخري بالعدد موافقه في النوع فلا يكون للاجسام مثل هذا المدد الصوري المشترك
تنبيهان احدهما الهبوط يحتاج الى الصور في بقاياها وحبرها والصوره تحتاج اليها في
تعينها وتشكلها **الثاني** هذه الكلمات منى على نفي الفاعل المختار والحق ثبوته **المسئله**
الثالثه واما الاجسام المركبه فكثير من القدماء نازعوا في تولدها وحدوثها عن امتزاج هذه
الاجرام الاربعه فقال بعضهم ان شيئا من الطبيع لا يحدث البته بل هي باسرها موجوده فيها
اجزا على طبيعه الخبز واجزا على طبيعه اللحم واجزا على طبيعه التفاح ولذا القول في سائر الاجسام
الا ان تلك الاجزا اختلط بعضها ببعض ولاجل ذلك الاختلاط لا تظهر تلك الطبيع فاذا انضم
بعض تلك الاجزا الى البعض ظهر جسم كبير محسوس على تلك الطبيعه فنظن ان تلك اللحم والخبر قد
حدث وليس الامر كذلك بل ذلك كما سبب صغر تلك الاجزاء فلما اجتمعت ظهرت
وهو لا وهم الدينيسون باصحاب الخليط الذي لانهايه له والمذهب المختار عند ارسطاطاليس
وجالينوس جمهور المتأخرين من الفلاسفه والاطباء ان الذي لم يتولد عن غيره هو العناصر الاربعه
واما سواها فمتولده عنها اما الاطباء فقالوا انا شاهدنا الاجسام المعدنيه والنباتيه والحيوانيه
متولده عن هذه الاربعه ولم يدل دليل على كون هذه الاربعه متولده عن غيرها فلا جرم قضينا بانها
هي الاستقصات اما ان للعادن والنبات والحيوان متولد عن اختلاط العناصر الاربعه
فالذي يدل عليه طريقه التركيب والتحليل اما طريقه التركيب فهي ان ابدان الحيوان متولده من النبي
ودم الطمته والنبي انما يتولد من الدم وكانت الابدان متولده من الدم والدم انما يتولد من الغذاء
والغذاء اما حيواني واما نباتي اما الغذاء الحيواني فيكون الخبز عن كيفية تولده كالخبث عن تولد الحيوان

الاول ولا تسلسل بل ينهي باخره الى الاغذية النباتية فالحيوان يتولد من الدم والدم من الغذاء
والغذاء لا بد ان ينهي الى النبات والنبات انما يتولد من هذه العناصر الاربعه فانه اذا اختلط
الماء بالارض وصل اليه الهواء الموافق وباتير الشمس وسائر الكواكب تولد النبات فهذا الطريق
عرفنا ان تولد هذه الاجسام المعدنيه والنباتيه والحيوانيه عن هذه الاربعه وام طرقة
الحلل في انا لو وضعنا قطعه من جسم حيواني او نباتي او معدني في قرع وانبيق وسلطنا عليه
النار انفصل من ذلك الجسم رطوبات مايبه وانفصل عنه جسم بخاري هوائي وتبقى في اسفل القرع
جسم ارضي وذلك يدل على ان ذلك الجسم كان مركبا من هذه العناصر ولقد قيل ان يقول هذه
الطريقة انما يتم ببيان امرين احدهما ان الخزي في الكل ولا شك انها لم تجر الا في البعض فان لم
نشاهد ان الذهب انما يتولد في معدنه بسبب اجتماع اجزا العناصر ولم نشاهد ان الذهب
عند تسليط النار عليه ينحل الى اجزا الاجسام العنصريه ولم نشاهد ذلك في الساقت ولا
شك ان اعتبار التركيب والحلل في البعض لا يفيد الحكم في الكل الا على سبيل الظن الضعيف
وثانيهما ان يدل على ان جرم النار استنقص هذه المركبات ولا شك انها لم يدل الا على
ان تولد هذه المركبات من امتزاج الارض والماء والهواء انما تكمل بتاثير الشمس وسائر الكواكب
فانما ان يدل طريقه التركيب والحلل على ان جرم النار يصير جزا من اجزا بدن الحيوان
والنبات والمعادن فهذا كالماليوس منه **فرعان** الاول في كيفه تولد الاجسام التي قبلنا
عن هذه الاستقصات قال ابن سينا هذه الاستقصات متفعلة بحسب تفعيل المؤثرات السماويه
ويدل على تاثير الشمس ان سبب قرب الشمس وبعدهما من سمت الراس يحصل الفصول الاربعه
وسبب اختلاف الفصول الاربعه مختلف احوال هذا العالم ويدل على تاثير القمر نضج الفواكه
والثمار واختلاف المد والجزر باختلاف زياده نوره ونقصانه قال والمؤثر الظاهر قريبا هو الشمس
فاذا اشرقت على صفحه الارض حلت وصعدت فالحلل الرطب بخار والمحلل اليابس دخان وقال
ابوالخير بن سوار في اول الكتاب الذي صنع في الهاله وقوس قزح ان كل واحد من هذه الاستقصا
لستحيل الى الاخر وان ذلك المستحيل يكون في حاله استحاله شيئا ثالثا غير مأمنه استحاله
وسوى ما اليه لستحيل وهو الذي سموه بخارا وهذا الكلام صريح بان البخار شي غير الماء وغير
الهواء قال الامام وذلك باطل قطعا بل البخار اجزأ ماسه صغيره مختلطه باجزأ هوائيه
صغيره بحيث لا ينهز في الحس شي من اجزا العنصرين عن شي من الماني فلصغر الاجزا لا يقوى الحس

على التفسير في كانه شيء اخر مخالف للماء والهواء مع انه في نفسه ليس الا الماء والهواء وعلى كل تقدير
قال ابن سينا فاذا صعد حدث عن الغار الصاعد غيم وسحاب ومطر وثلج وبرد وما يسمى
هاله وقوس قزح لسبب اتفاق امور ذكرت في غير هذا الكتاب وحدث عن الدخان الصاعد
الكواكب ذوات الاذنب والشهب وعلامات حمهايله في الجوى والرياح وغير ذلك باسباب
اذا تذكر في غير هذا المكان وحدث عن الريح اذا احتبست تحت السحاب لشده حركتها
صوت الرعد ونفصل اى الريح مستعله برقاً او صاعقه ان كانت الريح غليظة كبيرة وهذه
الانخزة والادخنة اذا احتست في الارض ولم يحل حدث منها امور اما الانخزة فسبحر عيوناً واما
الادخنة فنزلت الارض ورما خست ورما خست تلك الادخنة ناراً مستعله لشده
الحركة كالريح المحتبسة تحت السحاب حيث حدث لشده حركتها صوت ونفصل برقاً او
صاعقه واذ لم يبلغ قدر الانخزة والادخنة المحتبسة في الارض في القوه والكثرة انفس عيوناً او
تزلزل نفعه اخلطت على ضروب من الاختلاط مختلفه في الكم والكيف وذلك الكيف يسمى المزاج
وحدث تولد منها الاجسام الارضية واول ما تولد المعدنية فما كان منها يدوب ولا يستعمل
مثل الذهب فالغالب عليه المائيه وما كان منها يدوب ويستعمل كالكبريت والزرنيخ فالغالب
عليه المائيه والهوائيه وما كان منها لا يدوب فالغالب عليه الارضيه وما كان منها يتطرو فيه
ذهنيه لا محمد وما كان يدوب ولا مطروق فمائه خالصه ولا ذهنيه فيه قال فاذا
تركبت الاستقصات تركها اقرب الى الاعتدال حدث النبات وهو يشترك الحيوان في قوى
التغديه والتوليد وله نفس نباتيه هي مبدأ اسديقا الشخص بالغذا وتتميته به استتفا النوع يتو
مثل ذلك الشوص واعلم انه سبق ان من الناس من يقول لا معنى للنفس النباتيه الا هذه
الثلاث قوى ومنهم من يقول بل النفس النباتيه صور موجوده في جسم النبات سفع عنها هذه
القوى وقول ابن سينا له نفس نباتيه الى اخره محتمل الوجهين قال ثم يتولد الحيوان باعتدال
اكثر فكون مزاجه مستحقاً لان بكل مفسر د ر ا ك ه محرکه بالاختيار وعلى هذا الكلام سوال فانه
يشعر بانه كلما كان الاعتدال في المزاج اكثر كان الاستعداد لقبول النفس اشده والمباحث
الطبيه دلت على ان اشده الاعضا اعتدالاً هو جلد الا نامل الا سيما جلد السبابه واكثرها حرا
هو القلب والروح فلو صح قولنا انه كلما كان اعتدال المزاج اكثر كان الاستعداد لقبول النفس
اشد لوجب ان يكون المتعلق الاول للنفس هو جلد السبابه لا الروح والقلب وحدث ان التالي

ليد

كاذبا ووجب ان يكون المقدم ايضا كادبا واعلم ان الخلق العظيم زعموا انه لا معنى لهذه
التقسيم الا المزاج المعتدل وابطله الامام بوجوه لا يخلو اشئ منها عن نظر وهل النفس شئ واحد
وذلك الشئ هو الموضوع بكونه مدركا وكونه مجردا قد سبق انه الحق قال ابن سينا ثم
اختصر الانسان بنفس ناطقه لا مزاجه اقرب الامرجه الى الاعتدال فاستوكرته النفس الناطقة
ولها قوتان احدهما معه نحو العمل والثانية معه نحو النظر وخصيتها تصور للعاني الكلبيه كما
سبق قال وهذه الاستقصات لا ندان بكون موضوعه بكيفيات توجب حصول الفعل والانفعال
سنتا ثم ان المشاهدة تدل على ان الاجسام البسيطة خالية عن الكيفيات المطعومه والمذروه والشمومه
واما الكيفيات المبصره فالبسائط خالية عنها اما النار فستقيم الدلاله على انها غير مكنونه واما
كون الهواء كذلك فذلك ظاهر واما الماء فاما ان يكون له لون او يكون له ضعف واما الارض
فمن الناس من قال الارض الخالصه ليس لها لوز ومنهم من سلم ان لها لونا لكنها تعلم ان اللون لا يعين
على الفعل والانفعال الذي يوجب حدوث الامرجه فثبت ان الكيفيات المحسوسه بالحواس
الاربعة لا تاثير لها في هذا الباب فهي ان يكون الكيفيات التي يعين على هذا الباب هي الكيفيات الملموسه
وهي الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه وما سوى هذه الاربعة من الكيفيات الملموسه فهي على
ثلاثه اقسام احدها ما هو كفيه حادته بالمزاج وهي مثل اللزوجه والهشاشه وهذه الكيفيات
انما تحدث بعد حصول الامتزاج وكلامنا في الكيفيات التي لا جملها تحدث المزاج وثانها كيفيات
حاصله في البسائط لكنها لا يكون تابعه لتلك الاربعة المذكوره مثل الحماض واللفافه فانها تابعان
للحراره ومثل الانقاص والكثافه فانها تابعان للبروده وثالثها الكيفيات المحسوسه الموجوده
في الاجرام البسيطة التي لا يكون تابعه لتلك الاربعة وهي مثل الثقل والخفه الا ان هاتين الكيفيتين لا
يوجبان الفعل والانفعال والامتزاج وانما يوجبان التباعده والثبات فثبت بهذا البيان المبني
على الاستقراء ان الكيفيات القايمه بالاستقصات الاول المعيشه على الفعل والانفعال ليست
الاهذه الاربعة وهي الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه فثبت ان الاستقصات الاول لا ندان
بكون حاده وبارده ورطبه ويايسه فاذا تركبت حصل التركيب من حار ويايس وهو النار وحار رطب
وهو الهواء وبارد رطب وهو الماء وبارد يايس وهو الارض الفرسع الثاني اختلف الفيلون
بالمزاج فذهب ابن سينا الى ان هذه العناصر اذا امتزجت لم تفسد صورها المقومه لها التي تنبعث
منها كيفياتها المحسوسه والا فلا مزاج بل اذا امتزجت استخالت في كفياتها المتضاده المنبعثه عن

صورها متفاعله فيها حتى يكسبها كفيته متوسطه وهي الزايج وذهب قوم منهم الى ان العناصر لا
 تسجل الا في الكيفه ولا في الصوره المقومه وزعموا ان الماء اذا سخن لم يستحل كفيته بل فسدت
 فيه اجزائها نارية داخلته واحصى الاولون المحلوك والمختصن بحمي من غير وصول نار عرسه اليه
 واعترض بان النار كما منه يبررها الحك والخصضه وردد بانه لو كان كذلك جميع الناريه المتصله
 عن الخشب موجوده فيه وذلك محال فانه لو لم يكن في الخشب من الناريه الا الباقي فيه عند
 التجر لكان لا يسعك ان يصدق بمونه كونه لا يبرره رضى ولا سحق ولا سحقه لسر ولا قطر وكلا
 المذهبين ضعيف غير متعين فان من الجايز ان العناصر اذا اخلطت وتفاعلت في كفياتها فسدت
 صورها المقومه كما تفسد كفياتها وتكونت صوره اخرى للاجسام المعدنيه او النباتيه او الحيوانيه
 بحسب اختلاف تلك العناصر بالكميه وهذا ليست يبعد فان ابن سينا فيما سبق جور
 استحاله بعض العناصر الى بعض فساد الصوره المقومه للهوا امثالا ويكون صوره النار وبالعكس
 وكذلك بقيه العناصر بل من الجايز ان العناصر اذا امتزجت فسدت صورها النوعيه والجسميه
 وحدثت صوره المعدن او النبات او الحيوان النوعيه والجسميه وهذا ايضا ليس يبعد فان هذا
 الشيخ فيما سبق ايضا جور انه اذا فسدت الصوره المايه فسدت الجسميه التي كانت لهيولاه
 في حمله فساد المايه وحدثت جسميه اخرى بالعدد موافقه في النوع والله اعلم وكذا في الباب
 سهل ان قيل بالفاعل المختار **الكاتب الخامس في الصور النوعيه**
 لما سلم ابن سينا واتباعه اختلاف الاجسام للحقيقه وادعى تماثلها في الصوره الجسميه ابنتوا لكل
 جسم صوره جوهريه تقوم جسميه وتميزه عن غيره نسبتها الى الصوره الجسميه نسبة الصوره
 الجسميه الى الهيولى وسموها نوعيه لثبوتها في الاجسام بها كالتاربه والهوايه والمايه والارضيه
 والنفس النباتيه والحيوانيه وقالوا لولا ذلك لتشابهت الاجسام وفي قول الاتفكال والا
 والامر والوضع لتماثلها في الجسميه ولكن ان الجسميه هي كون الجسم قابلا للابعاد وهو خارج عن
 الحقيقه فلا يلزم من اشتراك جميع الاجسام فيه اشتراكها في شيء من العوارض فضلا عن كمالها
 وان الصوره النوعيه التي ابنتوها لكل جسم هي حقيقته التي هوها هو وهي غير مركبه من
 جوهرين احدهما صوره جسميه والاخر صوره نوعيه بل هي شيء واحد متصف بصفتين ثم
 لو اوجب اختلاف الاجسام بالابن والوضع اختصاص كل جسم بطبيعته لتماثلها في الصوره
 الجسميه لاوجب اختصاص كل جسم بطبيعته تعلله بطبيعته اخرى ويلزم التسلسل فان قيل

لثبوت

الاحوال السابقة على حصول هذه الطبيعه هي التي اعدت هذه المادة لقبول هذه الطبيعه بعينها
قل والاحوال السابقة على حصول هذا الجسم في هذا الخيزر هي التي اعدت هذا الجسم لان يحصل
في هذا الخيزر المعين والذي حقق هذا ان جماعه من الحكماء قالوا ان الفلك لما استدار على ما في جوفه
عرض لما قرب منه ان صار حاراً السبب حركه الفلك وعرض لما بعد منه ان صار بارداً وعلى
هذا التقدير فاختلاف طبائع هذه الاجرام معلل باختلاف امكنتها وعند هذا الشيخ اختلاف
امكنتها معلل باختلاف طبائعها فمالم يبطل بالدليل ما قالوه لم يصبح ما ذكره وانما ان يقال
حصل في النار صورته واحده وتلك الصور هي الموجبه لما فيها من الحر واليبس والخفه والايض والشكل
او يثبتوا حسب كل واحد من هذه الاعراض المحسوسه صورته واحده والاول باطل على قولهم لان
مذهبهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والثاني ايضا باطل لان مذهبهم ان المادة الواحده لا
تقوم بصورتين معاً في درجه واحده واذا بطل القسمان فسد ما قالوه واجتروا بدرجه واحده عن
تقوم المادة بصورتين في درجات كالجسميه والنباتيه والحيوانيه وكالخطفيه والعلقه والحق
احاله التخصيص على الفاعل المختار

الكتاب السادس في احوال الجسم
وفيه ابواب الباب الاول في ثبوت اجسام وفيه مسائل الاولى ذهب الحكماء
والمتكلمون اليه انه لا يجوز ان يكون جسم موجوداً بالفعل بلا نهاية واثبت الهنداجساماً غير متناهيه
واحتمح الاولون بان كل غير متناه فانه ممكن ان يفرض في داخله حد ويفرض ابعده في بعض
الجهات حد اخر فاذا توهمنا خطا يصل بين الحدين مجازاً الى غير النهايه واخر متدى من الحد الثاني
كذلك لم يخل اما ان يكون ما متدى من الحد الثاني اذا طوق في الوهم على ما متدى من الحد الاول والحداه
وساواه ولم يفضل احدهما على الاخر وهو باطل والاساوي الزايد الناقص وان فضل فهو متناه والفضل
متناه فلجملة متناهيه واعترض على الحكماء بان النفوس الناطقه والحركات الماضيه غير متناهيه
عندكم مع ان الموجود منها الى زماناً ازيد من الموجود منها الى زمان الطوفان وعلى المتكلمون بان
الخلا عندكم غير متناه مع انه يمكن ان توهم في داخله بعد ان الى غير النهايه واحدهما ازيد من
الاخر وعلى الفرقيين بان استمرار وجود الله عز وجل غير متناه اجماعاً مع انه من الازل الى هذا الزمان
ازيد من استمرار وجوده من الازل الى زمان الطوفان مما من زمان الطوفان الى هذا الزمان
فتنقض حجه التطبيق والحق بعد تسليم ان بوهم الجملتين او البعدين كما في حق التطبيق انه لا يلزم
النهايه الا اذا انقطع الناقص من الطرف الاخر عند التطبيق وذلك غير معلوم لجواز عدم نهايه

جسام

ل

الناقص فلا يلزم من التسطق وهو مقابله الجزا الاول من الزايد بلجز الاول من الناقص والثاني بالثاني
الا ان مقدار الفاضل من الجملة الزايد ليس في مقابلته شيء من الناقصه واحصح الهند بان لا
لو كانت متناهية كان الخارج عنها باسرها اما ان يكون مميزا منه جانب عن جانب واما ان لا يتميز فان
تميز لم يكن ذلك عدما محضاً لان التقى المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف حصل الامتياز بل
لا بد ان يكون امرو وجوديا ولا شك ان الله يكون مشارا اليه فيكون مقدارا لمكون جسما فالخارج
عن كل الاجسام جسم هذا خلف واما ان لم يتميز جانب عن جانب فهذا محال لان العقل الصريح
لشهادان الطرف الذي يلي القطب الشمالي غير الذي يلي القطب الجنوبي وانكار ذلك مكابرة في
البداهيات اجاب الحكما بان الحاكم بهذا التمييز هو الوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول
وسلم المتكلمون ان التميز عن العقل لكن اذ عمو ان تلك الاجياز امور تقدر به غير موجوده
فروع الاول الجسم ينهي ببسيطه وهو السطح والسطح بالخط والخط بالنقطه
الثاني النهايات لم يدخل في حقيقه الاجسام فالجسم لا يقوم بالثلاثه ولهذا فهم قوم الجسم ونازعوا
في النهايات الثالث قال المقول النقطه عدميه لان نهايه الشيء تقطاعه وانقطاعه لونه
ففي ولم يبق منه شيء البتة وقال الامام وجوديه لان الخط متناه بالفعل فنهايته موجوده
بالفعل ولا معنى للنقطه الا نهايه الخط كما سياتي وكلامه في شرح عيون الحكمة يقتضي انها
عدميه فيتناقض **الرابع** النقطه لم يجمع فصل منها الخط والاقال الوسطانية بحب الطرفين
مقسّم وهي لا ينقسم لانها طرف الخط ولو انقسمت لفرض فهاجزان فيكون الطرف هو القسم
الثاني فقط لا المجموع ولا يكون الطرف طرفا هذا خلف **المسئله الثانيه** النفوس الناطقه
متناهية عند التكلمين فان الموجود منها الى زمانا ازيد من الموجود الى زمان الطوفان فتحج
حجه التطبيق وقال الحكما ما ليس له ترتيب في الطبع ولا في الوضع كالنفوس الناطقه لعدم
النهايه فيه غير محال وحجه التطبيق انما تنافي مما له ترتيب في الوضع كالاجسام والابعاد او في الطبع
كالعلل والمعلولات لانه اذا قوبل الشبر الاول من البعد الناقص بالشبر الاول من المقدار
الزايد وجب ان تقابل الثاني بالثاني ووجب انها الناقص الى الاقصاء والعدم والالساوي
الزايد الناقص ويلزم انها الزايد لانه انما زاد بمناه وكذلك العلل والمعلولات اذا قوبل
المعلول الاخير من الجملة الناقصه بالمعلول الاخير من الجملة الزايد كان الامر كذلك كما سياتي في
العلم الكلي واما الكثرة التي ليس فيها ترتيب في الوضع ولا في الطبع فهذا المعنى غير حاصل فيها والحق

انه لا فرق المسئلة الثالثة قال متاخروا الفلاسفة لا دليل على نهائه العقول
وذكر واد ليلاً على وجود عشره منها ذكرناه في باب وحدانيه الله عز وجل الباب
الثاني فيما لا بد للجسم منه من اجسام فلا بد له من ايز ووضع وكيف وكيف ودل
له عن حقيقته لا نه لو ترك وطباعه غير مقصور لا تختص بحيز وكيف وشكل وكيف اما التخصيص
الرب اياه بذلك او لجعل الرب اياه مقضياً لذلك وفي الباب فصول الاول في
الايين وفيه مسائل الاولى الى الايين عباره عن نسبة الشيء الى مكانه وللمكان يطلق على السطح
الذي ليستقر عليه المتمكن وقال ارسطو هو السطح الباطن من الجياوى المماس للسطح
الظاهر من المحوى والاختلاف في وجودهما ويقال لا بعاد مساويه لا بعاد المتمكن يدخل فيها ابعاد
المتمكن ولا يجوز ان لا يشغرها جسم ولا بعد يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة قائمه لا في مادة من
شانه ان عملاء الجسم وان مخلوعته واحاله بعضهم هذين المعنيين لان الابعاد اما عدديه او
وجودته والاول باطل والا لما قبل الزيادة والنقصان والثاني كذلك لانه لو حصل جسم
في بعد مجرد لزم تداخل البعدين وجواهرهم مذكور في الخلائق وتداخل الابعاد وجوه افلاطون
بالمعنى الاول للعلم البديهي ان من طرفي الطاس بعداً مخصوصاً ومقداراً معيناً ينفذ جرم المار فيه فاذا
خرج الماء من الطاس وانتقل الهواء اليه فانه ينفذ بعد الهواء في ذلك البعد الممتد من طرفي الطاس
واحسن بانه بعد مفروض لا موجود وجوزه المتكلمون وكثير من قدما الفلاسفة بالمعنى
الثاني وهو الخلائق وسبب المسئلة الثانية تداخل الابعاد الموجوده محال لانه لو دخل بعد في بعد
لحصل من اجتماع بعدين متساوين بعد مثل احدهما وهو محال كما ان كون الحاصل من مجموع واحد
مثل احدهما او من مجموع عددين مثل عددهما محال فان قيل المجموع من نقطتين ليس اكبر من نقطه قلنا
لان النقطه لا حصه لها في الكبر بل في العدد والبعده حصه والعدد له حصه في الكثره وكان
الحاصل من مجموعهما ازيد من احدهما ولذلك كان المجموع من خطين في جانب العرض ليس اكبر من احدهما
والمجموع من سطحين في جانب العمق ليس اكبر من احدهما فان الخط في جانب العرض والسطح في جانب العمق
لا مقدار له فروع لا يجوز تداخل الاجسام خلافاً للنظام لان تداخل البعدين الموجودين
محال لانهما متماثلان فلو تداخلت لارتفع الامتياز بالذاتيات واللوازم والعوارض فيفضى الى اتحاد
الاشين فانها مختلفه كما سبق المسئلة الثالثة الابعاد غير متساويه عند المتكلمين
والهند خلافاً لمتاخري الفلاسفة لاننا لو فرضنا انفسنا واقفين على طرف العالم الجسماني فان

بداهة عقولنا تحكم حكما جزما باننا في هذه الحالة نميز من اقدامنا وخلقنا ويمينا ويسارنا
ولا يمكننا ان نشكل انفسنا في هذه الحالة كما اننا لا يمكننا ان نشكل انفسنا في سائر البديهيات
ولو حاز الطعن في احد الجزئين لجاز في البقية فلا يمكن للحكم بصحة البديهيات الا بالدليل
لكن الدليل موقوف على البديهيات فلزم الدور **اجمع** الفلسفي باننا لو فرضنا خطأ غير
متناه وفرضنا اخر متناهيا مواز بالاول لم يكن مثل المتناهي من الموازاة الى المسامته والباقي
اتفاق واما الاولي فلانه لو مال الى المسامته فلا بد من نقطة هي اول نقط المسامته ولا اول
لنقط المسامته لان الفرض ان الخط غير متناه فاما من نقطه الا وتوقها نقطه وعورض بانها لو
كانت الابعاد متناهية لان اول نقط المسامته طرف محور العالم اذ هو ابعد الابعاد وليس
اولها لانه اذا صار طرف هذا الخط للموازي مسامتا لطرف هذا المحور حدثت زاوية ولا شك
ان تلك الزاوية قابلة للقسمه فلخط الخارج على زاوية اضيف منها يكون طرفه مسامتا له
لنقطه فوق طرف محور العالم فلا يكون طرفه اول نقط المسامته واستدلوا ايضا بحجج التطبيق
وقد طرقت ضعفه والحق التناهي في الابعاد الموجوده وعدمه في الابعاد الموهومه خلافا
للهند والفلاسفة وما ذكره الفلاسفة انما يرد على الهند لا على المتكلمين فان الخلافة محض
وعدم صرف فلا يوصف بالخطوط ولا بالوازاة والمسامته على انا اذا عرضنا على عقولنا ما
ذكرناه او لا من جزمنا بالتميز عند فرض وقوعنا على طرف العالم الجسماني وعرضنا ايضا
عليها هذه المقدمات التي ركنتم منها هذين الدليلين وجبنا ما ذكرناه اقوى عند القطر الاولي
والعقل السليم الذي لم يتشوش بسبب اعتياد المجادلات والالف لتكثير الشكوك والشبهات
ولا جل ذلك كان الذي تفوا على الفطره الاولي محكمون بصحة هذه المقدمات ولا يكادون
محكمون بصحة تلك فعلنا ان هذه المقدمات اولى بالقبول من تلك المقدمات **تلييه**
اذا كانت الابعاد متناهية كانت الجهات وهي الحدود التي تقصد بالحركة الوصول اليها متناهيا
وكان العالم متناهيا والام لم يكن بعد الا ووراه بعد اخر فلا يكون البعد متناهيا وقد فرضناه متناهيا
هذا خلف **المسألة الرابعة** للخلا وهو بعد يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة قائمه
لا في مادة من شأنه ان يملأه الجسم وان مخلوا عنه جاز عند المتكلمين خلافا للهند ومناخري
الفلاسفة لان الاجسام متناهية والابعاد المفروضه غير متناهية فيلزم وقوع الخلا
واستدل ايضا باننا ان رفعت صفحه ملسا عن مثلها دفعه كان الوسط اول زمان الرفع

خلا **فرعان** احدهما قيل للخلا موجود لما سبق ولا نه لولم يكن خلا لزم من حركته بقه
تدافع جملة العالم **كل** تكاثف امامها وتيخلخل ما وراها اجيب **بانه** فرع على الهيولى وقد
ابطلناه قالوا **احتمل** التقدير بالزيادة **والنقصان** فان الخلا بمقدار ذراع يكون نصف الخلا الذي
يكون ذراعين وثلاث الذي يكون ثلاثة اذرع فنكون مقدارا واحدا فاما ان سمع من دخول جسم
اخر فيه فنكون ملاء لا خلا **واما** ان يمنع فلزم من اجتماع بعد من متساوين بعد مثل احدهما
وذلك محال **واجيب** **بانه** انما عمله تقدير الاحتمل فلا يلزم من اجتماع البعد من بعد
مثل احدهما قالوا لو كان موجودا وفرصنا زمان الحركه في فرسخ خلا ساعه مثلا وفي ملاء عشر
ساعات لكان في ملاء اخر قوامه عشر قوام الاول ساعه فليكون زمان ذى المعاق مثل زمان
عديم المعاق وهذا خلف **واجيب** **بالمع** بل زمان ذى المعاق يكون ساعه وعشر تسع
ساعات لان الحركه من حيث هي توجب زمانا والله اعلم **الفرع الثاني** اتفق
المعترفون بالخلا على ان خارج العالم خلا ثم اختلفوا فقال المتكلمون وبعض متقدمي الفلاسفة
لانها يه له **وقال** بعضهم ان خارج العالم من الخلا بمقدار ما يتنفس السما واما داخل العالم فقال
بعضهم انه لا خلا فيه **الفصل الثاني** في الوضع وهو الهيئة الخاصه للجسم بسبب ما بين اجزائه
من النسب **وليسبب** ما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجيه عنها من النسب وفي الفصل
مسائل الاولى ذهب اصحاب فيثاغورس الى ان اشكال الاستقصات كره خلا النار
العليا فانهم جعلوها في شكلها صنوبريا **وقال** متاخر الفلاسفة شكل البسيط
كري لان كل شكل يقضي طبيعه بسيطه فاجزائه متشاكله ولا شئ مما ليس بكرة اجزائه
متشاكله فلا شئ من الشكل الذي يقضي طبيعه بسيطه ليس بكرة **قال** الامام ولقائل ان
يقول قولكم ان كل شئ يقضي طبيعه بسيطه فاجزائه متشاكله متقوض بصور كثيره
الصورة الاولى ان الشكل الكري يقضي الطبيعه البسيطه ثم ان الكره المجوفه لها مقعر
ومحلب ومقعرها مخالف محلبها في امور احدها المساحة فان مساحه محلب كل كره اعظم
من مساحه مقعرها والثاني ان المحلب موضوع بالمحلب والمقعر موضوع بالمقعر وهما امران
مختلفان متضادان والثالث ان كل فلك فانه يماس محلبه شيا ومقعره شيا اخر على سبيل
الوجوب وهذه احوال مختلفه **الصورة الثانية** ان كل فلك فهو جرم بسيط واحد ثم ان
جرم الكواكب مركزه في بعض جوانب ذلك الفلك دون بعض فطبيعه ذلك الفلك واحده

وقد اختلفت الآثار **الصورة الثالثة** اذا انفصل الفلك الخارج المركز عن كوكبه كل
فلك يعي متمان احد من داخل والاخر من خارج وكل متم فانه يكون متم الثخن لا محالة
فها هنا الطبيعة واحده وقد اختلفت الآثار **الصورة الرابعة** المادة التي يتولد منها
بدل الحيوان اما ان يكون بسيطه او مركبه فان كانت بسيطة فالقوة المصورة للحاله فيها يجب ان
تفيد اثرًا متشابهًا فوجب ان يكون شكل الحيوان هو اللزج هذا خلف وان كانت المادة مركبه
والمركب مركب عن البسائط وكل واحد من تلك البسائط يجب ان يكون كره فيلزم ان
يكون الحيوان لرات مضمومه بعضها الى بعض هذا خلف **المسئله السابعة** قالوا جمله العالم
كره واحده لان بسائط العالم كرات يجب ان تحتوي بعضها على بعض على وجه يحصل من مجموع
كره واحده لانها لو كانت متباينه لزم وقوع الخلل وذلك محال ولقائل ان يقول بعد تسليم
ان بسائط العالم كرات ان الخلل ليس محال ثم ان سلمنا فلم لا يجوز ان يقال ان هذه الافلاك
التسعه مع ما فيها من العناصر يكون مركبه في ثخن فلك اخر كما يكون كره التدوير مركبه
في ثخن الفلك الحامل ويكون في ثخن ذلك الفلك الف الف من الكرات كل واحد منها مثل الفلك
الذي سمي به بالفلك الاعظم بل نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك الفلك الكبير ايضا مركزا
في ثخن فلك اخر قال الامام وعند ذلك يظهر ان الحق قوله تعالى وما يعلم جنود ربك
الا هو **المسئله الثالثه** الشكل زايد على الجسم لانا اذا جعلنا الشمعه كره ازداد
الثخن وانتقص الطول والعرض واذا جعلناها صفيحة انعكس الامر فلجسمه باقيه والشكل
غير باق فلجسميه غير **الفصل الثالث** في الكيف وهو العرض الذي لا يقضى قسمه ولا
نسبه وهو اما ان يكون من الاعراض المحسوسه باحل الحواس الخمس وهذا ان كان راسخا بطي
الزوال سمي بالانفعاليات وان كان ضعيفا سريع الزوال سمي بالانفعالات واما ان يكون
من الاعراض المختصة بذوات الانفس وهذا ان كان راسخا سمي مدكه وان كان سريع الزوال
سمي حاله واما ان يكون استعدادا نحو القبول وهو اللاقوه او نحو الالاقبول وهو القوه واما ان
يكون عرضا بخلاف هذه الاقسام وروى انه هو الكيفيه المختصة بالكميه اما بالكميه المنصله
كالاستقامه والاعناء او بالكميه المنصله كالزوجيه والفرديه ولا خامس لها بالاستقرار
القسم الاول المحسوسات وهي تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهره الى الملموسات وهي
الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه وتسمى كفيات اول لتكف البسائط بها اول

ولحفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والحشونة والى البصرات وهي الالوان والاضوا
 والى السموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي الطعوم والى المسومات
 وهي الروائح **القول في الملموسات وفيه مسابيل الاولى الحرارة والبرودة من اظهر**
المحسوسات والحرارة مختص بتفرق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تصعد الالطف
 فالالطف فيضم كل جز الى ما يشاكله بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتمام شديدا والالطف والكثيف
 قريبين من الالعتدال فيفقد حسد سبيلنا ودرانا لما بينهما من التلازم والتجاذب كما في
 الذهب ولينا ان كان الكثيف غالبا كالحديد وتصعب بالكلية ان كان اللطيف اكثر
فان قد تحدث الحرارة بالحركة وادليله التجربة **المسئلة الثانية** متم
 من جعل البرودة عدم الحرارة وهو خطأ لا نالاحس من البارد بكفنه مخصوصه فذلك
 المخصوص ليس هو عدم الحرارة لان العدم لا يحس به ولا للجسم والالكان الاحساس بالجسم
 حال حرارته احساسا بالبرودة **المسئلة الثالثة** الرطوبة عبارة عن الالمانعة عند
 متأخرى الفلاسفة وادبانه عدم والعدم لا يحس وقيل في سهوله التسكيل والتركيب
 وقيل سهوله الاللتصاق والبيوسه مقابلتها **المسئلة الرابعة** الثقل والحفة غير الحركة
 لان الحرك المسكن في الهواء قسرا يحس بثقله والزق المنفوخ تحت الماء قسرا يحس بخفته عدم
 حركتهما ولسميهما الحكما ميلا والديكامون اعتمادا وهو لا يوجد في الجسم المتمكن في حينه
 الطبيعي لا متناع المدافعة عنه واليه **الخامسة** الصلابة مما نفع الغامز واللين عدمها
 فلا يكون وجودها **السادسة** الملاسة استواء وضع الاجزاء والحشونة مقابلتها **القول**
في المبصرات وفيه مسابيل الاولى ذهب الفلاسفة الى ان المحسوس بالبصر احساسا اوليا
 هو الالوان والاضوا وذهب المتكلمون الى ان الاجسام مرسة لاننا نرى الطويل والطول
 ليس عرضا والالقيامه اما بجز واحد فيكون اكبر مقدارا فينقسم وهو محال لما سبق او باكثر
 فيقوم الواحد متعددا وهو محال لما ساقى واعترض الفلاسفة بعد تسليم الجوهر الفرد منع
 ان الطول نفس الجوهر والالكان الجوهر الفرد طويلا فيعود الالانقسام بل هو عبارة عن الاليف
 الاجسام من الجوهرين في سمت مخصوص والاليف عرض فلا يحب ان يكون الجسم هو المرى واجاب
 الامام باننا نرى الطويل حاصلا في الخيز وذلك لا يعقل في العرض فعلمنا ان المرى هو الجوهر ويشبه
 ان يكون ذلك كلاما غير الاول **المسئلة الثانية** الالوان اظهر المحسوسات ماهية واختلف في

الكامل فقال **اللون هو السواد والبياض** إنما حمل من اختلاط الهواء بالأجزاء الصفراء والشفافة
كما في الثلج والزجاج المدقوق ومنهم من اعترف بالبياض كما في بياض البيض المسلوق ومنهم من
قال الخالص هو السواد والبياض والحمره والصفرة **المسئلة الثالثة** واما الضوء فقول انه
اجسام شفافة منفصل عن المضي قال **الامام** وهو خطأ لان الاجسام متساوية في الجسميه
ومختلفه في كونها مضييه ومظلمه وما قاله ليس بشي خلافا للاجسام بالحقيقه والجسميه
كونها قابله الابعاد **المسئلة الرابعه** الضوء شرط وجود اللون عند ابن سينا وشرط
رويته عند الامام وقيل هو اللون ورد بانه قد يحسنه دون اللون كالبلور اذا كان في
ظلمه **تلييه** الضوء الحاصل من مقابله المضي لذاته يسمى ضياء ان قوى شعاعا ان ضعف
والحاصل من مقابله المضي بالغير الحاصل من مقابله القمر يسمى نورا والحاصل من مقابله الجسم المقابل
المضي يسمى ظلا ولا يحسنه في الهواء لضعف لونه والمترقق على الاجسام يسمى لمعانا فان كان
ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس والافريقا كما للمراه **المسئلة الخامسه** قالت المعترله شرط
كون الشيء في الشاهد مرييا ثمانية امورا **حدها** سلامه احاسه والثاني كون الشيء
حيث يكون جانبا للرؤيه والثالث ان يكون في غايه القرب والرابع ان يكون في غايه البعد
والخامس ان يكون مقابلا للرأي او في حكم المقابل والسادس ان يكون في غايه الصغر والسابع
ان يكون غايه اللطافه والثامن ان يكون بين المري والرأي حجاب وادعى ابو الحسين البصر
العلم الضروري بان لا يكون مقابلا للرأي ولا في حكم المقابل تمتع رويته وقوله في حكم المقاب
اجترار عن ثلاث صور احدها ان ان ترى الاعراض وهي غير مقابله للرأي الا انها حاله في الاجسام
المقابله للرأي فكانت في حكم المقابله وثانيها ان ان ترى وجوهنا في المراه وتستحيل ان يكون
الوجه مقابلا لنفسه الا ان الشعاع يخرج من العين الى المراه ثم ينعكس من المراه الى الوجه فهذا
الطريق يكون الوجه جاريا مجرى المقابل لنفسه وثالثها الشيء الذي يوضع في الرطوبه فانه وان
لم يكن في مقابله العين الا ان الشعاع يعطف عليه ويصبيه فهو ايضا في حكم المقابل **المسئلة**
السادسه قيل كل ما كان مرسا فلا بد وان يكون له لون وشكل ودليله الاستقرار
المسئلة السابعه الظلمه منهم من قطع بكونها ثبوتيه قال **الامام** والاقرب انها عدم
الضوء عما من شأنه ان يصير مضييا لان القرب من النار لا ترى من بعد منها ويرى الهواء المتوسط
بينه وبينه منظما والبعيد يرى الهواء المتوسط بينه وبين من قرب منها مضييا وراه فلو كانت وجوده

لما اختلف الحال وفيه نظر لحوال ان يكون المانع طلمه بحيث بالمرى لا بالراي القول في
المسموعات وفيه مسلمان الاولي الحروف كيعيات اما غارضة للاصوات كالشين
والسين واحادته في اخر زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه كالبار والتاء ومنه يظهر
ان الحروف غير الصوت المسئلة الثانية ماهنه الصوت غنيه عن التعريف والمشهور
ان السبب الاكثري لوجوده تموج الهواء بقرع او قلع اي بامساس عسف او تفرق عنيف
واما الصدا فهو صوت يحصل من اصراف هواء متموج عن جبل او جسم امس القول في
المذوقات وهي تسعة الحرافه والمران والملوحه والحلاوه والحموضه والذسومه
والعفوصه والقبض والنفاهه وذلك لان القوة الفاعله لهذه الطعوم اما الحراوه او
البروده او الكيفيه المتوسيطه بينهما والقابل لها اما الجسم اللطيف او الكثيف او المعتدل
فالحران عمل في الكثيف حدث المران او في اللطيف حدث الحرافه او في المعتدل حدث
الملوحه والبارد ان عمل في الكثيف حدث العفوصه او في اللطيف حدث الحموضه او في
المعتدل حدث القبض الا ترى ان الفاعله التي تتولد يكون في اول الامر عفا ثم قابضا
ثم حامضا وذلك بسبب ان المادة تكون غليظه في اول الامر فكون عفا ثم تلطف قليلا
قليل فتصير قابضا ثم بكل لطاقها فتصير حامضا ثم تستوي الحراوه عليها فتقل الى الحلاوه
واما المعتدل فان عمل في اللطيف حدث الذسومه او في الكثيف حدث الحلاوه او في
المعتدل حدث النفاهه فالطعوم اذن تسعه حاصله من ضرب الثلاثه الفاعله في الثلاثه
الفاعله وقد حتمت طعمان كالمراة والقبض في اللضض ويسمى البشاعه والمران والملوحه في
السيحه ويسمى الزعوقه ثم في الفصل مسلمان المسئلة الاولي الحرافه تفعل تفرقا
والعفوصه قبضا فللدرك بحس الذوق كله طعم او امر مركب من الطعم ومن يفرق الحاسه
قال الامام هذا متوقف فيه المسئلة الثانيه ولا خصوصيه لها بهذا المحسوس يجوز
خلو الاجسام عن اللون والطعوم قال الامام خلافا لاصحابنا ان الهواء لا لونه ولا
طعم واحتجوا بقياس اللون على اللون وهو خال عن الجامع القول في المشمومات وفيه
مسائل الاولي البروايح الموافقه للمزاج سمي طيبه والمخالفه تسمى منتنه وليس لانواع الروائح
اسماء تخصها وقد يقال رايحه طوه وحامضه وغير ذلك بحسب ما يتعارفها من الطعوم
المسئلة الثانيه ولا اختصاص لها بهذا المحسوس من القدماء من زعم ان هذه المحسوسات قد

تبقى بعد مفارقه محالها قائمه بانفسها **تليبي** هل الادراك بالخواس غير العلم او نفسه
جواب ذلك مذكور في اخر مسائل العلم القسم الثاني في الكسفات المختصه بذوات
الاتقير وهي الحيوه والادراك والاراده والقدرة وانواعها واضدادها **القول في الحيوه**
وفيه مسائل الاولى الحيوه صفة لاجلها يصح على الذات ان تعلم وتقدر واستدل الجمهور على ذلك
بانة لولا امتياز الحي عن الجماد بصفه لاجلها يصح ان تعلم وتقدر لم يكن انصاف الحي دون الجماد
يصح ان يعلم وتقدر اولى من العكس **قول** في اعتدال المزاج النوعي **قول** قوة الحس والحركة
والحق هو الاول وهو انها كمال لاجله يصح على الذات ان تعلم وتقدر لتحقيقها حيث لا مزاج اتفاقا
واجب ابن سينا في القانون على انها ليست قوة الحس والحركة بان العضو المفلوج حي وليست
له قوة الحس والذابل حي وليست له قوة التغذية والنبات متغذ وليس حي وهذا الاحتجاج
انما يمنع ان يكون هي نفس الحس والحركة لا قوتها الجواز ان تكون القوة باقية وانما لم يفعل لما منع
واما غاذه النبات فحوزان تكون مخالفة لغاذه الحيوان بالنوع والماهية والمختلفان لا يجب
اشتراكهما في الاحكام وزعم بعض الجسمه انها صفة تستلزم الحركة وهو سبب ومكابر
فانه كان يعلم من نفسه انه حي في بعض اوقات كونه ساكنا **تليبي** اعتدال مزاج الحيوان
كأن اعد جسمه لتعلق النفس به الذي هو كمال محصل الحيوه التي هي كمال معد الادراك والحركة
المسئلة الثانية القايلون بهذه الصفة منهم من اثبت الموت صفة وجودية محتج بقوله
تعالى خلق الموت والحياة فعلى هذا هو حاله يحصل للبدن لمفارقة الروح وهي زمانه تزول بسببها
الاستعداد للحس والحركة ومنهم من لم يقل بوجوده وزعم انه عبارة عن عدم الحياة عما من شأنه
ان يكون حيا واجاب بان الخلق هو التقدير ولا يجب ان يكون المقدر وجودا **المسئلة**
الثالثة البنية المخصوصة للست شرطا لوجود الحياة خلافا للمعتزلة ومناخري الفلاسفة
قال الامام لان القايم بمجموع الاجزاء ان كان حياة واحدة لزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيره
وان قام بكل جزئيه لزم من توقف قيام الحيوه جزئيا على قيام الحيوه الاخرى بغيره ان يكون الامر من الجانب
الاخر كذلك تماثل الاجزاء ويلزم الدور **تليبي** اذا لم يكن البنية شرطا في الحيوه سهل اعتقاد
عذاب القبر لجواز تعلق النفس بجزء من اجزاء البدن **القول في الادراكات**
وهي امور مجدها الحي من نفسه وتدر كالتفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة وادراك الشيء ان يكون
حقيقته متمثله عند المدرك والشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد بالحس وقد يكون متخيلا عند

غيبته عن الحس وقد يكون معقولا عند ما مجردة العقل عن الإيّن والوضع والكم والكيف وغيرهما من
 الامور الراية على الحقيقة والادراكات الحسية سبقت واما الادراكات المعنوية فان تعلقت
 بنسبه امر الى اخر بالتقي او بالاثبات فتصدقات والافصوات علم او جهل والجهل اعتقاد او
 ظن او شك او وهم لانه اذا حصل في الذهن ان الامر كذا ولم يحتمل التقيض في نفس الامر فحصوله
 علم وان احتمل فحصوله جهل ثم ان بعد خطور التقيض بالبال لعاده او غيرها فاعتقاد صحيح ان يطابق
 وفاسدان لم يطابق وان قرب ولم يتبادر فحصول المتبادر ظن وحصول الاخر وهم وحصول
 المتساويين شك وفي هذا الفصل مسایل الاولي هل العلم نفس الحكم الذهني او غيره قال
 الاشاعره لا وقالت المعتزله بلى لتفهم الكلام النفساني **فائدة** وافق الشهاب المقتول
 المعتزله حيث قال في اللغات العلم اما تصور وهو حصول صورته الشيء في العقل واما تصديق
 وهو الحكم على بعض التصورات تنفي او اثبات **المسئلة البائنه** واما التصور وهو ضرب
 من العلم يسمى معرفه فهو حصول صورته الشيء في العقل بصورته حقيقته التي هو بها هو قال
 الامام لو كان كذلك لزم ان يكون العالم بالحرارة والبرودة حاراً بارداً وورد بان المنطبع
 صورته ومثاله والمرثسم في المراه قيل الشيء قد يتصور نفسه فلو حصل فيه مثله لزم اجتماع
 للثلاثين اجيب بان العاقل والمعقول والعقل واحد **المسئلة الثالثه** قيل العلم سلبى
 وهذا ظاهر الفساد وقيل انه ثبوتى وعي هذا فهو حصول صورته الشيء فقط في العقل والصورة
 مع انه كذا على وجه لا يحتمل التقيض وهذا صحيح كما سبق وابطله الامام كما تقدم وبان للمعلوم
 لو كان بتمام ماهيته حاضراً في الذهن لكان من تخيل البحر حرض في ذهنه تمام ماهيته البحر وذلك
 باطل وقد عرفت جوابه وقيل اضافة بين العالم والمعلوم واختاره الامام لما انه لا يمكن
 ان يعقل كون الشيء عالماً الا اذا وضعت في مقابلته معلوماً ومنهم من سمي هذه الاضافة بالتعليق
 واثبت امر اخر يقتضي هذا التعليق ومنهم من قال العلم عرض لوجوب العالميه والعالميه
 حاله لها تعلق بالمعلوم فهو لا يثبتوا ثلثه قال الامام وما زاد على الاضافة من العلم والعالميه
 لم يثبت بالدليل **تبيين** هذه الصورة هي الحقيقة مجردة عن الغواشي الغريبة من الإيّن والوضع
 والكيف والمقدار والافادراكها ليس بعلم بل تخيل او احساس ويغيبه هذا الادراك فقد مت في
 النفس الناطقه **فائدة** ان قيل اى فرق بين الصور العقلية والخارجية قيل من وجهين احدهما
 ان الصور الخارجية متمانعة ومحسوسة وممتنعة للحلول في مادته اصغر منها على القول بالمادة ومنه

حاشية
 جعل العلم هو نفس الحكم

امورا

عدوث ما هو أقوى منها الثاني الصور العقلية كليه لا على معنى انها كليه في نفسها فانها
صور جزئية في تفوير جزئيه بل لان المعلوم بها كلي اولان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك
النوع على السواء **المسئله الرابعه** صور المعلومات قائمه بذات العالم وهو مذهب
ابن سينا او قائمه بذواتها وهي المثل الا فلاطونيه وقال المشاؤون صور المعلومات تتجدد
العاقل وهو باطل لان المتحد من ان يقيا فها اثنان وان بقي واحد وعلم الاخر او عد ما وجد
ثالث فلا اتحاد لان المعدوم لا يتحد بغيره **مسئله** من نفي صفات الرب عز وجل قال علمه
هو صور المعلومات القايمه بذاته او بذواتها على اختلاف الرايين وفسره ابن سينا في بعض
كتبه بتقرر الجلالا العقلية في ذات موجوده تقرر شي في شي اخر واعترض على نفسه بلزوم الكثر
في واجب الوجود بناء على ان الصور العقلية لا يتحد بالعاقل لا بعضها مع بعض واجاب بان
الكثره جات لازمه متاخره لا داخله في الذات مقومه لان تعقل الكثره هو من لوازم تعقل
ذاته بذاته قال وكثره اللوازم لا سلم الوحد وكان هذا منه ضحدا على الجهال فانه كان
ينفي علم الله تعالى بالكلية بدليل بصرحه بذلك في كتب اخره يقول انه عالم لانه مجتمع للماهيا
بل لانه مبدل وها جعل معنى كونه عالما كونه مبدل لوجودها قال الامام وهذا تصحح بان الله تعالى
لا يعلم شيئا وهو مقالة منكروه فان هذا المذهب وان كان منقولاً عن قدماء الاوائل الا ان
الذي يقع عليه المحققون منهم انه تعالى عالم بذاته وعالم بجميع الكليات فكان ما ذكره ابن سينا هنا
رجوعاً الى تلك المقالة المنكوه **المسئله الخامسه** قيل يجوز تعلق العلم الواحد بمعلوماتين
وقيل لا وقال الامام ان فسر بالاضافه لم يجوز ان فسر بما يوجب التعلق لم يمنع لان العلم
المتعلق بمضاده السواد للبياض ان لم يتعلق بهما لم يتعلق بالمضاده المخصوصه وان تعلق بهما
فهو المطلوب وقد تناقض كلام الامام حيث جعل العلم المتعلق بمضاده السواد للبياض
متعلقاً بهما معاً فان ذلك يقتضي ان العلم ليس هو الاضافه وقد اختار قيل ذلك ان ما زاد
على الاضافه من العلم والعالميه لم يثبت بالدليل وقيل ان صح ان يعلم احد المعلومات مع الذهول عن
الاخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما وان لم يصح العلم باحدهما مع الذهول عن الاخر وجب ان تعلق
العلم الواحد بهما وهذا المذهب باطل عند الامام ان فسر العلم بما يوجب التعلق **المسئله**
السادسه العلوم المتعلقة بالامور المختلفه مختلفه وبالمضاده متضاده لان حصول صور
الانسان في الذهن مخالف حصول صور غيره والعلم بان العالم موجود مضاد للعلم بانه معدوم

وسوار في ذلك كان العلم اضافة واصفه له اضافة الى المعلوم اما اذا كان اضافة فظاهر لان
الاضافة الى المختلف والمتضاده مختلفه او متضاده واما اذا كان صفة بلزومها الاضافة
فلا يلزم ومات المختلفات مختلفه وملزومات المتضاده متضاده وهذا بخلاف القدرة
حيث قلنا تعلق للضدين فان اضافة عارضه مفارقة فيحوزان مختلف وان كانت القدرة
واحدة **باب المناقاة** بين اعتقادي الضدين لذتهما او لا مرجع الى صارف قال الامام
الا قرب ان المناقاة لان الجزم بالثبوت شرطه ان لا يكون لتقصيه احتمال فستحيل بحقه
بدون هذا الشرط **المسألة السابعة** ذهب جمهور مشايخ المتكلمين من اهل
السنة ومن المعتزلة الى ان العلم بان الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده اذا وجد واحتجوا
بانا اذا علمنا بان زيداً سيدخل البلد غداً فان استمر هذا العلم الى الغد الى ان دخل زيداً البلد
فانما بهذا العلم نعلم ان زيداً دخل الان البلد فعلنا ان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده
اذا وجد وانما يحتاج الواحد منا الى علم اخر لطريان العقله على العلم الاول وقال ابو الحسين
البصري تمتنع ان يكون العلم بان الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده حال ما يصير موجوداً
لان من علم ان زيداً سيدخل البلد غداً ثم انه جلس في بيت مظلم لا يميز منه من الليل والنهار
ويبقى مستنداً لما ذلك العلم حتى جاء النهار ودخل زيداً البلد غداً لا يصير عالماً بانه دخل الان في البلد فثبت
بهذا ان العلم بان الشيء سيوجد لا يكون نفس العلم بوجوده اذا وجد بل من علم ان زيداً سيدخل البلد
غداً ثم علم حضور الغد فانه يتولد من هذين العلمين علم ثالث وهو العلم بان زيداً دخل البلد **باب**
قل العلم اجمالى يتعلق بامور متعدده باعتبار شامل لها وتفصيلي يتعلق بها باعتبار كل واحد
منها وفعل مثل ان تصورت شيئا ففعلته وانفعالي مثل ان شاهدت شيئا ففعلته والتقسيم الاول
صحيح والساني ايضا ان زيداً بالفعل معنى زيد على الفعل وان زيداً بالفعل نفس الفعل كما هو رأي ابن سينا
فان العلم بالفعل عنده هو علم الله تعالى وهو عندك ليس زيداً على تأثيره في الكاسات فهو كذب ولفظ
لا يستلزمه ان يكون الرب سبحانه وتعالى كالجواد وكف يكون العلم نفس الفعل والفعل تابع للارادة
التابعة للعلم واعلم ان تقسيم العلم الى فعلى وانفعالي بهذا المعنى هو من دسايس ابن سينا الخبيثة
فانه اذا تقررت في ذهن المشتغل في هذا العلم الطبيعي ان من العلم ما هو نفس الفعل لم يستشع العلم
الالهى الاقتصار عليه في حق الرب عز وجل وفي صفة زايده على التأثير **المسألة الثامنة**
العلوم الحاصلة لنا كلها اما ضرورية او لازمة للضرورية والالزم الدور او التسلسل فلا يحصل

ذاتية

20
العلم واللازمه لا بد ان يكون لزمها ضرورياً لانه ان نفى احتمال عدم اللزوم ولو على بعد الوجوه
لم يكن علماً فالعلوم بأسرها ضرورية وتوقف اللازم على تدرج اللزوم لا تفدح في كونه ضرورياً والا
لما عقلنا لا عن ضروري ولا عن ملزومه **مسألة** قد نسمى القسم الثاني من الضروريات
نظراً لتوقفه على تدرج لزوم الاوسط للاصغر وتدرج لزوم الاكبر للاوسط فكون النظر
بغير العلم وقالت **السُّمِّيَّةُ** النظر لا يفيد العلم فان ارادوا بالنظر تدرج اللزوم الذي
هو الحد الاوسط او ما يقوم مقامه فمذهبهم باطل والا لما تدرجنا شيئا من الضروريات
المسألة التاسعة المتنع غير معلوم لان كل معلوم متميز وكل متميز ثابت فكل معلوم ثابت
فما ليس ثابت لا يكون معلوماً **المسألة العاشرة** المعدوم الممكن معلوم لانه ثابت ونعني
بالثابت ما له حقيقة متميزة عن غيرها هو با هو خلاف ما يفهم عن المعتزلة وهذه فرع ان المعدوم
شي **المسألة الحادية عشرة** العقل الذي هو مناط التكليف عززه يلزمها العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحالات وقيل هو هو لان هذا العقل من قبيل العلوم والاصح ان يقال احد هما عن
الاخر وذلك محال لاستحالة عاقل لا يعلم شيئا او عالم بجميع الاشياء غير عاقل ثم انه ليس
علماً بالمحسوسات لحصوله في الياسم والمجانين فهو عبارة عن العلم بالامور الكلية وليس من العلوم
النظرية لانهما مشروطه بالعقل فلو كان العقل عبارة عن العلم لزم اشتراط الشيء بنفسه وهو محال
فهو من العلوم الكلية البدئية وهو المطلوب والحق انه غيره وهو ما يحصل للنفس الناطقة عند
البلوغ غالباً من الاستعداد والنهي للعلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحالات والتغاير
لا ينقض جواز الاتفكاك فان الجوهر والعرض متلازمان وكذلك العله والمعلول وان سلم
فالعقل قد ينفك عن العلم كما في حق النائم واليقظان الذي لا يكون مستحضراً للشيء من وجوب الواجبات
واستحالة المستحالات **المسألة الثانية عشرة** نسبة الاشعري ان ادراك الحواس نفس
العلم وذهب الامام الى انه غيره محجاً باننا نبصر الشيء ثم يغيب عنا قدره تفرقه بين الحالتين
مع حصول العلم فهما فالابصار غير العلم وزعم متأخرو الفلاسفة وابولحسن الكعبي ان السمع
والبصر في الغايب هو العلم بالمسموعات والمبصرات وهذا باطل والا لكان الواحد منا اذا علم
بصوت مسموع او لون مبصر يخبر الصادق او غيره وجب ان يكون سامعاً رايياً فكون الاعم بصيراً
والاصم سمعاً وذلك محال **فرع** اختلف الفايلون بان ادراك الحواس غير العلم فزعم الفلاسفة
وابولحسن الكعبي انها عايد الى تاثير الحاسة بصوره المرى او غيره والمتكلمون يحتاجون الى القدر في

مثلهذا الاحتمال ليتمكن ان الله سميع بصير فرفع لسان اختلف القايلون تاثير الحاسه فمنهم
من قال الابصار خروج الشعاع عن العين قال الامام وهو باطل والا لوجب تشويش الابصار
عند هبوب الرياح ولا تمتنع ان ترى نصف السماء الامتناع ان يخرج من حد قتنا ما يتصل بكل هذه
الاشياء او يؤثر في جميع الاجسام المتصلة بين حد قتنا وبينها ومنهم من قال بالانطباع قال
الامام وهو باطل والامام ادركا العظم في الصغير ثم قال وهذا انما يلزم من قال المري هو الصورة
المنطبعة فقط اما من جعل انطباع الصورة الصغيره في الحدقه شرطا لادراك المري الكثير في الحاج
فلا يرد عليه ذلك واما ادراك الشم فحتمل ان يكون لتكيف الهواء المتصل بالجيشوم بكيفته
في الرياحه وحتمل ان يكون لانفصال اجزائه لطيفه منه ووصولها الى خيشومنا كما في الثغرات
وحتمل ان يكون لتعلق القوة المدركة بالرياحه وهي هناك قال الامام وهذا اضعف الاحتمالا
القول في الارادة وهي في حقا ميل بعقب اعتقاد التبع فان كان التبع حسا او هيميا
سميت شهوه وان كان دافعا لافه او شر سميت غضبا واما في حق الخالق فهي صفة مغايرة لكونه
تعالى عالما وفاعلا وامر امرا محده لبعض مقدوراته على بعض مخصوصه له بوقت حدوثه وهذا مذهب
جمهور البصرين من المعتزله وقال ابو القاسم البلخي ارادته لانفعال نفسه ايجادها وارادته لانفعال
غيره امره بها وقال ابو الحسين البصري معنى لونه مراد الافعال نفسه انه دعاة الداعي الى ايجادها
ومعنى كونه مراد الافعال غيره انه دعاة الداعي الى اللذات عليها والترغيب فيها وسناتي تفسير الداعي
قال الامام ولعل مذهب اي القاسم هو هذا وقال قوم من محققي المعتزله الارادة لا تريد
على الداعي وفسدوه في الخلق حصول العلم والظن والاعتقاد باشتمال الفعل على تبع زايد
وان في الخلق بالعلم باشتماله على المصلحة اذ الظن والاعتقاد فيه تمتع وقال النظام والعداديون
من المعتزله لا يوصف الرب بها حقيقه بل مجازا ومعناها في فعل نفسه انه غير مكره ولا ساه
وان في فعل غيره انه امر به **لنا** في حقا انا نجد من انفسنا ميلا مرتيا على العلم فتغايران وفي
حق الخالق ان تخصيص بعض مقدوراته بالتقدم وبعضها بالتأخير مع امكان تقدم للتأخير
على السواء ولا العلم لان العلم بالمصلحة سابق والعلم بالوقوع تابع ولا القدرة ولا التكون
لان شأنهما التأثير وشان الارادة التخصص ولا ينسبته القدرة الى المقدورات كما على
السواء ولا الحيوه ولا السمع ولا البصر وذلك ظاهر ولا الامر بمعنى طلب الفعل على جهة

الاستعلاء لثقلها بدون مطلوب منه وامتناع الطلب بدون مطلوب منه ولا يصيغه افعال
لأن السلطان لو انكر متوعدا ضرب سيد عبدك فادعى مخالفته وقصد تهديد عذره فانه يقول
لعبده افعول لا تريد لأن العاقل لا يريد هلاك نفسه ولو وقع المأمورات كلها لقوله تعالى
ولو شاور بك لامن من في الأرض كلهم جنعا فان المشية هي الارادة كما يحى ولا كون الباري
غير مكره ولا ساه والالزم ان يكون الاعراض والجمادات مريد لانها ليست بمكرهه ولا
سأهيه وفي الفصل مسایل الاولى قبل الارادة كراهه الضد ورد بان المريد قد يعنى عنه وهي
مثل قولهم الامر بالشئ نهى عن الضد **المسئلة الثانية** مذهب المتكلمين ان الارادة هي
بعينها المشية لم يفرق بينهما احد منهم الا الكراميه فانهم يزعمون ان المشية صفة واحدة ارليه ثنا
ما شاء الله تعالى والارادة حادثه في ذات القدر ثم تعدد المرادات وعندى انه لا
تراجع في المعنى فان المتكلمين ثبتون تعلقا حادثا تعدد المرادات فجاز ان يكون مراد
الكراميه بالارادة الحادثه هذا التعلق والمشية القديمه هو الارادة الا ان يقال ان التعلق
غير حاصل في ذات التقدم بل هو حاصل بين الارادة والمراد فكون التراجع حثدا معنويا **دع**
تنبية المناقاة بين ارادتي الضدين هل هي خاتمة او للصارف فيه ما سبق في باب الاعتقاد
المسئلة الثالثة العزم ارادة جازمة حصلت بعد التردد والمجبه ارادة شديده والعشق
فرطه والرضا مجبه وزعم الاشعري ان المجبه والرضى معنى الارادة **كل** موجود كما تم الارادة
وقيل الرضى ترك الاعتراض وقيل عدم الكراهه الارادة **المسئلة الرابعة** الكراهه بازاء
الارادة وهي نقره تعقب اعتقاد الضرر مبدأ الغضب واستنط والبغض كراهه **الخامسه**
قال الامام الارادات ينهى الى اراده ضروريه دفعا للتسلسل قال وذلك لوجوب الاعتراف
باسناد الكل الى قضاء الله تعالى **القول في كلام النفس** والمراد به طلب الفعل او
طلب الترك او الحکم بنفى او اثبات اثبتة الاشعري ونفاة المعتزلة والكراميه وغيرهما
وليس التراجع في شئوت هذه المعاني فان الانسان قبل ان يلقظ بقوله استغنى مجده في نفسه طلبا
واقنضا لذلك الفعل وكذلك قبل التلقظ بقوله لا يضرب تجده في نفسه طلبا لترك الفعل
وفي قوله زيد قايم او ليس قايم مجده في نفسه حكما بالنفى او الاثبات ولا خلاف ايضا في كون
هذه المعاني مغايره للالفاظ لأن هذه الامور لا تختلف باختلاف الازمنه والامكنه والالفاظ
الداله على هذه المعاني تختلف وتبديل باختلاف الازمنه والامكنه وانما التراجع في ان هذه المعاني

ول

مغاير للعلم والارادة والكراهة ام لا فقال الاشعري ليس الطلب عبارة عن الارادة ليقفه
بدونها فان الله تعالى امر بآيمان من علم انه لا يؤمن وخلاف المعلوم لا يكون مراد الوقوع لكونه
ممتنع الوقوع ولتحقق الارادة بدون الامر فان الانسان قد يصرح بذلك ويقول اريد منك
منك ان تفعل هذا الا اني لا امرك به واذا تحقق كل واحد منهما بدون الاخر كان الطلب القائم
بالنفس والاقتضا الموجود فيها امر مغاير للارادة وايضا لما اخبر عن لي جليل والي لطلب انهما يمتون
على الكفر استحالة ان يكون الرسول عليه السلام مراد الايمان منهما لان من لوازم صدور الايمان
منها دخول الكذب في كلام الله تعالى ومريد الشيء مريد لما هو من لوازمه مع ان النبي صلى الله عليه
وسلم كان مرهما بالآيمان وليس الطلب الصاعبان عن تحيل الحروف لان تحيلها تابع له باختلافه
ولا عن العلم لقضيه ابي لبيب واما الحكم الذهني فهو ايضا مغاير للعلم والاعتقاد لانهما انفعال والحكم
فعل وهل يمكن انفكاك هذا الحكم عن العلم والاعتقاد قال الامام نعم لان الذهن كما
ممكته تركيب القضايا الصادقة يمكنه ايضا تركيب القضايا الكاذبة والقضايا الكاذبة هي
ان يكون ذلك للحكم الكاذب حاصلا في الذهن والعلم بها والاعتقاد غير حاصل وفما قاله نظر
فرع اتفق القائلون بالكلام النفساني انه واحد ومع كونه واحدا فهو امر ونهي وخبر قالوا
لان الكلام كله خبر فان الامر عبارة عن تعريف الغير انه اذا فعله كان مستحقا للمدح واذا تركه
صار مستحقا للذم وكذا القول في النهي اذا كان المرجع بالكل الى الشيء واحدا وهو الخبر صح ان يقال كلام
النفس واحد ومع كونه واحدا فهو امر ونهي وخبر وفي هذا نظر لان الخبر ليس تلميذ الصدق والكذب
والامر والنهي باهما ولوقيل لان الكلام نسبة بين مفردين فقامت بملته كالم فان كانت طلبا لفعل
كانت امرا وان كانت طلبا لترك كانت نهيا وان كانت حكما بنفي او باثبات كانت خبرا فهي شيء
واحد وانما تعدد بحسب تعلقاتها والتعدد بحسب التعلقات لا يوجب تعددا في الذات
لكان حسنا وهذا ككون الحيوان واحدا ومع كونه واحدا فهو انسان وفرس وغيرهما وككون
الانسان واحدا ومع كونه شيا واحدا فهو عربي وتركي وفارسي **القول في الله والالم**
اما الالم فلا تراعى في كونه وجودا واما الله فقد قال مجتهدون ركبوا هي عبارة عن الخلاص عن
الالم قال الامام وهو باطل بما اذا وقع بصرا الانسان على صورته حسنه فانه يلنذ بابصارها مع
انه لم يلن له شعورها قبل ذلك حتى يجعل ذلك خلاصا عن الالم المشوق اليها قلت وعلى كل
حال فهما عندي بديهيا التصور غيبان عن التعريف ومن قال الله ادراك الملايم والالم ادراك

المناظره او اللذنه ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير والالم ادراك ونيل لوصول
 ما هو عند المدرك افه وشر فهو فاسد لان اللذنه والالم ليسا بنفس الادراك والنيل وانما
 هما امران يربيان عليهما وتنسبان عنهما وفي الفصل نجات الاولي اللذنه كمنه تتبع وصول
 ما هو عند المدرك كمال وخير والشعور به من حيث هو كمال وخير والالم كيفه تتبع وصول ما
 هو عند المدرك افه وشر والشعور به من حيث هو كمال وخير والشعور به من حيث هو
 كذلك لان اللذنه قد يصل فلا يستلذ به بل قد يكره اما لانه ليس محز في تلك الحال او لانه لم
 يشعر به كراهيه بعض المرضى للجون النقيه الثانيه الكالات والخيرات تختلف باختلاف
 المدرك لها فالخير عند القوه الشهويه ان يكف الات الحس بكيفه المحسوسات الملازمه
 والخير عند الغضبيه ان يكف بكيفه الغلبه او بكيفه الشعور باذى يصل الي العضوب
 عليه وكال الجوهر العاقل ان تمثل فيه من خلال الخلق الاول وجماله قد لا يملكه ان يترك
 منه باستعداد الذي يخصه ثم تمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مستداني
 التمثيل بعد الخلق الاول بل الجواهر القدسيه والاجرام السماويه ثم ما بعد ذلك فهذا هو المثال
 الذي تصيره النفس الناطقه عقلا بالفعل وباسلف هو حال الحيواني والادراك العقلي خالص
 عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا تترك ادتنها هي والحسي محصوره في
 النقيه الثالثه نسبة اللذنه الى اللذنه ونسبه المذرك الى المدرك والادراك الى الادراك
 فنسبه اللذنه العقليه الى الشهوانيه ونسبه حليه الخلق الاول وما تلوه الي مثل كيفيه الخلاقه
 ونسبه الادراك الى الادراك فسرغ فاجل مبتغى شي هو الخلق الاول عز وجل بذاته لانه
 اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا وتيلوه المبتغون به وبد وانتم من حيث هم مبتغون
 به وهم الجواهر القدسيه الذين هم عند ربك يسبحونه بالليل والنهار وهم لا يسأمون وبعد
 المرتبتين مرتبه العشاق المشتاقين وهؤلاء من حيث هم عشاق قدنا لوانبلا ما فهم ملذون
 ومن حيث هم مشتاقون قد يكون لهم اذني ما غير ان ذلك الاذي لما كان من قبله كان اذني لذنا
 النقيه الرابعه العشق الحقيقي هو الاتيهاج بتصور كمال ما وامك الشوق هو الحركه الي
 تميم هذا الاتيهاج اذا كانت الصوره متمثله من وجه غير متمثله من وجه كالحركه اذا كانت
 الصوره متمثله في الخيال غير متمثله في الحس ان حصل تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق
 فانه قد نال شيئا ما وفانه شي وليس ينسب الي الخلق الاول ولا الي النايلين من خلص اوليايه في

حركه
 اذني الخلق

التفحيم الخامسة النفوس البشرية اذا نالت اللذة العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها
ان يكون عاشقته مشتاقه ولا يخلص عن علاقه الشوق ان خلصت الا في الحياة الاخرى وتتلوه
النفوس نفوس بشرية متردده بين جهتي الكمال الاعلى والسفاله ثم تلوهما النفوس المغوسه
في عالم الطبيعه المخوسه التفحيم السادسة اذا تطرت في الامور وتاملت وجدت لكل
شيء من الاشياء كما لا يخضه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال ومعمو وسوقا اراديا او طبيعيا
اليه اذا فارقه رحمه من الله والله ذو رحمه واسعه التفحيم السابعة كونك لا تستنق
الى كالك الاعلى من مثلك بجليه الحق الاول ولا يتالم حصول ضده هو منك لامنه وسببه كونك
في شواغل البدن وعوايقه الا ترى النفوس السليمه التي على الفطره ولم يكد رها مباشرة الامور
الارضيه اذا سمعت ذكر اروطانيا يشر الى احوال عالم الغيب كف لغشاها ما لغشى من الوجوه
المبرج للمصاحب اللذ المفروضه المفضي الى حيره ودهش وقد جرب هذا كثيرا التفحيم الثامنة
هذه الشواغل التي هي انفعالات وهيات تلحقك لجواره البدن ان مكنت منك الى المفارقة كنت
بعدها كما كنت قبلها يموت ابن ادم على ما عاش عليه ومحشر على ما مات عليه ولكنها تكون كالمتملكه
كان يمنع من ادراكها مانع فزال ذلك لا مانع فادركت من حيث هي منافيه وهذا هو الامر
المقابل لتلك اللذه الموصوفه وهو الم النار الروكانيه وهو فوق الم النار الجسمانيه كلا انهم عن ربه
يومئذ المحجوبون التفحيم التاسعه العارفون اذا وضع عنهم ثقل مقارنه البدن وانقلوا عن الشواغل
خلصوا الى عالم القدس والسعاده واستقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذه العليا وقدرتها
لبشري للمومنين هذا الالنداد ليس مقفودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في الفكر
في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء والمعروضون عن الشواغل يصيبون من هذه
اللذه حظا وافرا متى تمكن منهم شغلهم عن كل شيء اني است عند ربي يطعني ويستقيني التفحيم
العاشرة في تقيده السلوك اعلى وجه الاختصار لمن يروم نبيل ما يمكن حصوله من هذه اللذه
في هذه الدار اعلم اعانك الله ان المستنير القلب بالبرهان والمومن بما جاء به القران قد عبره ميل
الى مشاهده ما يتقنه ويعتقده فيحرك باطنه الى عالم الحق لنال من الكمال الاعلى واللذات العليا
ما يسرله فنادام في هذه الدرجه فهو مرید ويحتاج الى الرياضه والرياضه ما بعد المرید ويوهله
الى النبيل حكمه بالغه والله على كل شيء قدير وهي ثلاث الزهد الحقيقي وهو الاعراض عن متاع الدنيا
ولذاتها والغرض من هذه الرياضه بحيه ما دون الحق مما يشغل سره عن الحق التاسعه العباده

ري يحيى

المشفوعه بالفكر وهي العمل الصالح الخالص والغرض من هذه تطوع النفس الامارة بالنفس
المطمينه لسحب قوى الخيل والوهم الى التوهّمات المناسبة للامر العدي منصرفه عن التوهّمات
المناسبة للامر السفلي الباطني الفكر المنبه للسرو وهو اشتغاله بعالم القدس عن
عالم الحس والغرض من هذه تلطيف السروجلاء واستعداده لشروق نور الحق عليه فاذا
واضب المرئد على ذلك رجوب ان يحصل له مبشرات ثم كالات فاول المبشرات ما يسمونه
او قانا وهي خطات من الطلاع نور الحق عليه ان يذك كانه يروق تو مص اليه ثم تحمد عنه ويسمى
المرئد حنيد صاحب وقت وكذلك كل ما حصلت مبشره تجدد له اسم حسبها كصاحب السكينة
وصاحب الحال وغير ذلك مما ليس في تعدد كبير فايده مع السحاب اسم للمرئد عليه فاذا عبر الرضا
الى النيل صار سه مراه مجاوه محاذيها شطر الحق وتجدد له اسم الواصل وقد لا يقال له
حنيد مرئد في هذا المقام تد ر عليه اللذات العلي ويعرج سفسطابيه من اثر الحق وكان له
تظير الى الحق تظير الى نفسه ثم انه ليغيب عن نفسه فليحط جناب الحق تقط وان لحظ نفسه فمن
حيث هي لا حظه لا من حيث هي مترينه وهناك حق الوصول وهذا المقام سمي القنا ولعل وراه
من الكمالات ما لا يمكن التعبير عنه بعبارة تفهمه والله اعلم **القول في القدره**
وهي تطلق على سلامه الاعضاء ولا تراغ فيها وعلى صفة توثر على وقول الاراده ونفاها للجبريه في
العبد والمعتزله ومتاخر والفلاسفة في الرب وقال هو لا بمعنى كون الرب قادرا انه مبدا
عالم بوجود المقدور وقد رته نفس علمه لانه اذا لم يحتج في وجود تلك الحقيقه الى شئ غير نفس
التصور يكون العلم نفسه قدره فردوا القدره الى العلم كما ردوا الارداه اليه وردوا علمه
بالاشياء الى كونه مبدا لها كما سبق فما قدروا الله حق قدرة اذ تفوا صفاته وجعلوا فعله كفعل
النار لا قصد ولا اختيار تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحلون علوا كبيرا وهذه مستوفاه
في باب الصفات واحج الاشاعره والمعتزله والفلاسفة على قدره العبدانا منزبين حركه
المختار وحركه المرتعش ضروره واعترض على الاشاعره بان هذا التمييز ان كان قبل الاتصاف
بالفعل فباطل على قولكم لانكم لا تثبتون القدره قبل الفعل وان كان حال الاتصاف بالفعل
فمنوع لان المرتعش كما لا تترك من ترك الحركه حال وجودها كذلك المختار لا يمكن من
تركها حال وجودها الاستحاله كون الشئ معدوما موجودا في زمان واحد وايضا هذا الامتياز
حال ما خلق الله الحركه باطل لان حصولها حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقيل ان خار

ف

يد

الله تعالى محال واجب عن الأول بان الممتنع هو كون الشيء متحركاً سائداً لا العدول من الحركة
 إلى السكون بخلاف المرتعس فثبت الامتياز **واما** الثاني فضرورية الفعل عند ارتفاع الموانع
 واجتماع الشرايط التي من جعلها الاختيار لا ينافي كونه مختاراً والالم يكن الباري تعالى مختاراً في
 الفعل واعتراض على المعتزله بان الامتياز عند استواء الدواعي إلى الفعل والترك محال لأن
 عند الاستواء يمتنع الفعل فلا يثبت المكنه وعند حصول الترجيح يجب الراح وتمنع الرجوع
 فلا يثبت المكنه ورد بان وجوب الراح اذا كان الترجيح بالاحسان لا ينافي المكنه والا
 لزم فعل الباري عز وجل وفي مسایل **الأولى** سلامة الاعضاء سابقه على الفعل بالاخلاف
واما القدره للحققة فقد ذهب الاشاعرة إلى انها حدثت عند مقارنه الفعل المللس
 بالفعل قبله لأنها عرض فلا يكون باقية فلو تقدمت على الفعل لا تقدمت وقت الفعل وطا حصول
 الفعل حال وجود القدره مستحيلاً وفي حال انعدامها واجباً وهذا محال وذهب المعتزله والضرارة
 وكثير من الكراميه إلى انها سابقه على الفعل **قال** **والآن** الكافر حال كفره مكلف بالامان فلو
 لم يكن قادراً على الايمان حال كونه كافر الزم بكلف ما لا يطاق ولأن إيجابه إلى القدره لا اجل
 ان يخرج الفعل من العدم إلى الوجود وحال حدوث الفعل صار الفعل موجوداً فلا حاجة إلى القدره ولأنه
 لو وجب ان يكون القدره مع الفعل لزم اما قدم العالم او حدثت قدره الله تعالى **واجيب**
 عن الأول بانه مشترك الالزام لأن توجه التكليف ان كان حال استواء الدواعي على الفعل والترك
 فهو مكلف ما لا يطاق لأن الاستواء والرحمان متناقضان فلو كلف حال الاستواء بالترح
 لكان مكلفاً بالجمع بين التقيضين وان كان حال رحمان احد الداعيين على الآخر فهو ايضاً
 مكلف ما لا يطاق لأنه ان كلف بالراح فالراح واجب الوقوع بنفسه فتستحيل ان يكون وقوعه
 بايقاع موقع منفصل فكون امره بايقاعه امر الله مما ليس في وسعه وان كلف بالرجوع فالرجوع
 ممتنع والدكليف به مكلف ما لا يطاق فان قيل انه حال الاستواء ما مورداً بايقاع المرح في
 ثاني الحال لاني الحال فلا يكون مكلفاً بالجمع بين التقيضين **اجيب** بان الايقاع ان كان
 نفس الترجيح في حال في الحال وان كان غيره عاد الكلام اليه ويتسلسل وعن الثاني بانه متقوض
 بالعلم والمعلول والشرط والمشروط وعن الثالث يمنع قدم العالم او حدثت القدره فان
 وجود العالم لا يند فيه من تعلق قلبه الله تعالى به زمان حدوثه والتعلق طرقت **المسألة**
الثانية قالت المعتزله القدره تصلح للضدين **وقال** الامام لا لأن القدره عبارة عن

29
 التمكّن ومفهوم التمكّن من هذا غير مفهوم التمكّن من ذلك **واحيد** بان اضافته
 الى احد متعلقيه لا يوجب غرسه ولو سلم فلا يلزم ان لا يصلح **المسئله الثالثه** احد
 قول القاضى بك من الاشاعره ان الاعدام بالقدرة **حاضر** وهو قول ابى الحسين الخياط من
 قدام المعتزله وقول محمود الخوارزمي من متأخري المعتزله ومن الناس من ابكر ذلك وقال القدره
 صفة مؤثره والعدم تقي محض فاسناد العدم الى القدره **بحال** **المسئله الرابعه** اتفق
 المعتزله والخريه على ان دخول مقدور واحد تحت قدره قادرين **بحال** قالوا لان مقدور القا
 لا بد ان يحصل عند ما يدعوه الداعي الى فعله وان لا يحصل عند ما يصرفه الصارف عن فعله فلو
 فرضنا مقدورا واحدا بين قادرين وحصل الداعي الى الفعل في حق احدهما وحصل الصارف
 عن الفعل في حق الاخر لزم ان يوجد ذلك الفعل وان لا يوجد وهذا **بحال** وجوز ذلك اهل
 السنه واجابوا بجمع انه يلزم من تحقق الصارف في حق احد القادرين عن الفعل ان لا يوجد الفعل
 لاحتمال ان يكون قصد غيره الى ايجاد الفعل سببا لوجوده **تلييه** القدره صفة مؤثر
 على قول الاراده كما سبق وقيل هي مبدأ الافعال المختلفه فالقوه الحيوانيه قدره وفاتوا والفلكيه
 عند من جعله شاعرا على الاول والنباتيه على الثاني والمعدنيه والعنصرية ليست قدره
 وفاتوا وما قيل القدره مبدأ الفعل مطلقا وهذا قول الشياطين اتباع ابن سينا اخترعوه
 ليلبسوا به على من يكفرهم سفهم حقيقه القدره عن الرب عز وجل وجعلتم فعله كفعل النار في
 اللطب تعالى الله عما تقول الظالمون علوا كبيرا **المسئله الخامسه** ولا خصوصيه
 لها بالقدرة قال ابو هاشم ومن تبعه والقاضى ابوبكر اذا اصبحت ذات بصفه كالعلم والقدرة
 والحيوه وغير ذلك من الكيفيات حصل لتلك الذات هيئه لم تكن ليست في نفسها موجوده ولا معدله
 عبر واعنها بالعالميه والقادرية والحسه وسموها بالحال لانها هيئه والهيئه حال ومنع غيرهم
 امران ايد على العلم والقدرة والحيوه وغيرها لعدم الدليل **فرعان** على القول بالحال
 احد هما انها امر رايده على الذات والا لوجب ان من علم الذات علم انها عالمه قادره ولو جيب ان
 علم كونها عالمه قادره علم الذات فقط **الثاني** اختلف القائلون بالحال فجوز ابو هاشم ثبوت
 للذات من غير صفات واثبت لله عز وجل موجوديه وحدسه وعالميه وقادرته بالحيوه ولا علم
 ولا قدره وعلها بالالهيه وقال هي صفة تقضى لذاتها هذه الاحوال الاربعه وقال القاضى
 ابوبكر شرط ثبوت الحال للذات اتصافها بالصفات فلا قادرته ولا عالميه ولا حيه

در

الا يعلم وقلده وجوه القسم الثالث القوه كالصلابه واللاقوه ولسي ضعفا كاللين
تنبیه قل القوه مبدأ التغير مطلقا فالطبايع والنفوس والقدر على هذا النفس قوى
 وتساها تباين الاخصين تحت الاعم السراج الكيفيات المختصة براكميات وقد عرفنا
الفصل الرابع في الكم وهو ما يعقل القسمه لذاته كالأعداد والمقادير والزمان وفي
 الفصل مسایل الأديك العدد لا يختص بالأجسام بخلاف المقادير **الثاني** المقادير
 متناهية لأنها تابعة للجسم وهو متناه كما سبق المسئلة الثالثة فالواحد عدد امر يتوحي لأنه
 مجموع الوحدات والوحدة ثبوتيه ومنعه المتكلمون لان الوحدة لو كانت ثبوتيه لكان
 جميع الوحدات متشركه في ذلك المفهوم ويكون كل واحد مخالفه للوحده الاخرى بتغيرها
 وما به المشاركه غير ما به المباينه فلزم افتقار كل واحد الى واحد اخرى وهو محال **الرابع**
 قالوا المقدار عرض قابل للقسمه في الجهات الثلاث لوجهين احدهما ان الاجسام متساويه
 ومتفاوته في المقادير وما به المشاركه غير ما به المخالفه فالمقدار مغاير لذات الجسم ولقابل
 ان يقول المقادير متساويه في ما هيئه المقدار ومختلفه في الصغر والكبر فلزم ان يكون للمقدار مقدار
 اخر ولزم التسلسل **الوجه الثاني** قالوا اذا اخذنا قطعة من السمك فان جعلناها كره ازيد
 الثخن وانقص الطول والعرض وان جعلناها صفيحة ازيد الطول والعرض وانقص الثخن فلجسميه
 باقيه والمقدار تيه غير باقيه فلجسميه غير المقدار ولقائل ان يقول المقدار الواحد ان كان
 بقدر ما ينقص من الطول والعرض يزداد في الثخن والسمك وبالضد بل الشكل مختلف وخن
 نسلم ان الشكل زايد على الجسم انما التراجع في المقدار وما ذكرتموه لا يفيد ذلك ويرد عليهم امران
 احدهما ان السطح منقطع للجسم ومقطع معناه انه لم يتوخ ذلك الشيء وهذا عام والعدم لا يكون وجودا
 الثاني ان السطح لو كان عرضا كان محله هو الجسم والجسم منقسم في الجهات الثلاث والحال منقسم
 بانقسام المحل بحكم البديهيته العقلية وبحكم اتفاق القوم على حقيقته هذه المقدمه وعليها
 بنوا مذهبهم المشهوره في اثبات مجرد التفسير وحيد بلزم ان ينقسم السطح في الجهات الثلاث
 فالسطح جسم لا سطح هذا خلف فان فالواحد السطح من الجسم امر لا تقبل القسمه الا في جهتين
 قلت ان خاص هذا الكلام ان محل السطح سطح اخر وعود الكلام الاول منه ويلزم التسلسل
 في اثبات السطوح للجسم الواحد وهذين الوجهين يظهر ايضا ان الخط لا وجود له **تنبیه**
 هذا الحجم الممتد في الجهات هو الجسم ولا هيولى ولا مقدار وعلى راي هؤلاء المتأخرين من الفلاسفة

من سائر الأقسام

من سائر الأقسام

هو مستعمل على صورته وهبوطه ومقدار ان تلبسه آخر على تقدير وجود المقادير ليست
مركبه من اجزاء لا تجزى والا كانت الاجسام مركبه من اجزاء لا تجزى **المسئله**
الخامسة قالوا النقطة عرض وهو باطل لانها مقطوع الخط وهو عدم ولا نهايه الخط
في غير منقسمه والا كانت نهايه الخط احد قسميها لا هي واذا ثبت انها غير منقسمه فيقول
هذا الشيء ان كان عرضا فحلها ان ينقسم لزم انقسامها بسبب انقسام محلها هذا خلف وان لم
ينقسم عاد التقسيم الاول فيه فان كان عرضا لزم التسلسل واما ان كان لك الشيء حركه
فلا معنى للجوهر الفرد الا ذلك وحده يكون الجسم مركبا من الاجزاء الذي لا تجزى ومتى ثبت
هذا بطل ان يكون النقطة والخط والسطح والمقدار عرضا **السادسه** في الزمان والناس
في ثبوتهم قولان والثبتون فرقان منهم من زعم ان اظهر العلوم العلم بوجود الزمان ولا حاجة فيه
البتة الى الاستدلال ومنهم من زعم انه لا يمكن اثباته الا بالدليل والبرهان واما النفاة فقالوا
الزمان من جنس الامور التي لا وجود لها الا في الاوهام وذلك لان الجسم لا يوجد في الاعيان الا في
حل واحد من حدود المسافه الا ان الانسان يشاهد الجسم في ذلك الحد ثم في الحد الثاني ثم في الحد
الثالث الى اخر حدود المسافه فهذه الحمولات مجتمع في الاهدان وان كان لا مجتمع في الاعيان
فهذا السبب حصل للذهن شعور بامر متد من اول المسافه الى اخرها وجعل ذلك الامر المتد كالط
لهذه الحوادث والحركات ومن العلوم بالضروره ان ذلك الامر المتد لا حصول له البتة في الاعيان
الحجج المثبتون بوجوه **الاول** وهو لا ينسبنا بانه لا شك ان هاهنا اشيا محكمه على بعضها
بانه قبل غيره وعلى بعضها بانه مع غيره وعلى بعضها بانه بعد غيره والمفهوم من هذه القبليه والمعينه والبعده
امر مغاير للذاتين لوجوه **الاول** ان الذات التي يحكم عليها بالقبليه قد حكم بعد ذلك عليها بالمعينه
ثم حكم عليها بالبعده فلما راينا القبليه تبدلت بالمعينه وتبدلت بالبعده مع ان الذات المحكوم عليها
بهذه الامور باقية علمنا ان هذه الاحوال امور مغايره لتلك الذات **الوجه الثاني** ان الشيء المحكوم
عليه بالقبليه قد يكون حقيقته انه انسان او حركه او سكون والمعقول من كونه انسانا وحركه
وسكونا غير المعقول من كونه قبل وبعد **الثالث** ان الاشياء المشتركة في القبليه والبعده قد
تكون مختلفه في الماهيه والاشياء المختلفه في القبليه قد يكون مشتركه في الماهيه فالمفهوم من القبليه
والبعده امور مغايره لماهيه تلك الحقايق فثبت ان كون الشيء قبل غيره وبعد غيره او مع غيره امور
زايد على الذاتين اللتين حكمتنا عليهما هذه القبليه والمعينه والبعده واذا كان كذلك فهذه المفهومات

كبرية الشيء المحكوم

أما أن يكون علمية وهو باطل لأن العدم من حيث أنه عدم طبيعه واحده وهذه المفهومات امور
مختلفه فوجب أن يكون امورا وجودية وظاهرا لها ليست امورا مستقلة بانفسها مستندة لغيرها
بل هي نسبتها اضافات فلا بد لها من امر يكون عارضا له وهذا الشيء الذي هو معروف قد يكون
معروضا لها بالذات وقد يكون معروضا لها بالنبع والعرض فانا اذا قلنا هذه الحركة حصلت
قبل هذه الحركة الاخرى قصي صرح العقل بانها انصفت بالقبليه لأجل انها حصلت في زمان متقدم
على حصول هذه الحركة المتأخره حتى اننا لو فرضنا ان هذه الحركة المتأخره حصلت في ذلك
الزمان المتقدم وتلك الحركة المتقدمه حصلت في الزمان المتأخر لكننا نقصي على تلك الحركة
المتقدمه ناهما متأخره وبالعكس فثبت ان الذي حكم عليه بكونه متقدما ومتأخرا قد يكون ذلك
تبعاً لغيره ولا يجوز ان يكون كل ما كان متقدما ومتأخرا فانه يكون كذلك تبعاً لغيره والالزم اللذ
او التسلسل فلا بد من الانتهاء الى امر موجود يكون قبلاً لذاته وبعداً لذاته وان الذي يكون قبل متسع عقلا
ان يصير بعد وبالعكس وذلك هو الزمان وعورض بانه لو كان موجوداً في الاعيان فان كان
قار الذات اجتمع الحاضر والماضي فيكون الحادث اليوم الحادث يوم الطوفان وهو محال وان لم
يكون لزم تقدم بعض اجزائه على بعض بقدر ما لا يحقق الامع الزمان ويتسلسل فوجوده في الاوهام
لا في الاعيان ثم سئل بعد ذلك بالمسئله اجاب الاول ذهب متأخرو الفلاسفه الى
ان الزمان كم متصل اي غير مركب من ايات متساويه كل واحد منها لا تقبل القسمة فقالوا هذه
القبليات والبعديات والمعيات ليستعمل ان يكون ايات متعاقبه كل واحد منها لا تقسم لأن
الزمان لو كان مركباً من ايات متساويه لوجب ان يكون للحركة مركبه من امور متساويه كل واحد
منها لا تقبل القسمة لأن الواقع من الحركة في الان الواحد لو انقسم كان وقوع النصف الاول
منه متقدماً على وقوع النصف الثاني منه وحسب كون الان الذي وقع فيه ذلك القدر من
الحركة منقسماً وقد فرضنا ان الان غير منقسم فثبت ان المقدر الحاصل من الحركة في الان
الواحد غير منقسم فلو كان الزمان مركباً من ايات متساويه لكانت الحركة مركبه من الامور الغير
المنقسمه ولو كان الامر كذلك لكان الجسم مركباً من الاجزاء التي لا تجزى كما سيأتي في مباحث
الحركة وهو باطل فالقبليات لا يمكن ان يكون ذفعات وانات متساويه غير منقسمه فوجب ان
يكون متصله اتصال المقادير فالزمان كم متصل غير قار الذات والا اجتمع الحاضر والماضي في الحادث
اليوم هو الحادث يوم الطوفان وعورض بوجه تدل على ان الزمان عبارة عن ايات متساويه

منه ان هذا الآن الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل يمنع ان يكون قابلاً للتقسيم والآلات
احجزيه متقدماً على الآخر ولو كان كذلك لكان عند حضور النصف منه لا يكون النصف
الثاني حاضراً وعند محي النصف الثاني منه يكون النصف فانياً ثبت ان كل ما كان منقسماً يمنع
ان يكون حاضراً وهذا يتعكس انعكاس التقيض ان كل ما كان حاضراً يمنع ان يكون منقسماً
فثبت ان هذا الآن الحاضر غير منقسم واذا كان كذلك مقول ان علمه يكون دفعه لانه لو
كان على التدرج لكان منقسماً وقد بينا انه غير منقسم واذا كان علمه دفعه فالآن الذي هو
اول علمه يكون اتصالاً بوجوده فقد توالي هذان الاثنان ثم الكلام في الان الثاني في الاول
قال الامام وهذا يقتضي القطع بتوالي الانات ابداً ومنها ان احاطت في الان الحاضر هو الماضي
وهو معدوم والطرف الاخر منه هو المستقبل وهو ايضا معدوم فلو قلنا بان هذا الان الحاضر
يوجب اتصال احجزى الزمان بالجزء الاخر لكان هذا القول معناه ان احاط المعدوم متصل
بالعدوم والاخر بواسطة طرف موجود وهذا لا بقوله عاقل ومنها ان كل جزين يفرضان
في الزمان فان احدهما لا بد ان يكون متقدماً على الآخر ولا يجوز ان يكون تقدم الجز المتقدم على الجز
المتاخر امرًا يثبت بسبب غيره والا لزم الدور والتسلسل على ما قررناه فلا بد ان يكون الجز المحكوم
عليه يكونه متقدماً ما يكون متقدماً لذاته والجز المحكوم عليه يكونه متاخرًا لكونه متاخرًا لذاته
فثبت ان كل جزين يفرضان في زمان فان احدهما لا بد ان يلزمه وذلك اللازم متمنع الثبوت
في حق الآخر لكن اختلاف اللوان يدل على اختلاف الملزومات في الماهية فوجب ان تكون الاخر
المفروضة في الزمان مختلفة لذاتها ولما هيأتها ومتى كان الامر كذلك لم يعقل من اتصالها الا
تواليها وبعاقبها بحيث يكون كل واحد منهما منفصلاً في نفسه عن الآخر ولا معنى لسالي الانات
الا ذلك واذا بطل بهذه الدلائل كون الزمان متصلاً ثبت انه انات غير منقسمة ودفعات
غير منقسمة **مسألة** القايلون بان الزمان متصل في نفسه غير مركب من اناث مثاليه
قالوا لان فصل الزمان وطرف اجزائه المفروضة فيه سفصل كل جز في كره وتتصل بغيره اما
انه فاصل فلان سبب حصول الان الحاضر سفصل الماضي عن المستقبل فكون هو فصلاً للزمان
واما انه طرف اجزائه المفروضة فلان جز الزمان اما الماضي والمستقبل وهذا الان الحاضر هو
بعينه نهاية الماضي وهو بعينه بذاته المستقبل فيه سفصل كل جز في حقه وبه سفصل كل جز
بغيره فهو فاصل باعتبار وواصل باعتبار اخر **المبحث الثاني** مذهب ارسطو ان الزمان

تتعلق بالحركة وتبعه ابن سينا وحقه ان القبليه تتبدل بالمعيه ثم المعيه بالبعديه وهذا
لا يعقل الا اذا حدث امر لم يكن اوزال مر كان وقد دللنا على ان هذا الحدوث وهذا الزوال
ليس على سبيل نوال الامات المتعاقبه بل لا بد ان يكون على سبيل الاتصال المسمى ولا معنى للحركه
الا ذلك كما سيأتي فاذا ن هذا الشئ المتصل بتعلق بالحركه واعتراض بان تعاقب القليلات والمعيات
والبعديات لو كان توجب التغير والحركه في الشئ المحكوم عليه هذه الاحوال لزم وقوع
التغير في ذات واجب الوجود لان بد هذه العقل حاكمه بان اله العالم كان موجودا قبل
حدوث هذا الحادث اليومي وانه الان موجود معه وانه سببتي بعدة واللازم باطل لا يقوله
عاقل فان قلتم التغير هنا واقع في هذه الاحوال ولولا ذلك لا تمتنع وصف الله تعالى بالقبليه والبعديه
فيل قد جوزتم حثدي ان يكون الشئ محكوما عليه بالقبليه والمعيه والبعديه لسبب وقوع
التغير في شئ اخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك وهذا هو قول افلاطون فانه كان يقول الله
لم يقع فيها شئ من التغيرات والحركات ولم يحصل فيها الا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالله
والسرمد واما ان حصلت فيها للحركات والتغيرات فحسب تعرض لها قبليات قبل بعديات وبعديات
بعده قبليات لا لاجل وقوع التغير في تلك المده والزمان بل لاجل وقوع التغير في تلك الاشياء
المتحركه المتغيره واحتم من منع ان يكون الزمان مقدار الحركه بامور منها ان بد هذه العقل كما
حكمت يصح ان يقال للجسم تحرك من هذه الساعه الفلانيه فذلك حكمت يصح ان يقال للجسم
سكن من هذه الساعه الى الساعه الفلانيه فلكون نسبه الزمان الى الحركه والى السكون على
السوئه واذا كان كذلك امتنع ان يقال الزمان مقدار الحركه ومنها انا كما حكمت بان هذه
الحركه وحده في هذا الزمان فذلك حكم بان هذا الجسم وجد في هذا الزمان ولا يجد في العقل
تفاوتا بين قولنا حصلت هذه الحركه في هذا الزمان وبين قولنا حصل هذا الجسم في هذا الزمان
واذا كان كذلك كان نسبه الزمان الى الحركه كنسبه الزمان الى الجسم وذلك ممنوع من
كون الزمان مقدار الحركه ومنها ان الحركه عبارة عن التغير من حال الى حال والعقل ما لم يفرض
زمانين حصل في اهلها الامر المشغل عنه وحصل في الثاني الامر المنتقل اليه فانه لا يمكنه ان
يعقل معنى الحركه والتغير فثبت ان ماهيه الحركه موقوف على تعقل الزمان فلو كان الزمان
من عوارض الحركه لكان يعقله موقوفا على تعقل الحركه ولزم الدور واعلم ان الفرقين اعني
القايلين بان مقدار الحركه والثانيين جباطات كثيره وان الثانيين اقرب الى الحق وان الحق هو ان تصور

الزمان من الضروريات وينبئ على ذلك اننا لو فرضنا شخصاً غافلاً عن وجود الافلاك والكواكب
وعن طلوعها وغروبها بان كان اعمى او كان جالساً في بيت وقد رنا انه بالغ في تسكين الحركات
باسرها حتى الطرف والنفس فان هذا الانسان يجد المدة امرأ مستمراً باقياً والعلم بذلك ضروري
وهذا يدل على ان الزمان حاصل سواء كان الحاصل هو الحركة او السكون وذلك يقدر في
كون الزمان من عوارض الحركة **تدبير** الزمان للعلوم باليد هيبه وليس بعارض للحركة
هو المدة كما ذهب اليه افلاطون وليس فيها تغييرات في نفسها ليس فيها الا الدوام والاستمرار فليس
فيها فلتات ولا بعديات نعم اذا حصلت فيها حركات وتغيرات عرض لها قبلات قبل بعديات
وبعديات بعد قبلات لا اجل وقوع التغيير في تلك المدة والزمان بل لا اجل وقوع التغيير في تلك
الاشياء مثلاً اذا حركت الفلك دوره في جزء مفروض من المدة سمي ذلك يوماً وليلة والمواري
لكن الشمس فوق الارض ياراً والمواري لكونها تحت الارض ليلاً والجزء الموزي لسبع دورات
اسبوعاً والمواري لثلاثين دوره شهراً والمواري لثلاثمائة وستين دوره سنة وعماماً والمواري
للمتقدم من الدورات قبلاً وللحاضر معاً وللمتأخر بعداً وفي هذا القدر هداية لمن يريد الله ان يهديه
ومن يضل فلن تجد له ولياً مرشداً **تدبير** اخر هذه المدة المعلومه باليد هيبه هي الزمان
والدهر والزمن في راي افلاطون وقد يخص بعضهم اسم الزمان بما يرتفع في نفسه معلول حركه
الفلك واسم الدهر بالمدة الباسه بالنسبه الى المتغير واسم السرمد بالمدة الباسه بالنسبه الى
المابته معها لا فيها ومعنى ذلك والله اعلم ان المدة المعلومه باليد هيبه ثابتة في نفسها لا تغتفرها
ليس فيها الا الدوام وواجب الوجود ثابت ازلاً وابداً مع تلك المدة لا فيها واحداث متغير
وكذلك القتل والمع والبعده فنسبه المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبه المابته الى المابته
هو السرمد ونسبه المابته اعني المدة الى المتغير اعني محل القتل والمع والبعده هو الدهر ولعل هذا
هو راي ابن سينا والاول اولى وهو ان الزمان والدهر والسرمد اسماء للمدة المعلومه باليد
ولكن باعتبار ان ذلك ان الموجودات على قسمين احد هما دائم الوجود فوجوده ليس في المدة وان
كان معها والماي متغير حادث فوجوده بعد علمه في المدة ونسب لغيره المواقف في المدة الثابته
في نفسها عرض لها غير كما سبق في كلام افلاطون فانه عرض لها قبلات قبل بعديات وبعديات بعد قبلات
لا اجل وقوع التغيير في تلك المدة والزمان بل لا اجل وقوع التغيير في تلك الاشياء اذا عرف
ذلك فنقول تلك المدة من حيث هي هي دهر وبالقياس اليها هو معها سرمد وبالقياس الى ما وقع

فيها زمان وهذا القول خير من قول ابن سينا فانه اثبت حقيقته اخري غير الله بغير دليل سماها بالزمان
 وجعل تلك الحقيقه مقدار الحركة الفلك كما هو مذهب ارسطو وقد عرفت بالدليل القاهره فسادها
 واما مذهب افلاطون فهو الى العلوم اليقينه اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعده والله سبحانه
 وتعالى اعلم الخ **الثالث** القائلون بان الزمان يتعلق بالتغير وحصوله معلوك قالوا ولا كل تغير بل
 بالتغير الذي من شأنه ان يتصل وهو الحركة المستديرة الاولى لوجوهما ان كل حركة
 مبتدئه في العالم فهي بعد ما لم تكن فلها قبل والقبل زمان والزمان اقدم من الحركة المبتدئه فهو اذن
 اقدم من التغير الذي في الكبر والكيف والايمن المستقيم فلا يتعلق بالماني التغيرات اليه في الالم وهي
 انتقال من الصغر الى الكبر وبالعكس والتي في الكيف وهي انتقال احد الضدين الى الاخر والتي في الايمن
 وهي حركة من مكان الى مكان اخر بينهما غاية البياينه ليس منها ازليا والزمان اذلي فالتغير
 الذي يتعلق به الزمان هو اذن الذي يكون في الوضع المستدير الذي يصح ان متصل اي اتصال شئت
الباب الثالث الاجسام اما متحركة او ساكنه والمتعدده اما مجتمعها او مفترقه
 لان الجسم لا بد له من ايز كل سبق وتسميه المكلمون كوناً وهو عندهم عبارة عن كون الشيء
 في المكان كالكون في السوق والسبت وكون الماني الكوز فان حصل الجسم في حيز بعد ان كان
 حاصل في غيره فهو الحركة وان حصل في حيز مع انه كان حاصل في قبل ذلك في نفس ذلك الحيز فهو
 السكوت وان حصل جسمان في حيز من بحيث يتخلل ما ثالث فهو الافتراق وان كان لا يتخلل ما ثالث
 فهو الاجتماع وهذه الحصولات هي الاكوان وفي الباب فصول الاول في الكون من حيث هو هو
 وفيه مسائل الاولى منه حقيقته وهو كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسكن فيه غيره ككون
 الماني الكوز ومنه غير حقيقته ككون فلان في السبت اذ من المعلوم ان السبت لا يكون مشغولاً به
 بحث مما سطر ظاهره جميع جوانب البيت وابعدمنه الدار وابعدمنه البلد بل الاقليم بل المعمور
 بل الارض بل العالم وكانه الحقيق من هذه الامكنه هو حيزه الذي هو منه بحث مما سطر ظاهره
 جميع جوانبه وما عداه غير حقيقته **المسئلة الثانية** اتفقوا على ان حصول الجوهر في الحيز
 امر ثبوت في قبيل هذا الحيز ان كان معدوماً فكيف يعقل حصول الجوهر فيه وان كان موجوداً فلا شك
 انه مشا راليه هو اما جوهر او عرض فان كان جوهر اذ ان الجوهر حاصل في الجوهر وهو قول بالتداخل
 وهو محال وان كان عرضاً فهو حاصل في الجوهر فكيف يعقل حصول الجوهر فيه وجوابه انه جوهر ولا
 تداخل لان المراد حصوله فيه مما سطر له او عرض والحصول معقول لان المراد مما سطره ما هو قائم

بِه المسئلة الثالثة اختلفوا في ان ذلك الحصول هل هو معلل بمعنى اخر فالمشهور عند
 جمهور المتكلمين ان ذلك الحصول صفة معللة بمعنى قايم بالجواهر وذلك المعنى يوجب كونه
 حاصلًا في ذلك الحيز ثم انهم سمو ذلك الحصول بالكائنية وسموا المعنى الموجب للكائنية
 بالكون وقالوا الكون علمه للكائنية قال الامام والقول معنى زايد على الحصول باطل لان
 ذلك المعنى الذي يوجب حصول الجوهر في ذلك الحيز اما ان يصح وجوده قبل حصوله في ذلك
 الحيز او لا فان صح فاما ان يقضى حصوله في ذلك الحيز او لا يقضى فان اقضى فهو الاعتماد
 ولا نزاع فيه وان لم يقضى لم يكن حصوله بسبب ذلك المعنى في حيز او لي من حصوله في غيره
 الا لسبب منفصل ثم يعود الكلام فيه وان لم يصح وجوده الا بعد حصول الجوهر في ذلك
 الحيز كان وجوده متوقفا على حصول الجوهر منه فلو كان حصول الجوهر منه محتاجا اليه لزم
 الدور وهو محال **الفصل الثاني** في الحركة ولو احقها وفيه مسائل الاولى في ماهية الحركة
 قال قداما وهم الحركة خروج الشيء في امر من الامور من القوة الى الفعل لسيرا سيرا على التدرج
 لا دفعة وتقرر ذلك ان الشيء اما ان يكون بالفعل من كل الوجوه او بالقوه من كل الوجوه او بالفعل
 من وجهه وبالقوه من وجهه اخر اما الاول فهو الله سبحانه وتعالى فانه منزلة عن طبيعته الامكان
 قال الامام وضرب من الملايكة واما الثاني فهو محال لانه في كونه بالقوه ليس بالقوه بل
 بالفعل واما الثالث وهو الذي بالفعل من وجهه وبالقوه من وجهه اخر فانه لا تمتنع خروجه الى
 الفعل ثم ان خروجه الى الفعل اما ان يكون دفعة واما ان يكون على التدرج والاولى تسمى كونا لما
 حدث وفساد المازال وبطل والثاني هو الحركة قال بعض الحكماء لا يمكن تعريف قولنا سيرا
 وقولنا على التدرج الا بالزمان الذي لا يمكن تعريفه الا بالحركة فيلزم الدور وكذلك قولنا
 لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعرفه بالان المعروف بالزمان المعروف بالحركة فيلزم الدور
 و**احيب** بان كون الزمان لا يعرف الا بالحركة مبنى على ان الزمان مقدار للحركة وهو
 باطل كما سبق بقدره وايضا فان تصور المده وتصور الماضي والحاضر والمستقبل تصورات ذهنية
 غنية عن التعريف بل ليل انه حاصل لكل العقلاء ولمن لا يعلم شيئا من مباحث الحكماء وقال
 ارسطاطاليس الحركة كمال اول لما بالقوه من حيث هو بالقوه وهو قريب مما قاله قداما وهم وبقوة
 ان الحركة امر مكن الحصول للجسم والشيء اذا كان ممكنا ثم انه صار موجودا فذلك الوجود
 كمال له فلحركة اذن من الحالات لكنها تفارق ساير الحالات من حيث انه لا حقيقة لها الا التام

ان من ان كلف وضع او كلف

هو الجسم المتحرك
بشيء

الى الضر وما كان كذلك فله خاصتان احدهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون
هذا التادى تاديا اليه والى ان ذلك التادى مادام باقيا فانه بقي منه شئ بالقوه فان المتحرك
انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود وما دام كذلك فقد بقي من كونه متحركا امر بالقوه فثبت
ان هونه للحركه متعلقه بان بقي منه شئ بالقوه وبيان لا يكون ما هو المطلوب من للحركه حاصل
بالفعل واما ساير الكمالات فلا تحصل فيها واحده من هذين الوصفين فان الشئ اذا كان مرتعا بالقوه
ثم صار مرتعا بالفعل فحصل المربعه من حيث هو هو لا يوجب ان سيعقب شيئا اخر حتى يكون الحصول
باديا اليه وعند حصولها لا يبقى منها شئ بالقوه واما انها كمال اول فان الجسم اذا كان في مكان وهو
ممكن الحصول في مكان اخر فقيه امرين احدهما امكان حصوله في ذلك المكان الاخر
والثاني امكان التوجه اليه فمذان امران اذا حصل احدهما كانا كمالين لكن التوجه مقدم على الوصول
اليه والا كان ذلك الوصول دفعه لا على التدرج فثبت ان هذا التوجه كمال اول للشئ الذي هو بالقوه
لكن لا من كل وجه فان للحركه يكون كمالا للجسم لا من حيث انه جسم ولا من حيث انه انسان وانما هي كمال
له من الجهه التي هو باعتبارها كان بالقوه فللحركه كمال اول لما هو بالقوه من حيث هو بالقوه واعتبر الامام
بان الجسم حال كونه متحركا ان لم يكن في مكان مع انه جسم متخير فذلك محال وان كان في المكان فهل
هو في المكان الذي انتقل عنه او في مكان اخر فان الاول فهو بعد لم يتحرك وان كان الثاني فثبت
لا معنى لكونه متحركا الا انه حصل في مكان بعد ان كان حاصل في مكان اخر فيرجع حاصل القول الى انه عبارة
عن حصولات متواليه في اجياز متلاصقه كما هو مقتضى كلام المتكلمين وحسب ذلك يكون للحركه كمالا
او لا يتبعه كمال ثان بل هو عين ذلك الذي سميت به بالكمال الثاني ولا يبقى لهذا الذي سميت به بالكمال
الاول معقول ومحصل البتة وفما قاله نظير بل هو ليس بشئ وقوله لا معنى لكونه متحركا الا انه حصل في مكان
بعد ان كان حاصل في مكان اخر باطل بل معنى كونه متحركا انه خارج ومنقول عن المكان الاول ويلزم ذلك
حصوله في مكان اخر ولزم حصوله في مكان اخر لخروجه وانتقاله عن المكان الاول لا يقتضي ان
يكون هو هو حتى يكون للحركه عبارة عن حصولات متواليه في اجياز متلاصقه بل هي عبارة عن انتقال
متواليه تلزمها حصولات متواليه **المسألة الثانية** في انواع الحركه واعلم ان الحركه قد تكون
في الايز وقد يكون في الكيف وقد يكون في الوضع وقد يكون في الكم النوع الاول الحركه في الايز هي انتقال
من الخيز الاول الى الخيز الثاني قال الامام هي حصولات متعاقبه في اجياز متلاصقه وزد بان حصول الجسم
في الخيز الثاني به الحركه ومقطعها ونهايه الشئ غيره وانما للحركه انتقاله من الخيز الاول الى الخيز الثاني

الامام

والصفا

وايضاً لو كانت للحركة عبارة عن هذه المصولات المتعاقبة فكل واحد منها لا يقبل القسمة ولو
كان الامر كذلك لوجب ان يكون الجسم مركباً من اجزاء كل واحد منها لا يقبل القسمة وذلك لوجوب
القول بالجوهر الفرد وقد يلزم الامام هذا النوع الثاني للحركة في الكم وهي خروجه من كونه الى
كم وتسمى حركته نمواً ومخللاً ان كان الى زيادته وحركته ذبولاً او تكاثف ان كان الى نقصان وطريق
الحصر ان الكم يقبل الزيادة والنقصان فزيادته اما ان يكون بسبب انضمام شيء من الخارج اليه وهو
حركة النمو ولا بهذا السبب ولا حدوث شيء من الفرج داخله وهو حركة المخلل ونقصانه اما ان يكون
لسبب انفصال شيء عنه وهو الذوبان او لا بهذا السبب ولا حدوث شيء من الاكثان في باطنه وهو
التكاثف وانكر المتكلمون المخلل والتكاثف واجتمع متأخرو الفلاسفة على صحة مذهبهم فهما
بوجهين احدهما انه ثبت ان المقدار حال في محل وان ذلك المحل من حيث هو هو لا مقدار له ولا حجمه وان
كان كذلك كانت نسبة ذلك المحل الى جميع المقادير على السوية فلما يقبل القدر الكبير وجب ان يكون هو
بعينه قابلاً للقدر الصغير وبالعكس واحتمل يمنع ان المقدار حال في المحل ودلا يلزم على ذلك قد سبق
ابطالها سلمنا ذلك لكن لا يلزم من هذا القدر صحة مطلوبكم وذلك لان مقدار الفلك المعين حال في
قيوم لا مقدار لها في جرداتها مع ان توارد المقادير المختلفة على الفلك ممنوع فكذلكها هنا الوجه الثاني
قالوا الماء اذا سخن في الانية المسدودة الراس فانها تنشق وماذا الا ان مقدار الماء الذي كان
في داخل الانية ازداد فالتفت الانية وللتكلم ان يقول لا نسلم ان السبب ما ذكرتم ولم لا
تجوز ان يكون السبب فيه شيئاً اخر مجهولاً عندنا وعندكم ونقول لم لا يجوز ان يكون اجزا النارية
والهوائية تغت في جرم الماء فاذ جرم الماء لهذا السبب فهذا المعنى انشقت الانية ونقول
لم لا يجوز ان يكون الاجزا المائية لما سئمت تصاعدت وذهب كل جزء منها الى جانب اخر فلما قوى هذا
المعنى عرض انشقاق الانية ثم يستدل على فساد مذهبهم بوجوه احدها اننا بينا انه ممنوع ان يكون
المقدار حالاً في محل بل هو جوهر قائم بنفسه فوالله يكون فبالذات الجسم المخصوص الثاني ان الانية
اذا كانت ضيقة الراس ثم مصصناها وبالغتافي للصر فانها ربما انكسرت الى داخل ومذهبكم انها
انما انكسرت لان المص حرج بعض ما كان فيها من الهواء الى ان صار بحيث لو خرجت البقية لزم الخلاء ولو
كان المخلل على الوجه الذي ذكرتم ممكناً لوجب ان لا تنكسر القارورة البتة لانا اذا مصصنا
بعض ما كان فيها من الهواء فالقدر الباقي ينسبط وتصير داخل القارورة بذلك المنبسط مملوءاً فاذا مصصنا
مرة اخرى بعض ذلك للنسبط صارت البقية منبسطه مرة اخرى وعلى هذا التقدير لا يلزم الخلاء البتة

المراد بالمحل المصروف الى الجسم

فوجب ان لا تكسر الفاروره البتة الثالث ان نسبة المادة الى المقادير الصغيره والكبيره لما
كانت على السويه كان بقا الجسم على مقداره المخصوص من كنهات مساويا والمركب المتساوي لا
يكون دائما ولا اكثر يا فيلزم ان يكون تغاير جسم على مقداره المعين غير دائم ولا اكثر في الواقع
خلافه **تنبیه** قد عرف انتم انما قالوا بالخلل والكثف لينفعوا به في امتناع الخلل
وانهم انما منعوا الخلل لينفعوا به انه ليس وراء العالم شيء فعليه اثر الا ليس من النوع الثالث
الحركة في الكيف هي الخروج من كيف الى كيف لسمى استخاله كالا سوداد والابيضاض كالسواد
والبياض فانه من مقوله الكيف والاسوداد والابيضاض هو الحركة ومثاله ايضا ان داخل الحصر
من الجوضه الى الخلاه قليلا قليلا الى ان تحصل الخلاه الكامله قال الامام هذا وان كان كما قالوه
في ظاهر الامر الا انه في الحقيقة عبارة عن كنهات متعاقبه في انات متعاقبه بل واصل منها هو في نفسه
لا تقبل الاشد والاضعف وبرهانه ان الضوء اذا ازداد فان لم يحصل عند الازداد شيء فهو عند
الازدياد كما هو قبل الازدياد وهذا خلف وان حصل امر زائد فهذا الذي حصل الان ان كان
هو الذي كان حاصل قبل ذلك لزم ان يصدق على الشيء الواحد انه كان حاصل قبل ذلك وانه ما كان
حاصل قبل ذلك وهذا محال وان كان هذا الذي حدث الان شيئا مغايرا لما كان حاصل قبل ذلك
فهذا الذي حدث الان له ماهية مخصوصه والذي كان حاصل قبل ذلك له ايضا ماهية مخصوصه
فهما ماهيتان حداثا وتعاقبا ثبت ان هذا الذي يظن به في الظاهر انه يتراد ويتكامل قليلا قليلا
معناه في الحقيقة يرجع الى تعاقب ماهيات مختلفه في انات متعاقبه ثم قال وذلك ايضا يوجب القول
بلجوهر الفرد واعلم ان مما قاله من ان الحركة في الكيف لا حقيقه لها وان معناها يرجع الى كنهيات
متعاقبه تطرا بل هو باطل فانا نقطع بان تسلاخ الاخضر عن الخضرة وتكيفه بالصفرة او بالحمرة غير الصفرة
وغير الحمرة وان تسلاخه عن الكيف الاول غير التكيف الثاني وان كانت هذه الامور متلازمه ك
النوع الرابع الحركة الوضعية هي الخروج من وضع الى وضع والجسم في مكانه الواحد مثل الاستد
على نفسه فان الوضع كما سبق عبارة عن الهية الحاصلة للجسم بسبب ما بين اجزائه الحاصلة فيه
من النسب ونسب ما بين تلك الاجزاء والامور الخارجه عنه فاذا استدارت تدلت النسبه
الحاصلة بين الاجزاء وبين الامور الخارجه وان كانت النسبه الحاصلة بين كل حرومين يقية
الاجزائه فانه فيسدل الوضع لانه لا معنى له الا الهية الحاصلة بسبب مجموع ما بين النسبتين ك
تنبیه كل بغير دفعه فانه لا يسمي حركه بل كوننا لما حدث وفساد الماعدم **المسئله**

الثالثة ذهب ابن سينا في غيرون الحكمه الى ان كل حركه تصد عن محرك في محرك فهي بالقياس
الى ما فيه تحرك وبالقياس الى ما عنده تحرك وبالقياس الى نفسها حركه وانفسد ذلك في الشفاء
واستدك الامام على افساده بان التحريك موثره الفاعل في وجود الحركه فهي الاثر والموثرية
مغايره لنفس الاثر لوجوه الاول ان للموثرية صفة للموثر والاثر قد لا يكون صفة للموثر الثاني
انه يصح ان يعقل ذات الاثر مع الشك في ان ذلك الموثر هل اثر فيه ام لا والمعلوم غير المشكوك
الثالث ان موثره الشيء في الشيء لنسبه مخصوصه بين ذات الموثر وذات الاثر والنسبه بين
الشيئين مغايره لهما الرابع ان الموثره في السواد والموثره في البياض والموثره في الجوهر متساو
في كون الكل موثره وخصوص لون الاثر سوادا وبياضا وجوهرا غير مشترك فالموثره مغايره للاثر
فلحركه غير التحريك وهذا الدليل يظهر ايضا ان الحركه غير التحريك ثم قال وهذه المسئله صعبه
وحاصلها يرجع الى كون الموثر موثرا في الاثر وكون القابل قابلا للاثر هو نفس ذلك الاثر ام لا فان
كان نفسه فالخلق هو الناثير وهو الاثر والكسر هو الانكسار والقيل الناثير والاثر والكل الناثير
والاثر وعلى هذا معنى قيام المنقول المطلق بالفاعل هو وجوده به لا تصاف الفاعل به فالفعل موجود
بالفاعل واقع على المفعول به وفي المفعول فيه وان لم يكن اماه فالخالق الناثير وهو قائم بالفاعل او
نسبه بين القدر وبين الاثر والاعتر غيرهما وكذلك الكسر قائم بالكاسر والانكسار قائم بالمنكسر
وكذلك القول في القتل والادل وغيرهما من الافعال المتعديه فقيام المفعول المطلق بالفاعل على هذا
هو اتصافه به ويلزم من هذا قيام البغير بالفاعل لان الناثير العايم بالفاعل بغيره في متغير وذهب
ابو علي وابوهاشم الى ان المتحركه غير الحركه وان الحركه معنى يوجب المتحركه ولم يثبت ابو الحسين
الا المتحركه **المسئله الرابعه** كل حركه فلها محرك لان الجسم اما ان يتحرك لانه جسم اول
لانه جسم فان تحرك لانه جسم وحب ان يكون له جسم متحركا وليس فليس فاذن كل حركه بحسب سبب
اخر وذلك السبب اما موجود في نفس الجسم او خارج عنه وهذا هو التحريك القسري والاول
اما ان محرك اراده او لا فان حركه اراده على نهج واحد فهو النفس الفلكيه وسياقي وعلى مناهج
مختلفه هو النفس الحيوانيه وان حركه اراده على نهج واحد فهو الطبيعه وعلى مناهج هو النفس
النباتيه وقد سبقت اللاتيه وتسميه النباتيه بالطبيعه اولى من تسميتها بالنفس ولا مشاحه
في الاصطلاح والقسري اما بطبع القاسر او ارادته فالحركه اما طبيعيه او اراديه **المسئله**
الخامسه الحركه غير المحرك وغير المحرك سواء كانت هي المحرك والمحرك او لم تكن خلافا

كجاءه منهم الاضم وعمو ان الفعل هو الفاعل بنا على ان الاعراض ليست لها حقيقة والدليل على فساد
قولهم انه لو كان الفعل هو الفاعل لوجب ان كل من عرف الذات عرف انها فعل هي فاعله ووجب
ان يطل الذات بطلان الفعل وارتفاعه وهما معلوما الفساد بالبدية **المسألة السادسة**
انفق الناس الا الاشاعرة على ان كل محرك بالاحتمار فانه لن يفعل الا اطلب شي ان يكون هو اولي
واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخييل لان الترجيح من غير مرجح محال وكذلك
الطبيعة لا تتحرك الا الى شي محدد ودوالا لم يكن ان تتحرك نحو كمنه اويل بان لا تتحرك او بان تتحرك
نحو كمنه اخرى فاذا نزل حركة فهي نحو غايه فان قيل لشكل ما قلتم حركة العايت فان فعله حركة
اختياره وليس له فيه غايه وغرض اجيب بالمنع فان العايت يتجمل عرضا للعبث هو اراحة وغيرها
فيشتاق اليه من حيث التخييل حتى ان النائم ينزع في نومه لفرع او لرعبه فيما يرى في نومه فحركة
العايت لغايه بالتخييل بالحقيقة والظن **تبيين** العرض قد يكون كليا وقد يكون جزئيا فالمعنى
الحسي الى مثله تتوجه الارادة الحسية وقد تجوح الى ارادات جزئية كالمشي الى موضع معين فانه
تجوح الى ارادات خطوات والمعنى العقلي الى مثله تتوجه الارادة العقلية وقد تجوح الى ارادات
جزئية فانار ما قضينا قضاء كليا من مقدمات كليه فمما يجب ان يفعله ثم اتبعناه قضا جزئيا سعت
منه شوق و ارادة متعينين ضربا من التعيين الوهمي فتسعت القوة المحركة الى حركات جزئية تصير
هي مرادة لاجل المراد الاول **الفصل الثالث** في حركة الفلك وفنه مسایل الاولى قالوا حركة
الفلك مستديرة لان المستقيمة منقطعة لتناهي البعاد وحركة الفلك دائمة لانه لا يعلو حصول
الزمان الدائم كما سبق وسأني للجواب عن هذه وما بعدها في اخر الفصل كما سبق **المسألة الثانية**
ولا يجوز ان يكون مركبة من حركتين مستقيمتين لان كل حركتين مستقيمتين لا بد ان يخلل بينهما
سكون لان الميل المحرك للجسم لا بد وان يكون حاصلهما الى ان يصل الى الحد المعين وذلك الوصول في
ان والحركة عن هذا الحد لا بد وان يكون مثل اخر وحدث هذا الميل في ان اخر لا يستحيل الميل الى الشي
مع الميل عنه ويكون بينهما زمان والا لزم تناهي الاثبات فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا **المسألة**
الثالثة قالوا المحرك للفلك على الاستدراك ليست حركة طبيعية لانه يقصد كل تقطه وبفارقها
ولسحيل ان يكون الشي مرغوبا فيه وعنه لطبيعته واحده ولا تشر به لان القسر على خلاف الطبع هي
نفسانية غير قسرية قالوا وليست لداع شهواني او غصبي لان التخييل الصرف لا تشعه حركات
دائمة باقية على نظام واطفي اراديه وذلك من جهة ان الفلك ارادة وشوقا الى التشبه بالقلبا

نحو

المفارقة للمادة والغرض من هذه الحركة هو التشبيه المذكور **المسألة الرابعة** قالوا ووجب
ان يكون القوه المحركة للفلك غير متناهية لاستحالة كون المتناهي عليه لغير المتناهي والقوى الجسمانية كل
واحدة منها متناهية لانها تنقسم بانفسام محلها لما سبق في النفس الناطقة فلو فرضنا لها غير متناهية
لكانت قوه كل جزء اما ان تقوى على ما تقوى عليه الكل وهو محال والا لزم ان يكون الكل
مساويا للجزء وهو محال او على اقل مما تقوى عليه الكل فلان على متناه فالجمع يكون على متناه
لان الكل ضعف للجزء وضعف المتناهي متناه واجيب بعد تسليم ان القوه الجسمانية منقسمة
بان قوه كل جزء تقوى على ما تقوى عليه الكل وليس محال لجواز ان يحصل التفاوت ونظر يكون
فعل الجزء ابطا وكون فعل الكل اسرع مع كون كل واحد منها باقيا ولم قلت ان عدم المساواة لا يحصل
الا اذا كان فعل الجزء منقطا قالوا ولا يجوز ان يحرك جسم جسمًا زمانا غير متناه ولا ان يحرك جسمًا
زمانيا غير متناه قوه متناهية لما سبق فالحرك اذن ليس بحسم ولا جسماني **المسألة الخامسة**
قالوا واكل واحد من الاجرام الفلكية عقل مفارق خاص به يشترك في التشبيه به ولا يجوز
ان يكون شوق للجميع الى شئ واحد من جنس واحد والا لتشابهت حركاتها نعم الكل مشترك في
الشوق الا اول **المسألة السادسة** قالوا وليست هذه الحركات المجردة هي المبادي
القريبة للتحريك فان للحركات الجزئية منبعثة عن ارادات جزئية تابعة لادراكات جزئية لا
يكون للمجردات بل لقوى جسمانية قايضة عنها شبيهة بالقوه الحيوانية القايضة عن نفوسنا على
ابداننا وسمى نفوسا جزئية والمشهور من مذهبهم انها عارضة عن الحواس الظاهرة والباطنة كما انها
عارضة عن الشهوة والغضب اذ المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان عليها **تنبية**
مسائل هذا الفصل كلها الا الثانية مبنية على ان الزمان مقدار للحركة وعلى ان الابدان متناهية
وقد سبق فسادهما وعلى ان الدورية ارادية وفه نظير لجواز ان يكون قسريته ومقتضى طبع الخلق
وضع خاص كلما وصل اليه اخرج عنه قسرا كما في الذهب المذوب **تنبية** كل جسم فانه
لا يخلو في طبيعته من مبدأ حركة فان كان قابلا للنقل عن موضعه الطبيعي ففيه مبدأ حركة
مستقيمة وان لم يكن قابلا للنقل عن موضعه ففيه مبدأ حركة وضعيه مستديرة فكل جسم
ففيه مبدأ حركة اما مستقيمة واما مستديرة **دسيسة** قالوا البسيط الذي في طباعه
ميل مستقيم لتسهيل ان يكون في طباعه ميل مستديرا لان الطبيع الواحد لا يقتضي توجيهها وصرفا
عنه فاذن الجسم الطبيعي اما مخصوص بمبدأ حركة مستقيمة او مخصوص بمبدأ حركة مستديرة

هيته

السابعة قالوا وكل حركة مستقيمة فهي متحدة بالمتحرك بالحركة المستديرة بتحدد
القرب منه محيطه والبعيد عنه مركزه وهذا مبني على ان للجهات محددًا وعلى ان المحدد لا يكون
الاجسامًا واحدًا ولا برهان لهم به **تفريع** قالوا فكل حركة مستقيمة فاما الى المركز والوسط
واما عن المركز الى المستديرة واما المستديرة فهي حول المركز فكل حركة بسيطة فاما على الوسط
او من الوسط الصاعد والى الوسط الهابط والى الوسط الهابط والى الوسط الهابط والى الوسط الهابط
ارسطو يقول الفلك لا يتحرك الى الوسط ولا عن الوسط وكل ما هو كذلك فهو لا ثقيل ولا خفيف
والتي من الوسط فتنسب الى الخفة والتي الى الوسط فينسب الى الثقل وكل واحد من الخفيف والثقل
اما غايه واما دون غايه فالثقل المطلق بالغايه هو الذي الى حاق الوسط وهو الارض ويمكنه الماء
والخفيف المطلق هو الذي الى حاق المحيط وهو النار ويليه الهواء **تنبيه** وانت تعلم ان الارض
ترسب في الماء كما ترسب الماء في الهواء فما ثقيلان لكن الارض اثقل والهواء اذا حصل في الماطفي
وصعد فالهواء اخفف والنار لا ترسب في الهواء بل تطفوا الى فوق فالنار اخف من الهواء وقال
بعضهم هذه العناصر الاربعة كلها طالبة للمركز الا ان الجسم الذي يكون اثقل يسبق الى المركز فعرض
لغيره ان تطفو عليه ومنهم من عكس الامر فقال انها باسرها طالبة للمحيط لكن الاخف يسبق فيصل
الى المحيط فيعرض لغيره ان تنقي تحتها ويبطل القولين انه لو كان تطفوشى من ذلك او رسوبه لدفع وضغط
او جذب وبالحمله لنفسه لكان الا عظم ابطال ان للجسم كلما كان اعظم كانت حركته القسرية ابطا
فيلزم ان كلما كان جسم الهواء او جسم النار ابطا كانت حركته الصاعدة ابطا وبالعكس في الماء والارض
لو كان الكل طالبا للمحيط لكان كلما كان جسمهما ابطا كانت حركتهما الهابطة ابطا وليس كذلك
الفصل الرابع في السكون وهو علمي وبذلك قال الفلاسفة لان للحركة وجود فلا حركة
عدم وهذا من المعلومات وذهب المتكلمون الى انه وجودي قالوا الا نأمرى للجسم الواحد بصير سادًا
بعد ان كان متحركًا وبالعكس وسدل هاتين الحالتين مع بقاها الذات بعضي كون احدي هاتين الحالتين امرًا
وجوديًا واذا ثبت ذلك لزم كون كل واحد منهما امرًا وجوديًا وذلك لان الحركة عبارة عن
حصول الجسم في الخيز بعد ان كان في خيز اخر والسكون عبارة عن حصول الجسم في الخيز بعد ان كان
في نفس ذلك الخيز فللمحركة والسكون نسبا وبيان في تمام الماهية وانما الاحلاق نسبا في كون الحركة
مسيبوته بحاله اخرى وكون السكون ليس كذلك وكون الشيء مسبوقة بغيره وصف عرضي والاوصاف
العرضية لا تغلج في اتحاد تمام الماهية فثبت ان للحركة والسكون نسبا وبيان في تمام الماهية

والحقيقه فاذا كان احدهما وصفاً ثبوتياً كان الاخر ثبوتياً قطعاً واجيب بان تبدل احدي
للمتئين بالآخري لا يوجب كون احدي الحاليتين امرأ ثبوتياً بل ان الحوادث عندكم متمسكه بالحدث
في الازل ثم انقلب ممكن الحدوث في لا يزال فقد تبدل الامتناع بالامكان مع ان الامتناع في الامكان
ليس بثبوتيين لان قبل حصول الحادث المعين لا يصدق ان الله تعالى عالم بحصوله في هذا الوقت المعين
لان ذلك جهل ثم اذا حصل ذلك الحادث فانه يصدق على الله تعالى انه عالم بحصوله في ذلك الوقت
المعين مع ان عندكم لم يجد الامر لم يكن والا لكان محلاً للحوادث ولان الجسم قبل حصول المعين منه ما
كان محلاً لذلك العرض ثم اذا حصل ذلك العرض فقد صار محلاً لذلك مع انه لم يتحدد عندكم
شيء في الجسم والا لكان كونه محلاً لذلك العرض عرضاً اخرتم انه على هذا التقدير بصير محلاً لذلك
العرض الاخرى ويلزم التسلسل فقد تناقض كلامكم سلماً ان يصدق قولنا لم يكن ثم كان يقضي
كون احدي الحاليتين امرأ ثبوتياً لكن لا يلزم ان يكون حاله الاخرى امرأ ثبوتياً ولم لا يجوز ان يكون للحركه
امرأ ثبوتياً وان يكون السكون عبارة عن عدم الحركه عما من شأنه ان يحرك وقولكم للحركه
والسكون كل واحد منهما عبارة عن الحصول في الحيز ولا تفاوت بينهما الا في وصف عرضي ممنوع فان
الحركه ليست عبارة عن الحصول في الحيز الثاني لانها متى حصلت للجسم في الحيز الثاني فقد انقطعت وانتهت
ونهايه الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء بل الحركه عبارة عن كونه منفصلاً من الحيز الاول الى الحيز الثاني
وذلك النقل متقدم على الحصول في الحيز الثاني والله اعلم **الباب الرابع الجسم**
قد حيط به غيره بحث منتقل المحيط بانقاله وتسمى ملكاً وجده وقد لا ينتقل بانقاله وهو الاين
وهذا قد سبق واما الملك فكان للبلس الملك والايين كل النوع عن شيء واحد وهو كون الشيء محالاً لغيره ولعل
هذا هو السبب في قول ابن سينا انه قد عسر على فهم هذه المقوله **الباب الخامس**
الجسم في الظاهر اما ان يفعل وهو الناثير مثل ما يقال هذا يحرق واما ان يتفعل وهو الناثر
مثلاً يقال هذا يحترق هذا ينقطع وفي الباب مسایل الاولى كون الشيء موثراً في غيره متصور تصوراً
بدنياً لا ناسداً بالعقول فعلم معنى قولنا قطع اللحم وكسرت العظم والنقطيع والتكسير تاثير
مخصوص ولما كان هذا بدنياً كان مطلقاً الناثير اولى ان يكون بدنياً فان قيل الموتر اما ان يؤثر في
الاشكال وجود الاثر او حال علمه والاول باطل لاستحاله اتحاد الموجود والناي كذلك
لان حال العلم لا اثر فلا تاثيرا جيب **لم** لا يجوز ان يقال ماثير الموتر في الموجود يحصل مع الوجود
لا قبله ولا بعده كما تاثير الكسر في الانكسار والحركه الاصبع في حركه الخاتم وقول السائل

هذا نقضي اتحاد الموجود وهو محال **جواب** ان اتحاد موجود كان موجودا قبل ذلك الاتحاد
 محال فاما اتحاد موجود ما كان موجودا قبل ذلك الاتحاد وانما حصل بذلك الاتحاد فلم قلتم انه محال
 قالوا الموثر به اما على ما هو باطل لانه يقيض اللاموثر به والمقول على المعدوم او شئوني اما في
 الخارج فلكون نفس الموثر والاثر وهو باطل ايضا لما سبق في باب الحركة ولانها نسبتها لانا
 تتصور فيما ذورها قال الامام فاننا نعقل الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته ونعقل هذا العالم
 ثم نسلك في ان الموثر في وجود هذا العالم هو ذلك الواجب ام واجب اخرام شئ من معلومات واجب
 الوجود والمعلوم غير ما هو غير معلوم فهذه الموثر به التي هي غير معلومه مغايرة لذات الموثر ولذات
 الاثر الذي هو معلوم قالوا الباعث ان كان في ماهيته الاثر لكن الماهية لا ماهية وان كان في الوجود
 ادنى اتصافها به فذلك والكل محال لا سبب له خروج السواد عن كونه سوادا واحدا عن
 الجميع بانها تقسمات تدفع ما علم وجوده بالضرورة كوجودي في هذه الساعة وحدوث هذا الصوت
 فانما ذكر بعينه قائم فيه وفي مثاله بان يقال لو تجد امر او حدث لكان للحدث اما الماهية
 او الوجود او موصوفيه الماهية بالوجود والكل محال فوجب ان لا يحصل التجدد اصلا او يقال
 لو حصل شئ في هذه الساعة لكان حصوله في هذه الساعة اما ان يكون نفس ذاته او زائدا على
 ذاته والقسمان باطلان فيبطل القول بالحصول في هذه الساعة **المسئلة الثانية** على القول
 بالثابت اختلفوا هل يجوز قلب الجوهر حتى يجعل الانسان ذهبا والرضا صا والفا سر فضة فقال
 قوم ان شئيا من هذا لا يجوز ان يقدر الانسان عليه ولو جاز ذلك لجاز ان قلب الطين انسانا وحيوانا
 وقال قوم ذلك كله جاز ان يقدر عليه وقد يقدر على بعضه في هذا الوقت فانا نقول الحصى زجاجا اما
 قام الدليل على استحاله وقوعه منا كالجوهر والقدرة وقال آخرون مثل ذلك ومنعوا من احداث اللون
 والطعم والرائحة فانهم قالوا لا يجوز ذلك ولا ان يقدر على الحيوه والقدرة غير انه قد يجوز ان يحال
 للفسس ويعمل حتى يصير ذهبا فلكون اللون الظاهر غير حادث بل يكون موجودا ومغورا فيزول عامه
 عند العلاج فيظهر وقال قوم مثل قول هؤلاء الا انهم قالوا ليس يجوز ان يتقلب الحجر لحما ودماء وعظما
 وقد يجوز ان يتقلبه ذهبا وفضة **مسئلة** من نفع الولد يقولون ان ما يحدث من الاعراض
 هو فعل غيرنا والدين تشبوهة تقولون هو فعلنا واعلم انه ليس يجوز قلب شئ من الجوهر على اصل من قال
 ان الجوهر في الاصل اجناس مختلفة وان كان احد منهم قد قال بذلك فقد ناقض وهو لا اذا سئلوا
 عن الزجاج قالوا ان هذا ليس جوهر او ليس له اصل ولن يكون الا معمولا فلذلك جاز فيه ما استحال في غيره

الكريه

المسألة الثالثة واحلفوا الضاققال قوم من المعتزلة وقوم من الاشاعرة المؤثرية
معنى غير الماثر تثبت للمؤثر منه اضافة بالتاثير وسموا ذلك المعنى بحال قالوا وهو امر زايد
على الذات والا لوجب ان من علم الذات علم انه مؤثر ولو جب ان من علم انها مؤثر علم الذات فقط
وقال آخرون بل المؤثرية نفس التاثير للقطع بانه ليس الا التاثير والذات التي قام بها واما امر
زايد عليهما فلم يقيم عليه دليل **فصرح** على القول بالمؤثرية قال الاشعري والمعتزلة يجوز ان تثبت
لذات والتاثير غير قائم بها فانهم اثبتوا الخالق لله عز وجل والخلق عندهم غير قائم به ومنع ذلك
غيرهم **المسألة الرابعة** قال الامام ليس من شرط هذه النسبة ان يكون الماثر تاثيرا
متبدل الحال متغير النعت كما في النقص والتخرق بل سوا كان كذلك او كان تاثيرا باقيا مستمرا
كما تيرقده الله تعالى في وجود العالم فانه من باب مقوله ان يفعل **المسألة الخامسة** ذهب القاضي
ابوبكر من الاشاعرة في احد قوليه الى ان الاعلام بالقدرة حايث وهو قول الى الحسين الحياط من
المعتزلة وقول محمود الجوارزي من متأخري المعتزلة ومن الناس من انكر ذلك وقال القدرة صفة
مؤثره فتسند على اثرا قطعا والعدم نفي محض فاسناده الى القدرة محال **المسألة السادسة**
شرط ان يفعل ان لا يكون المفعول دايما الوجود اذ لا وابد لان القصد الى الاحادشي لم ينزل وجودا
محال خلا فالمتأخرى الغلا سفة حيث قالوا يجوز ان يكون المفعول دايما الوجود قدما اذ لا يكون
خبيثه منهم توصلوا بها الى القول بقدوم العالم وضحكوا بها على من لم يكن على نور من ربه ولم يجعل
الله له نورا فيعرف دسايس المناققين ويفرق بينهم وبين المؤمنين ومن حججهم المعتمد عليها في ذلك
ان المحتاج الى العلم السابق اما ان يكون هو وجود الفعل واما ان يكون هو تاثير الفاعل فيه ومحال ان
يكون المنقصر الى العلم السابق هو وجود الفعل لان الفعل لو افتقر في وجوده الى العلم لكان ذلك
العدم مقارنا له والعدم المقارن منافي لذلك الوجود ومحال ان يكون المنقصر اليه تاثير الفاعل
لان تاثير الفاعل يجب ان يكون مقارنا للاثر ووجود الاثر بنا في عدمه والمنافي لما يجب ان يكون مقارنا
لجب ان يكون منافيا والمنافي لا يكون شرطا فادنى الفعل في كونه موجودا ولا الفاعل في كونه مؤثرا ينقصر
الى العلم السابق اعلم ان العلم ببطالان هذه المعجزة لا تتوقف الا على فهمها ولكنها تتبرع بالجواب وهو منع
الملازمة فانه ليس المراد بكون الفعل او تاثير الفاعل منقصر الى العلم ان العلم مؤثر فيه او شرط له حتى
يجب ان يكون مقارنا له بل المراد انه لا يكون الا بعد العلم وهذا كما قالوا هم ان العلم من جملة السادي اما
مطلق الفعل او للحركة او التبعين او الاستكمال وارايد وان ذلك لا يكون الا بعد علم شيء معلوم انه

إذا كان المراد ذلك لم يجب أن يكون العدم مقارناً فإنه إذا قيل إن للحركة لا يكون الأشياء بعد
شي كان للحادث موقوفاً على وجود ما قبله وإن لم يكن مقارناً له وانصافاً فإن الشيء المعدم
إذا علم بعد وجوده كان هذا العدم للحادث مفقوراً إلى ذلك الوجود السابق ولم يكن مقارناً
له وانصافاً فهذا الذي قالوه يلزمهم في كل حادث فإن كل ما حدث فاما حدث بعد علمه فحدث
يتوقف على علمه السابق لوجوده مع أن ذلك العدم ليس مقارناً له فإن طردوا واحتملوا لهم
أن كل حدث حادث أصلاً وهو متكافئ وسنأتي لهذه المسئلة زياده بيان في حدوث الأجسام
الباب السادس تسجيل تحقق الذات مجرداً عن الصفات قالوا إن
الذات من حيث أنها ذات إن كانت مستقلة بنفسها في التحقق غنية عن الصفات أي غير متوقفة
التحقق على الصفات لزم أن يتقلب ذات السواد بياضاً وذات البياض سواداً وذات الجوهر
عرضاً حالاً في محل وبالعكس وكل ذلك محال وإن لم يكن الذات من حيث أنها ذات مستقلة
الأمع الصفات فلا يتحقق بدون شيء من الصفات وهو المطلوب **الباب السابع**
الأجسام ممركنة الوجود وفاقال أكثر الفرق وقال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته
واجب لنفسه لأنها محدثة لما سياتي وكل محدث فهو ممكن والأمكن واجباً
فلا يسبقه عدم أو مستعاً فلا يوجد ولا أنها لو كانت واجبة لذاتها لزم تعدد الواجب لذاته وهو
باطل بدليل التوحيد فإن قيل القول بالامكان باطل لما يأتي في العلم الكلي رد بالمنع لما سياتي
وفي الباب مسایل الأولى القائلون بأن الأجسام ممركنة افرقوا فقال أكثر آيات الملك
وهو المسلمون واليهود والنصارى والمجوس هي محدثة بذواتها وصفاتها وقال أرسطو وأتباعه
الأجسام الفلكية قدمه بذواتها وصفاتها المعينه لأحركاتها فإن كل واحد من حركاتها
فإن كل واحد من حركاتها مسبوقه بحركة أخرى لا إلى بدايه وإنما الأجسام العنصرية فإن
هيولاها قدمه وأما صورها وأعراضها فكل واحد منها مسبوق باخر لا إلى بدايه وذهب
أكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطو طاليس إلى أن الأجسام قديمه بذواتها محدثه بصفتها ثم افرقوا
فرقت فرقة قالت تلك الذوات كانت اجساماً وهذه الفرقة منها من قال أصل الأشياء هو التراب
وكون العناصر الثلاثة عنه باللطيف ومنها من قال أصل الأشياء هو النار وكون العناصر الثلاثة
الباقه عنها بالكثيف ومنها من قال أصل الأشياء هو البخار وكون العناصر الثلاثة اللطيف
وكون العناصر الكسيف عنه بالكثيف ومنها من قال أصل الأشياء الماء ثم إن الماء تحرك فوجبت

حركته سخونه مصاعدا على وجه الماء من تلك السخونه زيد فارتفع منه دخان فتكونت الارضون
من ذلك الزيت والسموات من ذلك الدخان ومنها من قال اصل الاسماء اجزاء جسمانية
لرته صلبه ولما كانت اجزاء الخلا متشابهه لم يكن نقا كل واحد من تلك الاجزاء في حيز معين
من ذلك الخلا اولى من حصوله في حيز اجز فلا جرم وحب فيها ان يكون متحركه من الازل الى
الابد ثم انفق لتلك الاجزاء ان تضادمت على شكل خاص فمما نعت بسبب حركاتها المتدافعه
فكونت السموات بهذا الطريق ثم انها لما استدارت وكان باطنها مملوا من الاجسام عرض لما
كان في غايه القرب من السموات ان تسخن جدا وهو النار وعرض لما كان في غايه البعد من السموات
ان تكثف وبرد جدا وهو الارض والذي كان قريبا من النار وهو الهواء والذي كان ابعد منها هو
الماء لان الهواء الطيف واسخن من الماء ثم اخلطت هذه العناصر الاربعه بسبب حركات الاجرام
الفلكيه فتولدت المركبات من المعادن والنبات والحيوان ورفقه قالت تلك الذوات القديمه
ما كانت اجساما ثم هولا ثلاث طوائف الطائيفه الاولى قالت الاجسام مركبه من الهوائ والصو
وقد سبق بطالانه الطائيفه الثانيه قالوا العالم تولد من امتزاج النور والظلمه واما الانوار
والظلمات فانها قديمه وهذا قول الشويه الطائيفه الثالثه الذين قالوا اصل الاجسام الوحد
وذلك لان الوحد اذا كانت محرده عن الوضع والاشياء كانت محرد وحدات واد اصارت
الوحد مشارا اليها صارت نقطه فاذا تركبت نقطتان صار خطا فاذا تتركب خطان صار سطحا
فاذا تتركب سطحان صار جسما فاصل الاجسام الوحدات وهي امور قديمه بدواتها وهذا القول
لا يكاد يعقل فان النقطه والخط وما نالف منهما اعراض واعلام كما سبق والاجسام الطبيعيه
جواهر وزعم جمع عظيم من القدماء ان الاستقص الاول اجزا قابله للقسمه الوهميه دون القسيه
الانفكاكيه وهي في غايه الصغروهي التي تسمى بالهيات وزعموا ان هذه العناصر الاربعه انما تولدت
عنها ثم اختلفوا فرغم بعضهم ان تلك الاجزاء مختلفه في الاشكال فالاجزاء التي يكون شكلها شكل
المخروط يكون نقاده براسها الحاد فيتولد من اجتماعها النار والاجزاء التي يكون شكلها شكل
المكعب يكون غليظه ويتولد من اجتماعها الارض وذكروا اشكالا اخرى للماء والهواء والانلا
ومنهم من زعم ان تلك الاجزاء اذا اخلطت بها خلا لتلك الاجزاء الطيفه مضطربه خفيفه
ويكون لاجل لطافتها نقاده في العير مصير طان لانه لا معنى للحراة الا التفرق فسولد عنها النار فان
كان الخلا المختلط بها اقل فتولد عنها الهواء ثم لا يزال تنقص هذه الاحوال الى ان يقل اخلط الخلا

ك

جدا فتولد عنها جسم كثير الاجزاء جدا فيكون ثقلا لا كسان اجزائه فيكون ظمنا لاجل ان الخلالا لا
تظلمها ويكون باردا لاجل انها لا تقوى على العوص والنفود وقد ذكرت اقاويل اخرى في صفات
تلك الهيات سوى هذين القولين تركها هنا لان الاستقصاء في نقلها لا يليق بهذا الكتاب
وللتكلمين في اثبات حدوث الاجسام ثلاث طرق احدها ان الاحسام لا تخلوا عن الحوادث
وما لا تخلوا عن الحوادث فهو حادث اما الاولى فلانها لا تخلوا عن حركته او سكون او اجتماع
او افتراق او كون اول ليس بحركه ولا سكون والكل حادث لانها تتقدم والقديم لا يتقدم
لانه اما ان يكون واجبا لنفسه او معلولا لما يلون واجبا لذاته لاستحاله كون القديم معلولا للحادث
وعلى التقديرين يلزم امتناع العلم عليه ولان حقيقة الحركه انتقال من حال الى حال والاسقان
من حال الى حال لا بد ان يكون مسبوقا محصولا للحال المنقل عنها فاذا ن حقيقة الحركه من حيث انها
تلك الحقيقة تقضي المسبوقة بالغير والموجود في الازل ينافي المسبوقة بالغير لان حقيقة الازل
تنافي المسبوقة بالغير واما الكبرى فلا استحاله سبق الاجسام عليها لما في السبق من الخلو وما لا
الحادث فهو حادث ضرورة **الطريق الثاني** في حدوث الاجسام هي انها متناهية في المقدار لما
سبق كل ما كان كذلك فهو محدث لان كل ما كان متناهيا في المقدار فانه لا يمتنع في العقل فرض وجوده
ازيد من ذلك المقدار بذره وانقص منه بذره والعلم بذلك ضروري واذا استوت المقادير الثلاثة
اعني حصول ذلك المقدار وحصول الازيد منه وحصول الانقص استحالة رجحان ذلك القدر
على ما هو ازيد منه او انقص منه الا تخصيص مخصص واجداد قادر لا استحاله ترجح احد طرفي الممكن
على الاخر من غير مرجح وكل ما كان فعلا لفاعلا مختارا فهو محدث لان الفاعل المختار انما يفعل بواسطة
القصد والاختيار والقصد الى يكون الشيء لا يتحقق الا عند علمه او حال حدوثه فاذا ن كل جسم
محدث **الطريق الثالث** هو ان كل ما سوى الله عز وجل فانه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته
فانه محدث فما سوى الله تعالى فهو محدث اما الاولى فلان لو فرضنا واجبين لذاتيهما للشاركا
في الوجوب الذاتي وتباينا في التعيين وما به المشاركة غير ما به المباينة فيكون كل واحد منهما مركبا من
الوجوب الذاتي الذي حصلت به المشاركة ومن التعيين الذي حصلت به المباينة لكن كل مركب
فانه مقتدر في ماهيته وفي حقيقته الى كل واحد من مفرداته وكل واحد من مفرداته متغاير له لان
الكل معاير لكل واحد من اجزائه فاذا ن كل مركب فانه مقتدر في حقيقته الى غيره وكل مقتدر في حقيقته
الى غيره فهو ممكن لذاته فاذا ن كل مركب فهو ممكن لذاته فاذا ن لو فرضنا موجودين واجبي الوجود

لكان كل واحد منهما ممكنا لذاته والتالي باطل فترض موجودين بهذه الصفة محال فثبت
انما سوى الواجب الواحد يجب ان يكون ممكنا لذاته واما المقدمة الثانية فلان كل ما كان
ممكنا فانه مقتفرا في رجحان وجوده على عدمه الى موثر وكل ما كان معتقرا في وجوده الى موثر
فانه يجب ان يكون محدثا بيان الاولى ان الممكن ما يكون ماهيته قابله للعدم والوجود على البديل
وكل ما كان كذلك امتنع رجحان احد الطرفين على الاخر الا لمرح واما الثانية فلان الافتقار
الى الموثر اما ان يحصل حال الوجود او حال العدم فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال
البقاء او حال الخدوث لا جاز ان يحصل حال القيا واللازم ان يكون الشيء حال بقائه معتقرا الى
موجد لوحده والى ممكن يكونه وذلك محال لان ايجاد الوجود وتحصيل الحاصل محال
في مدايه العقول فلم يتق الا ان يكون افتقارا لاثري الموثر اما حاصل حال الخدوث او حال العدم
وعلى التقديرين فانه يلزم ان يكون كل معتقرا في وجوده الى الموثر فانه يكون محدثا فثبت ان ما
سوى الواجب الواحد ممكن لذاته وان كل ما كان ممكنا لذاته فهو معتقرا في وجوده الى
الموثر وان كل ما كان معتقرا الى الموثر فهو محدث فلو ان ما سوى الواحد محدث واعلم ان
علماء المسلمين ممن ذم علم الكلام عابوا هذه الطرق على المتكلمين لتوقفها على مقدمات مظلمة
والبراهين يجب ان يكون مقدماتها جلية اما بطريقة الحوادث فانها متوقفة على ان السكون
امر ثبوتى وان ما ثبت قدمه استعمال عدمه وعلى ان كل سكون فانه يمكن زواله وعلى امتناع
حوادث لا اول لها وللجميع مظلم اما السكون فانه محتمل ان يكون علميا كما زعمت الفلاسفة من
انه عدم للحركة عما من شأنه ان يكون متحركا وبهذا التقدير لا يصح قولنا لو كان السكون ازليا
لما جاز زواله لان زوال العدم الازلى حايضا بالافتقار اذ لو لم يجز زوال العدم الازلى لبطل القول
محدث العالم بان يقال لو كان العالم محدثا لكان عدمه ازليا ولو كان عدمه لما زال بسبب
طريان الوجود راد وجد العالم علمنا ان عدمه ما كان ازليا واذا لم يكن عدمه ازليا كان وجوده
ازليا وكان العالم قد يثبت انه لا يمكن ان يقول كل ما كان ازليا مطلقا امتنع زواله
بل يجب تخصيص هذه الدعوى بقول كل ما كان موجودا في الازل امتنع زواله واذا كان كذلك
افتقرنا الى بيان كون السكون ثبوتيا حتى يستقيم الكلام ولكن بيان كون السكون ثبوتيا
اما عسرا وغير جلي وكذلك ما ثبت قدمه استعمال عدمه ليس بجلي فان للقبيل ان يقول انتم
سلمتم ان العدم الازلى حايضا لزال ولا يمتنع ايضا ان يكون ناثير العلة في معلولها موقوفا على شرط

عدمي اذلي و حديد فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته علمه لوجود ذلك الاذلي الا ان ما نيره
 في اجاده كان موقوفا على شرط عدمي اذلي ثم ان ذلك الشرط العدمي الاذلي زال ولما زال شرط
 الناثير لا جرم زال الاثر و حديد لا يلزم من كون السكون ثبوتيا اذليا امتناع زواله قال
 الامام وهذا سؤال قوي ثم قال وقولكم الاذلي لا يزول منقوض بما موراحده انه تعالى كان
 عالما في الازل بان العالم سيوجد فاذا اوجده لم يتق علمه بان العالم سيوجد والا لكان ذلك حملا
 فاذن علمه بان العالم سيوجد امر اذلي مع انه قد زال وثانيتها انه تعالى كان موضوعا في الازل
 بانه يصبح منه اجاد العالم ابتدا فاذا اوجده لم يتق تلك الصفة والا لكان ذلك اجاد الموجود
 وانه محال فذلك الصفة حكم اذلي وقد زال وثالثتها ان النسخ عندكم عبارة عن رفع الحكم
 فذلك الحكم المرفوع ان كان حادثا كانت ذات الله تعالى محلا للحوادث وان كان قديما كان
 ارتفاعه زوالا للاذلي واما ان كل سكون فانه يمكن زواله فليس محلي ايضا لانا وان شاهدنا
 بعض الاجسام متحركا بعد ان ساكنا لكن لم لا يجوز ان يكون بعض الاجسام متحفا ما حيازمعينه على
 سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجها عن تلك الاجزاء فانكم ما لم تبطلوا هذا الاحتمال لا يتم لكم
 اثبات ان كل جسم محدث واما امتناع حوادث لا اول لها فقد خالف فيه خلق كثير من
 اين يكون حليا واما طريقه الاحصاء فانها موقوفة على ان الحائز لا تخصص الا بمخصص خارج
 عن محله ولكن لقال ان يقول ليس ذلك بشرط فانه يجوز ان يكون المخصص لا حد الحائز من هو حقيقة
 اليه تام بها ذلك الحائز كما ان المخصص للمعدن مخصصه دون سائر الاجسام والمخصص للنبات مخصصه
 والمخصص للحيوان مخصصه هو حقا يقربها بلجملة فليست تخاليه عن ظلمة واما طريقه التركيب فانها
 موقوفة على ان التعيين امر ثبوتي وهو ممنوع وان كل مركب ممكن وهو ليس محلي لما ماتي في العلم الذي
 بل هو دسيسه للزنادقة فان القايلين بذلك وهم متاخروا الفلاسفة بوقوعون التركيب على
 خمسة انواع احدها تركيب الموجود من الماهية والوجود وثانيتها تركيب الحقائق من الامور العامة
 وللخاصة كالوجود العام والوجوب الخاص وثالثتها تركيب الذات الموصوفة من الذات والصفات
 واربعتها تركيب الذات القايمه بنفسها المباينه لغيرها المشار اليها من الجواهر المفردة التي يقال
 ان تلك الذات مركبة منها وخامستها تركيبها من المادة والصورة التي بها مركبة منها ووجه كونه
 دسيسه ان مقصودهم التوصل بذلك الى تقي صفات واجب الوجود معتقد من انهم موجدون لذاته
 فقالوا هو متره عن التركيب لا فتقار للمركب الى جزئه او الى صفة وهم يكفرون بذلك لتقيهم الصفات

إلى اثباتها لنفسه وعلم بالضرورة ثبوتها له ولما يلزمهم من نفي واجب الوجود بالكلية فإنه يتمتع وجود
 موجود قائم بنفسه سوا كان واجبا أو ممكنا بدون شيء من هذه المعاني التي سهوها تركها والعلم
 بذلك بداهة واذ قد علمت حال هذه الطرق فاعلم أن النور المبين والحبل المتين الذي حابه القرآن وورد
 به الأخبار أن الأجسام مفعوله بالاختيار فإن الفصد إلى إيجاد الدائم الوجود محال بوجوه منها
 ما سبق وأيضا العالم أو شيء منه إما أن لا يكون عن فاعل أو يكون فاعله موجبا بالذات أو قادرا
 مختارا بقا به مراده أو قادرا مختارا متأخرا عنه مراده والأول باطل لما سيأتي في إثبات العلم
 بالصانع والثاني والثالث كذلك لما سيأتي في إثبات كونه تعالى فاعلا بالاختيار فمعنى الرابع
 وهو أن يكون الفاعل مختارا متأخرا عنه مراده فلا يكون شيء من العالم قد مما بل يكون قادرا لوجوب
 تأخره عن فاعله والقديم لا يتأخر عنه دأيم الوجود وإجتناب من قال بدوام وجود الأجسام بوجوه
 منها ما سبق في قوله أن يفعل بانها أن الفعل مركز الوجود في الأزل لوجوه أحدها أنه لو
 لم يكن كذلك لكان متنعنا ثم صار ممكنا وكان المتنع لذاته قد انقلب ممكنا لذاته وهذا
 يرفع الوثوق بالقضايا العقلية وثانيتها أنه مركز فيما لا يزال فإن كان أمكانه لذاته أو لعله دأيم
 لزم دأما إمكانه وإن كان لعله حادثه كان باطلا لأن الكلام في إمكان تلك العلة
 كالإمكان في إمكان حدوث غيرها فيلزم دأما إمكان الفعل وثالثها أن امتناع الفعل إن
 امتناع الفعل إن كان لذاته أو لسبب واجب لذاته لزم دأما الامتناع وهو باطل بالحس والضرورة
 واجتماع العقلا لوجود الممكنات وإن كان لسبب غير واجب امتنع كونه قد مما فإن ما وجب قومه
 امتنع عدمه ثم الكلام في امتناعه كالإمكان في الأول وكونه متمنعا في الأزل لعله حادثه ظاهر
 البطلان فإن القديم لا يكون لعله حادثه فثبت أنه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات
 في الأزل ولا يمكن أن يقال المؤثر ما كان يمكن أن يؤثر فيه ثم صار ممكنا فإن القول في امتناع
 التأثير وإمكانه كالقول في امتناع وجود الأثر وإمكانه قالوا فثبت أن استناد الممكنات إلى
 المؤثر لا يقتضي تقديم العدم عليها قال الإمام وعلى هذه الطريقة اشكال لأننا نقول الحادث إذا
 اعتبرناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن أن يقال بان إمكانه يخص
 بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الأدلة فاذن إمكانه ثابت دائما ثم لم يلزم من دأما
 إمكانه حروجه عن الحدوث لأننا لما احتجنا من حيث كونه مسبوقا بالعدم كانت مسبوقه
 بالعدم جزا ذاتا له والجزء الذاتي لا يرتفع واذالم يلزم من إمكان حدوث الحادث من حيث أنه حادث

خروجه عن كونه حادثا فقد بطلت هذه الحجة قال ابن تيمية وهذا الشك هو المعارضه التي
اعتمد عليها في كتبه الكلاميه كالأربعين واعتمد عليها الامدي في دقائق الحقايق وغيره ثم قال
وهي باطله ولكن الجواب عن هذه الحجة انها لا تعضى امكان قدم شي بعينه قلت وهذا الرجل اعني
ابن تيمية كان قد ظهر في اوائل المائيه الثامنه وروى عنه انه مظهر للسنة ناصر لاهلها مخف للبدعه فامع
لاهلها ولعمري انه كان كذلك ولكنه كان لا يخلو اعز تخامل على ساير الطوائف حتى على كثير من
اصحاب الامام احمد بن حنبل ان التفسير لما ربه بالسور الا ما رحم ربي وكان اكثر تخامله رحمه الله على
الاشاعره كالغزالي واتباعه ومشايجه فكان يقصد الرد عليهم في جميع ما احدثوه من الادله وان
كانت حقا في نفسه كما سيظهر لك وكان ذلك من اسباب تنفير القلوب عنه لتوهمها انه متعصب
او جاهل وكان من ادلتهم التي ينو عليها من هبهم في كون الباري سبحانه وتعالى فاعلا بالاختيار لا موجبا
بالذات امتناع حوادث لا اول لها فقصد هذا الرجل رد ذلك عليهم باثبات حوادث لا اول لها
فلزمه ما لزم القائلين بذلك كابن سينا واتباعه من القول بقدم العالم فمنع ذلك وقصد ان يسند
فكان مثله اذ ذاك كمثل صيد وقع في شبكه كلما تحرك ليعصر ارداد تشكلا وذكر اشياء ان
شئت قلت جميعها هذيان وان شئت قلت حاصلها امران احدهما اللازم لحوادث لا اول لها انما هو
قدم النوع وقال لا يلزم من قدم نوع للحوادث قدم شي من افراده والثاني انه شبه النوع بالجملة المركبه
من اجزائها انه لا يلزم من الحكم عليها بشي الحكم على شي من اجزائها بذلك الشيء كالا لسان والبيت
والشجره فانه ليس شي من الاجزاء بيتا ولا انسانا ولا شجره وكالطول والعريض وهذا التشبيه خبيث
فان النوع كلي والجملة كل واين الكل من العلم ومعلوم ان العلم لا وجود له الا في جزى فمن كان قدما يلزم
من قدمه قدم واحد ما من جزئياته وقصد بذلك كله ان يميز بين مذهب ابن سينا واتباعه
الذي هو القول بقدم العقل الفعال وانت وكل من يستحق ان مخاطب تعلم انه ان اراد ان ذلك النوع
قديم في حال مجردة عن جميع الحوادث فهو قول بوجود الكل في الخارج من حيث هو كلي وهو محال
لا يقول به عاقل كما صرح به هو في غير موضع وان اراد ان ذلك النوع قديم في فرد غير معين في افراده
فلا فرق بين مذهب ابن سينا وبين مذهب ابن سينا الا في تعيين ذلك القديم وعدم تعيينه فان ابن سينا عينه
في العقل الفعال وهو لم يعينه فان كان الكفر لا زما لابن سينا في هذه المسئله فاظهاره انه يلزم هذا الرجل
ايضا لان احاط الم يكفر ابن سينا بتعيينه قدما غير الله عز وجل وانما كفروه باعتقاده قدما غير الله
وان كان هذا الرجل لا يكفر باعتقاده قدما غير الله فلا يكفر ابن سينا باعتقاده قدما معينا غير الله

هذا مع ان حوادث لا اول لها مستعمل عقلا فانه يقال ان لم يحصل في الازل شي من هذه الحركات
والحوادث وجب ان يكون لمجموع هذه الحركات والحوادث بدايه واول وهو المطلوب وان حصل
في الازل شي من هذه الحركات والحوادث فملك للحركه الحاصله في الازل ان لم يكن مسبوقه
بغيرها كانت تلك للحركه اول الحركات وهو المطلوب وان كانت مسبوقه بغيرها لزم ان يكون
الازل مسبوقا بغيره وهو محال والمقصود ببيان ان جواب هذا الرجل مبني على هذا الاعتقاد وبسط
جوابه انكم ايها الفلاسفة ان اردتم بالفعل فعل شي معين فلا تسلم وجوب امكانه في الازل لجواز
ان يكون مشروطا بشرط ينافي ازلتيه كما يعلم ذلك في كثير من الحوادث فان ما هو مخلوق من ماده
تمنع قبل وجود الماده وان اردتم به فعل نوع الاشياء فسلم ولكن لا يلزم منه امكان قدم شي بعينه
كما تدعونه في العقل الفعال انتهى واعلم ان الجواب الحق عن شبهه الفلاسفة بعد تسليم ان
العالم ممكن في الازل هو القول بالموجب وهو تسليم حتمهم مع بقا التزاع فانه لا يلزم من كونه
ممكنا في الازل وجوده في الازل الا اذا كان الفاعل موجبا بالذات غير فاعل بالاختيار وهو
باطل كما سيأتي اما اذا كان فاعلا بالاختيار فلا يلزم من كونه المفعول ممكنا والفاعل
ممكننا اتحاد الفعل في الازل لان الموجود في الازل لم يلزم موجودا والفضل بالاتحاد
شي لم ينزل موجودا محال واما لان المراد بكون المفعول ممكنا بالذات كونه مما سيأتي فعله عند
استجماع شرايط الماثير وكذلك المراد بكون الفاعل متمكنا كونه قادرا على الفعل واذا كان
المراد ذلك لم يلزم من حصول الامكان والتمكن في الازل وجود الفعل في الازل لاحتمال
امتناع بعض شرايط وقوع الماثير في الازل المترالي الحوادث اليوميه كلف هي ممكنه في
الازل بهذا المعنى والباري تعالى قادر في الازل عن ايجادها اي متصف بصفه يوترها على وفق
ارادته ومع ذلك لم توجد تلك الحوادث في الازل وما ذاك الا لحلف بعض شرايط الماثير عن
الازل فان الماثير عبارة عن تعلق القدر بالمخلوق حاله للحدوث وهو متوقف على الاراده
التي هي حاله تتبع العلم مما في الفعل من المصلحه التي علم ان بينها وبين ذلك الوقت مناسبة بحيث
لو قدم الفعل على ذلك الوقت لم يحصل تلك المصلحه وذلك لم يمكن وجوده في الازل وثالث
حججهم وهو عمده ابن سينا في اشاراته ان تعلق وجود الممكن بفعل الفاعل وجعل الجاعل انما هو من حيث
انه وجود ما ليس لواجب الوجود لا من حيث انه لسبق وجوده العدم لان مفهوم لونه غير واجب
الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقاما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره

وسلبُ عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم **واما** مسنون العدم فللسلب الوجود
واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جمعاً يحمل عليهما التعلق بالغير واذا
كان مفهومان احدهما اعم من الاخر وحمل على مفهوميها معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته واو لا
والاخص بعلة لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد يلحق الاعم من غير عكس حتى لو جازها هاتان
لا يكون مسنون العدم محب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه لم يوجد هذا التعلق فقد بان
ان هذا التعلق هو بسبب **الوجه الاخر قال** ولا جل ان هذه الصفة دائمة للكل على المعلولات
ليس في حال الخدوث فقط فهذا التعلق جائز دائماً وجوابه لا نسلم ان مفهوم ما ليس بواجب الوجود
بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائماً والثاني واجب
الوجود بغيره وقتاً ما بل يمنع ان يكون الا على الثاني فان ما ليس بواجب الوجود بذاته هو الممكن
والممكن يقبل العدم والديم لا يقبل العدم لانه لو جاز عدمه **فاما** حال الوجود وهو متمنع واما
قبل الوجود فلا يكون ازلماً واما بعد الوجود فلا يكون ابداً والديم هو الا زلي الا بدي في الممكن
ليس بديم الوجود فهو الموجود بعد ان لم يكن فان قالوا هو باعتبار ذاته يقبل الامر من باعتبار
غيره يقبل الوجود فقط قيل ان ريد بذاته ما هو موجود في الخارج فذاك لا يقبل الامر من
لما ذكرناه وان ريد ان ذاته التي يقبل الوجود والعدم شئ غير الموجود في الخارج فذاك ليس
بذاته وان قيل ترد به ان ما تصور في النفس يمكن ان يصير موجوداً في الخارج ومعدوماً بصور
الانسان في نفسه من الامور قيل هذا ايضا بين ان الامكان مستلزم للعدم لان ما ذكرتموه
انما هو شئ تصور الفاعل في نفسه يمكن ان يجعله موجوداً في الخارج ويمكن ان سقى معدوماً
وهذا انما يعقل فيما يعدم تارة ويوجد اخري **واما** ما لم نزل موجوداً واحداً بغيره فهذا لا يعقل
فيه الامكان اصلاً واعلم ان هذا الجواب ينهض للاستقلال على استعماله دوام الممكن
سوا كان الموثري وجوده فاعلاً بالاخياراً وموجياً بالذات وعندني فما اذا كان الموثر موجياً
بالذات بطرقانه يمكن ان يقال اذا كان الموثر موجياً بالذات كان الاثر لازماً له واللازم لا يتفك
عن الملزوم فاذا كان الموثر ديم الوجود كان الاثر ديم الوجود ولا ينافي كونه ممكناً بالذات
قابلاً للعدم بالذات بمعنى انه لولا الموثر لما وجد ولا يلزم من قوله للعدم وجود العدم حتى يقال
لو جاز عدمه فاما حال الوجود واما قبل الوجود واما بعد الوجود الى اخره **الجواب الثاني**
عن شبهة ابن سينا سلمنا ان مفهوم ما ليس بواجب الوجود بذاته لا يمنع ان يكون على احد القسمين

المذكورين لكنه لا يجب ان يكون لكل واحد من القسمين وجود في الخارج بل قد يمنع احدهما المانع فان
النوع قد ينحصر في شخصه لمانع من الكثرة كما قرر هود لك في طبيعيات اشاراته حيث قال ل
نوع محتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عما توقع لا زوم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتمله
ان يكون لذلك النوع اسديه ولا كره تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا
شخصاً واحداً وكف يوجد اثنييه او كثره لا سخا صرخ لك النوع والعائق عنها لا زوم طبيعي واذ لم يجب
وجود هذا القسم في الخارج بل جاز ان يكون متمنعاً لمانع فان قام دليل السمع على ان ما سوى الحق لم يكن
ثم كان انبع ولم يجب لعين المانع وان لم يتم فان اراد مزيداً من بين ذلك المانع امكنه ذلك من وجوه
احدها ما تقدم من ان المركز يقبل العدم والديم الوجود لا يقبل العدم والثاني ان الامكان محوج
الى تاثير الموتر في اصل وجود المركز وادام الوجود يمنع من ذلك لان الموتر ان كان فاعلاً بالاختيار
كما هو التلق فالفصل الى ايجاد شيء لم يزل موجوداً محال وان كان موجياً بالذات فلا بد من تقدمه بالوجود
على معلوله لان حال المعلول مع وجود العلة هو الامكان فاما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة
وقوله ان العلة يتقدم على المعلول بالذات لا بالزمان تمويه باطل فان مقارنه المعلول لعلنه في
الزمان متمنع عقلاً كما سيأتي في مباحث العلة من هذا الباب ان شاء الله تعالى وما ذكره من قولهم
حركت يدي فتحرك خاتمي او كفي او المفتاح ونحو ذلك ليس فيه حجة لهم فان حركه اليد ليست هي
العله التامه ولا الفاعل لحركه الخاتم بل الخاتم مع الاصبع كالاصبع مع الكف فالخاتم متصل بالاصبع
كان الاصبع متصل بالكف غير ان الخاتم مملن ترعه بل لا الم بخلاف الاصبع شرط في حركه الخاتم لعله كما
ان حركه الكف شرط في حركه الاصبع لعله ومقارنه الشرط للمشروط في الزمان معقوله ورابع
بجملهم لو كان الباري موجباً للعالم بعد ان لم يكن موجوداً له كان فاعلاً بالاختيار وهذا محال فذلك
محال اما الملازمه فيبنيه بذاتها ومتفق عليها واما ان التالي محال فلان من فصل الى ايجاد شيء فاما
ان يكون ذلك اليجاد اولي بالنسبه اليه من ترك اليجاد واما ان يكونا مستويين والاول محال لان
قبل ذلك اليجاد ما كانت تلك الاولويه حاصله وعند اليجاد حصلت تلك الاولويه ملزم
ان يكون ناقصاً بذاته مستكلاً لغيره وهو محال فاما ان لم يكن الفعل اولي بالنسبه اليه من الترك فانه
يتمنع ان يترشح الفعل على الترك لان الترجيح والاستوار ضدان والجمع بينهما محال لا يقال الفعل وان
لم يكن اولي من الترك بالنسبه الى ذات الفاعل الا انه اولي بالنسبه الى غيره لان اليجاد احسان الى
الغير وهذا القدر كاف في ترجيح الفعل على الترك لا نقول اتصال الاحسان الى الغير ان كان اولي

بالنسبة اليه من عدمه عاد حدث النقض الثاني وان لم يكن اولى عاد حدث الاستواء وحواب
 هذه الشبهه سياتي في باب ان الفاعل مختار الخامس وهو عدتم الكبرى لا شك ان المركبات
 تنشئ في سلسله احاطه الى واجب لما سياتي فيقول كل ما لا يدمنه في كونه سبحانه وتعالى موثرا في اثاره
 سواء كان موجبا بالذات او فاعلا بالاحياء حاصله في الازل لان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
 في جميع صفاته واحواله فيلزم من دوامه دوام اثاره والالزم تعطيل واجب الوجود عن افاضه الخير
 والجنود والجواب لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحصل في العالم شي من التغييرات فانه يلزم من دوام
 واجب الوجود ازلا وابدادوام المعلول الاول ومن دوام المعلول الاول دوام المعلول الثاني وهلم
 جرا الى اخر المراتب فلزم ان لا يحصل في العالم شي من التغيرات وانه خلاف الحس فان قيل لا يلزم
 من كون واجب الوجود عام الفيض ان لا يحصل في العالم تغيير لجوانب متوقف حدوث اثره على استعداد
 القوابل وحدث هذه الاستعدادات المختلفه في القوابل متوقف على الحركات الفلكيه والاتصال
 الكوكبيه وكل حادث منها مسبوق باخر لا الى اول فهذا السبب حصل التغير في هذا العالم فلهذا
 كلام باطل فان هذا انما تصور اذا كان الفعال الدائم الفيض ليس هو الحادث لاستعداد القوابل كما يدعون
 في العقل الفعال فيقولون انه دائم الفيض ولكن استعداد القوابل يحدث حدوث الحركات الفلكيه
 والاتصالات الكوكبيه وتلك الاستعدادات ليست صادرة عن العقل الفعال وانما اذا كان
 المبدع الاول هو المبدع لكل ما سواه كان مبدعا للاستعداد والقبول والقابل والمقبول فاذا كان
 موجبا بالذات وفيضه لا يتوقف على شي من غيره لزم ان يكون كل ما يصد ر عنه لوسط او غير
 وسط لا زمانه قدما بقدمه اذ يلزم من دوامه دوام المعلول الاول ومن دوام المعلول الاول
 الذي هو وسط منه وبين المعلول الثاني دوام المعلول الثاني ويلزم من دوامها دوام المعلول الثالث
 وهلم جرا فيلزم ان يكون كل ما سواه قدما ازلا وهذا ما يبره للحس وساتي لهذا زياده بيان في باب
 كونه تعالى قادرا على كل ما يشاء لو كانت محادثه لكان تخصيص احوالها بالوقت المعين لا المحصر وهو محال
 ورد بان المحصر هو الاراده السابع الماده قدمه لما سياتي قرنا وهي لا تخلو عن الصور لما سبق
 فالصور ايضا قدمه فلجسم قديم ورد بانه مبني على الهياكل على ان كل حادث فله ماده وهما غير متساويين
 ولا مبرهنين **الثامن** من احوال الزمان قديم لما سياتي وهو مقدار الحركة القايمه بالجسم فيكون
 للجسم قدما ورد بان مقدار الحركة وهو الليل والنهار حادث وما ليس بحادث وهو المدة المفروضه
 ليس مقدارا للحركة **المسئله الثانيه** اتفق المليون على ان القوس محدثه لانفاقهم على ان

ما سوى الواجب لذاته فهو محدثٌ وخالف بعض الناس في حدوثها واطنه افلاطن ومن تبعه
لنك انها مخلوقة لا لها شئ ولا شئ من القديم مخلوق وهذا بدعي واستدل بانها لو كانت ازلية
لكانت اما ان يكون واحد او كثيره فان كانت واحد فيصعد المعلق بالبدان ان هيبت واحد فكل ما علمه
واحد علمه كل واحد وقد كلك محال وان لم سبق محال لان المحدث لا يقسم ولا الهوسن اللتين حصلنا
بعد الانقسام ان كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد كانت الكثيره حاصله قبل حصولها هذا خلف
وان لم يكونا حاصلتين قبل ذلك فقد حدثتا الان فهاتان النفسان قد حدثتا الان والنفس التي كانت
موجوده قبل ذلك فنيت وان كانت كسره فلا بد من الامتياز بامور وهي اما الذاتيات او لوازمها وهما
محالان لان النفوس البشريه متحده بالنوع واما بالعوارض وهو محال لان الاختلاف بالعوارض انما
يحقق عند تغير المواد وقبل البدن فلا ماده لان ماده النفس البدن واعتراض بعد تسليم انها متحده بالنوع
بجواز ان تعدد قبل هذه الابدان بايدان اخر على سبيل الشاسخ ورد ببطلان الشاسخ كما سأتى في
فروع اخلف القايلون حدوث النفس فحوز قور حدها قبل البدن كما روى في الاخبار ان
الله عز وجل خلق الارواح قبل الاجساد ما عام ومنعه اذرون لقوله تعالى ثم انسانا خلقا اخر
يعني الروح وخالف ارسطو من قبله وشرط طدها حدوث البدن واجمع نحو ما تقدم من انها
متحد بالنوع فلو وجدت قبل البدن لكانت واحده لان تعدد افراد النوع انما يكون بالماده
وقبل البدن لا ماده لان ماده النفس البدن ويرد عليه احتمال تعددها قبل هذه الابدان بايدان
اخر حدوث النفس حدوث البدن حيث يد موقوف على ابطال الشاسخ لكن عمدتهم الوثيق في ابطال
الشاسخ مبنيه على حدوث النفس حدوث البدن كما يحى يكون دورا **المسئله الثالثه**
ذهب مناخرو الفلاسفه الى قدم ماده هذا العالم وقالوا لان كل حادث فله ماده كما يحى في مسئله
العلل فلو كانت الماده حادثه لكانت لها ماده اخرى بتسلسل واجيب منع الماده والله عز
وجل بجوز ان يخلق شيا لا من شئ كما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى والثزم ان تسميه التسلسل فلزمه ان لا
يكون للعالم اول كمال الدهريه **المسئله الرابعه** ذهبوا ايضا الى قدم الزمان واحتجوا
بان كل محدث فهو مسبوق بملكه لما سبق في باب الحركه فلو كان الزمان حادثا لكان له زمان وللزمان
زمان لا الى نهايه وللحق ان الزمان ان اريد به اليوم والليله واجزاؤها وما يتالف منها فلا شك
في حدوثه لان ذلك بعدم الحركه للديره للشمس وان اريد به الملك التي لا تنفك استمرار
وجوده علمه ولا العلم به عن العلم بها فهي امر اعتباري لا يوصف لا بالحدوث ولا بالعدم وايضا

ليست كانيه بعد ان لم يكن فلا توصف بالحدوث ولا دائمه الوجود الخارجي فلا توصف بالقدم
نعم قد توصف بالقدم مجازا لدوامها في الاعتبار ولا محذور في ذلك **فصرح** قالوا ويلزم من
قدم الزمان قدم الحركة والمتحرك لان الزمان عباره عما سقسق الى الماضي والى المستقبل فلم يكن
هناك شئ يغير من حاله الى حاله اخرى لم يصدق انه قضى امر وسبحي اخر فثبت ان الزمان لا يعقل
حصوله الا عند حصول التغيير ولا يعنى بالحركة الا هذا الغير فليز من قدم الزمان قدم الحركة **المسئله**
الخامسه للكان ان اريد به السطح الباطن من الجاوى وما يستقر عليه المتمكن
او البعد المجرد الموجود فهو حادث لانه مخلوق والقدم ليس مخلوق وان اريد به البعد المفروض
فالكل امر فيه كالكلام في الله **المسئله السادسه** اثبت الحرايينون جسمه من
القدماء الباري والنفس والهيولى والدهر والقضا والاوّل حق والنفس والهيولى والدهر
تقدمت واما القضا فان اريد به الابعاد المفروضه فالكلام فيه كالكلام في الله **المسئله**
السابعه اختلف الفايلون حدوث العالم فقال بعضهم ما زال بفعل ولم يتعطل عن الفعل اصلا
وجوز حوادث لا اول لها وليسب بعض من انصر هذا القول كابن تيميه رحمه الله الى القول تقدم
العالم ولم يكن يعتقد قدم شئ معين من العالم وانما كان يعتقد دوام الفعل وربما وقع في كلامه بذلك
دوام الفعول قدم نوع للحوادث وما كان اغناه عنه فانه مع كونه محالا في نفسه لوجوب
سبق الفعل والمفعول بوجود الفاعل والعلم والاراده لزمه قدم واحدا بعينه لزمنا بيننا وقال
الاكثر ان لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدا واراد وجود شئ عنه قالوا ولولا هذا كانت
احوال متجدده من اصناف شتى في الماضي لا نهايه لها موجوده بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل
وجد وهذا محال لوجوه احدها انه يلزم ان يكون لما لا نهايه له كونه منحصرا في الوجود وان لم
يكن كليه حاصره لاجزائها معا فانها في حكم ذلك لان كل واحد منها وجد فالكل وجد الثاني
انه يلزم انقطاع ما لا نهايه له لان كل حال من هذه الاحوال يكون بوصف ما به لا يكون الا بعد ما لا
نهايه له فنكون موقفا على ما لا نهايه له فيقطع اليه ما لا نهايه له الثالث ان كل وقت يتجدد بزيادة
عدد تلك الاحوال فزيادة ما لا نهايه له واللوازم كلها مستحيله **فصرح** ثم اختلف هو لا يفهم من
قال ان العالم وجد حين كان اصله لوجوده ومنهم من قال لم يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا
يتعلق وجوده بحيز وشئ اخر بل بالفاعل ولا يسأل عما يفعل **تنبيه** الممكن عند متأخرى
الفلاسفه اعم من المحدث والقديم اعم من الواجب لان عند قهوجوز ان يكون الممكن قد وما

عند المتكلمين فالممكن مرادف للمحتمل والقديم مرادف للواجب لان عندهم لا يجوز ان يكون الممكن
دايم الوجود **المسئلة الثامنة** قال الاشعري وابوالحسين البصري من المعتزله للحوادث
قبل وجودها نفى محض وعدم صرف وليست باشياء ولا ذوات وذهب اكثر شيوخ المعتزله
كابي يعقوب الشحام واني علي الجبائي وابنيه ابي هاشم واني الحسين الخياط واني القاسم البلخي واني عبد الله
البصري واني اسحق بن عياش والقاضي عبد الجبار بن احمد ولا مده الى ان المعدومات الممكنة قبل وجودها
في الوجود ذوات واعيان وحقايق وان تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات
موجوده وانفقوا على ان الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عد غير متناه وانفقوا على ان تلك
الذوات المعدومه باسرها متساويه في لونها ذوات وان الاختلاف بينها ليس الا بالصفات ثم ذهب
الجمهور منهم الى انها موصوفه بصفات الاجناس قال الامام ومرادهم ان ذات الجوهر موصوفه بالجوهر
وذات السواد موصوفه بالسواديه وهام جبرا وخالف ابن عباس فرعم ان تلك الذوات عاربه عن
جميع الصفات وان الصفات لا تحصل الا زمان الوجود ثم اتفق ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله
البصري وابو اسحق بن عياش على ان الجوهرية هي التحيز ثم اختلفوا بعد ذلك فرعم ابن عياش ان الجوهر حال
العدم كما يمنع اتصافه بالتحيز تمنع اتصافه بالجوهريه فهذا اثبت الذوات خاليه عن الصفات وزعم
الشحام وابو عبد الله ان ذات الجوهر كما انها موصوفه بالجوهريه فهي موصوفه بالتحيز ثم اختلفا فذهب
الشحام الى ان الجوهر حال عدمه حاصل في الخير وذهب ابو عبد الله الى ان الشرط في كون التحيز حاصل
في الخير هو الوجود فالجوهر قبل وجوده موصوف بالتحيز لكنه غير حاصل في التحيز ثم اختلف العاقلون
بالصفات في مواضع منها اختلفوا في ان المعدوم هل له لكونه معدوما صفة فالكل انكروا الا
ابا عبد الله البصري وثابت قال الامام انفقوا على ان الجوهر المعدومه لا توصف بانها اجسام
حال العلم الا ابوالحسين الخياط فانه قال به وصرح صاحب الهادي بان المعدومات توصف عند
اكثرهم بانها اجسام وجواهر وثابت انفقوا على ان بعد العلم بان العالم صانعا عالما قادرا حكيما
مرسلا للرسل ممكننا الشك في انه هل هو موجود ام لا الى ان تعرف ذلك بالدليل لانهم لما جوزوا
اتصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من اتصاف ذات الله تعالى بصفه العالميه والقادره كونه موجودا
فلا بد من دلاله منفصله وانفقوا المباحون من العقلاء على ان ذلك جهاله والا لزم ان لا يعرف وجود الا
الاجسام المتحركة والساكنه الا بدليل وفي هذا الا لزام نظر لان المعدوم لا يوصف عندهم
بلجسميه فلا يوصف عندهم بالمتحركيه نعم يلزم ابوالحسين الخياط ومن قال بقوله هذا تفصيل مزاهب

المعتزلة في هذه المسئلة **و** ما خروا الفلاسفة فقد انفقوا على ان المكنات ماهياتها غير
وجوداتها وانفقوا على انه يجوز تعري تلك الماهيات عن صفه الوجود الخارجى فاننا قد فعل المثلث وان
لم يكن له وجود في الخارج وهل يجوز تعريها عن الوجودين معا الخارجى والذهنى نص ابن سينا في مقاله
الاولى من الهيات الشفا على انه لا يجوز ومنهم من جوزوه ولعل هذا هو القول بالمثل الا فلاطونيه فانها
صوره المعلومات القايمه بذواتها وانفقوا على ان تلك الماهيات لا توصف بانها واحده او كثيره
لان المفهوم من الوحد والكثرة معاير للمفهوم من السواد فاذا اعتبرنا السواد فقط ففي هذه الحاله لا
يمكن الحكم عليه بالوحد والكثرة والافتقار اعتبارنا مع السواد غيره وذلك يناقض قولنا
اننا لم نعتبر الا السواد على الماهيه لانفك عن الوحد والكثرة وانفقوا على ان الماهيات غير معلوله
قالوا لان كل ما بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع الغير فلا يبقى السواد سوادا لكن القول بان
السواد لا يبقى سوادا محال لان المحكوم عليه هو السواد والمحكوم به هو انه ليس بسواد المحكوم
عليه لا بد من تقريره عند حصول المحكوم به فلزم ان يكون السواد سوادا حين لا يكون سوادا
وهو محال واعلم ان هذا القول هو كقول المعتزله الماهيات غير مجعوله وانها ليست بجعل الجاعل
واحس الامام لمن قال المعدوم ليس بشى بوجه احد هما ان الماهيات لو كانت متحققه
في الخارج حال علمها عن الوجود لكانت متساويه في كونها متحققه خارج الذهن متباينه خصوصياتها
المعينه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم ان يكون محقق كل ماهيه وتقرر لها زائدا على خصوصيتها
ولا معنى للوجود الا هذا المحقق والتقرر فلزم كونها موجوده حال كونها معدومه وذلك محال مما
يدل على ان كونها متحققه خارج الذهن امر زائد على ماهياتها المخصوصه هو انا اذا قلت السواد
متقرر حال العلم بخبره كذا تفرقه بديهه بين ذلك التصور وهذا التصديق ولو لا ان التقرر
خارج الذهن حال علمها امر زائد على ماهياتها والالم يكن فرق بين التصور وهذا التصديق قلت
وهذا الدليل انما يلزمهم لو سلموا انه ان التقرر والاثبات زائد على الماهيه اما اذا اعتقدوا
ان الثبوت نفس الماهيه كما يقوله هو في الوجود فلا **و** استدلاله على ان الثبوت امر زائد على
الماهيه بالفرقه البديهه بين تصور السواد وبين التصديق بكونه متقرر فهو فاسد لا اعترافه
خطايه فانه مجده تفرقه بديهه بين التصور والتصديق في قولنا السواد موجود مع ان الوجود
عنده نفس الماهيه كما سياتى ولا انا اذا قلت السواد ثابت او السواد موجود كان معناه ان
السواد ليس بمنفى والسواد ليس بمعدوم وحده فلا يلزم من التفرقه المذكوره ان يكون الثبوت

حي

زائداً على الماهية كما لا يلزم عنده ان يكون الوجود زائداً على الماهية لان الحكم على الماهية والحاله
 هذه ليس حتماً بصفه ثبوتيه بل الحكم انما هو على الماهية التي الثبوت ما بها ليست بمفقيه وهذا كما
 يقال الثبوت ليس سفي والوجود ليس بعدم فانا نجد في هذين الحكمين تفرقه بديهيه بين التصو
 والتصديق مع انه لم يلزم ان يكون المحكوم عليه موصوفاً بصفه ثبوتيه زائده على ماهيته الوجه
 الثاني ان الذوات الثابته في العدم اما ان يكون متناهيه وهو باطل بالانفاق واما ان يكون
 غير متناهيه وهو ايضا باطل لان مجموع الذوات المعدومه حين ما لم يخرج منها شيء الى الوجود كانت
 اكثر مما بقي منها في العدم بعد خروج بعضها الى الوجود والا كان مع غيره كهو لا مع غيره وذلك محال
 واذ كان كذلك كانت الذوات التي بقيت لان العدم اقل من مجموع الذوات التي كانت معدومه عند
 ما لم يخرج منها شيء الى الوجود وما كان اقل من غيره فهو متناه فالدوات التي بقيت لان العدم متناهيه
 والتي خرج منها الى الوجود متناهيه ومجموع المتناهي مع المتناهي يكون متناهياً قبيحاً ان القول يكون
 الذوات غير متناهيه محال قلت جميع مقدمات هذا الدليل لا يكاد تقبل المنع الا قوله وما كان
 اقل من غيره فهو متناه فان لهم ان منعوا ذلك ويسندون منعهم بان افراد الكلي اذا اقتطعت منها جمله
 متناهيه كان الباقي بعدا فتطاع تلك الجملة اقل من مجموع الافراد عند ما لم تقطع منها شيء والا كان
 الشيء مع اعتبار غيره كهو لا مع اعتبار غيره وذلك محال مع ان افراد الكلي غير متناهيه فعلينا بهذا ان
 كون الشيء اقل من غيره لا يدل على تناهيه مطلقاً وانما يدلك ان لو كان الاكثر متناهياً اما اذا كان
 الاكثر غير متناه فلا يلزم ان يكون الاقل منه متناهياً الا تزي تضعيف المايه الى ما لا يتناهي اقل من ضعيف
 الالف الى ما لا يتناهي مع ان الاقل غير متناه وحسن اذا فرضنا الذوات المعدومه غير متناهيه كانت اذا
 خرج منها شيء غير متناهيه واذ لم يخرج منها شيء غير متناهيه كما ان افراد الكلي مع الاقطاع غير متناهيه
 وبدون الاقطاع غير متناهيه وان كانت مع الاخراج اقل منها بدون الاخراج والله اعلم الوجه
 الثالث ان هذه الماهيات من حيث انها هي ممكنه لذواتها وكل ممكن فهو محدث فبذلك الماهيات
 من حيث هي محدثه فيلزم ان يكون هذه الماهيات مسبوقه بالتفي المحض والعدم الصرف وذلك هو اللطو
 وانما قلت ان هذه الماهيات ممكنه لذواتها لانها لو كانت واجبه بالقرر لذواتها في الاعيان لكانت
 واجبه بالقرر في الخارج ممنوعه الزوال ولا معنى لواجب الوجود الا ذلك وحده يكون واجب الوجود
 اكثر من واجب وذلك محال واذ اثبت انها في كونها متقرره في الاعيان ممكنه وثبت ان كل ممكن
 فهو محدث ثبت انها من حيث انها ماهيات محدثه وذلك يبطل القول بان المعدوم شيء قلت اما

ان كل ممكن محدث فمسلم لما ثبت في المسئلة السابقة **واما** ان هذه الماهيات ممكنة في بقرها
فلهم ان منعوا ذلك قوله لانها لو كانت واجبه المقرر لذواتها لكانت واجبه المقرر في الخارج ممنعه
الزوال قلت مسلم قوله ممكن واجبه الوجود اذ لا معنى لواجب الوجود الا ذلك قلت هذا مبني
على ان المقرر والثبوت هو الوجود وهذا اصل المسئلة نعم يلزم ان يكون تلك الذوات قد علمه الثبوت
محدثه الوجود ممكن واجب الثبوت اكثر من واحد ولا يكون واجب الوجود الا واحدا **الوجه الرابع**
قوله تعالى والله على كل شيء قدير **قال** ووجه الاستدلال بالاية ان اسم الشيء يتناول الماهيات
فوجب ان يكون الله تعالى قادرا على تلك الماهيات وانما يكون قادرا عليها لو كانت لقدره صلاحه
ان يؤثر في تلك الماهيات بقررا واطالا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله تعالى متقدما على تقرير
تلك الماهيات لوجوب تقدم الموثر على الاثر ومتى كان كذلك ثبت ان الماهيات باسرها تنفي محض
وعلم صرف في الازل وذلك هو المطلوب لان الماهيات وللخاله هذه يكون مجعوله قلت ان كان
المراد بالشيء المشي كما في الاية الاخرى والله على ما يشاء قدير فقي الاستدلال بالاية نظروا ان كان
المراد بالشيء الذات فقد يقولون ان الاية لنا لا لكم فانها تقتضي ان يكون متعلق القدرة شيئا والمنفي
المحض والمعدوم الصرف ليس بشي فان قيل لهم اذا كان متعلق القدرة قبل تعلقها به شيئا فانا نثيرها
فيه قالوا ناثيرها في احادها واعلامه لا في اثباته ونفيه والله اعلم **واجب** بعض المناخر بان
المعدوم ان كان مساويا للمنفى واخص منه وكل منفى ليس ثابتا فالمعدوم ليس ثابتا وان كان اعوم
لم يكن نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص فكان ثابتا وهو مقول عن المنفي فالمنفي ثابت وجوابه
ان محل التقسيم ان كان هو المعدوم الممكن فهو مبين للمنفى والقسمه ليست حاصره وان كان هو المعدوم
من حيث هو فهو نوع من المنفي وقوله فكان ثابتا الى اخره باطل اذ لا يلزم من ان العام ليس احد الخاصين
ان يكون هو الخاص الا حرا لا ترى انه لا يلزم من ان الحيوان ليس هو الفرس ان يكون هو الناطق ولا شيئا
من انواعه والمعدوم من حيث هو هو اعوم من المنفي الصرف ومن الثابت وسمي المنفي عن الثابت بانه لا
تقبل الوجود وسمي الثابت عنه بانه تقبل الوجود فلا يلزم من انه ليس المنفي الصرف ان يكون هو الثابت
حتى يلزم من كونه مقولا على المنفي ان يكون المنفي ثابتا والله اعلم **واجب** القائلون بان المعدوم شيء
لتحجج الاولي ان المعدومات متميزة في انفسها وكل متميزات بعضها عن بعض فلا بد ان يكون في انفسها حقايق
متعينة ولا معنى لقولنا المعدوم شيء الا ذلك اما ان المعدومات متميزة بعضها عن بعض حال عدوها
فلوجوه الاول هو اننا نعلم ان غدا تطلع الشمس من المشرق ولا تطلع من المغرب وهذا للعلوم ان

في وجهه الثاني من وجهه الثاني

معد وما في الخيال ونحن الآن نعلم امتياز كل واحد منهما عن الآخر وهذا يدل على وقوع الامتياز
في المعد ومات السالك في هو انا فادرون على الحركة يمنه ويسره ولسنا قادرين على الطيران في
فقد تميز احد المعد وبين عن الآخر من حيث ان احدهما مقدر لنا والآخر غير مقدر لنا وهذا الامتياز
واقع حال العدم فثبت وقوع الامتياز في المعد ومات السالك هو انا نجد من انفسنا انا نريد ان
لحدث لنا اموال واولاد وسعادات وان لا يحدث لنا انواع الامراض والافات مع كون كل واحد
من هذين القسمين معد وما فلو لا تميز احد المعد ومن عن الآخر حال كونه معد وما بما هيته المعينه
وحقيقته المحصوه والا لا تمتنع كون احدهما مراد الوقوع وكون الآخر مكره الوقوع الصريح هو
ان المعد ومات تسمان متمتع وجائز ولذلك كان المقادير المختار لا يمكنه ايجاد المتنتعات ويمكنه
ايجاد الممكنات ولو لا امتياز الممكن عن المتمتع في نفسه والامساح ذلك فثبت هذه الوجوه الاربعه
تميز بعض المعد ومات عن البعض حال كونها معد ومات واذا ثبت هذا فقوله امتياز احد الامر من
عن الآخر سوقف على كون كل واحد منهما في نفسه حقيقه معينه وما هيته معينه فان تميز البعض عن
البعض حكم من احكام تلك الحقائق وصفه من صفاتها وثبوت الصفه والحكم بدون تقرير
الموصوف محال فثبت ان المعد ومات متميزه وثبت ان المتميز لا يتحقق الا عند كون الحقائق والماهيات
متفرقه وهذا يوجب القطع بكون المعد ومات ذوات وما هييات حقائق وذلك هو المطلوب
واعترض الامام على هذه الحجه بانها منقوصه فانا نجد من انفسنا شعورا وادراكا في صور كثيره مع
حصول الاتفاق بيننا وبينكم على انها ليست بما هييات ولا حقائق بل هي نفوس محضه عدم
صرف فالصوره الاولى العلم بالمتنتعات وذلك لانا نحكم بان شريك الله تعالى متمتع وتقيم الدلاله
على ذلك ولو لا انا نتصور شريك الاله والا لا استحال مباله كما عليه بالامتناع لان التصديق
بدون التصور محال ولا نقول شريك الاله محال والجمع بين العدم والوجود محال وحصول
الجسم الواحد في ان واحد في مكانين محال وتميز بين كل واحد من هذه التصديقات وبين الآخر
فالشعور الذهني والامتياز العقلي حاصل في هذه الصور مع حصول الاتفاق بين جميع العقلاء على
ان هذه المتنتعات ليست ذوات ولا حقائق ولا ما هييات الصور الثانيه العلم بالمرکبات كما انا
اذا تصورنا بجزا من زئبقا من باقوت فان البحر والليل عباره عن جواهر موصوفه بالتركيب
والثالف وموصوفه بالوان مخصوصه واشكال مخصوصه وعندكم الثابت في العدم انما هو
ذوات الاعراض وذوات الجواهر فاما كون الجوهر موصوفا بالعرض فذلك غير ثابت في العدم

البتة والجلب انما يكون جيلًا يكون الجواهر موصوفه بالاعراض والركبات فاذا الشعور الذهني
حاصل في هذه الصورة مع ان الشعور به غير حاصل البتة لان العلم ولا في الوجود الصورة الثالثة
العلم بالنسب والاضافات مثل علمنا حصول هذه الجسم في هذا الجردون ذلك الحيز وطلوع الشمس
غدا من المشرق لا من المغرب ولا معنى لطلوع الشمس من المشرق الا حصول ذاتها في ذلك الحيز
دون هذا الحيز ولا شك ولا تراخ ان هذه النسب غير ثابتة في العلم لان كون الشمس المعدومه حاصله
في المكان المعدوم محال في بديهية العقل الصورة الرابعة انا نعلم امتياز العلم عن الوجود
وامتياز التقى المحض والسلب الصرف عن الثبوت فسمى التقى الصرف والسلب المحض محكوم عليه متممًا
عن الثبوت مع انه لسبب ان يكون مسمى التقى المحض ثبوتيا لان المراد من التقى المحض ما هو مقابل للمسمى
الثبوت ومناف له فلو كان له ثبوت بوجه ما كان منافي في الشيء مناقضه ففسخ لك السبب
وهو محال الصورة الخامسة انا نحكم على الماهية للعدوم ما بها غير موجوده فقبل التضاف
تلك الماهية بالوجود نحن نتصور ما هيته الوجود ويميز في اذها تباين مسمى الوجود ومن مسمى
الجوهر والسواد ولذلك فان الخصم يقول مسمى الجوهر والسواد ثابت في العلم ومسمى الوجود غير ثابت
في العلم ثبت انا نتصور ما هيته الوجود وحقيقته قبل صيرورة الماهية موصوفه بالوجود فلو لم
من مجرد هذا التمييز الذهني والشعور العقلي كون الشعور به حاصلًا في العلم لزم كون ما هيته الوجود
متفرقة في العلم وذلك محال لان العلم تقض الوجود والتقضان لا يحتملان الصورة السادسة
نحن نعقل ما هيته الموثرة وما هيته المناثرة ويميز بين كل واحد منهما ومن الاخر بينهما وبين غيرها
مع ان الخصم يساعد على ان المعدوم لا يكون موثرًا ولا متأثرًا ولا يتقرر مع حال مسمى الموثرة ومسمى
المناثرة والشعور الذهني والادراك العقلي حاصل مع ان الشعور به غير حاصل وكذا كون الشيء
فوق غيره ولخت غيره ويمينا وشمالا ويدخل فيه جميع النسب والاضافات واذا عرفت ذلك بقول
لغنى يكون المعدوم معلوما هذا القدر من التمييز الذهني الحاصل في هذه الصور او معنى به امر اورا
هذا القدر فان عينت الاول تعدد الاستدلال بكونه معلوما على كونه شيا لان هذا القدر من
المعلومية حاصل في هذه الصور مع انها ليست ماهيات ولا ذوات ولا حقايق بالاتفاق ومما كان
جوابكم فهو جوابنا وان عينت يكون المعدوم معلوما امرًا اخروراه هذا القدر فلا بد من تفسير كون
المعدوم معلوما ثم من اقامه الدلالة على كونه معلوما بذلك التفسير فاننا من دراه المنع في المقامين
قال واعلم انك متى اوردت هذا السؤال على هذا الوجه ضاق الكلام على الخصم قلت

هذا الاعتراض من الإمام يقتضي لضعفه انه لو فهم مرادهم لقال بقولهم واعلم ان مرادهم
بالحقائق والماهيات والذوات هو ما يطلب مما هو المشروح بالقول الشارح لحقيقته الجوهر
مثلا وما هيته وذاته هو الذي بحث لو وجد لكان وجوده لا في موضوع والعرض هو الذي
بحث لو وجد لكان وجوده في موضوع والجسم هو القابل للابعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق
والحيوان هو الجسم النامي للحساس المتحرك بالارادة والانسان هو الحيوان الناطق ولا شك ان الحيوان
الناطق مثلا لا يمكن ان يكون غير حيوان ناطق والجسم النامي للحساس المتحرك بالارادة لا يمكن
ان يكون غير جسم ولا جسم غير متحرك ولا متحرك الا بالارادة وهلم جرا وكذلك الاعتراض فحقيقته البيا
مثلا هو اللون المفرق للبصر والسواد هو اللون الجامع للبصر ولا شك ان اللون الجامع للبصر لا يمكن
ان يكون غير لون ولا لونا غير جامع للبصر واللون المفرق للبصر لا يمكن ان يكون غير لون ولا لونا غير مفرق
للبصر وكذلك جميع الحقائق وليس مرادهم لكون المعدوم شيئا انه ذات في الخارج مما نفع المزاحم لها في
حيزها فان هذا باطل لا يقوله عاقل وادراك مرادهم بالحقايق والماهيات والذوات ما ذكرناه
لم يصلح ما ذكره الامام ان يكون تقضا عليهم فان ما ذكره الامام ان كان مستغافليس معلوم اذ
لاحقيقته له معلوم وما توهمه علما فليس يعلم وانما هو وهم انشرع من بعض الحقايق الممكنة مثلا حكم
العقل بانتفايه كما تراعه من الجمع بين المختلفات مثلا لحكم العقل بانتفايه عن الضدين ولا يلزم
من الحكم بكونه مسفيا عن الضدين الحكم بكونه مثبتا لهما وان كان ما ذكره ممكنا فله حصة
معلومة لا يمكن ان يكون تلك الحقيقه الا كذلك الاعتراض الثاني ان تمس بعض المعدومات
عن البعض من حيث ان احدهما مقدور والاخر ليس بمقدور لا تقضي كون المعدوم ثابتا متحققا
بل يقضي نفيه وذلك لان المقدور هو الذي يكون للقادر فنه تاثيرا بالتحقق واما بالابطال
والماهيات اذا كانت ثابتة في العدم فلا اثر للقادر فيها البته قلت وهذا الذي قاله من ان الماهيات
اذا كانت ثابتة في العدم لا يكون للقادر تاثير فيها فاسد لانه انما يكون الامر كذلك ان لو كان تاثير
القادر في ثبوتها وتحققها وهذا عين المسئلة فكيف جعل مقدمه في الدليل اما اذا كان تاثير القادر
في اعطائها صفة الوجود فلا يلزم من كونها ثابتة في العدم ان لا يكون للقادر تاثير فيها والله اعلم
الاعتراض الثالث للمقدور هو الذي يكون للقادر تاثير فيه اما بالتحقق واما بالابطال والماهيات
عند كونها ثابتة في العدم فلا تاثير للقادر فيها البته فلا يكون مقدوره وانما المقدور هو اعطائها
صفة الوجود فالماهية غير المقدور والمقدور غير الماهية فلا يستدل بالمقدور به على ثبوت الماهية

وجوابه ان مراد المعتزله بكون الماهية مقدوره انه يمكن جعلها موجوده وهذا القدر
كاف في تمييز بعض الماهيات المعدومه عن بعض الاعتراض الرابع الماهيات تمتنع عليها
التبدل والتغير فيمتنع كونها متعلق الاراده والكراهه بل متعلق الاراده والكراهه صيرورتها
موجوده وذلك لا يتقرر حال العدم فعاد ما ذكرنا من ان الذي يمكن جعله متعلق الاراده
والكراهه لا يمكن القول بثبوته في العدم والذي يمكن القول بتمييزه في العدم لا يمكن جعله متعلق
الاراده والكراهه وجوابه ايضا ان مرادهم بكونها مراده انه يراد تخصيصها واجادها
وهذا كاف في الاستدلال على تمييز بعضها عن بعض والله اعلم الاعتراض الخامس من المعدومات
المتنعه كثيره مثل شريك الاله والجمع بين الضدين وحصول الجسم الواحد في الان الواحد في مكانين
وكل واحد من هذه الاقسام متميز عن الاخر في الذهن ولم يلزم من ذلك كونها ثابتة في العدم فلكل الاقسام
المعدوم الى المركز والتمتع لا يلزم منه كونه ثابتا في العدم وجوابه مبني على مقدمه وهي ان
الشيء الممكن الوجود بالنسبه الى شيء قد يكون ممنوع الوجود بالنسبه الى الاخر فتصوّر من حيث
كونه ممكنا وحكم بنفيه عن الشيء الاخر كالممكن بالنسبه الى المختلفات فانه ممنوع بالنسبه
الى الضدين فاذا قلت بالجمع بين الضدين محال كان معناه حقيقه الجمع الممكن الوجود بالنسبه
الى المختلفات ممنوع بين الضدين واذا قلت شريك الباري محال كان معناه ان جمعته الشريك
الممكن الوجود في حق غير الله ممنوعه في حق الله واذا قلت حصول الجسم الواحد في الان الواحد
في مكانين محال كان معناه ان حصول الجسم الواحد في مكان واحد محال بالنسبه الى الجسم الواحد
في مكانين واذا عرفت ذلك فقوله المعلومات المتنعه متكرره ان اراد ان المعلومات الممكنه
بالنسبه الى شيء المتنعه الثبوت لشيء اخر متكرره فمسلّم ولكن لا تنفعه لان التكرر في الذات
وهي ممكنه الوجود والتمتع هو ثبوتها بالنسبه الى الاشياء الاخر ولا تعدد فيه وان اراد ان
الحقايق المتنعه متكرره فممنوع وشريك الباري وحصول الجسم الواحد في الان الواحد
في مكانين والجمع بين الضدين من حيث هي كذلك لا تعدد فيها اذ لا حقايق لها وانما التعدد
شريك غير الله مع حصول الجسم الواحد في مكان واحد ومع الجمع بين المختلفات المحكوم بنفيها
عن الباري وعن المكانين في ان واحد وعن الضدين ولا يلزم من تصورهما منفيهما عن هذه
الاشياء تصورهما مثبتة لها والله اعلم السادس للمعتزله هي انه لا تراعى في وجود موجودات
ممكنه الوجود لذاتها ولا معنى للممكن الا الذي يصرح عليه الوجود والعدم وكل ما كان كذلك

كانت ماهيته ممكنة التفرع مع الوجود تارة ومع العدم أخرى وأذا عقل بقررها هيته مع العدم
ثبت ان المعدوم شيء واللحمة الثالثة للمعزلة ان كل محدث فانه قبل حدوثه اما ان يكون ممكنا او
واجبا او ممتنعاً فان كان واجبا كان قبل وجوده موجوداً وهذا محال وان كان ممتنعاً ثم انقلب
ممكناً لزم ان ينقلب الممتنع لذاته ممكناً وهو محال ولما بطل القسمان لم يبق الا الثالث وهو ان
المحدث قبل حدوثه كان ممكناً الوجود بمقول الامكان اما ان يكون صفة سلبية او ثبوتية
والاول باطل لان الامكان نقيض الامتناع والامتناع نقي اد لو كان ثبوتاً لكان الممتنع الموصوف
به ثابتاً ضرورة امتناع قيام الصفة الثابتة بالنقي المحض العدم والثاني بلزم ان يكون
ممتنع الوجود ثابتاً وهو محال فثبت ان امتناع الوجود ليس صفة ثبوتية فوجب ان يكون تصوراً
الوجود صفة ثبوتية ضرورة ان النقيض لا ندان يكون لهما ثبوتياً مقولاً هذا الامكان
اما ان يكون عبارة عن كون القادر ممكناً من احاده واما ان يكون وصفاً واجعاً الى ذات الممكن
والاول باطل لان القادر ممكنه ايجاد الممكنات ولا يمكنه ايجاد المحالات فلو لا امتياز
الممكن عن المحال يوصف عابداً اليه والالم يكن اقتداره على ايجاد الممكنات اولى من اقتداره
عن المحالات فثبت ان كل محدث فهو قبل حدوثه ممكن لذاته وان الامكان صفة ثابتة وانها
عابدة الى ذات الممكن ومن المعلوم ان الصفة الباقية تستدعي موصوفاً ثابتاً فاذن لا ندوان
لكون الماهية متفرقة قبل حدوثها حتى يكون موصوفه بهذا الامكان واعترض الامام بان الامكان
لا يمكن ان يكون صفة موجوده لوجوه احدها انكم سلمتم ان الشيء قبل حدوثه ممكن الوجود
فلو كان الامكان صفة موجوده لكان اما ان يكون مما به او بغيره لا حيزاً ان يقوّم به والالزم ان
قيام للوجود بالمعدوم ولا حيزاً ان يقوم بغيره لان صفة الشيء لا عقل قيامها بغيره كما ان الحركة
التي يكون الجسم موصوفاً بها يمتنع ان يكون قائمه بغير ذلك للجسم وثانيتها ان اتصاف الماهية بامكان
الوجود سابق على اتصافها بالوجود فلو كان الامكان صفة موجوده لزم ان يكون اتصاف الماهية
بوجود شيء اخر سابق على اتصافها بوجود نفسها وثالثها ان الامكان لو كان موجوداً لكان
مساوياً لساير الموجودات في الوجود ومخالفاً لها في ماهيته المخصوصه فاذا ماهيته غير وجوده
فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان على سبيل الوجوب كان موجوداً واجباً لذاته فيلزم ان يكون الصفة
المفترقه لذاتها الى ما يكون ممكناً لذاته واجبه لذاتها وذلك محال وان كان ذلك الاتصاف على سبيل
الامكان لزم ان يكون للامكان امكان اخر ويفضي الى التسلسل قلت ولهم ان يحيبوا

عن الأول بأنه ليس محل التزاع ولا يستلزمه فان الوجود غير الثبوت ولا يلزم من نفي موجوديه
 الامكان في ثبوتيته فهو صفة ثابتة غير موجوده قائمه بالماهيه المعدومه وعن الثاني بأنه
 انما يلزم ان يكون اتصافها بوجود شي اخر مسابقا على اتصافها بوجود نفسها ان لو كان الامكان
 صفة موجوده اما اذا كان الامكان صفة ثابتة معدومه فلا يلزم من اتصاف الماهيه به قبل
 وجودها ان يكون اتصافها بوجود شي اخر مسابقا على اتصافها بوجود نفسها وانما يلزم من ذلك
 ان يكون اتصافها بثبوت شي اخر لها سابقا على اتصافها بوجود نفسها ودليلك لا ينافيه وعن
 الثالث انه لو كان الامكان موجودا لزم ما قاله بناء على ان اشتراك الموجودات في الوجود
 معنوي لا لفظي **اللوكان الامكان** ثابتا غير موجود وهذا محل التزاع فلا يلزم لان ثبوتها نفس
 ماهيته وكذلك لو كان الامكان موجودا **قلت** ان وجوده نفس ماهيته وباجمله فالوارد على
 جميع ما ذكره هو القول بالموجب لاستنتاجه تلك الاعتراضات ما يؤهم انه محل التزاع والله اعلم
الحجة الرابعة لو كانت الماهيات متجدده لكان تجددها باحداث محدث وابقاع قادر
 وهذا محال فذلك محال بيان الملازمه ان كل حادث بعد ما لم يكن فلا بد له من يكون ومحقق **واما**
 انه يمتنع ان يكون محقق تلك الماهيات وتقرر لها باطالات محدث فلان كل ما كان محققه بسبب
 غيره لزم من عدم ذلك الغير عدم ذلك الاثر فلو كان لون الجوهر جوهر او كون السواد سواد الاجل
 سبب متفصل لزم عند عدم ذلك السبب المنفصل ان يخرج الجوهر عن كونه جوهر او السواد
 عن كونه سوادا وذلك محال **والاصح** قولنا السواد خرج عن لونه سوادا وهو لا يصح لان من
 شرط صحه القضية امكان اجتماع موضوعها ومجولها معا ومعلوم ان اجتماع التقيضين محال
 واذا استحال قولنا السواد خرج عن كونه سوادا وبطل عن كونه سوادا امتنع اسناد تقرر الماهيه
 وكونها الى اجاد موجود وابقاع فاعل واعتراض الامام على هذه بان القادر كما جعل الماهيه موجوده
 فهو جعل الماهيه ماهيه **قال** والحجة التي تمسكوا بها في امتناع الماهيه بالفاعل هي عينها تقضي
 امتناع وقوع الوجود بالفاعل فانه لو وقع الوجود بالفاعل لزم عند تقدير عدم ذلك الفاعل ان
 يخرج الوجود عن كونه وجودا وهو محال فان زعموا ان الوجود لا يقع بالفاعل وزعموا ان الواقع
 بالفاعل هو موضوعه الماهيه بالوجود او ردنا عليهم ذلك الكلام في نفس تلك الوضوفيه
 وذلك تقضي ان لا يقع بالفاعل لا في الماهيه ولا الوجود ولا موضوعه الماهيه بالوجود وذلك
 يوجب ان لا يكون للموثر اثر البته وهو موجب في الصانع **ثبت** ان هذه الحجة ساقطه **قلت**

الامام

فرض

جميع هذا الكلام عندهم هذان فان لهم ان يلزموا ان ماهية الوجود وماهية الموصوفيه ليستا
جعل جاعل بل وكل ماهية وقوله وذلك لوجوب ان لا يكون للموثر اثر البتة الى اخره ممنوع فان تأثير
الموثر هو جعل الماهية موصوفه بالوجود مثلا والاثر هو انصاف الماهية بالوجود وهو حدث
للموصوفيه الماهية اما ماهية الوجود او ماهية الموصوفيه فليستا مجعولتين ولكنه لما حصل
الوجود للماهية جعل الجاعل حات الموصوفيه ضروره الاشتقاق عند قيام المعاني بالذوات
والله اعلم الخ **الحكمة** المسنة قوله تعالى ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا سمي الامر الذي
ستفعله غدا في الحال باسم الشيء وذلك تقضي ان يكون المعدوم شيئا واعترض الامام بوجهين
احدهما ان هذا يقضي اطلاق اسم الشيء على المعدوم ولا يقضي كون المعدوم ذاتا وماهية وحقيقه
والثاني قوله تعالى والله على كل شي قدير فانه يقضي وقوع الماهيات بالقادر وذلك تفيد
تفي كون الذوات والماهيات محققه في الازل ثم قال فالله التي عول عليها الخصم لا بعد الوجود
اللفظ والايه التي عولنا عليها تفيد في المعنى وكان قولنا اولى واجيب عن الاول بان ذلك
يعني كون المعدوم ذاتا وماهية وحقيقه ضروره اشتد على الاسماء الموضوعه المسلمات ولا
سعض هذا بمثل قولنا الجمع بين الضدين محال وشريك الباري محال من حيث ان الجمع والشريك
اسم وليس له مسمى لان التقدير للجمع المتصو من المخلفات مستحيل بين الضدين والشريك المنصور
في حق الله مستحيل في حق الله فله مسمى ولا ينتقض ايضا بلفظ المستعمل لذاته لانه ليس بموضوع
وعن الثاني بان المراد بالشيء المشي كما في الايه الاخرى والله على ما يشاء قدير فلا معارضه والله اعلم
س **س** ربما فرغ الامام مذهبه في هذه المسئلة على ان وجود الشيء عينه فقال وجود الشيء
عينه فللزم تفيده عند عدم الوجود وهو تفرع فاسد فان المراد ان وجود الشيء للوجود في
الخارج عنه ووجود الشيء الموجود في الذهن عينه فلزم تفي الشيء الموجود في الخارج عند عدم وجود
وتفي الشيء الموجود في الذهن عند عدم وجوده واما الماهية من حيث هي فليس لها وجود حتى يلزم تفيها
عند عدمه وانما لها حقوق وتقرر وثبوت لم يعد قط فلم ينتف والله اعلم **ف** فرغ انقواهل
السنة على ان المعدوم لم يستعمل ان يرى ولم يصرف الى ان المعدوم يرى الا اصحاب ابي الحسين بن سالم
من اهل البصره فقال ان الباري سبحانه يرى المعدوم الذي سيوجد قال صاحب الهادي وهو باطل
لما سياتي الرويه تتعلق بالوجود **الباب السابع فيما لا بد للحادث في حدوثه**
وقه مسایل الاولي كل جسم حادث وكل تغير فله سبب لانه لما استوى اليه طرفاه لكونه ممكنا

امتنع ترسخه من غير مرجح لما سيأتي في الالهيات **تليبه** كل غير مسسه اما مبين للجسم فالغير
تسرى واما داخل في نفس الجسم وهو اما طبيعه او نفس لان النيران كان على نهج واحد من غير شعور
من السبب فهو الطبيعه وان كان مع شعور منه نفس فلكيه وان كان على مناهج مختلفه من
غير شعور فنفس نباتيه ومع الشعور نفس حوائيه ففاعل للحركه الداخل اما طبيعه او نفس وحده
الطبيعه بانها مبدأ اول لحركه ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ومعنى قولنا مبدأ اول
اي قريب لا واسطه سنه وبين الحركه فان النفس مبدأ لبعض حركات الاجسام التي هي فيها
ولكن بواسطه كتحريكها حركه الانما والاستحاله ولكن باستدراك الطبيع والكيفيات ومعنى قولنا
ما هو فيه فرق بين الطبيعه والفاسرات وقولنا بالذات محتمل معنيين صحيحين احدهما ان
يكون راجعا الى الطبيعه ويكون معناه ان الطبيعه محركه لذاتها ولتسهيل ان لا تحرك ان لم يكن مانع
والثاني ان يكون راجعا الى المتحرك ويكون معناه ان الطسه تحرك لما تحرك عن ذاته لا عن خارج
وقولنا لا بالعرض محتمل ان يكون بالقياس الى الطسه ويكون معناه ان الطسه مبدأ لما كان
حركته بالعرض لا بالعرض ومحتمل ان يكون بالقياس الى المتحرك ويكون معناه ان الصنم اذا تحرك
فحركه بالعرض لان المتحرك بالذات مثلا الحارس لا الصنم من حيث هو صنم وقولنا منذ الحركه والسكون
اي لجميع اصناف الحركات والسكنونات اما التي في الكم فالطبيعه الموجبه لتخلخل وانسساط في
الجسم وكثف وانقباض فيه والموجبه للنمو والذبول واما التي في الكيف فكلطبعه الما التي تدره
الى كفيته اذا عرض له استفاده كفيته غريبه ليست مقضى طبيعته مثل ما يدره الى برودته
من الحرارة الغريبه اذا زال العائق ومثل ما يدره الابدان اذا سأت امرجتها الى المزاج الموافق
واما التي في المكان فالطبيعه الحركه الى اسفل واما التي في الجوهر على القول بوقوع الحركه
فيه فالطبيعه التي تحرك الماده الى الصوره اي فصلها وتيها وتعدّها باصلاح الكيف واما الصوره
فالطبيعه لا تكون مفيد اناها بل يكون مهيئه والصوره مستفاده من شئ اخر سياتي واعلم
ان طبيعه الشئ قد يكون هي بعينها صورته وقد لا يكون اما في البسائط فان الطبيعه هي الصوره
بعينها فان طبيعه الماهي بعينها الماهيه التي بها الماهوما هو لكنها تسمى طبيعه باعتبار صدور الحركات
والانفعال عنها وتسمى صورته باعتبار تقويمها لنوع الما واما في الاجسام المركبه فالطبيعه شئ
من الصوره ولا يكون هي كنه الصوره فان الاجسام المركبه لا تصير هي ما هي بالمعنى الحرك لها بالذات
وان كان لا بد لها في ان يكون هي ما هي من ذلك كانه جزء من صورها وكان صورها مجتمع من عدة معان

تحد كالا لسانيه فانها ضمن قوى الطبيعه وقوى النفس واذا اجتمعت هذه كلها نبعث الاجتماع حصلت
لما هي الا لسانيه وربما قيل اسم الطبيعه على كل قوه يصدر عنها فعلها بلا اراده فكون النفس النباتيه
طبيعيه وربما قيل اسم الطبيعه على كل قوه يصدر عنها فعلها من غير رويه وان كان باراده فكون
النفس الحيوانيه ايضا طبيعه واعلم ان الصان الطبيعه يقال على وجه جزى وعلى وجه كلي فالتى يقال
على وجه جزى هي الطبيعه الخاصه بشخص شخص والتى يقال على وجه كلي فرمما كانت عليه بحسب
نوع وربما كانت كليه على الاطلاق ولا همالا وجوده في الاعيان قال ابن سينا بل لا وجود
في الاعيان الا للجزى واول هذين الكليين هو ما لعقله من مبدأ بعضى التدبير الواجبه استخفاظ
نوع والثاني ما لعقله من مبدأ بعضى التدبير الواجبه استخفاظ الكل على نظامه **المسئله الناس**
العلة الموجبه سوا كان قادرا او موجبا بالذات او قيل هو قادر فوجب ممثينه وقد ربه لا بد
ان يكون موجودا حال وجود المعلول لا يجوز ان يكون معدوما عند وجود المفعول اذ المعدوم
لا يفعل موجودا ولانه اذا كان وجود هذا الاثر متعلقا بوجود ذلك للموثر استحال ان يحصل ذلك
الاثر والعلة غير موجوده فانه لو حصل حال عدم العله لم يكن حصوله لاجل وجود تلك العله وقد
فرضنا لاجله هذا خلف فان قيل لم لا يجوز ان يقال العله في حال وجودها توجب وجود المعلول
بعد انقضاء العله وعلى هذا التقدير يكون وجود المعلول معللا بتلك العله التى كانت موجوده قبل
ذلك اجيب بان هذه العله لما صدق عليها في هذه الساعه انها اوجبت ذلك المعلول فوجب
ذلك المعلول اما ان يكون عبارة عن حدوث ذلك المعلول او عن شى اخر ترتب عليه حدوث ذلك
المعلول فان كان الاول يلزم حدوث ذلك المعلول في هذه الساعه لا بعد ذلك لانه لما صدق
على تلك العله انها اوجبت في هذه الساعه ذلك المعلول فما وجد ذلك الاجاب في هذه الساعه
لزم حصول ذلك المعلول في هذه الساعه فالقول بان ذلك المعلول حصل لاني هذه الساعه بل
في الساعه السائيه قول تناقض الكلام الاول وان كان اجاب العله لتلك المعلول عبارة عن
شى اخر مغاير لتلك المعلول يترتب عليه ذلك المعلول فهذا باطل لان ذلك المغاير لا بد ان يصدق
عليه انه يوجب في هذه الساعه ذلك للعله في الساعه الثانيه فكون احابه لتلك المعلول زائدا
على ذاته ويلزم التسلسل في الاحابات وهل ذلك محال فثبت ان الموثر لا بد ان يكون موجودا
حال وجود الاثر وهذه المسئله عليها مدار البرهان في اثبات واجب الوجود على راي من يقول بحدوث
لاول لها **المسئله السالته** ومحب تقدمها بالزمان على المعلول خلا فالتا حوى الفلاسفة

ومن تبعهم حيث جوزوا مقارنة المعلول لعلته في الزمان ل ان حال المعلول مع وجود العلة
هو الامكان فاما الوجود والوجوب فعد وجود العلة وقوله ح ان الماثير لا يتوقف على سبق
العدم انما يصح ان اريد بالتاثير الاستلزام ا اذا اريد به الابداع او الفعل او جعل الشيء موجودا
فهو باطل اد لا شيء قط ابداع شيئا وهو مقارن له بحيث يكونان متقارنين في الزمان لم يسبق
احدهما الاخر بل من المعلوم بصرح العقل ان الماثير الذي هو ابداع الشيء وحلقه وجعله موجودا
لا يكون الا بعد علمه فان قالوا الوازم الماهية معلوله لها وهي غير متاخره عنها زمانا فان كون
المثلث متساوي الزوايا بالقياسين ليس الا لانه مثلث وهذا الاقضا من لوازم المثلث وايضا
الاسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحراق يكون مقارنا للاحتراق والام عقيب سوي المزاج
او تفرق الاتصال وايضا العلم علة للعالمية والقدرة للقادرية عند من يقول به وكل
هذه توجد مقارنه لا تارها غير متقدمة عليها فعلمنا ان مقارنه الاثر والموتثر في الزمان لا يتطلجه
الاستناد اجيب ا ان اريد بالماهية ما هو موجود في الخارج من المثلثات الموجوده فصات
تلك اللازمه لها ليست صادرة عنها بل الفاعل للملزوم هو الفاعل للصفه اللازمه له القايمه
به ويمتنع فعله لاحدهما بدون الاخر ومن قال ان الموصوف علة للارمه فان اراد بالعله انه
ملزوم فلا حجة فيه وان اراد انه فاعل او مبدع او علة فاعله فقولته معلوم الفساد بيد ه العقل
فان الصفات القايمه بالموصوف اللازمه له انما يفعلها من فعل الموصوف فانه يمتنع فعله للموصوف
بدون فعله لصفته اللازمه له وان اريد بالماهية ما يقدر في الذهن فملك صور عليه والكلام
فيها كالكلام في الخارجيه فالفاعل للملزوم هو الفاعل للازمه وليس الملزوم علة للارم وذلكم
هذا الاقضا من لوازم المثلث ان ارادوا بالاقتضا والتعليل الاستلزام فهو حق ولا حجة فيه وان
ارادوا انه علة فاعله فهذا معلوم الفساد ا والاسباب والمسببات الموجوده في الخارج كما في
سوي المزاج والالم فلا نسلم ان زمانها واحد والمستدلون انفسهم قد قالوا في حجتهم ان وجود الالم
عقب سوي المزاج وما يوجد عقب الشيء يكون وجوده بعده لكن غايته ان يكون الافضل لكن لا
يكون معه في الزمان فان ما مع الشيء في الزمان لا يقال انه انما يوجد عقبه وهكذا القول في كل
الاسباب لا نسلم ان زمان وجودها كلها هو زمان وجود المسببات بل لا بد من حصول
تقدم زمانى وكذلك الكسر والانكسار والاحتراق والاحتراق فان الكسر هو فعل الكاسر
الذي يقوم به مثل الحركه القايمه بالانسان والانكسار هو التفرق الحاصل بالاكسور وذلك

يحصل لحركه في زمان ومعلوم ان زمان تلك الحركه قبل زمان هذه لكن قد تحصل الزمان بالزمان
والمفضل يقال انه معه لكن فرق بين ما يكون زمانها واحدا وما يكون زمانها متعاقبا ومن الانبياء
ما يعنى مسييه سنا فشيئا واذ اكل السيب كل مسييه مثل الادل والشرب مع الشبع والري
والشكر فكلما حصل بعض الادل حصل جز من الشبع لا يحصل المسيب الا بعد حصول السيب
لامعه وهذا قول جماهير العقلاء من اهل الكلام والفقاه والفلسفه وغيرهم فانهم كلهم يقرون
بان المسيب حصل عقب السيب ولهذا كان امه الفقهاء وجماهيرهم على انه اذا قال اذا مات
لي فانت حره او طالق وغيرهما انه انما يحصل المسيب عقب الموت لا مع الموت ويشد بعض المثا
فقط حصول الجزاء مع السيب وقال هذا ممتزله العله مع المعلول وان المعلول حصل زمن العله
ولا شك ان لفظ العله محل يراد به المؤثر في الوجود ويراد به الملزوم فاذا سلم الاقتران في
الثاني لم يلزم تسليم الاقتران في الاول فلا يعرف في الوجود مؤثر في وجود غيره مقارن له في
الزمان من كل وجه بل لا بد ان يتقدم عليه زمانا ولا بد ان يحصل وجود بعد عدم ولهذا جعل
الفلاسفه العدم من جمله المبادئ كما سيأتي ومما يمثلون به حصول الصوت مع الحركه كالظفر
مع النقره ويقولون ان المسيب هنا مع السيب وهذا ايضا ممنوع فان وجود الحركه التي هي سيب
الصوت مقدم وجود الصوت وان كان وجود الصوت متصل بوجود الحركه لا يفصل عنه لكن
المقصود انه لا يكون الابعاد وليس اول زمن الحركه بلون اول زمن الصوت بل لا بد من وجود
الحركه والصوت بعقبها ولهذا يعطف المسيب على السيب بحرف الفا الداله على التعقيب يقال
كسرتة فانكسر وقطعتة فانقطع ويقال ضربته بالسيف فمات او قفلتة واكل فشبع وشرب
فروى واخذ حتى شبع وشرب حتى روى ونحو ذلك فالكسر والقطع فعل يقوم بالفاعل مثل ان يضربه
بيده او باله معه فاذا وصل اليه الاثر انكسر وانقطع فاحدهما يعقب الاخر لا بلون اول زمان
هذا اول زمان هذا ولا اخر زمان هذا اخر زمان هذا بل يتقدم زمان السيب وتاخر زمان
المسيب وكيف يكون معه والسيب حاصل في العبد في محل قدرته وحركته والمسيب حاصل في
غير محل قدرته وحركته ومن هذا الباب حركه النيم مع حركه المد وحركه اخر الجبل مع حركه
اوله ونظاير كثيره فعلم انهم لم يجدوا في الوجود مفعولا بلون زمانه زمان فاعله بلا ما خلاصه
لامع الاتصال ولا مع الاتصال والله اعلم وهذه المسله من اعظم المسائل واقرب الوسائل
الي ابطال قول من يقول تقدم العالم وقد صار الحق فيها كالنور الساطع والسيف القاطع فلا

بين
زج

رب ولا جبن والله الموقول للصواب **المسئلة الرابعة** العلل والمعللات بحب فيها النهاية
 خلافا لمن عساه ان يخالف في ذلك من الدهرية حيث قالوا ان الحيوان مثلا مركب من اجزا الماكول
 والماكول من التراب على سبيل التعليل والتوليد وهكذا الى غير النهاية **لنا** ان العلة الموجبة بحب
 ان يكون موجه مع وجود المعلول فلو تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير النهاية لكان
 هذا المجموع موجودا دفعة واحدة وذلك محال بالدليل التطبيقي وهو تقدر حذف عشرة مثلا
 من الوسط وتوصل الطرفين توصيلا عقليا فاما ان يكون التسلسل مع العشرة مساويا للتسلسل
 دونها وهو محال او تقع المفاتر ولا بد ان تقع في الاخير فبئنا هي ما حذف عنه العشرة والاخر
 نأخذ على المناهي متمناه ويتناهي **المسئلة الخامسة** يستحيل خلف المعلول عن علته التامة
 وهي وجود الفاعل والشروط وانثفا الموانع والا لكان نسبة صدور عنها لنسبة لاصدوه
 عنها فان لم يفتقد صدور عنها الى مرجح متفصل فقد ترحح الممكن عن غير مسبب وذلك محال
 وان افتقر لم يكن العلة التامة علة تامة هذا خلف **المسئلة السادسة** المعلول الواحد
 بالشخص الواحد يستحيل ان يجمع عليه علنان مستقلتان وفاقا للجبرية والقدرية والا لكان
 مع كل واحد منهما واجب الوقوع فمسمع اسناده الى الاخرى فليست معنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما
 وذلك محال بل ولا يجوز ان يكون له علنان لانه ان توقف على كل واحد فكل واحد العلة او توقف
 على واحد فقط فهو العلة لا غير نعم يجوز ان يكون لا مركب كل علنان كما حركه وغيرها للحراة **المسئلة السابعة**
 العلة الواحدة يجوز ان تصدر عنها اكثر من معلول واحد خلافا للمقرله ومناخرى الفلاسفة **لنا** ان
 الجسميه بعضي الحصول في المكان وقبول الاعراض قالوا مفهوم كونه مصدرا لاطل المعلولين غير مفهوم
 كونه مصدرا للاخر فالمفهوم ان المتغايران ان كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر مفردا
 لكن مركبا وان كانا خارجين كانا معلولين فكون الكلام في كونه صدورا عنها كالكلام في
 بعضي التسلسل وان كان اطلهما داخلا والاخر خارجا كانت الماهية مركبة لان الداخل هو جزء
 الماهية وما له جزء كان مركبا وكان المعلول ايضا واحدا لان الداخل لا يكون معلولا واجيب
 بان المؤثر به ليست صفة ثبوتيه كما سناتي واذا كان كذلك بطل ان يقال انه جزء الماهية
 او خارج ويبدل عليه ان مفهوم النقطة محاذية لهذه النقطة من الدايرون غير مفهوم كونها محاذية
 الاخرى ولم يلزم من تغاير المفهومين كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون الالف ليسب مغاير
 لمفهوم انه ليسب جيم ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية **المسئلة الثامنة**

قل الشيء الواحد لا يكون قابلاً وقاعلاً معاً لأن القابل من حيث هو قابل لا يستلزم القبول والفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه ولأن القبول غير الفعل فلا يكون مصدرًا أحدهما مصدر الآخر واجب عن الأول بأن عدم استلزام الشيء باعتبار الآخر في استلزامه باعتبار الآخر وعن الثاني بالمنع فإن البسيط متعدد آثاره كما سبق **المسألة التاسعة** العلة العقلية محوزان تتوقف اجابتهما الاثر على شرط متفصل خلافاً لمن منع **لأن** ان الجوهرية توجب قول الاعراض بأسرها لكن صحة كل عرض مشروطه بانتفاء صفة عن المحل **المسألة العاشرة** العلة العقلية محوز ان يكون مركبة خلافاً لمن منع لأن العلم بكل واحد من المقدمتين لا يوجب العلم بالنتيجة والعلم بهما يوجب العلم بالنتيجة وكذلك كل واحد من احاد العشرة لا يوجب صفة العشرية ومجموع تلك الاحاد يوجب هذه الصفة **احتجوا** بان كل واحد مما لم يوجب المجموع لا يوجب لأن ماهية كل واحد باقية كما كانت وهذا مع فساده متفوض بما ذكرناه **تبيين** الفرق بين جز الموثر والشرط ان الجز يتوقف عليه ذات الموثر والشرط يتوقف عليه تأثيره لا يحقق ذاته **المسألة الحادية عشرة** العلم لا يعطل ولا يعطل به لاننا جعلنا العلية والمعلوليه وصفين ثبوتيين استحالة كون العلم علة او معلولاً لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم وان لم نقل به فاليس ان التأثير عبارة عن حصول الاثر عن الموثر فيستدعي اصل الحصول والعدم لا يصلح ان يكون اثر لما سبق في باب ان يفعل وقال **متأخر** والفلاسفة عدم العلة علة العلم لان الممكن دائر بين الوجود والعدم فكما يستدعي رجحان الوجود علة وجوده يستدعي رجحان العلم علة عدمه **واحد** بان العلم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان وايضا لو كان عدم علة هو الذي جعله معدوماً في الخارج لكان عدم العلة معلولاً لعدم علمها ففضى الى التسلسل في العلة والمعلولات وهو باطل **المسألة الثانية عشرة** زعم متأخر والفلاسفة ان لكل جسم طرب اسباباً اربعة منها الحركة وهو الفاعل كالنار للسريبر والمادة كالخشب للسريبر والصورة كهيئته السريبر والغاية كالاتقرار للسريبر فاما الفاعل فهو الموجد وهو يعطي الصورة التي للاجسام وطبيعتها في مادتها فخرجت طبيعتها لانها لا تفيد الصورة بل عساها ان تنهي المادة وتعلمها لقبول الصورة وسياتي تعيين الفاعل في باب اثبات الصانع وباب اسناد الكل الى الله عز وجل وامم المادة تعلم معنى بها الهوى المطلقة وقد سبق الكلام عليها محققاً وابطالاً في الكتاب الخامس وقد مرادها كل جسم من شأنه ان يقبل كالا لسرفه كالمنى والدم لصورة الحيوان والكلاب لسرفه كالمنى والقياس

إلى ما ليس فيه هيولى وماده وبالقياس إلى ما فيه موضوعاً فان الموضوع كل شيء من شأنه ان يكون
 له كمال وقد كان له والمادة بهذا المعنى هي الصورة هنا واستدلوا على اثباتها للحدث بان كل محدث
 فحدثه مسبوق بالامكان وهو صفة وجودية مغايرة لصفه اقدار القادر عليه لان صحه
 اقدار القادر عليه موقوفه على كونه ممكناً في نفسه فلو كان امكانه نفس صحه اقدار القادر
 عليه لزم توقف الشيء على نفسه **مدت** ان الامكان صفة وجودية وهي سابقة على وجود الممكن
 مستند على محال موجوداً وهو المادة واجيب **بانه** لو كان صفة وجودية لكان الشيء حال علمه
 موضوعاً بالصفة الوجودية لان المحدث قبل وجوده موضوع بالامكان وذلك محال التفرع
 نقل عن الفلاسفة في تعين مبدأ هذا العالم اقوال لا تكاد تحصر سبق بعضها في هذا الكتاب في باب
 حدوث الاجسام وغيره وكما رجم بالغيب ليس احد منهم على شيء منها برهان وكل هؤلاء يطابعون
 ينسبون التأثير إلى الطبيعة وربما اثبت بعضهم شيئاً آخر وسماه العقل وربما عبر عنه بالاله والله
 عز وجل والحق في هذا الباب ان الله عز وجل قد خلق شيئاً لا من شيء خلافاً للدهرية وبعض متأخري
 المسلمين والا لزم قدم ماده كما رسطوا واتباعه او ان لا يكون للعالم اول كجهال الدهرية وقد خلق
 شيئاً من شيء وذلك الشيء من شيء لكن لا بد من شيء لا من شيء وعلى هذا فالمبدأ المادي اما مرتب مثل
 الاغندا للبدن واما بعيد مثل الاخلاط بل الاركان واما ابعدها كالهوى عند قوم والجواهر المنفردة
 عند آخرين والوحدة وغيرها عند من يقول بذلك واما الصورة فقد يراد بها الجمية على القول
 بالهيولى المطلقه وقد سبق الكلام على هذه في الباب الخامس وقد يراد بها الامر الحاصل للجسم فحصل
 منها امر وهي المقصوده هنا وهذه قد يكون جوهرية كالنارية والهوائية والمائية وقد يكون عرضية
 كهيبة السرير واما العلة الغائية وهي ما لا يخلو من فعل غير الله وتغاها متاخرها
 الفلاسفة واخرون عن افعال الله واحكامه **الباب الثامن** الاجسام باقية
 وزعم النظام انها تتجدد حالاً بعد حال واجود ما في ذلك اي اعلم بالضرورة اني انا الذي كتبت بالامس
 وان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب روجه وجسده الذي ترل عليه جبريل بعد ستين سنة من عمره هو الذي
 ترل عليه سنة اطي واربعين من عمره ولا يمكن الاعتماد في هذا الباب على مجرد الاستمرار في الحس لان
 تنعاقب الامثال يظنها له واطل مستمر اولاً لانه منقوض بالاكوان وعلى الاشاعره بالاعراض واحتج
 الامام بانه يصح وجود الاجسام في الزمان الاول فيصح في الثاني لا امتناع الانقلاب من الامكان الذاتي
 الى الامتناع الذاتي وهذا منقوض على قول الاشاعره بالاعراض **الباب التاسع** في هلاك

كل شئ الا وجه الله عز وجل وفي الباب مسابيل الاولي يجوز هلاك الاجسام عموماً والافلاك خصوصاً
بدليل قوله عز وجل كل شئ هالك الا وجهه ولا ياتها محدثه وما لا يكون اذلياً لا يكون ابدياً لان ماهيته قابله
للعدم والا لكان اذلياً وقالت الكرامية العالم ابدى واحتملوا بان عدم الاجسام بعد وجودها
اما باعدام المعدوم او بظريان الصدا ونزوال الشرط والاول باطل لان القدره صفه موثرة تقتضي
اثرها وعدم نفي محض فلا يقع بالقدره والماني ايضا باطل لان المصادره حاصله من الجانبين فليس عدم
الباقي لوجود الطاري اولى من اندفاع الطاري لوجود الباقي وكذلك الثالث لان ذلك الشرطان
كان باقياً كان الكلام في كفيته عدمه كالكلام في كفيته عدم الاجسام فيفصي الى التسلسل وان لم
يكون باقياً فهو ايضا محال لان الباقي متمتع ان يكون مشروطاً بما لا يكون باقياً واذا كانت الاقسام كلها
باطله ثبت ان عدم على الاجسام متمتع واجيب بان ما ذكرتم قائم في الصور والاعراض مع
انا نشاهد انها لو وجد بعد ان كانت معدومه وتعدم بعد ان كانت موجودة فما كان جوابكم
في الصور والاعراض فهو جوابنا في الاجسام وقالت الفلاسفة الاجرام الفلكيه لا تتحرك واحتملوا
بوجوه اخرى ان الحركة اذليه لما سبق اذليه لما سياتي فالمحرك وهو الجسم اذلي ابدى واجيب
بان دوام الحركة مبني على ان الزمان اذلي ابدى وانه لا يحصل الا بالحركة وهما ممنوعان لما مضى ولما
ياتي الوجه الثاني لهم ان الحركة للمستقيم ممتنع على الفلك المحدد للجهاث واذا كان كذلك كان
الحرق والالتيام ممتنعان عليه لانها لا يحصلان الا بهما واجيب بوجوه احدها ان ذلك مبني
على انها لا تباعد وعلى ان تحدد الجهاث لا يكون الا بالمحيط والمركز الثاني ان غاية ان يقتضي ان الحركة
المستقيمة ممتنع على هذا المحدد لان عدم متمتع عليه لجواز ان يعدم دفعه الثالث انه بتقدير
صحته لا يتمشى الا في الفلك الذي هو الجسم المحدد للجهاث وهو الفلك الاقصى وكيف يمكن في اثبات الدعوى
العامه وهي امتناع الحرق والالتيام على ساير الافلاك بالدليل الخاص على انه قد جاء عن علماء التفسير وعلماء
الشريعة ان وقت القيمة تتحرك الافلاك وتهدم الكواكب الا ان العرش لا تتحرك والفلك الاقصى
هو العرش عندهم فان كان كذلك لم يكن من قالوه ان صح وبين ما ورد في القران تناقض اذ لم يلزم مما
قالوه قدح في خرق السموات والعاصرتهم ان دليلهم معارض بما تقتضي جواز الحرق والالتيام على
اجرام الافلاك من وجهين احدهما ان كل واحد من هذه الافلاك اما ان يكون بسيطاً او مركباً من البساط
وكل ما كان بسيطاً فان كل واحد من جنابه مسافر في تمام ماهيته للجانب الاخر اذ لو لم يكن كذلك
لكان البسيط مركباً هذا خلف واذا كان كذلك فعل ما صح على احد الجانبين صح على الاخر فيما ان فلك

القمري صح ان مما سقمعه النار ومحمد كره عطار رد وجب ان يكون عكسه ممكنا ومتى كان
ذلك ممكنا كان الحرق والالتيام جايزين على الافلاك **الوجه** الثاني من معارضه الاجسام
متساويه في الحسيه وتما في الماهيه فاذا صح الحرق والالتيام على اعضها وجب ان يصح على كل واحد منها
لان الاشياء المتساويه في تمام الماهيه يجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر وللغلاسه
ان يقولوا الاجسام عند مولفه من الهبول والصوره فلا يمتنع ان يكون هبول كل فلك مخالفا للماهيه
لهبول الفلك الاخر ثم ان هبول هذا الفلك مستلزمه لذاته لذلك الشكل وذلك المقدار فلا جرم
يتمتع زوال ذلك الشكل وذلك المقدار ثم يقولون فان منعت الهبول منعنا تساوي الاجسام
ثم تمام الماهيه **ف** روع اختلف القايلون بهلاك الاجسام وهم علماء الاسلام فقال قوم ان
الله تعالى عدم الذوات والاحرا وقال آخرون انه تعالى لا يعدها بل يفرق اجزا السموات والارض
ويجزئها **واصح** الاولون بايات منها قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل شيء لفظ عام
يتناول الكل والهالك عباره عن العدم والفتار يدليل قوله تعالى ان امره هلك اي قبي ولم يبق
واضا لو تفرقت اجزا الاجسام لكن ما علمت الاجزا وما قنيت لصدق ان بعض الاشياء لم
يهلك وهو محال لانه مناف لقوله تعالى كل شيء هالك واعتراض بان الهلاك عباره عن خروج
الشي عن كونه منتفعا به واذا تفرقت اجزا السموات والارض فقد خرجت عن كونها منتفعا
بها **واجيب** بعد تسليم هذا التفسير بانه اذا تفرقت الاجزا فقط خرجت السموات عن كونها
منتفعا بها اما تلك الاجزا فانها اذا لم تعد لم تخرج عن كونها منتفعا بها لانها صاكنه لان رب
منها السموات والعناصر والجنه والنار وصلحه لان يستدل بها على الصانع القديم فلم يصدق
عليها انها هلك والقران دل على ان الكل يصيرها لكا فوجب القطع بان الاجزا تفتي ومنها
قوله تعالى وهو الذي يبدل الخلق ثم يعيده ولفظ الخلق مشاؤل بجملة المخلوقات والضمير في قوله يعيده
عايد الى الخلق فدل هذه الايه على انه تعالى يعيد جملة مخلوقاته والاعاده لا تعقل الا بعد تقدم
الاقا فدل هذا على انه تعالى يفتي جميع مخلوقاته ومنها قوله تعالى هو الاول والاخر ومعنى كونه اول
هو انه كان موجودا في الازل مع انه كان ليس معه غيره فذلك معنى الاحرانه سفي في الابد مع
انه لا يكون معه غيره وهذا تقضي انه تعالى يعيد جميع المخلوقات حتى يحقق كونه اجزا لها ومنها
قوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده حكيم بان الاعاده على وفق الابتداء ولما كان الابتداء عباره
عن خلق الذوات وخلق الرقيب والثاليف فيها وجب ان يكون وقت الاعاده مخلق الذوات ومخلق

الركب فيها حتى يكون وقت الاعادة مشابها لوقت الابتداء والله اعلم واحتمح من قال ان الله
تعالى يفرق الاجزاء ولا يعدلها بان اعاده المعدوم ممسحة فلوان الله تعالى اعلم الاجزاء كان
الذي يوصله بعد ذلك معاير تلك الاشياء التي عدت اولا وعلى هذا التقدير لا يكون الثواب
واصلاحا الى المطيع ولا يكون العقاب واصلا الى العاصي وذلك غير جائز فوجب ان الله تعالى
فوجب ان الله تعالى يفرق الاجزاء ويتركبها لا يعدلها فاذا اعاد الناليف اليها
وظلق الحياه مرة اخرى كان هذا الشخص هو الشخص الاول بعينه الذي كان موجودا قبل
ذلك وحسب فيصل الثواب الى المطيع والعقاب الى العاصي واحتمح ان كانت اعاده المعدوم
حايضة فلا اشكال اعلم الاجزاء او فرقتها وان كانت ممسحة فلا اشكال لازم فرقتها او
اعلمها وذلك المشار اليه في كل احد بقوله ان ليس هو مجرد تلك الاجزاء انا لو قد رنا ان تلك
الاجزاء تفرقت وصارت ترانا ربما من غير حيوة ولا مزاج ولا تركيب ولا تاليف كان كل احد
يعلم ان ذلك القدر من التراب ليس عبارة عن زيد بل الانسان المعين انما يكون موجودا
اذا تركيب تلك الاجزاء وتالفت على وجه مخصوص ثم قام بها حيوة وعلم وقدر وعقل وفهم مست
ان الشخص المعين ليس عبارة عن مجرد تلك الاجزاء والذوات بل هو عبارة عن تلك الاجزاء الموصوفة
بالصفات للمخصوصه واذا كان كذلك كانت تلك الصفات احد اجزائها هيته ذلك الشخص من حيث
انه ذلك الشخص وعند يفرق الاجزاء تبطل تلك وتفتي فان امتسعت الاعاده على المعدوم امتسعت
الاعاده على تلك الصفات فكون العايد صفات اخر لا تلك الصفات التي باعتبارها كان ذلك
الشخص وعلى هذا التقدير لم يكن العايد ثانيا هو الذي كان موجودا اولا فلم يكن زيد الثاني عين زيد
الاول بل غيره مست مما ذكرنا انا ان جوزنا اعاده المعدوم فلا حاطه الى وجوب اعتقاد تفرق
الاجزاء وان معنا اعاده المعدوم كان الاشكال باقيا سوا قلنا انه تعالى يفتي الذوات او قلنا انه
تعالى يفتيها والله اعلم **المسئلة الثانية** قالت الفلاسفة لا نهاية للزمان لان الوقت
له نهاية لكنت تلك النهاية ملحوقه بالعدم فذلك العدم متأخر عنه بالزمان فقل وجب بعد اخر
الزمان شي اخر متأخر عنه بالزمان هذا خلف فاذن محتج ان يكون للزمان نهاية ثم قالوا والحركة
ايضا كذلك لان الزمان عبارة عما ينقسم الى الماضي والاضيق فاما لم يكن هناك شي بغير من حاله
الى حاله اخري لم يصدق انه مضي امر ويبيح اخره مست ان الزمان لا يعقل حصوله الا عند حصول
التغير ولا تعنى بالحركة الا هذا التغير فيلزم من دوام الزمان دوام الحركة واحتمح

وم

لا

عن الاول بانه ان عني بالزمان المدة الاعتبارية فهي لا توصف لا بالقدم ولا بالدوام وان عني به الايام
 والليالي واجزاؤها وما تالف منهما من الشهور والاعوام فبها يتبع لهلاك الاجسام وما تفر
 العلم عنه به من الزمان هو الملك المفروضه التي لا تخلوا عنها تقدم ولا تاخر وذلك ليس بحال
 وعن الثاني بانه مبني على ان الزمان لا يحصل الا بتغير ومتغير وقد سبق بطلانه والله اعلم
المسألة الثالثة ان عني بالنفس الناطقة هذا الهيكل كما هو رأي المتكلمين فلا شك
 في هلاكها ومن قال انها غير بل هي جوهر مجرد كما هو رأي بعض الحكماء او هي جسم نوراني تنساب
 في هذا البدن اذا فسد البدن انفصلت تلك الاجسام الشفافة النورانية ورجعت الى عالم
 الافلاك والاصنوار ان كان من السعد والى الهاوية والظلمات ان كان من الاشقياء قال
 لا يهلك بموت البدن لقوله عز وجل ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
 يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله وقوله تعالى النار تعرضون عليها غدوا وعشيا الآية
فرع يجوز هلاكها بعد ذلك لقوله تعالى هل شيء هالك الا وجهه وقالت الفلاسفة النفس
 الناطقة وان كانت محدثة هي ابدية غير قابلة للعدم لانها غير مادية وكل قابل للعدم مادي
 والصعري سبقت واما الكبرى فلان كل ما كان قابلا لشيء فان القابل يكون متقدرا مع المقبول فلو
 كان للوصف بقابلية العدم هو الموجود لزم ان يكون الموجود متقدرا مع العدم وهو محال واجيب
 بمنع الصعري وبان الكبرى مبني على ان الامكان اي القابلية صفة موجودة فلا بد لها محل
 موجود وهو ممنوع كما سنده في العلم الكلي ان شاء الله تعالى **المسألة الرابعة** الملايكة
 وهي عندهم العقول الفلكية والنفوس الفلكية هالكة وكذلك الجن والشياطين لان كل شيء
 هالك وقالت الفلاسفة العقول الفلكية والنفوس ابدية غير قابلة للعدم لانها مجردة وكل قابل
 للعدم مادي وقد سبق تقريرها وجوابا عما اجن والشياطين في عندهم نفوس البشر كما سبق فحكمها
حكما الباب العاشر في الجوهر والعرض وفي الباب مسائل
 الاولى للجسم والتعريف والجوهر متساوية اذ لا فرد ولا مجرد وعند المتكلمين المتخزاعم لا ثباتهم متخيزا
 ليس بجسم وهو المسمى عندهم بالجوهر الفرد وعندنا فخرى الفلاسفة اجوهر اعم لان الهيولى والصورة
 والنفس والعقل عندهم جواهر وليست اجسام ورسوا الجوهر بانه هو الموجود لا في موضوع اي لا
 في محل يقوم ما طر فيه فدخلت الصور لانها تقوم محلها وخرج العرض لانه لا يقوم في موضوع اي لا
 لفظ مشترك وليس جنس للجواهر وزعم ابن سينا انه جنس ثم قال الموجود لا في موضوع محتمل

معنيين احدهما ان الجوهر موجود حاصل لا في موضوع والثاني انه الشيء الذي وجوده ليس في
 موضوع والفرق بين المعين ظاهر فان الجوهر بالمعنى الاول لا يكون الا موجودا بالفعل لانه اذا كان
 شي ماهيته انه موجود ثم ذلك الوجود ليس في موضوع كان الوجود شرطاني كونه جوهر فيلزم
 نفيه عند عدم الوجود بخلاف المعنى الثاني فانك قد حكمت للجوهر به بالمعنى الثاني على الشيء
 الذي يجوز ان يكون معدوما لانك جعلت الجوهر به ماهيه يكون وجودها اذا وجدت لا في موضوع
 وهذا المعنى يصدق على الموجود بالفعل لا في موضوع وعلى المعدوم الذي لو وجد كان وجوده
 لا في موضوع ثم قال والجوهر بالمعنى الاول لا يكون جنسا لان الجوهر قد لا يكون وجوده في ماهيته
 الا ترى انك تدري ان الانسان هو الذي وجوده يكون لا في موضوع فحكم عليه بالجوهريه
 وان كنت تشك في وجوده والجوهر بالمعنى الاول يجب ان يكون وجوده في ماهيته فلا يتناول
 ساير الاشياء التي ليس وجودها في ماهيتها فلا يكون جنسا لها ولغيرها واعلم ان هذا قول بان المعدوم
 شيء لانه جعل الشاك في وجود الانسان عالما بانه جوهر قبل دخوله في الوجود مع ان هذا الشيخ
 المسكين لما ذكر هذا المذهب في اول الهات الشفا استبعك جدا وحكم على اصحابه بالجهل وقله
 الغفل فكيف الترمه في هذا اللقاع ثم هذا دليل يدل على ان الموجود لا في موضوع بالفسير الثاني لا يمكن
 ان يكون ايضا جنسا لما تحته الاول ان الجوهر بهذا المعنى لو كان جنسا لما تحته لكان امتياز
 كل واحد من انواعه عن الاخر يحصل بمتنع ذلك الفصل ان يكون عرضا لا امتناع كون العرض مقوما
 للجوهر فوجب ان يكون جوهر فحسب بلون الجنس جزا من ماهية الفصل فحسب بلون الفصل مشار
 للنوع في طبيعه الجنس فوجب ان يكون امتياز الفصل عن النوع بفصل اخر ولزم التسلسل وهو
 محال الثاني ان قولنا ماهيته اذا وجدت كانت لا في موضوع بقدر امور ثلاثة احدها سلب
 الكون في موضوع وثانها كون تلك الماهيه مقتضيه لذلك السلب وثالثها تلك الماهيه التي
 عرض لها ذلك الاقضا ولا يجوز ان يكون الطبيعه الجنسيه هي ذلك السلب لان الجنس حر من
 ماهيه النوع والسلب المحض لا يكون جزا من ماهيه النوع ولا يكون الطبيعه الجنسيه هي ذلك
 الاقضا لما سياتي من ان اقضا العله لمعلولها لا يجوز ان يكون امر اثبوتيا واذ لم يكن ثبوتيا امتنع كونه
 داخل في ماهيه ذلك النوع فمتنع كونه جنسا لذلك النوع وايضا فسقدير ان يكون هذا الاقضا
 امر اثباتا الا انه نسبه بين ذات المؤثر والاثر فكون خارجا عن الماهيه فلا يكون جنسا ولما
 بطل هذا ان القسمان ثبت ان الذي تختمل جعله جنسا لما تحته هو تلك الماهيه التي عرض لها هذا الاقضا

وم
وهو الغرض

ب

اقضا

الا ان هذا الضابط لان اقل مراتب اجنس ان يكون مقوماً مشتركاً منه بين الانواع وهذا المعنى
 غير معلوم لان الاشياء المختلفة في تمام الماهية لا يمتنع اشتراكها في اللوازم فلا يبعد ان يقال
 مجرد له ماهية والجسم له ماهية اخرى وهاتان الماهيتان متشاركان في سلب الكون في الموضوع
 بشرط الوجود مع انه لا يكون سهماً مشتركاً في شيء من الذاتيات اصلاً واذا كان الامر كذلك
 ثبت ان للوجود في موضوع هذا التفسير لا يجوز جعله مقولاً على ما تحته قول اجنس على الانواع
 الثالث لو كان الجوهر جنساً كان العقل مرئياً من الجنس والفصل فكون الصاد الاول عن الله تعالى
 اكثر من واحد وذلك عندهم محال الرابع ان ما صدق عليه انه جوهر فاما ان يكون بسيطاً في
 ماهيته او يكون مرئياً في ماهيته فان كان بسيطاً في ماهيته فذلك البسيط يصدق عليه انه جوهر ويمتنع
 عليه انه داخل تحت شيء من الاجناس لان الداخل تحت الجنس يكون مرئياً والبسيط لا يكون مرئياً وهذا
 ينتج ان الجوهر ليس بجنس واما ان كان مرئياً وجب ان يكون له تساييط في كل واحد من تلك البسيطات
 يكون جوهر الامتناع ان يكون المرئياً جزءاً مقوماً للماهية للجوهر وحينئذ يعود الكلام الاول في كل واحد
 من تلك البسيطات فثبت بهذه البراهين ان الجوهر بالتفسير الثاني يمتنع ان يكون جنساً لما تحته وثبت
 بالبرهان الذي ذكره ابن سينا انه بالتفسير الاول لا يكون جنساً فبطل ان يكون جنساً على كل تقدير وقد
 اورد على طرد الحد انه تعالى موجود لا في موضوع مع انه ليس جوهرًا والا لكان الجوهر جنساً له ولزم كونه
 تعالى مرئياً من اجنس والفصل وذلك محال واجيب بانه ليس المراد من قولنا للوجود لا في موضوع
 هو ان يكون موجوداً بالفعل بشرط ان يكون لا في موضوع بل المراد انه ماهية متى وجدت في الاعيان كانت
 لا في موضوع فلا يلزم ان الباري تعالى جوهر لان وجوده نفس حقيقته وقد شرطنا في كونه جوهرًا ان
 يكون وجوده مغايراً لماهية المسئلة الثالثة قالوا والعرض هو الموجود في موضوع اي
 محل يقوم باطن فيه لم يقولوا في محل ليتردد فان الصورة عندهم في محل وهي جوهر وهو محتمل اصلاً معينين
 احدهما انه موجود طاصلاً في موضوع والثاني انه الشيء الذي وجوده في موضوع وواضح انه
 بالمعنى الاول ليس جنساً لما تحته لما سبق في الجوهر واما يشك في المعنى الثاني قال ابن سينا وهو ايضا
 ليس بجنس لما تحته من الاعراض لانه ليس داخل في ماهيتها والا لكان تصور البياض بياضاً يكون
 مشتملاً على تصور ان في موضوع لتوقف تصور الذات على تصور جزئها وكذلك تقول في الكرم
 لكنه ليس الامر كذلك فانا بعد ان نعقل ماهية الكرم وكيف ينبغي ان يكون في انه هل هو جوهر
 او عرض وذلك يدل على ان العرض لا يجوز ان يكون جنساً لما تحته من الاعراض قال الامام وهذه

لانهم سوا بدعهم على
 قاعده وهي ان الواحد
 عندهم لا يصدر عنه
 الا واحد

الحج كما تدل على هذا المطلوب يدل ايضا على ان الجوهر لا يمكن ان يكون جنسا لما تحت من
وجهين احدهما اننا قد تصور معنى حاكما في جوهر الارض بمعنى حصول البرد واليبس والكثافة
والحصول في مركز العالم مع اننا بعد ذلك نبقى شاكرين في ان ذلك المعنى يقوم لمحلته او متقوم بمحلته
وهذا المعنى صورته والصورة عند كونه جوهر فقد عقلا حقيقته الصورة حاله ما يكون شاكرين في انها
جوهر ام لا فان دل كلام هذا الرجل هناك على ان العرض ليس بحسب وجب ان يدل هنا ايضا على
ان الجوهر ليس بحسب وهو ان يقولوا اننا لا نعقل هنا من الصورة ما هيها المخصوصة بل لا نعقل منها الا ان
امر ما مجهول من شأنه اجاب هذه الآثار والماهية اذا كانت معلومة على هذا الوجه لم يلزم من
العلم بها العلم بجنسها وفصلها بخلاف الالوان وللقادير فاننا نعقلها حقا يقاها المخصوصة فلو كانت
العرضية مقومة لها لزم ما ذكرناه فظهر الفرق الوجه الثاني ان الكون في موضوع مفهوم ثبوت
وقولنا ليس في موضوع اشارة الى سلبه فان كان اقتضا الكون في موضوع ليس بحسب فان يكون
اقتضا سلب هذا المعنى لم يكن جنسا كان اولى **الباب الحادي عشر في الموجود**
وقد مسائل الاولى للموجود وهو ما ليس بقود ليس جنسا لما تحته لوجه احدها ان الموجود واقع
على الجوهر والعرض بالاشتراك الحاصل بسبب التقدم والتأخر وكل ما كان واقعا على ما تحته على
هذا النحو لم يكن جنسا اما الصغرى فسببها وان كل ما كان كذلك فانه لا يكون
جنسا فلان الجنس جزء الماهية وحصول التفارق في جزء الماهية محال فان قال قائل اليبس
ان العدد الناقص كالاشين جزء ماهية العدد الزائد كالثلثة وجزء متقدم على الكل فلزم ان يكون
متقدما بالرتبة على العدد الزائد فيكون قول العدد عليهما بالتشكيك فوجب ان لا يكون العدد متقولا
على ما تحته قول الحس احب بان تقدم الاثنان على الثلاثة ليس من حيث العدد بل من
من حيث الوجود فيكون متقدما في المعنى المفهوم من الوجود ولا يكون متقدما في المعنى المفهوم
من العدد فلا يكون الوجود منهما بالسوية ويكون العدد بينهما بالسوية فالعدد جنس الوجود
ليس بجنس الحس **الحجة الثانية** لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان واجب الوجود لذاته
داخلا تحت الجنس وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت حقيقته مركبة فلو كان الوجود جنسا لكانت
حقيقته واجب الوجود لذاته مركبة وذلك محال وهذا معنى على ان كل مركب مركب
الثالثة لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان امتياز كل واحد من تلك الانواع عن غيره بفصل
وذلك الفصل يكون موجودا لان الفصل جزء من ماهية النوع والعدم لا يكون جزءا من ماهية

النوع فالفصل لا يكون معدوماً فيكون موجوداً فيكون للجنس جزءاً من ماهية الفصل مفتقر
امتياز ذلك الفصل عن النوع الى فصل آخر ويلزم التسلسل وهو محال المحل الرابع
المفهوم من الوجودية ان كان مفتقراً الى الموضوع كان عرضاً فاذا كان جنساً لما تحته لزم كون العرض
مقوماً للجوهر وهو محال وان كان عنياً عن الموضوع ثم كان جنساً لما تحته لزم كون الجوهر
جزءاً من ماهية العرض وذلك محال لان المجموع الحاصل من الجوهر والعرض لا يحصل في الموضوع
بل الحاصل في الموضوع هو اقل جزئه فاما الجزء الثاني وهو الجوهر فانه لا يكون موجوداً
في الموضوع ولو كان جزءاً من ماهية العرض لكان حاصله في الموضوع فيكون العرض هو ذلك
الجزء فقط **المحل الخامس** لو كان الوجود جنساً لما تحته لوجب ان لا يعقل الماهية مع الشك
في وجودها وحيث لم يكن الامر كذلك لم يجز ان يكون جنساً لما تحته **س** قد علمت ان
الحسمية هي كون الشيء قابلاً للابعاد فلزم ان الجسم ليس حسمياً لما تحته لان القابلية نسبة وكذلك
للجسم النامي ليس جنساً لان الاشتراك في كونها نامية وهو ايضا نسبة وكذلك الحيوان ليس جنساً
لما تحته لان الاشتراك انما هو في الجوانب وهي كونه جساناً متحركاً بالارادة وهي اعراض تقوم
الالفاظ حسداً اما الاشتراك في اوضاع لغوية او في نسب واضافات وهي امور اعتبارية وان قدر
مدلول واحد مشترك فهو صورة ذهنية **المسئلة الثانية** من الباش من قال لفظ الوجود
واقع على الواجب وعلى الممكن وعلى الجوهر وعلى كل واحد من الاعراض بالاشتراك اللفظي فقط وليس
هنالك مفهوم مشترك لانه لو كان كذلك لكان الوجود وصفاً لا استعماله كونه جنساً اتفاقاً فيكون
الوجود قائماً بما ليس بوجوده قال الامام ومجوزة يفيض الى الشك في وجود الاجسام وتوهم
يقوم بالماهية من حيث هي ليس بشي فان الماهية من حيث هي وان لم توصف بالوجود ولا بالعدم
لا تخلو اغنيهما كما انها لا تخلو عن الوجود والكثرة وان كانت من حيث هي لا توصف بشي منهما وانفق
متأخروا الفلاسفة وجمهور المعتزلة وجمع من الاشاعرة على ان لفظ الوجود يفيد معنى واحداً في جميع
اقسام الموجودات لوجوه **الاول** ان يديه العقل حاكمه بان مقابل السلب شي واحد وهو
الاجاب فلو لم يكن الاجاب مفهوماً واحداً لما كان الامر كذلك **واجب** بان مقابل كل
سلب اجاب واحد فاذا كان السلب متعدداً كان الاجاب متعدداً **الثاني** ان الوجود
مورد التقسيم الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك فالوجود امر مشترك بين الواجب
والممكن **واجب** بانه مشترك لفظي كالعين المتقسمة الى الجارية والباصرة فلا يلزم ان يكون

الموجود وصفاً مشتركاً أو بان المنقسم هو الماهية أي الماهية أما ان لا تقبل العدم أو تقبله الوجه
الثالث المفهوم من الموجودات بان مع تغير الاعتقاد في كونه واجباً أو ممكناً وكل ما كان
باقياً مع قسمين فهو مشترك بينهما فالوجود مشترك بين الواجب والممكن واحداً بان
المفهوم الباقي مع تغير الاعتقاد هو انه ليس بمفقود لان الموجود لفته هو ما ليس بمفقود والنقل
صعبه وطرد مصدره الوجدان لا الوجود الذي وقع التراجع في انه بديهى او نظري زائداً و
ليس زائداً فان هذا المخلص بقينا مع الجهل بالحقيقة فضلاً عن ان سقى مع تغير الاعتقاد وانما
يخل فقط وهذا يتغير بتغير الاعتقاد الرابع كما ان بديهى العقل حاشية بان المعقول من الجوهر
والعرضية والجسمية والسوادية والبياضية مفهوم واحد فكذلك هي حاشية بان المعقول
من الموجودية مفهوم واحد فان جاز تكذيب البديهى في هذا الحكم فلنجز تكذيبها في الحكم
الاول واجيب بان المعقول من الموجودات الذي حكمت البديهى بانه مفهوم واحد هو انها
ليست بمفقود وهى الحكم لا يجوز تكذيبها فيه واما شى آخر غير هذا المفهوم مشترك فيه
الموجودات تغير معلوم بالنظر فضلاً عن الضرور وانما هوشى توهمته المعتزلة ومناخروا
الفلاسفة فوضعوا له لفظه الوجود اصطلاحاً ومما تقوى هذا عندك ان لفظه الوجود لا تعرف في
اللغة ولهذا قال الاشعري لا معنى للوجود عندى الا الماهية الخامسة لو كان لفظ الموجود
لا يفيد فايده واحده بل يفيد فوايد مختلفة لكنا اذا قلنا السواد موجود وجب ان سقى الشك
في انه موجود باي المعانى ولما لم يقع الشك علمنا ان المفهوم من كونه موجوداً امر واحد واجيب
انما لم يقع الشك لان المراد من كونه موجوداً انه ليس بمفقود وهو امر واحد سلبى مشترك فيه
جميع الموجودات من غير تفاوت فلهذا لم يقع الشك **المسألة الثالثة** اتفق العايلون
بالاشتراك المعنوى على ان الموجود يقال بمعنى التشكيل على الموجود لا في موضوع وعلى الذى وجوه
في موضوع لان الوجود للشى الذى يكون في موضوع اما ان يكون مع وجود موضوعه بالطبع او بعدة
واما وجود ما ليس في موضوع فانه لا يكون مع وجود الشى الذى في الموضوع وهذا يدل على ان
الوجود لما ليس في موضوع متقدم على الوجود لما هو في موضوع فثبت ان الموجود مقول
على الجوهر والعرض بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والناخذ **المسألة الرابعة**
ذهب العايلون بالاشتراك اللفظى كاي الحسن الاشعري والى الحسين البصرى الى ان الوجود ليس
زائداً مطلقاً بل الوجود الذهني نفس الموجود في الذهن والوجود الخارجى نفس الموجود في الخارج

والخلف القايلون بالمعنى فقالت المعتزلة هو زايد مطلقاً وقال مناخرو الفلاسفة
بقول الشيخ في الواجب ويقول المعتزلة في الممكن واحتجوا في الممكنات بوجودها
انما تصورهما ونشك في وجودها حتى يقوم عليه البرهان واجيب بان التصور هو للوجود
في الذهن ووجوده عينه ولا شك فيه والمشكوك في وجوده هو الحقيقة الخارجية وهي غير
متصوره فالمشكوك في وجوده غير متصور والمتصور لا شك في وجوده ووجود كل منهما عينه
الواجب الثاني ان الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجوداتها لا يقبلها ما هي
ليست بوجوداتها واجيب ان كان المراد للحقائق من حيث هي هي فقبولها للعدم هو استمرارها
على العدم لانها وبقولها للوجود معناه ان يوجد ما يطابقها في الذهن او في الخارج لانها تنصف
بالوجود ويقوم بها وان كان المراد للحقائق الموجوده في الخارج فقبولها للوجود استمرارها
موجوده وكذلك وجودها تقبل الوجود بهذا المعنى لانه عينها وبقولها للعدم فناؤها بالكلية
وليس في الخارج شيء مغاير للوجود وللعدم يقوم به هذا اثاراً وهذا اخرى وهو في الحالتين مقرر
معهما والحقايق التي تخيل فيها هذا القول هي الحقايق من حيث هي وقد عرفت انها لا تقبل هذا
الوجود ولا هذا العدم وان كان المراد للحقايق الموجوده في الذهن فوجودها في الذهن عينها وعدا
الذهني فناؤها وبقولها للوجود الخارجي ان يوجد في الخارج ما يطابقها وللعدم الخارجي ان لا يوجد
او يعني بعد وجوده الثالث لما هيئات متخالفة والوجود مشترك فلا يكون نفسها وهذا
ظاهر ولا حذامها والالكا انت فضولها لشاركتها في مفهوم الوجود ويكون لها فضول اخرى
وتيسلسل وورد بان الوجود غير مشترك واحتج الشيخ ومن وافقه بانه لو زاد لقيام بالمعدوم قالوا
بل بالماهية من حيث هي وورد مما سبق ان اشترال الموجود لفظي وام الواجب فقد احتجوا
على ان ماهيته نفس اي نفس وجوده لا ماهية تعرض لها الوجود بانه لو زاد لا فمقرالى
موترا ما ميا ين يكون الواجب ممكناً وهو محال او ملاق وهو ذاته ويكون اجادة اما
حاله وجودها فيكون موجوداً امرش ويعود الكلام ويتيسلسل او طاله علمها فيكون
المعدوم موثراً هذا خلف واعترض بان ذاته من حيث هي هي بوجوب الوجود كما ان الماهية الممكنة
تقبله من غير اعتبار وجوده ولا عدمه واجيب بالفرق فان العقل يحزم بان ما لم يوجد لم يؤثر
خلاف القابل وايضاً الواجب ما يثير ما ليس موجوداً لم سطل الدور فلا يتم برهانهم على وجود
البارى عز وجل لانه مبني على ابطال الدور المبني على ان الماهية ما لم توجد لم تؤثر واحتج المعتزلة

ومن واقعهم في الواجب بانه لو كان وجوده مجردا لكان مجردا اما لذاته فيتنا في لوازم الوجود
للزوم العروض لغيره واما لغيره فيكون ممكنا واجيب **اولا** بان مجردة لغيره وهو عدم
الموجب لعروضه فلا تنافي ولا امكان ورد بانه حديد يحتاج الى عدم الموجب لعروضه
وثانيا بان الوجود مشترك فتنا في اللوازم غير محال ورد بمنع التشكيك وان سلم
فهو لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة فالثاني محال واحتجوا ايضا بان مبداء الكاينات ان كان
الوجود ووجه مشاركه كل موجود والا فالسلب اي التجرد جزء منه واحسب بان التجرد
شرط تاثيره لاجزاء ورد بانه يلزم ان يكون كل وجود سببا الا ان الاثر خلف عنه لفقد شرطه
الممكن حصوله واعلم ان حجة المعتزلة مبنية على ان الوجود مفهوم واحد واما على
الاشتراك اللفظي فلا يلزم من تجرده لذاته تنافي اللوازم ولا من كون وجوده مجردا
للكاينات ان يشترك كل موجود باختلاف الوجودات في الحقيقة والله اعلم واحتجوا
ايضا بان وجوده معلوم وذاته غير معلومة فوجوده غير ذاته وجوابه ان العلوم هوانه
موجود اي ليس بمفقود لاحققه الوجود الذي وقع النزاع في انه ذاته او وصفه له **فرع**
على القول بان الوجود صفة زائدة قيل لا يجوز ان يكون اتصاف الشيء بالوجود لاجل صفة
قائمة به لان قيام الصفة به فرع على كونه موجودا فلو تعلل كونه موجودا بها لزم الدور
والمعتزلة يجوزون اتصاف المعدوم بالصفات ان منعوا ذلك تنسبه ان كان الوجود
نفس الماهية فهو قطعاً منه بسيط ومنه مركب لما سبق في الباب الخامس من ان الماهية منها
بسيط ومنها مركب **الباب الثاني عشر في الهل والجزى** لا شك انه يمكن
ان يقع في الدهن معنى واحد وان شئت قلت طبيعته وان شئت قلت حقيقته واطه لشترك فيه
كبرون كالمعنى الموصوف بالحس والحركة والارادة فانه صورة معقولة واطه لشترك فيها
الانسان والفرس وغيرهما فما كان من هذا القبيل فانه يسمى كلياً وما لا يشترك فيه كبرون
كزيد هذا هو الجرح الحقيقي وفي الباب مسائل الاولى الكلي اي تلك الطبيعة من حيث انه
واحد مشترك فيه ليس الا في الذهن ولا يقع في الوجود قال الشهاب المقتول لانه صير
له هوية ليست لغيره فلا يكون كلياً وقال ابن سينا لانه لو وجد الكلي من حيث انه واحد
مشترك فيه في الاعيان لكانت الانسانية الواحدة يعينها مقارنة للاضداد فان زيداً موصوف
بالعلم وعمراً موصوف بالجهل فلو كانت الانسانية المشتركة موجودة فيهما من حيث انها واحد

لزم اتصاف الشيء الواحد بعينه بالعلم والجهل وذلك محال فان كل شيء واحد وانما صح مقارنتها
للأضداد لتغايرها بالاعتبار فانها مع الشخصات التي في زيد تغايرها لها مع شخصات عمرو وكل
الأضداد انما تمتنع اجتماعها لاجل وحدة الموضوع فلا عبرة بعدد الاعتبارات ولو كان التغاير
بالاعتبار مستوفيا لاجتماع الأضداد اكان الشيء الواحد يقارن السواد والبياض فان اعتبار
مع السواد غير اعتبار مع البياض لكنهما افتراق مع ذلك فاجتماعهما مستحيل لانه ليس يجوز
ان يكون الواحد موصوفا بهما الا لشيء اخر فاذن الكلي اعني المعنى المشترك فيه انما هو واحد بحسب
الحد وجود الحد هو في الذهن وليست الانسانية واحدا موجودا في كثيرين وكل واحد في انسانيه
تامه لا يضره عدم الاخرين لست في غيره **المسئله الثانيه** معني كون الكلي واحدا في
الذهن ان يكون معني معقول واحدا بالعدد من حيث هو في التفسير له اضافات كثيره الى امور كثيره
من خارج ليس هو اولى بان يطابق بعضها دون بعض ومعني المطابقه ان يكون لو كان هو عينه في
اي ماده كانت من تلك المواد اكان هو ذلك الواحد او اي منها جرد عن شخصاته وسبق الى
الذهن قبل الاخر اثر ذلك الاثر الحاصل في النفس **المسئله الثالثه** هذه الطبيعه يجوز
تجردها عن الوجود الخارجي وهل يجوز تجردها عن الوجودين معا فيه ما سبق في ان الحد هو
شيء **الرابعه** هذه الصوره المعقوله الواحد بحسب الحد المطابقه لكثيرين اذا اخذت من
حيث هي هي غير مقيد بكيه ولا جزئه ولا وحده ولا كثره ولا شي اطلاقا كانت هي الكلي
الطبيعي ولا وجود له في الاعيان لانها مطلقة وكل موجود في الخارج مقيد وقال بعض
المغزورين هو موجود لان الحيوان من حيث هو هو جزء من هذا الحيوان الموجود وجزء الموجود
يجب ان يكون موجودا وهذا غلط لما سبق ولان الحيوان من حيث هو ان كان عرضا وكيف
يتصور ان يكون جزءا من هذا الحيوان وهو جوهر وان كان جوهر ا فان كان له تحقق في
نفسه فهو القول بان المعدوم ثابت وهم يحملون قابله على انه مطلق والموجود مقيد وان
لم يكن له تحقق فهو تقي محض والتقي المحض كيف يكون جزءا من الموجود **المسئله الخامسه**
وتلك الجمعه التي هي واحد بحسب الحد اذا وجدت في الاعيان كثيره فكثيرتها ليست لكونها
تلك الطبيعه والا لزم ان تحصل الكثره في كل شخص لانه انسان فاذن الكثره تعرض لها بسبب
زايد وهذا المعنى في الجنس اظهر لانه ليس يمكن ان يحصل هذا المعنى الجنسي بالفعل الا وقد
صار نوعا وانما صار نوعا لانه بل لزياده اقرنت به فله الزيادة معلومه بالبدیه بخلاف

شخصه
الحيوان
موجود
في
الاعيان

زيادة النوع

زياده النوع وهي التعيين فان زياده التعيين على الماهية فيها سوالات وواعلم ان هذا
المعنى الذي يمتاز احد النوعين عن الاخر متمتع ان يكون عديمًا لان الفصل جزئ من ماهية
النوع والعدم لا يكون جزأ من ماهية الوجود **مسألة** قولنا تلك الطبيعة تكثر
في الخارج بزياده الفصل او التعيين فيه تجوز والمراد ان ما يطابق به الانواع او الاشخاص لو
تخردت عن الفصول او التعينات تلك للحقيقة الكلية مما يشابهها في اخص صفاتها
لا تتعدد الا بزياده لان تلك الطبيعة الكلية بعينها تتعدد فان تلك الطبيعة لا
توجد في الاعيان لا واحدة ولا كثيره وانما يوجد في الاعيان ما يشابهها كالباقي من الفرس
والانسان لو خردا عن فصلهما مما يطابقه الحيوان الكلي فان ذلك الباقي عند تجريد
العقل نوع الانسان والفرس عن فصلهما يشابه للحيوان الكلي فيما لا ينفك عنه من الصفا
للحس والحركة بالارادة وغيرها مما يتوهم انه داخل في الحقيقة وهو ليس بداخل وانما
زعم هذا من توهم ان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان لتحمله ان الحيوانية التي في الانواع
والانسانية في الاشخاص هي الكلي الطبيعي بعينه وكيف يتوهم هذا مع اوصاف الشخص
او النوعين ضدتين كعلم وجهل ورجلين ولا رجلين وتغاير الاعتبار لا يسوع اجتماع
الضدين مع وحدة الموضوع كما سبق على ان كل موجود في الخارج مقيد والطبيعي ليس
بمقيد **المسألة السادسة** الزيادة التي هي الفصل يجب ان يكون خارجة عن
ماهية الجنس والالكانت مشتركا فيها قالوا والفصل مقوم لما في النوع من الجنس وخارج
عنه ولحق ان كل واحد منهما شرط لتحصل الاخر لا تنفك احدهما في وجوده في الاعيان
عن الاخر لانها فردان من كليتين لا يتشخص كل منهما الا بزياده وكذلك قيل النوع اخص
كليتين قالوا والفصل جزئ من ماهية النوع لانه لا معنى للنوع الا بجمع الفصل والحس وسبب
لوجود النوع لان الفصل جار مجرى الصورة هي الجزئ الذي يلزم من وجودها وجود تلك الماهية
المركبة من تلك المادة وتلك الصورة وفساد هذا القول واضح عن قرب ان شاء الله تعالى
هداية وتذكير اذا كان الكلي لا وجود له الا في النفس كما سبق فلا وجود للجنس
ولا للنوع في الاعيان الا للمعنيات واذا كان في كل متعين حقيقة لست في غيره كما سبق
فلا اشتراك بين المعنيات الا في النسب كما اشتراك كل واحد من الاجسام المشخصة في كونها
قابلة للابعاد وكما اشتراك كل واحد من النباتات والحيوانات الموجوده في كونها نامية

وكاشتراك كل من الافراد الموجوده للحيوان في كونها حساسه ومتحركه بالاراده
وكاشتراك الافراد الموجوده للانسان في كونها حساسه متحركه ناطقه وكاشتراك
الافراد الموجوده للفرس في كونها صاهله وكذلك افراد كل نوع ويدلك على صحة ذلك
قولهم في حد الانسان هم الجسم النامي الحساس المتحرك بالاراده الناطق المات وقولهم
في حد الفرس هو الجسم النامي المتحرك بالاراده الصاهل وقولهم في حد الحيوان هو الجسم
النامي الحساس المتحرك بالاراده وقولهم في حد النبات هو الجسم النامي فعملون
المشترك للجسميه التي هي قول الابعاد الثلاثة كما سبق وهي عرض ثم يميزون غير الجاد
عنه بالتمو وهو عرض ثم يميزون غير النبات عنه بالحس والحركه الاختياريه وهما عرضان
ثم يميزون الانسان عن غيره من الحيوانات بالنطق الذي هو العقل بالقوه وهو عرض ويميزون
الفرس بالصاهليه وهي عرض وكذلك الى اخر الحيوانات فالاشتراك والتمييز انما هو عرض
ومن قال ان هذه الامور المذكوره في الحد اجزا لاصفات فقد كابرو كيف يسوع لعاقل ان
يقول العقل جز والتعجب او الضحك صفة وانما حملهم على ذلك غلطهم في التمييز من الصفات
اللازمه للذات التي لا تفك الموصوف عنها لا في الذهن ولا في الخارج ومن احذر الذات
حيث اشتركت الصفات المذكوره والاجزا في هذا القدر واذا قال لك احد ليس التمو والحركه
او النطق بفصل وانما الفصل هو النامي والحساس والمتحرك والناطق وهي جواهر فان الناطق
ذات متصفه بالنطق وكذا البواقي فاعلم انه ممن لعب بعقله فان الناطق الذي جعله فضلا
ان كان هو الكلي فلا وجود له فضلا عن ان يكون جزا من الانسان وان كان هو الجز
فهو الانسان وكيف يكون الشيء جزا لنفسه او مميزا لنفسه ولين قال الناطق للجز
جزء الانسان لا نفسه فيصلي ان يكون مميزا له لزم ان يكون الانسان مرگا من ذاتين احدهما
ناطقه والاخرى متحركه ويلزم ان يكون المدرك الانسان غير المتحرك وبالعكس وقد بان فسان
في باب النفس وان المدرك المتحرك شيء واحد فالذات الناطقه من الانسان هي عينها الذات
الحساسه المتحركه بالاراده فالمميز لها عن الذات المشاركه لها في كونها حساسه متحركه
هو كونها ناطقه لاذات ناطقه والله اعلم **فرعان** نسبة هذا الزايد الى تلك الطبيعه
نسبه الصور الى الهولي فلا تعين لها بدونه ولا انفكاك لاحدهما عن الاخر في الوجود
فالحويانيه التي في الانسان لا توجد الا فيه وكذلك ناطقه **الفرع الثاني**

الالهيات

ليس في الحقائق البسيطة جعلان بل جعل الجسم جوهرًا هو جعله جسمًا وجعل الحيوان جسمًا
ناميًا هو جعله حساسًا متحركًا بالارادة وجعل الانسان حيوانًا هو جعله ناطقًا فلم يجعل
جوهرًا ثم جسمًا ولا جسمًا ناميًا ثم حساسًا متحركًا بالارادة ولا حيوانًا ثم ناطقًا بل هو في
الوجود شئ واحد يفصله العقل والله اعلم القسم الثالث من المنقذ من الزلل في العلم
والعمل قال ابو الاثر هو العلم الالهي وهو علم ما بعد الطبيعة وهو الفلسفة الاولى وموضوعه
الموجود من حيث هو موجود فانه بحث فيه عن عوارض الوجود الذاتية اى التي يلحقه لما
هو موجود كالكلية والجزئية والوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وما جرى مجرى
هذه لا الموجود من حيث هو موجود مخصوص بكونه كما او جنسًا طبيعيًا فان الموجود
من الخيثة الاولى موضوع للعلم الرياضي فانه بحث فيه عن عوارض الكون كونه مسام
لشئ ومن الخيثة الثانية موضوع للعلم الطبيعي فانه بحث فيه عن عوارض الجسم الطبعي
ككونه متحركًا او ساكنًا او غير ذلك فلندكرها هنا اقسام العلوم مقول الحكمة
هي استكمال النفس الانسانية بتصور الامور والتصدق بالحقائق العلمية والعملية على
قدر الطاقة البشرية فلحكمة المتعلقة بالامور النظرية التي اليها ان يعلمها وليس لنا ان نعلمها
تسمى حكمه نظرية كعلمنا بان العالم حادث وان العالم له صانع وان الصانع قديم قادر عالم
وان السماك والكواكب والنفس باقية والمتعلقة بالامور التي اليها ان نعلمها ونعملها تسمى حكمه عملية
كالعلم بان كلف يكون اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية وازالة الملكات الخبيثة
النفسانية وكيف يمكن ازالة المرض وتحصيل الصحة وكل منهما ينقسم ثلاثة اقسام فالعلمية
سقسمة الى حكمه مدنية وحكمه منزلية وحكمه خلقية لان الحكم لا بد له في
عمله من عرض وذلك اما ان يكون مختصًا به فلحكمة علم الاخلاق واما ان يكون مختصًا
به مع خواصه واهل منزله وهي علم تدبير المنزل واما ان يكون عائدًا الى ذلك الانسان مع عامه
الخلق وهي علم السياسة وعلم تدبير المدينة ومبدأ هذه الثلاثة مستفادة من جهة الشريعة
الالهية وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين والقوة العملية
منهم باستعمال تلك القوانين في الجزئيات وفائدة المدنية تعلم كيفية المشاركة التي تقع فيما
بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاى نوع الانسان وفائدة الحكمة
المنزلية معرفة الاحوال التي تكون من زوج وزوجه وولد ووالد ومالك وعبد واما

وَمَا

للاكمة الخلفية فقايدتها تعلم القضايا وكيفية اقباسها لتزكوا بها النفس وامس اللكمة
التطرية فاقسامها ايضا ثلاثة حكمه تتعلق بما هو في الحركة والتغير من حيث هو في
الحركة والتغير وتسمى حكمه طبيعه وتسمى ايضا العلم الاسفل وموضوعها الجسم الطبيعي
من حيث هو متحرك او ساكن اعني من حيث له قوة التغير والثبات وحكمه يتعلق بما مرشانه
ان مجردة الذهن عن التغير وان كان في وجوده الخارجى محتاجا الى الجسم محالطا للتغير وتسمى
حكمه رياضيه والعلم الاوسط وحكمه يتعلق بما وجوده الذهني والخارجى مستغن
عن محالطه التغير وهي الفلسفه الاولى والفلسفه الالهيه وتسمى العلم الاعلى وهي معرفه
الربوبيه ومبادئ هذه الاقسام الثلاثة مستفاد من ارباب المله الالهيه ويتصرف في تحصيلها
على الكمال القوه العقلية على سبيل الحجه ومن اوتى استعمال نفسه لها بين الحكمتين اعني
التطرية والعملية واوتى العمل فقد اوتى خيرا كثيرا ولنرجع الى المقصود فنقول الفلسفه
الاولى هي الحكمه المتعلقة بما وجوده مستغن عن محالطه التغير وموضوعها الموجود لما هو
موجود والفلسفه الالهيه جز منها وهي معرفه الربوبيه وقد يقال لها العلم الالهي وحين
نختار الاصطلاح الاول فنخص الالهي بالعلم الباحث عما لا يخاط الماده اصلا وامس ما يقال
انه يكون في الماده تارة ومجردا عنها اخرى كالوطه والكثرة والكلية والجزسه والعله
والمعلوليه والكمال والنقصان وغير ذلك من المعاني التي توجد تارة في المجردات وتارة في
الجسمات فانا نسميه بالعلم الكلي ومن ثم انقسم الفلسفه الى الثالث من الكتاب قسمين
احدهما العلم الكلي وهو الباحث عن الوطه والكثرة وما يجري مجراها وقد مسائل الاولى
في تفسير الحلول المذكور في حصر الموجود وجمهور الناس انه عبارة عن كون شايئا في غيره لا على
سبيل الجزيه فخرج عنه الكون في الخصب والمكان وكون اللونيه في السواد وكون الحيوانيه
في الانسان والانسانيه في زيد ودخل في الحلول بهذا المعنى طول الصون في الجوهر عند من
يقول بها وطول العرض في الجوهر ومن الناس من فسر حلول العرض بكونه حاصل في الخير تبعا
لحصول محله فيه وقالوا لانه ثبت ان المتخير حاصل في الخيز المعين ولا شك ان العرض
الحال في ذلك الجسم يكون ايضا حال في ذلك الخيز فانا ندر ك بفرقه بديهيه بين البياض القايم
بهذا الجسم والبياض القايم بذلك الجسم ونعلم ان هذا البياض حصل في هذا الخيز الذي حصل الجسم
فيه فلجسم والعرض يصدق على كل واحد منهما انه مختص بذلك الخيز المعين الا ان الجسم اصل في

ذلك الاختصاص والعرض تابع لهذا المعنى قالوا كون العرض حالاً في المحل معناه كون ذلك
العرض حاصلًا في ذلك الخيز تبعًا لحصول محله فيه وتبوا على هذا التفسير ان كل ما كان مجردًا
عن الوضع والخيز فانه يمتنع كونه موصوفًا بشئ من الصفات ثم اعتبروا هذه المقدمة طردًا
وعكسًا **أما** الطرد فان المعتزله والمحسبه قالوا الاشك ان نفس الانسان موصوفه
بالعلوم والاخلاق وقد ثبت كل ما كان محلاً لغيره كان جسمًا مختصًا بالخيز فان نفس جسم
وايضًا اذا ثبت انه سبحانه موصوف بصفات وكل موصوف بصفه فهو جسم ومختص
بخيز ينتج انه سبحانه كذلك واما العكس فان نقاه الصفات قالوا ثبت ان ذاته سبحانه منزله
عن الوضع والخيز وكل ما كان كذلك امتنع كونه موصوفًا بشئ من الصفات **سبح** انه سبحانه
غير موصوف بشئ من الصفات **قال** الامام تفسر الخلول بما ذكره باطل كوجوه
الاول ان كون الجسم حاصلًا في الخيز صفه من صفات الجسم فلو كان الخلول مفسرًا
بما ذكره لكان معناه ان حصول ذلك الجسم في ذلك الخيز حاصل في ذلك الخيز تبعًا لحصول
محله فيه وذلك محال لانه لو حُب التسلسل الوجه الثاني ان بديهه العقل حاكمه
بان اللاتيه فرد والاربعه زوج وبديهه العقل حاكمه بان كون اللاتيه ثلاثه وكون الاربعه
اربعه ليس له وضع وخيز حتى يفسر كونه موصوفًا بالفرديه والزوجيه مما ذكره الوجه
الثالث ان ذاته الاله موصوف بالصفات الاضافيه بالاتفاق وهذا القدر يكفي
في ابطال قولهم **الرابع** ان الاجسام قد يكون موصوفه بالاضافات مثل وصف
الانسان بالابوه والبنوه ولا يمكن ان يقال معنى كون الجسم موصوفًا بهذه الاضافات
هو ان الاضافه حاصله في هذا الخيز تبعًا لحصول محلها ثبت ان هذا التفسير الذي ذكره
باطل **المسئله الثانيه** في حصر الموجود المشبهه والكبراميه الموجود اما حال
او محل ولا ثالث لها **الاشك** في الموجد اما متخيز او حال فيه او لا متخيز ولا حال فيه **الثالث**
هو الله عز وجل والثاني العرض والاول ان ينقسم فهو الجسم والافه للجوهه الفرد للمعتزله
كذلك الا انهم شرطوا في الجسم ان يكون طويلًا عريضًا عميقًا متأخرًا والفلاسفه الموجود اما
حال او محل او لا حال ولا محل والثالث ان بان واجباته فهو الحق سبحانه وتعالى والافه
الجوهه المفارقة للقوس والعقول والمحل ان استغنى في قوامه عن الحال فهو الموضوع والحال
العرض والافه الهيولي والحال الصور والمركب منهما الجسم فلجوهه الموجود لا في موضوع

كان قد حل في المحل ولم يحل والعرض هو الموجود فيه والعرض لا يعين جواب ما هو صغيره
 بخلاف الصور والمحل اعم من الموضوع والمحال اعم من العرض والموضوع مرادف للجسم والجوهر
 اعم من الهيولى ومن الصور ومن النفس ومن العقل **فروع** الاحساس العاليه عند من افكر
 الفلاسفه عشره وتسمى المقولات احدها الجوهر وقد عرفته الثاني الكبر وهو هيبه في
 الجسم وهي لذاتها قابله للتحرى والمساواه والفاوت والنهايه فمنه المتصل وهو الذي يوط
 لاجزايه طر مشترك تنال في عنده وتحد به ومنه المنفصل وهو الذي لا يوط فيه ذلك
 وقسم المتصل الى غير قار الذات كالزمان والى قار وقسم الى ثلاثه طول مجرد وهو الخط
 وطول مع عرض فحسب وهو الشطح وطول وعرض وعمق وهو الجسم التعليمي الثالث
 الكيفيه وهي هيبه قاره غير محوج تصورها الى امر خارج عنها واطمها فتمت ما محص
 بالكمات كالزوجه للعدد والاستقامه للخط وخواهما ومنها **الكمالات** اما محسوسه
 شريعه الزوال كحمره الوجمل وتسمى انفعالات لانها عن انفعال النفس او ثابتة كحمره الورد
 وملوچه البحر وتسمى انفعاليات ومنها **غير محسوسه** اما ثابتة وتسمى ملكه وليس من
 شرطها الوجود بالفعل في الاصطلاح بل القدره على الاحضار من غير فكر وكسب واما غير
 ثابتة كغضب الخليم وتسمى الخال **وسمى** الاستعداد اما للقول كاللبن واما للثاني
 عن القول كالصلاه **الرابع** الاضافه وهي هيبه للشي لا لعقل الا بالقياس الى غيره وهي
 بلحق جميع المقولات محسب اشديه او مساواه او مشابهه وخواها فالجوهر كالباب والكرم
 كالعظم والكيف كالاخر والابن كالاخي والمضاف كالاقرب والملك كالايس والفعل
 كالاقطع والانفعال كالاسد تقطعا والاضافات في شخصها نوعيتها وجنسيته وتضارها
 تابعه لمعروضها **تذييب** يطلق المضاف على الاضافه كالاويه وهو المضاف للحصتي
 وعلى معروضها كالباب وعليهما جمعاً وهو المشهور ومن خواصها الذكافون في لزوم الوجود ووجوب
 الانعكاس كقول اب الابن وابن الاب وانها اذا كانت مطلقه او محصله في طرف
 كان في الطرف الاخر كذلك اما لو حصل موضوع احد بهما لم يلزم حصول موضوع الاخر
الخامس الوضع هو هيبه يحصل من نسبة اجزا الجسم بعضها الى بعض كالقيام والقعود
 السادس ان بفعل قالوا وهو تاثير الجوهر في غيره تاثيرا غير قار الذات وهذا التفسير
 دسيسيته والحق هو تاثير الفاعل في غيره تاثيرا غير قار الذات **السابع** ان بفعل قالوا وهو

في قوله
 لا التفسير
 ما

تاثير
 الجوهر

ان
تأثر الجوهر من غيره باثرا غير قادر الذات الثامن من الايز وهو كون الجسم في المكان د
التاسع متى وهو كون الجسم في الزمان هـ العاشر الملك وهو كون الجسم في محيطه
او بعضه مستقل بقوله كالتقصير والختم ويرد عليهم الات الاول انهم قالوا لا موجود في المكان
الا وهو داخل تحت هذه الاجناس العشرة وفيه نظر لان الموجود اما ان يكون لسيطا او
مركبا فان كان لسيطا وحب ان يكون غير داخل تحت هذه المقولات او داخل تحتها الا ان
هذه المقولات لا يكون اجناسا اذ لو كان داخل تحت هذه المقولات وكانت هذه المقولات
اجناسا كانت البسائط داخل تحت الاجناس وكل ما كان داخل تحت الجسرات تحت حقيقته
مركبه من الجنس والفصل فحينئذ يلزم ان يكون الشيط مرنا هذا خلف وان كان الموجود مرنا
فالركب انما يكون مرنا من البسائط فحينئذ يعود السؤال المذكور السؤال الثاني طلب
الدليل على كون كل واحد من هذه المقولات العشرة جنسا فانه لا يمكن اثبات كونها اجناسا
الا ببيان كون كل واحد منها مفهوما مشتركا بين انواعه وشيئا ومقولا على ما تحته بالنوازل
وذاتا وهما الذاتي المشترك واثبات هذه في كل واحد من هذه العشرة كالتعدد بحسبها غير
معلومه لاحتمال ان يكون كل واحد منها مقولا على ما تحته قولا عرضيا السؤال الثالث
اذا قسمنا كل واحد من هذه العشرة الى انواعه فلا يدري هل ذلك التقسيم بالفصول او العوارض
فان كان التقسيم بالعوارض فهل التقسيم مطابق للتقسيم بالفصول ام لا وسنقد بر ان يكون
الفصول فهل هو بالفصول القريبه او البعيده وهذه الاشياء المالم يتضح القول بها لم يصح القول
بان هذه العشرة اجناس ولم يصح القول بان تقسيمها الى الاقسام المسهورة تقسيم الاجناس
الى انواعها القريبه وبالجملة فجنسيتها غير معلومه الرابع الجوهر ليس جنسا لما تحته لما سبق
في الطبع السؤال الخامس من الاضافات لا وجود لها في الاعيان لها في الاعيان
ويدل عليه وجه الاول لو كانت موجودة في الاعيان لزم ان يكون ذات الله تعالى
محلا للحوادث للتعاقبه من الازل الى الابد لان كل حادث فقد كان الله تعالى موجودا
قبل حدوثه ثم يصير موجودا مع حدوثه ثم يكون موجودا بعد حدوثه فهذه القبلات والبعثات
اضافات ومحلا هو ذات الله تعالى فلو كانت هذه الاضافات امورا موجودة لزم ان يكون
ذات الله تعالى محلا للحوادث وانتم لا تقولون به الوجه الثاني قال الامام لو كانت
الاضافه صفة موجودة لكان حصولها في ذلك المحل زائدا عليها ثم ذلك الزايد ايضا يكون

حاصلها في ذلك المحل فلزم التسلسل ثم قال ولا يقال لم لا يجوز ان يكون حصولها في ذلك المحل
 هو عين وجودها لاننا نقول حصولها في ذلك المحل نسبة من ماهيتها الموجوده وين ذلك
 المحل والنسبة من الشيين مغايره لهما واعلم ان في ذلك دلاله هذا الوجه على ان الاضافه
 ليست موجوده نظرا وان كان حصولها في المحل زائدا عليها فان التسلسل في مثل ذلك غير
 متصح لما سياتي قريبا فيما يجوز فيه التسلسل وما لا يجوز الوجه الثالث كون الشيء
 قبل شي اخر اضافة بينهما والاضافه لا توجد الا عند وجود المضافين فلو كانت الاضافه
 امرا موجودا لزم من وجودها حصول المضافين معا فلزم ان يكون القبل حاصلًا مع البعد لكن
 يتأني كون القبل قبلا ولون البعد بعدا السؤال السادس كون الشيء في الزمان لا يجوز
 ان يكون عرضا زائدا والا لان ذلك الزائد حاصل في الزمان ويكون حصوله زائدا عليه ولزم
 التسلسل السؤال السابع بع لا نسلم ان الزمان كمتصل وبدل عليه وجوه الاول
 ان الكوم المتصل هو المنقسم الى جزئين متلاقيان على حد واحد وقسم الزمان هما الماضي والمستقبل
 وهما معدومان والحد المشترك هو الان الحاضر وهو موجود ملزم ان يقال احد المعدومين
 متصل بالمعدوم الثاني بطرف موجود وهذا لا يقوله عاقل الوجه الثاني ان
 عدم الزمان يكون دفعه ويكون ان العدم متصلا بان الوجود وكذلك القول في الان الثاني
 والثالث فكون الزمان مرهما من انات متتاليه فكون الزمان على هذا التقديرهما متصلا لا
 متصلا الثالث ان الوجود بالفعل ابد ليس الا الان الواحد الذي لا يقبل القسمة فهذا
 الان الموجود لما لم يكن قابلا للقسمة لم يكن فيه اتصال ولما لم يوجد معه غيره لم يكن
 له اتصال بغيره وذلك يدل على ان الزمان متمتع ان يكون متصلا في ذاته واما السؤال على
 معوله ان بفعل وان بفعل فقد سبق في كون الجسم بفعل وسفعل وكذلك القول في البعده والمقدار
 سبق في الطبيعي واما حجة المتنبى لهذه الاعراض النسبيه فهي في الكل شي واحد وهو
 ان المفهوم من كون الشيء مؤثرا في الغير وقابلا للغير ومن كونه ابا وابنا مغاير للمفهوم من
 تلك الذات المحصوصه بدليل انه يمكن ان يعقل تلك الذات المحصوصه مع الذهول
 عن هذه النسب المحصوصه وبالفرد ذلك المفهوم المغاير ليس سلبا محضا لان قولنا مؤثر
 بعض قولنا ليس مؤثر الذي هو سلب في الحقيقه ورافع السلب بثوب هذه المفومات امور
 ثبوتيه زائده على الذات ثم قال السؤال الحادي عشر الا التسلسلات ونحن نلتزمها واجاب

الاولون

الاولون بان قالوا اما ابطال التسلسل مسألتى بطريق التطبيق المذكور في فصل تناسل
الاجسام وانضاف انكم التزمتم هذه التسلسلات الا ان المحال لا يتم مع ذلك
فان التسلسل انما يعتقل في امور يلصق كل واحد منها بغيره لا الى نهايه الا ان القول
يكون النسبه امرًا وجودًا زائداً ابداً يمنع من هذا الالتصاق لان كل شئين يفصلا
ملتصقين والنصاقهما متوسط بينهما فالملتصقان ملتصقان هذا خلف **المسئله**
الثالثه في حصر العرض متأخروا الفلاسفه الموجود في موضوع اما ان تقضى قسمه
او نسبه او لا قسمه ولا نسبه والاول هو الكم بانواعه والثاني سبعة وهي الاين
والتي والاضافه وان يفعل وان يفعل والجده والوضع والثالث الكيف بانواعه وقد
سبق شرحها لهاور **قال** والموجودات التي موضوع منها ما لها قرار في الموضوع
ومنها ما وجودها لا على سبيل الاستتغار ويدخل في القار جميع اقسام الكميه
الا الزمان عند من يقول الزمان مقدار الحركه وجميع اقسام الكيفه الا الصوت
وجميع الاضافات الى الامور الناقه وذلك لان قار الذات اما ان يتوقف بعقله على
غيره وهو الاضافه او لا وهذا اما بوجبه لذاته الحركي والنهايه والمساواه وهو الكم
او غير موجب لهذه الاشياء اصلا وهو الكيف ويدخل في غير القار الزمان عند من
يقول انه مقدار الحركه والصوت والحركه ومقوله ان يفعل ومقوله ان يفعل
قال المقبول لانه حركه اضيفت تارة الى الفاعل واخرى الى القابل وشرط
الامام في دخولهما في غير القار ان يكونا في امور الجسمانيه وهذا بنا على ما قرره من
انه ليس من شرط الناثير التغيير واما الاين ومتى والوضع والملك فلا يعقل الا
بالاضافه وهو في الحصر وجه آخر وهو ان العرض اما ان يكون للموضوع فقط اي
لا بالقياس الى غيره وهو الصفة الحقيقية العاربه عن الاضافه كالبياض واما ان يكون
له بالقياس الى غيره وهذا اما ان يكون نفس وجود ذلك الغير فقط وهو الاضافه
المحضه بالاقوم فانها بمعنى وجود الاخر او لا يكون وهو الصفة الحقيقية التي لها اضافه
بالاين فانه عبارة عن حصول الموضوع في المكان فهو له بالقياس الى المكان ولكنه
ليس نفس وجود المكان واما المتكلمون فقد حصروا العرض في قسمين احدهما
الذي يمكن قيامه بغير الحيز وهو المحسوس باطل الحواس الخمس والاخوان الاربعه

للحركة والسكون والاختراع والافتراق والثاني الذي لا يمكن قيامه الا بالحي
وهو الكيفيات المختصة بذوات الانفس للحياه والعلم والقدرة والاراده وغيرها
وما سوى ذلك فامور اعتباريه لا وجود لها في الاعيان **المسئله الرابعه**
هذه الامور التي عددنا غير الجوهر حقيقيا مغايره لحقيقه الموضوع ويعرف ذلك
من تبدلها وتغير حقيقته كما كانت **ودهب** جماعة منهم الاصم الى ان الاعراض
ليست لها حقيقه ويبدل على فساد قولهم انه لو كان الجسم اعراضه لكان
لجسم حركة وسكونا وساخا وسوادا وقياما وتعودا وذلك معلوم الفساد
بالبديه واحتمح الاصم بان اثبات الاعراض يودي في حق الله تعالى الى التعجيز وهو
محال اتفاقا وذلك لان الجوهر الموجود لا يتفك عن خلق الله تعالى اياها وخلق
الله فعل والفعل عرض فلجواهر حاله الاجاد لا تنفك عن الاعراض وذلك يودي الى
انه يستحيل في قدره الله عز وجل افراد احد الشيين عن الاخر في الاجاد وهذا باطل
لانه يودي الى التعجيز والجواب **لا نسلم** انه اذا لم يتفك وجود اطرافها عن الاخر
ادى الى التعجيز وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك مما يدخل تحت القدرة وهو ممنوع فاعلم
بيان دخوله تحت القدرة واحتمح ايضا بان الاراده والفعل محدث والاتفاق وصف
الله بانه مريد فاما ان يكون فاعلا للاراده في نفسه فكون محلا للحوادث او في غيره الذي
هو المراد وهو محال اذ يلزم ان يكون المراد هو المراد او لا في محل وهو محال لان الاعراض
لا تقوم بانفسها واذا بطلت هذه الاقسام وجب ان يكون المراد هو الاراده والفعل هو
الفاعل **واعلم** ان للناس عن هذا ثلاثه اجوبه احدها لا نسلم ان الاراده
محدثه ولا انها فعل بل هي صفة لله عز وجل قدمه من صفات ذاته تعالى لا من صفات
الفعل وهو جواب الاشاعره **ثاني** ان شاء الله تعالى الثاني التزام القسم الاول
وهو جواب من يقول بانه لم ينزل عن وجل فاعلا ويجوز ان يقوم به حوادث لا اول لها
الثالث جواب بعض المعتزله القائلين بان ارادته محدثه لا في محل وكل ذلك
سياتي ان شاء الله تعالى **دواع** الاول احلف القائلون في الاعراض استمرار
الذات فقال قوم انه مفهوم زايد لان الذات كانت حاصلة في الزمان الاول فلما حصل
في الزمان الثاني حصلت الذات وحصل استمرار الذات وهذا يقتضي ان يكون استمرار

الذات مغاير التفسير الذات وعورض بان الذات كانت مجردة في الزمان الاول ثم في
الزمان الثاني صارت غير مجردة فلزم ان يكون حدوثها وتجددها صفة زائدة على ذاتها
وهو محال لما سئلت وقال اخرون ان استمرار الذات ليس صفة زائدة على الذات
وذلك لان العدم يوصف بالاستمرار فلو كان الاستمرار وصفا ثابتا لزم اتصاف
التقي بالصفة الثابتة وذلك محال **الفرع الثاني** هل يحتاج الجوهر الموجود في
الزمان الثاني الى معنى بعضي وجوده في ذلك الزمان ام لا من الناس من اثبتته وسماه
بالبقاء قال الامام والحق انه محال لوجوه **الاول** ان وجود الجوهر في
الزمان الثاني يفسر وجوده في الزمان الاول اكثر وجوده في الاول كان عنيا عن
هذا العرض فوجوده في الزمان الثاني يجب ايضا ان يكون عنيا عنه لان حكم الشيء
الواحد يمنع ان يتبدل بلخاصة والاستغناء الوجه الثاني وجود الجوهر في الزمان
الثاني لو كان معللا بهذا العرض لكان هذا العرض موثرا في ايجاد الموجود وهو
محال **الوجه الثالث** لما كان العرض محتاطا في حقيقته واثباته الى الجوهر امتنع كون
الجوهر محتاجا في وجوده الى شيء من الاعراض والواقع الدور **الوجه الرابع**
شرط قيام البقاء للجوهر حصول الجوهر في الزمان الثاني فلو كان حصوله في الزمان
الثاني معللا بالبقاء لزم الدور وهو محال واحتج مثبتوا البقاء بهذا التفسير بان الجوهر
حصل في الزمان الثاني مع جواز ان يصير معدوما والجائز مقتدر الى المخصص ويستحيل
ان يكون ذلك المخصص الا البقاء وكان القول بوجود البقاء حقا اما ان الجوهر حصل
في الزمان الثاني فقد سبق والخلاف فيه مع النظام فانه زعم ان الجسم مجرد طال بعد
حال **واما** ان الجوهر جائز البقاء في الزمان الثاني فلان قول ما هبته للوجود من
لوازم الذات فيكون هذه القابلية حاصله ابدا واذا كان كذلك كان جائزا للوجود
في الزمان الثاني والثالث وذلك يقتضي كون الجسم جائزا للبقاء وهذا الكلام متن الا
انه يلزم عليه صحة بقاء الاعراض كما سبق واما ان الجوهر في الزمان الثاني جائز العدم
فلما سبق ايضا والخلاف فيه مع الكرامية واما ان الجائز مقتدر الى المخصص فمعلوم بديه
وعورض بما تقدم وجواز اسناد وجوده في الزمان الثاني الى الفاعل المختار **الفرع**
الثالث اختلف الفايلون باثبات معنى يقتضي وجود الجوهر في الزمان الثاني على اربعة

اقسام فان ذلك المقضى اما ان يكون عديمًا او وجوديًا وعلى التقديرين فاما ان يكون مختارًا
او موجبًا **القسم الاول** ان يقال انه انما بقى لان الفاعل المختار با اعدامه وهذا قول
من قال الاعدام بالقدرة جازية وهو احد قولى القاضى ابى بكر من الاشاعره وقول ابى الحسين
الخطيب من قدماء المعتزله وقول محمود الجوارزمي من متأخري المعتزله كما سبق في الطبع
القسم الثاني قالوا انما بقى لانه ضد امتى وجدلزم من وجوده عدمه فاذا لم يوجد ذلك
الضد لزم بقاءه وهذا مذهب ابى علي وابى هاشم والعاظمي عبد الجبار بن احمد من المعتزله
وجمهور الاصحاب ابطالوا هذا القول بما سياتي من انه يجوز ان يكون زوال الضد الباقي
معللاً بطريقتين الضد الحادث واعلم ان البقاء على هذين القولين عديمي **القسم الثالث**
قالوا انما بقى الجوهر لان الفاعل المختار سفسفه فعل له بقاء قالوا وهذا الضاحح
لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال **القسم الرابع** انه انما بقى لانه قام للجوهر
في الزمان الثاني اعراض مقصية لبقاء ذلك الجوهر ثم قالوا وذلك العرض اما ان يكون
هو الاعراض المشهورة وهي الالوان والاكوان والطعوم والروائح والقدرة والارادات
وامثالها واما ان يكون عرضاً زائداً عليها مغايراً لها والاداء باطل لوجهين احدهما
ان لكل واحد من هذه الاعراض حركة ملاحظة للحركة توجب التحريك والعلم
بوجوب العالمية فلما اقتضت ايضا لكون الجوهر باقاً لزم ان يصدر عن العلة الواطئة حكاك
مختلفان وذلك محال والثاني هو انه ليس بعلة بقاء الجوهر بعض هذه الاعراض اولى
من تعليل بقاءه بالثاني فلو ان يكون بقاءه معللاً بكل هذه الاعراض فليزم تعليل الحكم
الواطء بالعلل الكثيره وهذا محال قالوا ولما بطل كل هذه الاقسام ولم يبق الا
ان يعلل استمرار الجوهر بعرض زائد على هذه الاعراض وحب الاعتراف به وذلك هو
البقاء واعلم انه معارض بالوجود الداله على تبي هذا العرض الزايد مع جواز اسناد الوجود
في الزمن الثاني الى الفاعل المختار والله اعلم **الفرع الرابع** ذهب العاضى ابو بكر وامام
الحرمين من الاشاعره وجمهور معتزله البصر الى ان يكون الثاني باقاً ليس صفة زائدة على
الذات وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والثراتباعه وجمهور معتزله بعد ادائه صفة
زائدة على الذات فان ارادوا بالبقاء استمرار الذات فقد عرفت ما فيه وان ارادوا به
معنى مقتضياً لوجود الجوهر في الزمان الثاني فكذلك وان ارادوا به نفس وجوده في الزمان

الذات كما يشعر به كلام فخر الدين في الايهين فهو في الحقيقه خلاف في ان الوجود زايد
على الذات او هو نفس الذات وهذه المسله سبقت في الطبيعي **المسله الخامسه**
في احكام الجوهر والعرض **الاول** من خاصه الجوهر انه يقصد بالاشارة وهي
منعكسه خلافا لما خرى الفلاسفه فان المجردات لا يقصد بالاشارة **الثاني**
انفتت الاشاعره على امتناع بقاء الاعراض لان البقاء صفة فلو بقي لزم قيام العرض
بالعرض ولانه لو صح بقاءه لامتنع عدمه لان عدمه بعد البقاء لا يجوز ان يكون واجبا
والا لانقلب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي بحيث ان يكون حائرا فله
سبب وذلك السبب اما وجودي او عدمي **اما** الوجودي فاما موجب فانقال
انه يقنى بطريقتان الصند على المحل وهو محال لان طريقتان الصند على المحل مشروط بعد الضد
الاول عنه فلو علل ذلك بعدم بطريقتان لزم الدور وهو محال واما مختار كما يقال الله
تعالى لعدمه وهو محال لان المعدوم عند الاعدام اما ان يكون قد صدر عنه اثر او لم يصدر
فان صدر عنه اثر فتاثيره في تحصيل امر وجودي فيكون اجادا لا اعداما وان لم يصدر
عنه اثر فهو محال لان القادر لا بد له من اثر و**اما** العدمي فبان ينتفي بانتفاء شرطه
لا كشرطه للجوهر وهو باق كما يجب ثبت انه لو صح بقاءه لامتنع عدمه لكنه قد يعدم
فامتنع بقاءه **فقيل** على الاول لا نسلم ان البقاء عرض سلمناه لكن لم لا يجوز ان
يحب عدمه بعد بقاءه في زمان معين وهذا لان عدمه كان حائرا الوجود في
الزمان الاول ثم انقلب متمتعا في الثاني فلم لا يجوز ان ينتفي ازمته كثيره ثم ينتهي في زمان
يصير فيه متمتع الوجود بنفسه وحينئذ تنتفي لاسبب سلمناه انه لا بد من سبب لكن
لم لا يجوز ان ينتفي بانتفاء شرطه وهو ان يكون الاعراض الباقيه مشروطه باعراض
لا ينتفي فعند انقطاعها يعني الباقي **قال** ولا تعارض هذا الاحتمال الا الاستعراذ
الذي لا يفيد الا الظن واحتموا على حوازي بقاياتها بانها كانت ممكنه الوجود في الزمان
الاول فيكون كذلك في الثاني اذ لو جاز ان ينقلب الممكن لذاته في زمان متمتعا
في زمان اخر لجاز ان ينقلب المتمتع في زمان واجبا في زمان اخر وعلى هذا يجوز ان يكون
العالم قبل وجوده متمتع الوجود لعينه ثم انقلب واجب الوجود لعينه وعلى هذا التقدير
يلزم في الصانع تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **الحكم الثالث** اتفق جمهور العقلا

على انه متمتع الانتقال عليها لان شخص افرادها ليس لنفسها ولا للوارثها والا انحصرت
انواعها في اشخاصها ولا لعوارضها لخاله فيها والا لزم الدور لان حلولها متوقف على
تعينها فهو لما لها فلا مستقل عنها بخلاف الجسم فانه غير محتاج في شخصه الى الخيزل في حيزه
وهو حاصل باعتبار الخيزل **السكر الرابع** منع المدرك لمون قيام العرض بالعرض
متمسكين بان المعنى بالقيام هو حصوله في الخيزل تبعاً لحصول محله وذلك المتبوع لا يلون الا
جوهرًا وورد منع هذا التفسير فان صفات الله تعالى قائمه بذاته مع امتناع حيزه وان سلم
فلم لا يجوز ان يكون محله العرض ويحصل في الخيزل تبعاً للخيزل محل اخر وهو الجوهر واحتمل
الحكماء بيان السرعة والبطوعرضان قائمان بل الحركة فانها المتعوت بهما ذون الجسم
السكر الخامس امسرتفقوا على ان الواحد لا يحل في محلين الا اباها شيم فانه قال الساليف
عرض واحد حال في محلين وواقفنا على انه مستحيل قيامه باكثر من محلين والاجماع من قدماء
الفلاسفة فانهم زعموا ان الاضافة عرض واحد قائم بمحلين كالجوار والقرب **احتمل**
الاولون بانه لو جاز في العقل ان يكون الحال في هذا المحل هو الحال في ذلك المحل لجاز ان
يكون الحاصل في هذا المكان هو الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم الواحد طاصلاً في
مكانيين وكان اباها شيم واقف على امتناع الكل في الثلاثة فيطالب بالفرق قال سواوا حاله
التفكيك على الفاعل المختار اولى من التزام هذا المحال **تقسيم** اخر للموجود من حيث
هو موجود الموجود اما كلي واما جزئي وقد سبق **تقسيم** اخر وفيه مسلمان
الاول للموجود اما واحد وكسر والواحد على اثنان الاول ما لا ينقسم بالقوه ولا بالفعل الثاني
الواحد بالاتصال كما خط الواحد والماء الواحد وهذا ينقسم في السكر الى اجزاء متشابهه الثالث
الواحد بالاحتماع كسكرى من المختلفات ومن الواحد ما هو غير حقيقي وهو اما بحسب شمله
في محمول والمحمول اما النوع او الجنس او غيرهما فما بحسب اتحاد النوع يسمى مماثلته وما بحسب
الجنس بحالته وما بحسب الواضع موارنه وما بحسب الكيفين مسابهة وما بحسب
السكر مساواه وما بحسب الاضافه يسمى واحداً بالنسبه ومناشبهه كما يقال نسبه
النفس الى البدن كنسبه الملك الى المدينه واما بحسب الاتحاد في الموضوع كما يقال
للخمر والاصفر واحداً في موضوعهما واحد ومن لواحق الواحد هو هو وهو ان يكون شيئاً
له اعتبارات فيشار اليه على ان هذا الاعتبار عهده هو ذو ذلك الاعتبار كما

يقال هذا الطويل هو هذا الاسود ومن الواط تام وهو الذي لا يمكن الزيادة فيه كخط
الدائره ومنه ناقص وهو الذي كرفه ذلك كالمستقيم من الخط واحق الاقسام بالوجه
الاول ثم ما يليه من الثلثه والثام احق بها من غيره والكثير انواع المثالن وهما اللذان
بالنوع النوع الثاني المتقابلان وهما اللذان لا اجتماعان في شئ موضوع واحد باعتبار
واحد وذلك على انحاء الاول يقابل الاحباب والسلب لا في مجرد القضية بل وفي مثل
فريس ولا فريس ومن خاصيته التي تشاركه فيها غيره من المقابلات استياله اجتماع
الطرفين في الصدق والكذب والثاني يقابل المضايقتن بالبنوه والابوه وفارق غيره
من المقابلات تنبلازم طرفيه والثالث يقابل الضدين وهما الذاتان المتعاقتان على موضوع
واحد ومنهما غاية الخلاف كالشواد والبياض وخاصيته التي لا يشاركه فيها غيره
من اصناف التقابل جواز ان يكون له واسطه سقلب الطرفان اليها كالحمر بين الشواد
والبياض **الرابع** يقابل العدم والملكه والعدم الحقيقى المقابل للملكه الحقيقه
هو اسفا امر عما فيه او في بعض ذائباته امكان وجوده العمى والجهل فلا يوصف
بهما المحرلاهما ليعبارتين عن اللالون فحسب بل عنه مع امكان الوجود في
شئ هذه اصناف التقابل المقترنه **النوع الثالث** المتقابلان وهما اللذان
اجتماعان في شئ موضوع واحد وهما متساويان ان صدق كل واحد منهما على كل ما صدق
عليه الاخر ومنه الخلان ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الاخر فان صدق الاخر
على جميع افراده فهو الاعم مطلقا والاخر كل واحد منهما اعم من الاخر من وجه واعلم ان
تقيض للنسأ وبين متساويان وتقيض الاعم مطلقا اخص من تقيض الاخص مطلقا وتقيض
الاعم من وجه لا يلزم كونه اعم من بعض الاخر او اخص فان تقيض الخاص قد يكون من عين
العام من وجه مع المباينه الكليه بين بعض العام وعين الخاص وان تقيض المتضادين
متباينان مباينه جزسه ومن انواع الكثير المختلفان وهما اعم من المتلاقتن لصدقهما
على المتقابلين ومنه **العبران** قيل هما الشيان هما اعم من المختلفين لصدقهما على المتماثلين
وقالت **الاشاعره** الشيان ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقه بحيث يمكن
انفكاك احدهما عن الاخر بامكان او زمان او وجود محتض فيما غيران والاصغه
وموصوف اوله **جزء** وله **ذات** قيل الصغه مع الذات لا هو ولا غيره **تدبر**

قبل الوطء ثابتته في الخارج لانها جزء من الواحد الموجود في الخارج وجبر الموجود موجود
ولانها لو كانت عدما لكانت عدم الكثرة والكثرة مجموع الوطئات العدمية فكون
التقيضان عدمتين وهو محال فالوطء وجوديه والكثرة مجموع الوطئات فكون
وجوديه ايضا وعورض بان الوطئات لو وجدت لكانت متشاركة في كونها وطئات متميزة
بخصوصيات فكون لها درجات اخرو بلزوم التسلسل وللحق ان الوطء والكثرة من
الاعتبارات العقلية **المسئلة التاسعة** في احكام الكبر الاول لا يجوز ان
يكون زوال الضد الموجود معللا بطريان الضد الحادث عند انهما وجهين احدهما
ان المصادفة حاصله من الجانبين فليس ارتفاع الباقي لطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث
لوجود الباقي بل اندفاع الحادث لوجود الباقي اولى وذلك لان الحادث اضعف من الباقي
بدليل ان الحادث لا يوجد الا عند المنقضي والباقي سقى بدون المنقضي وذلك يدل على
ان الباقي اقوى **الجواب الثاني** ان طريان الضد الحادث مشروط بزوال الضد الباقي
فلو كان زوال الضد الباقي معللا بطريان الضد الحادث لزم الدور وهو محال **الحكم**
الثاني الاشياء المتساوية في تمام الحقيقة محب ان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الاخر
وذلك لان قابلية ذلك العوض ان كانت من لوازم تلك الماهية فايما حصلت تلك الماهية
لزم حصول تلك القابلية فوجب ان يصح على كل واحد منهما ما يصح على واحد منها وان لم يكن
من لوازمها كانت من عوارضها فيعود الكلام في قابلية تلك القابلية فان كانت ايضا
من العوارض لزم اما التسلسل واما الانها الى قابلية لازمة لتلك الماهية وحسب يحمل
المطلوب فان قيل افراد النوع الواحد وان كانت متساوية في ماهية ذلك النوع
لكنها غير متساوية في كل واحد من ذلك الشخص وذلك التعين وذلك لان تعين هذا
ان كان حاصل ذلك فهذا هو عين ذلك فلم يكن مغايرا له **ثبت** ان تعين كل واحد من
الافراد غير حاصل للفرد الاخر واثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون ذلك التعين
شرطا لتلك القابلية في هذا الفرد او يكون تعين الفرد الاخر مانعا من هذه القابلية واذا
كان الامر كذلك لم يلزم ان يصح على كل واحد من افراد النوع الواحد ما يصح على فرد من افراده
فالجواب اما على قول من يقول التعين امر عدمي والسؤال ساقط واما عند من يقول
انه امر ثبوتي فهو ان يقال ان ذلك التعين ليس من لوازم تلك الماهية والا لزم ان يكون

ذلك النوع منحصر في ذلك الشخص لكنه ليس كذلك لان الكلام مفروض في نوع حصل
له افراد كثيره بالفعل فاذن ذلك التعيين الذي صار ذلك الشخص ذلك المعين امر غير
لازم للملك الماهيه فهو عارض جايئ الزوال وكل ما كان عارضا لذلك الشخص بسبب
ذلك التعيين وجب ايضا ان يكون جايئ الزوال وذلك تقضي ان يكون اتصاف كل واحد من
الاشياء المتساويه في تمام الحقيقه بما اتصف به امر امر كذا جايئ او عند هذا يظهر ان
كل ما صح على واحد منها صح على كل واحد والله اعلم **الحكم الثالث** كل موجودين لا بد
ان يتباينا بتعيينهما ثم المتكلمون اندروا كون التعيين امرا ثبوتيا واحتجوا بامور احدها
لو كان التعيين امرا ثبوتيا لكان مساويا للتعيينات في الماهيه المسماه بالتعيين فيمتاز
كل واحد منهما عن صاحبه خصوصيه فيلزم ان يكون للتعين تعين اخر لا الى نهايه وثانها
لو كان التعيين امرا ثبوتيا لاستحال انضمامه الى الماهيه الا بعد وجود الماهيه لكن
الماهيته لا يوصل الا بعد التعيين فان كان هذا التعيين هو الاول لزم - الدور وان كان
غيره كان الشئ الواحد متعينا مرتين وهو محال وثالثها هو ان التعيين اذا كان
امرا مغايرا للماهيه استحال ان يكون الوجود القايم باطرها هو القايم بالآخر لاستحاله
قيام الصفة الواطه بمحلين بل يكون وجود كل واحد غير وجود الآخر فكون الشئ الواحد
ليس بواحد بل اثنين ثم الكلام فيهما كما في الاول والشئ الواحد ليس بواحد بل امور غير
متناهيه واحتمل القايلون بلون التعيين امرا ثبوتيا بان هذا الانسان موجود والمفهوم
من تعين هذا الانسان جزء المفهوم من هذا الانسان وجزء الموجود موجود فالمفهوم من
هذا التعيين موجود **الحكم الرابع** الاشياء المتساويه لشئ واحد متساويه لان
تلك الاشياء لما كانت حقايقها متساويه لحقيقه ذلك الشئ كانت حقيقها واحده فلو
لم تكن متساويه ما كانت حقيقها واحده وهذا جمع بين التقى والاثبات **الحكم**
الخامس الكل اعظم من الجزء وهذا مع كونه بداهيا لولم يكن كذلك لان الجزء الاخر
معتبر من حيث انه احد اجزاء الكل وغير معتبر من حيث انه يلغى في تحقق ذلك الكل
وجود الجزء فيلزم ان يكون الجزء الاخر معتبرا وغير معتبر وهذا جمع بين التقى والاثبات
قال الامام وهذا ان الحكمان خرج عليهما اكثر العلوم الباجته عن لواحق الحكم
المتفصل ولواحق الحكم المتصل وكثير من الباحث الطبيعيه المنغلقة بالزمان والجسم

وذلك الضابط عن الكم المتصل بالكم السادس من حكم الشيء حكم مثله اذا دل
 الدليل على ان التعيين الذي به الامتياز غير داخل في المناط لانه حديد لم يبق الا الماهية
 فلو صارت الماهية هي كوما عليها بحكم في موضع وسلب عنها ذلك الحكم في موضع
 لزم اجتماع التقي والاثبات قال الامام وهذا الحكم يتفرع عليه كبير من المباحث
 الكلامية والفلسفية **السابع** المختلفات يجوز اشتراكها في لازم واحد
 كالا نسان والفرس يشتركان في الحيوانية والشي وكالحرس والحركة يشتركان في احتياجهما
 الى محل تقويم **تقسيم** اخر للوجود من حيث هو موجود الموجود ينقسم الى علته ومعلول
 فالعلة على اقل المفهومين ما يجب به وجود غيره وتمنع بفرض عدمه والمعلول ما يجب وجوده
 وعدمه بفرض وجود غيره وعدمه وقد يقال العلة لما تمنع الشيء بعدمه فقط فمهما
 الفاعلية كالجوار للكرسي والصورة كهيئة الكرسي والماديه كالخشب والغايية كجابه
 الاستقرار وهي علة فاعلية لعلة الفاعلية وان كانت معلوله لها في الوجود ولكن
 ليست العلة الفاعلة علة فاعلية الا في الذهن وقد سبقت احكام العلة **تقسيم**
 اخر وفيه مسلمان الاول الموجود ينقسم الى متقدم ومتأخر اما حسب الزمان كمتقدم
 موسى على عيسى عليهما السلام او بحسب الشرف كعدم ابي بكر على عمر رضي الله عنهما واما
 بالطبع كما يمنع بعدمه الشيء ولم يجب بوجوده مثل تقدم الواط على الاثين واما بالرتبه فمما
 الرتب الوضعية كما في الاجسام ومما الطبيعي كما للعلل والمعلولات ومراتب العموم وخاصة
 انقلاب المتقدم بجهه متأخر اجمعه اخرى مسته النار فا حرق واحترق فمسته النار واما
 بالذات لتقدم ما يجب بوجوده الشيء عليه لتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم **مقوله**
 تحركت الاصبع فتحرك الخاتم وما تحركت فما تحرك ولا يتاتي العكس **المسألة**
الثانية تقدم الشيء بالوجود على علته او علة علة دور وهو مستحيل لما فيه من تقدم الشيء
 بالوجود على نفسه بمرتبه او باكثر من مرتبه **تقسيم** اخر للموجود اما ان يكون متناهيا او
 غير متناه وفيه مسابله الاولى متأخر والفلاسفة كل عدد يوجد معا وله ترتيب في الوضوع كما
 في الاجسام او في الطبع كما في العلل والمعلولات فانه يجب فيه النهاية وما لا توجد اجزائه معا
 كالحركات الماضية والمدى الماضية والمدى المستقبله ومراتب الضعيفات ومراتب الاعداد
 وما اشبه هذه او توجد اجزائه معا ولكن ليس له ترتيب في الطبع ولا في الوضوع كالتقوس الناطقة

فانه لا يحب فيه النهاية المتكلمون كل عدد وجدت اجزاءه فانه يحب فيه النهاية ولم
يعترو والمعيه ولا الترتيب فدخل في كلامهم الحركات الماضية والنقوس الناطقه
وتخرج عنه الخلافا هو مذهبهم فانهم اتفقوا على انه لا نهاية للاحياء الخاليه خارج العالم
واعلم ان دليل وجوب النهايه في الاجسام والعلل يرد على الفلاسفه في الحركات
الماضيه ولا يخلص لهم عنه ويرد على المتكلمين في الاحياز الخاليه واعتمادهم في الفرق
بين الباين على حرف واحد وهو انهم يقولون الاجسام ذوات موجوده فيصح وصفها
بالنطق وبالزباده والنقصان وانما الاحياز الخاليه فانها تفي بحض وعدم صرف
فكيف يعقل وصفها بالنطق وبالزباده والنقصان **المسئله الثانيه** ممسوع علم
النهايه في الصفات المترتبه الوجود لدليل النطق **المسئله الثالثه** يجوز عدم
النهايه في الصفه التي يظن انها محجوبه الى تكرار نوعها عليها وليس ترتب في الوجود وانما
هي في الوجود شي واحد وتصرف فيه العقل فان هذه اما ان يفصلها العقل بفضيلا لا يقف
او ان يكون تلك الصفه لها بذاتها ما لغيرها منها **الاول** مثل الجوهر اذا قلنا انه جنس
فانه في كونه جسما يحتاج الى فصل هو جوهر ويحتاج ذلك الفصل الى فصل اخر ويتسلسل
فان هذا تصرف وتصويل عقلي اذ ليس في الحقايق البسيطه جعلان بل جعل الجسم جوهر
هو جعله جسما فلم يجعل جوهر اتم جسما بل هو في الوجود شي واحد يفصله العقل والثاني
مثل الجهور في الوجود فانه غير لما هيته ووجود الوجود هو موجود لا وجود واكثر
لا معنى زايد فما لغيره منه هو له بذاته **المسئله الرابعه** عدم النهايه في النسب
والاضافات غير متمتع فان الواحد نصف الاثنين وثالث الثالثه وربيع الاربعه وهكذا
الى ما لا نهايه له **فروع** لو فرض ان اللون الجوهر في الحيز كونا ولذلك الكون
كونا اخر وهو كذا الى ما لا نهايه له او فرض لون العالم بالشي معلوما بعلم ولونه عالما بكونه
عالما بالشي معلوما بعلم اخر وهلم جرا لم يكن متمتع لان هذه الاكوان والعلوم حصولات
وهي نسب واضافات وعدم النهايه فيها غير متمتع **تقسيم** اخر الموجود تنقسم
الى ما بالفعل وهو ما حصل والى ما بالقوه وهو ما لم يحصل بعد الا انه ممكن الحصول فيها
قوه قريبه واخرى بعيده وقد يقال القوه على المعنى الذي به يتهيأ الفاعل للفعل والقابل
للانفعال فيقال قوه فعليه واخرى انفعاليه **تقسيم** اخر وفيه مسائل

الأول للموجود يتقسم الى واجب وهو الضروري الوجود والى ممكن وهو ما ليس بضروري
 الوجود والعدم قيل القول بوجود شيء ممكن الوجود محال لوجهين اظهرهما ان الوجود
 اما نفس الماهية او غيرها فان كان الاول كان قولنا مثلا السواد يمكن ان يكون موجودا
 ويمكن ان يكون معدوما جاريا مجرى قولنا الموجود يصبح ان يكون موجودا وان يكون معدوما
 لكن قولنا الموجود يمكن ان يكون موجودا باطل لان الموجود الذي جعلناه موضوعا والذي
 جعلناه محمولا ان كان واطا كان ذلك اضافة الشيء الى نفسه بالامكان وهو محال
 وان كان غيره لزم لون الشيء الواط في الوقت الواط موجودا مرتين واما ان قولنا
 الموجود يصبح ان يكون معدوما باطل فلانه متى حكم على امر بانده يصبح اضافة بامر اخر
 فذلك يستدعي امكان تقرير الموصوف مع الوصف والموجودية لا يعقل تقريرها مع
 المعدومية فيستحيل ان يكون المحكوم عليه بصحة العدم نفس الموجود وان قولنا الحق هو
 الثاني فان قولنا السواد يمكن ان يكون موجودا يرجع حاصلة الى ان المعدوم يمكن
 ان يصير موضوعا بالوجود وذلك محال على ما تقدم من ان الحكم على امر بانده يصبح اضافة
 بامر اخر يستدعي امكان تقرير الموصوف مع الوصف الوحيد الثاني ان الموجود حال
 الوجود لا يقبل العدم لان شرط كون الشيء قابلا لشيء ان يكون القابل خالفا عن من في المقبول
 لاستحالة الجمع بين الضدين واذا امتنع حصول العدم وجب حصول الوجود فلا يكون الوجود
 ممكن الوجود وبهذا الوجه يتبين ايضا ان المعدوم لا يكون ممكنا ويلزم ان القول
 بالامكان ممنوع لان الشيء اما موجودا واما معدوم والجواب ان المراد بالامكان
 هو كون الشيء محتمل يجوز ان يستمر على ما كان عليه قبل ذلك وخوفا ان لا يبقى على ما كان عليه
 قبل ذلك واذا ظهر مرادنا من لفظ الامكان زالت الشبهات المسئلة الثانية
 في احكام الواجب لذاته الاول الشيء الواط لا يجوز ان يكون واجبا لذاته ولغيره معا
 لان ما بالغير يرتفع بارتفاع ذلك الغير وما بالذات لا يرتفع بارتفاع ذات الغير والجمع بينهما
 محال الحكم الثاني قال متاخر الفلاسفة الواجب لذاته لا يتركب عن غيره والا
 لكان سنة وبين الغير الاخر علاقه والواجب لذاته لا علاقه له بالغير وايضا لو تركب
 لاحتاج الى الاجزاء المتغايرة للتركب وامكن الحكم الثالث لما خرى الفلاسفة
 الواجب لا يكون وجوده زائدا على ماهيته الرابع الواجب لذاته لا يجوز ان يكون وجوده

القيضين

زائد اعلى

زائداً عليه لان الوجوب ان كان مستتبعا للوجود كان الفرع اصل الاصل وان كان تابعا
 لزم ان يكون ممكنا لذاته واجبا بوجوب ذلك الوجود لو جوب موثره فقبل هذا الوجوب
 وجوب اخر لا الى نهايه وعورض بان مسمى الوجوب والامتناع لفيات لا تتسابق المحمول
 الى الموضوعات فهي لا محاله مغايره للموضوعات والمحمولات وتابعة لهما الحكم
الخامس قال متأخرو الفلاسفة الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين والا
 لكان مغايرا لما به متنازل واحد منهما عن الآخر فكون كل واحد منهما عامه الاشتراك
 وعما به الامتياز فان لم يكن من الجزين ملازمه لان اجتماعهما معلول عليه منفصله وان
 كان بهما ملازمه فان استلزمت تلك الهوية الوجوب فان الوجوب معلول بالغير
 وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية في كل واجب هو هو فما ليس هو لا يكون واجبا
 وقبل عليه هذا على كونه وصفا ثبوته وهو باطل لما سياتي في الحكم السادس وايضا
 فهو متنازل على كون التعريف وصفا ثبوته وهو باطل لما سبق وايضا فهو معارض مما ان واجب الوجود
 مساو للممكن في الوجودية ومخالف له في الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران واذا كان
 الوجوب غير الوجود مقولا اما ان لا يكون بهما ملازمه او يكون والاول محال والا
 لصح انفكاك كل واحد منهما عن الآخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكل
 ما كان كذلك استحالة ان يكون واحدا لذاته وايضا فيمكن انفكاك الوجوب عن
 الوجود وذلك محال لان الوجوب نعت الوجود وتسجيل حصول النعت دون المنعوت
 واما الثاني وهو ان يكون بهما ملازمه فمن المحال ان يكون كل واحد منهما مستلزما للآخر
 لاستحالة الدور ومحال ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا فكل موجود واجب
 وهذا خلف ولانه يلزم كون الوجوب معلولا وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن
 لذاته فانما يجب لوجوب عليه فقبل هذا الوجوب وجوب اخر لا الى نهايه وهو محال ومحال
 ان يكون الوجوب مستلزما للوجود لان الوجوب نعت الوجود وليفتيه ويكون مغفرا
 اليه فلو كان الوجود ايضا مفتقرا اليه لزم الدور وهو محال ومحال ان يكون معلولا عليه
 لان تلك العلة لا تخلوا اما ان يكون موضوعا لهما او صفة لهما او لا والاول محال
 والا لكان ما ليس بموجود ولا واجب عليه للوجود والوجوب لكن ما ليس بموجود
 معدوم فالمعدوم عليه للوجود والوجوب هذا خلف ولانه يلزم كون الوجوب معلولا وهذا

وهذا محال على ما سبق والثاني محال والاعاد الاشكال في كفه ذلك اللزوم والملك
محال لانه يلزم ان يكون الوجود الواجب لذاته مفقدا الى عله متفصلا هذا خلف الاكسر
السادس والوجوب ليس وصفا ثبوتيا والا لكان اما داخل في الماهية او خارجا عنها
وكلاهما باطلان على ما سبق ولانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا في الثبوت لسائر الماهيات
ومخالفا لها في الخصوصية فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان
للووجوب وجوب اخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان
يكون ممكنا هذا خلف **المسئلة الثالثة** في احكام الممكن الاول انه محتاج الى
الموثر وللعلما في تقرير هذه القضية قولان احدهما انها بد هيية اوليه وذلك لانه لما كانت
نسيبه الوجود ونسبه العدم الى تلك الماهية على السوية فصي صريح العقل بانه متمتع رحمان
احدهما على الاخر الابل انضيا ف امر من الامور الى الطرف الراجح وكذلك فان كل
عقل اذا احسن حدوث شيء في وقت معين طلب لحدوثه عله وسببا وذلك يدل على ان
افتقار رحمان احد الحار من الى المرح امر مقرر في بدايه العقول وانما حصل الفرق بين ذلك
وبين غيره من البديهيات لاجل الالف القول **الثاني** ان هذه القضية برهانها وبرهانها
ان الاستواء والرحمان متناقضان متنافيان فلما ثبت ان ماهية الممكن مقتضية للاستواء
فلو حصل الرحمان ايضا لاجتمع التناقضان قال الامام وعندى ان هذه الحجة ضعيفة لان
التناقض انما يلزم لو كانت الماهية مقتضية للاستواء ومقتضيه للرحمان ايضا
من قول الماهية مقتضيه للاستواء **واما** الرحمان فانه حصل لعله التثنية لذاته ولا
لغيره لم يلزم التناقض على هذا القول والتحقيق ان احتياج الممكن الى الموثر معلوم بالبديهة
بلا خلاف وانما القولان في ان العلم بكونه منفصلا ببديهي ام لا فالقول الاول هو ببديهي القول
الثاني هو برهان وذلك البرهان هو الحجة المذكورة **فالحجة** المذكورة لم تقموا دليل على
اصل الموثر فانه معلوم بالبديهة بلا خلاف وانما افادتها على انه متفصل عن ذات الممكن
فتضعيف الامام للحجة المذكورة ليس بجيد نعم قوله في الحجة ان ماهية الممكن مقتضيه
للاستواء ليس بجيد لانه ليست مقتضيه لا للوجود ولا للعدم وانما هي قابلة لهما وعوض
بانه لو اتقرر الممكن الى المور كانت المورثية اما عدما وهو باطل لانها بعض الامور
المقول على العدم او ثبوتيا اما في الذهن فقط وهو باطل لان الذي يوجب في الذهن ولا

يكون مطابقاً للخارج جهل من اعتقد ان العالم قديم مع انه لا يكون كذلك في نفسه واذا
 كان الحكم بالموثر به جهلاً لا يكون الشيء في نفسه موثراً واما الخارج فلكون اما نفس الموثر او
 الاثر وذلك بطل لانها نسبة بينهما ولاننا بصورتهما دونها او امرها بالثاني يكون عرضاً لا
 نسبة بينهما ويكون مركزاً ويعقد الى موثر اخر ويكون له موثر به اخرى ويتسلسل الاعتراض
 الثاني بالثالث وجود الاثر ايجاد الموجود وطال علمه معدوم لانه نفس الاثر او نسبة
 بينه وبين الموثر المعارضه الثالثه بالثاني ان كان في الماهية متى لم يكن الماهية لا ما هي
 وان كان في الوجود او في اتصافها فكذلك وهو باطل اذ تسجيل عند عدم الماثر
 ان لا يكون السواد سواداً وان لا يكون الوجود وجوداً وان لا يكون الاتصاف اتصافاً
 الاعتراض الرابع لو افتقر وجود المركز لاحتاج علمه ايضاً واجيب **عن الثالث**
 الاول بانها تقسيمات تدفع ما علم وجوده بالضرورة كوجودي في هذه الساعة وحدث
 هذا الصوت بان يقال لو كنت دائماً موجوداً في هذه الساعة لكان لوني فيها اما علمياً
 وهو محال لانه بعضي اللاكوني فيها وتقيض العدم ثبوت او امر اثبوتاً وهو اما عين الذات
 فيلزم ان لا يتقي الذات عند ما لا يتقي حصوله في تلك الساعة او زائد اعلمه فلكون ذلك
 الزائد حاصل في تلك الساعة ولزم التسلسل ولما كان حصوله في هذه الساعة يقضي
 الى هذه الاقسام الباطله وجب ان لا يكون له حصول في هذه الساعة فظهر ان التقسيم
 مبطل للضروريات ويقال لو حدث هذا الصوت مسلاً فاما ان يكون حدثاً حال
 وجوده او طال علمه الى اخره ويقال ايضاً لو حدث هذا الصوت لكان الحادث
 اما الماهية او الوجود او اتصافها به الى اخره فظهر ان هذا التقسيم مبطل للبداهات
 وعن الرابع بان العدم نفي محض فلا يوصف بالرحمان وللفرار في هذا الاشكال
 قال بعضهم المحجج الى الموثر هو الحدوث لا الامكان **فرد** قال الامام
 عليه الحاجة الامكان وهو راي متأخر الفلاسفة لا الحدوث لان الحدوث كفيه الوجود
 الحادث فلكون متأخر عنه والوجود متأخر عن باثير القادر فيه المتأخر عن احتياج الممكن
 اليه المتأخر عن علمه الحاجة فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تأخر الشيء عن نفسه مراتب
 ومنها ولا يرمز قال هو الامكان بشرط الحدوث وقيل العلة هي الحدوث لانه لو
 كانت علة الحاجة هي الامكان لزم احتياج العدم للمركز الى الموثر وهو محال لان الماثر

مت

اض

ايضاً

طع

يُستدعى حصول الاثر والعدم نفى محض فلا يكون اثرا واجيب **بما** قبل من ان علمه العلم
عدم العلة وفيه ما سبق في باب العليل وما تاتي قرنا وقيل العلة مجموعهما ولحق انه ان اردنا بالعلم
المعرف والدليل اعني ما لسمي برهان ان وما س الدلالة وهو ما يفيد العلم بالوجود وشيئته في
الذهن فقط وكل علة والآقوال الثلاثة صحيحة فان كون الشيء حادثا ما بعد ان لم يكن ذليل
عليه انه مقتدر الي محدث حدثه وكونه ممكنا لا يترجح وجوده على عدمه الا لمرجح تام دليل
عليه انه مقتدر الي واجب يبدعه وكونه ممكنا محدثا دليل لان كل منهما دليل على افتقاره
وهذه الصفات وغيرها من صفاته مثل كونه فقيرا وكونه مخلوقا وكونه ذلك يدل ايضا على
احتياجه الى خالقه فادله احتياجه الى خالقه كثيره وان اردنا بالعلم ما هو موثر في الافتقار
في نفس الامر وهو الذي اذا استدلل به سمي قاسر العلة وبرهان العلة وبرهان لم لانه
يفيد علم الاثر في الخارج وفي الذهن فالحث عن ذلك فرع لكون افتقار المفعول الى الفاعل
انما هو لعله اخرى وهم لم يتشوا ذلك وليس هو سين بل ليقابل ان يقول كل ما سوى الله
مستقر اليه لذاته وحقيقته لعله اوجبت كون ذاته وحقيقته مقتدره الى الله ولكن كما
ان غنى الرب من لوازم ذاته فققر المكنات من لوازم ذاتها وهي لاحقيقته لها الا اذا كانت
موجودة فان المعدوم ليس بشيء فان ثبت ان افتقار المفعول الى الفاعل في وجوده لعله
مغاير لذاته فالذي يظهر انها الامكان الذي هو عبارة عن كون ذات للمفعول غير
مقتضية للوجود فان الوجود لو كان من لوازمها وهي مقتضية له لم يحتج فيه الى فاعل فالامكان
سبب احتياج الممكن في وجوده الى الموتر لا في عدمه لما سياتي **الحكم الثاني** لا بد
في وجود الممكن من غايه خلافا للاشاعره ومناخري الفلاسفه وقد سبقت الاشارة الى ذلك
في العليل **الحكم الثالث** الممكن لا يفقر في عدمه المستمر الى الموتر وقال ابن سينا ومن
تبعه كالرازي يفقر وعلمه كونه معدوما عدم علمه لونه موجودا **الثاني** ان العلم نفى محض
فلا يصلح ان يكون اثر الموتر ثم يقال لهم ان اردتم بقولكم علمه العلم ان عدم علمه
كونه موجودا مستلزما لعلمه فصحيح ولكن ليس هو قولكم وان اردتم ان عدم العلم هو الذي
جعل معدوما باطلا والالكان عدم العلة ايضا معلولا لعدم علمه ويفضي الى التسلسل
في العليل والمعلولات وهو محال والله اعلم **الحكم الرابع** الممكن لا يفتقر لما هيته
الوجود ولا العلم والالكان واجبا وممتعا بذاته بل ولا يكون احد الطرفين اولى به لذاته

لأنه ان لم يكن طرفان الآخر كان الأولى واجبا وان امكن فلما السبب فالاول منه مفقود الى
عدمه اول السبب وهو باطل لان المساوي تمتنع وجوده الا لمرجح فالمرجوح اول الحكم
لأن مسن المركز قبل ان يوجد يجب وجوده بمرجحه لان ما لا يبرح ضد وجه عن موثره
على الا صدوره لا يوجد وقد ثبت ان الرجحان لا يحصل الا مع الوجوب وهذا هو الوجوب
السابق واذا وجد امتنع عدمه حال وجوده لان وجوده ساقط في عدمه فكان منافيا لامتناع
عدمه وهو الوجوب الاحق بالمركز اذا وجد اكتفه وجوبان لا سنفك عنهما عرضا له لا من
ذاته للحكم السادس المركز يحتاج الى الموتر طال البقاء اذا الموحج الذات او الامكان
وهو لازم لها قبل الماثيرا ما في وجوده الحاصل وهو محال او في متحدد والكلام في غيره
اجيب في بقايه على القول بانه عرض او لا يعني بالماثير تخصيصا بل بقاؤه لتقايه السابع
الممكنون الامكان يتناقض في القدم لان الممكن مفقود في وجوده الى مزج والافتقار اما
ان يحصل حال الوجود او حال العدم فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال النفا او حال
الحدوث لا طيزان يحصل حال النفا والالزم ان يكون الشيء حال بقايه معقرا الى موجود
يوجد والى يكون بكونه وذلك محال لان اجاد الموجود وتخصيل الحاصل محال في بدايه
العقول فلم يتق الا ان يكون امتقارا الاثر الى الموتر اما طاصلا لحدوث او حال العدم
وعلى التقديرين فانه يلزم ان يكون كل مفقود في وجوده الى الموتر فانه يكون محدثا **ف**
الممكنون المركز لا يجوز ان يكون قد بما خلا فالمتاخرى الفلاسفه وقد سبق هذا في
حدوث الاجسام **المسئله الرابعه** متاخر والافلاسفه والمعتزله ومتاخر والاشاعره
احتياج الشيء في تخصيصه بالخائز عليه الى مخصص تقضي امكانه وهذا ليس بواضح لجواز
ان يكون المقضي لذلك ذاته لا امر خارج عنه وهذا ظاهر **المسئله الخامسه**
متاخر والافلاسفه والمعتزله والاشاعره ان حصول التغيير في المتعلقة تقضي امكان
الذات والكلام على هذا سياتي في تمام الافعال الاختيارية بذات الله عز وجل **المسئله**
السادسه بيل الامكان وصف شوقي لان الشيء اذا كان موضوعا بالامكان
كان ذلك الامكان رافعا لامتناع والامتناع عدم ورافع العدم ثبوت ضروره كون
اصل التقيضين ثبوتيا وقيل عدمي لانه لو كان ثبوتيا لزم المحال من وجهين احدهما انه
اذا كان ثبوتيا كان مساويا لسائر الماهيات في اصل الثبوت ومخالفا لها في خصوصيه ماهيته

المسماه بالامكان فكون ثبوته زائدا على ماهيته فاقصاف ماهيته لوجوده ان كان واحدا لذاته
كان الامكان موجودا واجبا لذاته وهو صفة الممكن والموصوف بالموجود موجود فالممكن
موجود ووجوده شرط لقيام ذلك الامكان وما كان شرطا لقيام ما كان واجبا لذاته
كان اولى ان يكون واجبا لذاته فالممكن لذاته واجب لذاته هذا خلف وان كان اتصاف ماهيته
بوجوده على سبيل الامكان كان للامكان امكان زائدا عليه ولزم التسلسل وانما سببها
ان المحدث قبل وجوده ممكن لذاته فلو كان الامكان صفة موجوده كان الشئ حال عدمه
موصوفا بصفه موجوده وذلك محال **تسليم** اخر الموجود قديم او محدث فالقديم ما لا اول
لوجوده والمحدث ما له اول وفيه مسایل الاولي في احكام القديم الاول اتفقوا على انه
لا يجوز ان يكون القديم اثر للفاعل المختار لان القصد الى الجاد الموجود محال ثم اختلفوا فقال
المتكلمون وجميع المليين الرب سبحانه وتعالى فاعل بالاختيار فالعالم حادث وقال متأخروا
الفلاسفة العالم قديم فالرب موجب بالذات على الكائنات وليس له اختيار فكفروا بنفي
الاختيار وقالوا مقتضى العقل في جوارهم مقاربه المعلول لعلته في الوجود **الحكم الثاني**
ما ثبت قدمه استحالة عدمه لانه لو صح العدم عليه لكانت ماهيته قابله للعدم والوجود
وهذا واضح ولو كان كذلك لكان مفقرا الى موثر محدث فلزم انه لو صح العدم عليه بعد
وجوده لكان محدثا لما سياتي في احكام المحدث ولانه لو عدم القديم بعد وجوده لكان
عدمه اما ان يكون باعدام معدوم او بطريان ضدا وابتقار شرط والاول محال لان القدره
صفه مؤثره والعدم نفي محض فمتنع كون الاعدام بالفاعل ولا طيزان يكون بطريان ضدا لان
هذا الضد محدث والقديم اقوي من المحدث فكان اندفاع هذا الضد بسبب وجوده اولى
من اعدامه بسبب طريان هذا المحدث ولا طيزان يكون بسبب زوال شرط لان
ذلك الشرط محب ان يكون قد بما لان المحدث متمتع ان يكون شرطا للقديم واذا كان كذلك
كان الكلام في عدمه كالكلام في عدم القديم الاول فيلزم التسلسل وهو محال ووجود
من الوجهين ان القديم اما ان يكون واجبا لنفسه او معلولا لما يكون واجبا لذاته وعلى القدرين
يلزم امتناع العدم عليه **الحكم الثالث** المتكلمون لا يجوز ان يستند القديم الى فاعل
اصلا وزعم ابن سينا واتباعه انه يجوز اسناده الى الموجب ثم قال ان لم يستند فهو قديم
بالذات والزمان وان استند فهو قديم بالزمان فقط محدث بالذات فالقديم عند المتكلمين

انها

الذات واما بحسب الزمان والاول هو الذي ليس لوجود ذاته مبداء وهو الواحد الحق
والقديم بحسب الزمان هو الذي وجوده في زمان ماض غير متناه وهو الذي ليس له مبداء
زمانى والاحداث عنده اما زمانى ومعناه الحوادث الشئ بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق
واما غير زمانى وهو افاده الشئ وجودا وليس له في ذاته ذلك الوجود لا بحسب زمان
دون زمان بل في كل زمان **المسألة** المتكلمون القديم يجب ان يكون
واجبا خلافا لما خرى الفلاسفة فانهم قالوا يقدم بعض المركبات وهي المستند في وجودها
الى اللوجب **المسألة** الرابع القديم لا يكون عليه تامه للحادث والا لزم طرثونه او قدم
للحادث لاستحاله خلف العلول عن علته التامه كما سبق **المسألة** الخامس زعم عبد الله
بن سعيد ان القديم صفة قال الامام وهو محال لانه لو كان صفة لكانت قدمه ويلزم
التسلسل **المسألة** الثانية انقول المتكلمون على ان لا يقدم سوى ذات الله تعالى وصفاته
ثم اختلفوا فقال اهل السنة يقدم الصفات وبالغ المعتزلة في انكارها واثبتوا الحوا الخمسة
الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والخامسة اثبتها ابو هاشم عليه السلام لاربعه مميزة للذات
قال الامام وهو لا يوان بانوا يستغفون من اطلاق لفظ القديم لكنهم يعطون المعنى في الحقيقة
المسألة الثالثة في احكام المحدث الاول زعم متأخرو الفلاسفة ان كل محدث فهو
مسبق بماده ومدة **المسألة** الرابعة فلان امكان المحدث صفة موجوده قبله فيكون
محلا موجودا قبله وهو المادة وورد بان الامكان عدمي فلا يستدعي محلا **المسألة** الخامسة فلان
عدم المحدث قبل وجوده وليست القبليه عدمه لان عدم قبل عدم بعد وليس القبل كالبعد
في صفة وجوديه فتستدعي موصوفا موجودا فقبل ذلك الحادث شئ موصوف بالقبليه
وهو الزمان واعتصر بانه يوجب ان يكون يقدم بعض اجزا الزمان على بعض الزمان وتقدم
البارى على مخلوقاته بالزمان فيكون الزمان والبارى عز وجل زمانيا وهو محال وليس
بشئ لانه ان اريد بالزمان المدة المقدرة التي لا ينفك استمرار امر من الامور عنها فلا تقدم
لبعض الاجزاء على بعض وان اريد بحركة الفلك او ما هو قائم بحركة الفلك فلا بعد في كونه
زمانيا بمعنى انه واقع في مده واما كون الرب زمانيا بمعنى ان وجوده مقارن لمدته لانها
لها فلا احاله فيه ايضا نعم تلك المدة ليست وجودية ولا اختصاص لها بالحادث كما زعم
هولا بالفلاسفة بل اعتبارية ولا سفك يعقل استمرار امر عن يعقلها **المسألة** الثانية

هذا هو ان شاء الله
من شاخ الاشعري

انفقوا على ان المحدث محتاج الى المحدث قالوا لان المحدث ممكن وكل ممكن فله موثر والثانية عرفت
واما الاولى فلان المحدث هو الذي ما كان موجوداً ثم صار موجوداً وما هذا شأنه لانت ماهيته
قابله للعدم والوجود ولا يعنى بالممكن الا هذا فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه حين كان معدوماً
كان واجب العدم لذاته ثم صار في الوقت المعين واجب الوجود لذاته والذي يدك على ان هذا
الذي ذكرناه محتمل وجوه الاول ان العرض مستحيل البقاء واذا كان كذلك فوجوده
في الوقت الثاني واجب لذاته فاذا عقل ان يكون عدمه بعد وجوده عدماً واجباً لذاته بحيث
يستحيل عقلاً ان لا يصير معدوماً فلم لا يجوز ان يصير وجوده بعد عدمه واجباً لذاته بحيث
يستحيل عقلاً ان لا يصير موجوداً الوجه الثاني هو ان هذا الان الذي هو اخر الماضي
واول المستقبل كما وجد متمتع بقاءه لان الحاضر لا يعقل ان يكون هو عين المستقبل فاذن
هذا الان واجب التجدد حين حدث وواجب الفناء بعد ذلك فاذا عقل هذا في الالات
التي هي اجزاء الزمان فلم لا يعقل مثله في جميع الحوادث الوجه الثالث العالم بشرط
كونه مسبوقة بالعدم سبقاً زمانياً يمتنع حصوله في الازل لان الجمع بين النقيضين محال فاذن
لصح وجوده بدلايه فقبل تلك الصحة كان متمتعاً لذاته ثم انقلب ممكناً لذاته واذا جاز
ذلك فلم لا يجوز ان يقال انه كان متمتعاً لذاته ثم انقلب واجباً لذاته الوجه الرابع عن الاول
منع استحالة بقاءه وعن الثاني بانه مبني على تنالي الالات وعن الثالث لان سلم ان الممكن
الماخوذ بشرط كونه مسبوقة بالعدم لصح وجوده اولاً والالات كان ما قبل ذلك الاول
لحظه اذ لا فيلزم ان يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك الاول بمقدار لحظة بوجوب صيرورة
ازلياً وذلك محال بالبداهة الوجه الخامس زعمت الكرامية ان الحدوث صفة قال
الامام وهو محال لانه لو كان صفة لكانت حادثه ويلزم التسلسل الوجه السادس
المتكلمون الحدوث علمي لان الحدوث عبارة عن وجود حاضر وعلم سابق ورد بان
الحدوث ليس عبارة عن المجموع بل هو عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق بذلك العدم
السابق فلم قلتم ان كونه مسبوقة بالعدم نفس العدم والدليل عليه ان الحدوث صفة الوجود
وكيفيته والعدم نقيض الوجود ومناف له وتقيص الشيء لا يكون صفة له ولا كفيه له الوجه السابع
تبيينه متاخر والفلاسفة حل واجب قديم من غير عكس وكل محدث ممكن من غير
عكس بين القديم والممكن عموم وخصوص من وجه والمتكلمون كل قديم واجب وكل ممكن

فقل واجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد والتقدم لجوز ان يكون اكثر من واحد
لان الصفات عندكم قد يمتنع اجيب **ان** اردتم بقولكم في القضيتين اكثر من واحد
اكثر من الله واحد اورب واحد وخالق واحد ومعبود واحد وواحي واحد وقيوم واحد وصدق
واحد او قائم بنفسه واحد ونحو ذلك فالاولى صدق والثانية كذب لان شيئا من الصفات
ليس بالله ولا خالق ولا معبود ولا حي ولا قيوم ولا صمد ولا قائم بنفسه فالقدم ايضا لا يكون
اكثر من واحد بهذا المعنى وان اردتم انه لا يكون اكثر من سى واحد فالثانية صدق والاولى
كذب فان ذاته واجبه وكل واحد من صفاته اللازمه له واجبه اذ يمتنع وجود موجود مجرد عن
جميع الصفات كما بين في باب الصفات من الالهيات وبين انه لا بد من سوت معان شبيهه للرب
سبحانه وتعالى مثل كونه حيا وعالما وقادرا وانه يمتنع ان يكون كل معنى هو الاخر اذ ان يكون ذلك
المعاني هي الذات وما كان يمتنع الوجود كيف يكون واجب الوجود **تقسيم** اخر متأخرا
الفلاسفة الموجود اما بسيط واما مركب والتركيب عندهم يقع على خمسة انواع احدها
تركيب الموجود في الماهية والوجود والثاني تركيب للعقده من الامور العامه والخاصه
ثالث الوجود العام والوجوب الخاص **الثالث** تركب الذات الموصوفه من الذات والصفات
والرابع تركب الذات القايمه بنفسها البائنه لغيرها المشار اليها من الجواهر المفرده التي
يقال انها مركبه منها **الخامس** تركيبها من الماده والصوره التي يقال انها مركبه
منها وهذا كله سهل ثم قال **واو** كل مركب مفقود بل معتقدهم كمن وهذا دسيسه
خبثه على الاغبياء الجهال الذين لا يعقلون لينفوا بها الرب الكبير المتعال وهم لا يشعرون
فانه اذا تقررت في اذهانهم في هذا العلم الكلي ان الموصوف بالصفه مفقود وان المفقود
ممكن ثم انقلوا الى العلم الالهي فنظروا في مسله الحياه والعلم والقدرة والاراده والسمع
والبصر والكلام وغير ذلك من الصفات التي لا يصلح ان يكون معبودا من لا يتصف بها
بدليل قول العارف بربه لا يبيد يا ابي لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا اجل
لهم ان اثبات الصفه لهم بعضي فقره وامكانه فنفوا عنه الحياه والعلم والقدرة **والاراد**
وغير ذلك من الصفات ولا يعلمون انه اذا انتفت جميع الصفات انتفت الذات فانه لا يمكن
ان يوجد موجود بدون صفه فيكفرون من حيث لا يشعرون فضعف الله الغد
على من قرر هذا الاصل ان كانت على كفره **تنبيه** لا واسطه بين الوجود والعدم

واثبت بعض الناس واسطه وسند كذا لك مفصلاً بعد الكلام على قسم الافعال من الالهيات
 ان شاء الله تعالى **القسم الاول** من القسم الثالث من المنقذ من الزلل **وتتلوه** القسم الثاني
 من القسم الثالث من المنقذ من الزلل **في العلم والعمل** تصنيف الامام العلامة موضح الدلائل **يا هميز**
 الحق من الباطل مفيد الطالبين دليل السالكين داعي الخلق وقايدهم الى الحق **يا ازهرون**
 وهو عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن عبد الوالي الاباني الاخيمني **قال** ابو الازهر
 الحمد لله الذي اترق على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً والصلوة على محمد الذي كان لنا من
 الضلال مخرجاً **ما** بعد فقد كان الناس في غيبه عما نحن بصدده ولكن لما رايت **الحمل**
 قد عم وطريق الهدى قد انطم **باقوال** قد زخرفوها **وايات** قد حرفوها **ولم** يكن سلطان
 تخاف سطوته **ولا** بنى تخاف دعوته **نفث** روح امين في قلبي ان اصنف كتاباً مشملاً
 على اقوال لم تزخرف **وايات** لم تحرف **ليستعين** به ذوالفطره السلميه **والقرحة** المستقيمه
 على دفع شبه المناقذين **ومغالطات** العاسقين **فان** من خاطبهم من غير الوجه الذي النوع
 ولو بايات واخبار جعلوه **ومن** جاهم من غير الطرق الذي قد عرفوه ضلوه **فعلت** هذا
 القسم الثاني من القسم الثالث من المنقذ من الزلل **في العلم والعمل** وهو العلم الالهي **قال** هو
 العلم الباطن عما لا يخاطب المادة اصلاً **واقول** هو علم تحت فيه عما يحب لله عز وجل
 وما يستحيل عليه **وعز** احوال ملايكته وكتبه ورسله **واليوم** الاخير والقدور وبانك
 هو علم يعرف به ما يكون المصدق به **مومناً** وذلك سنته امور والعده في معرفه ذلك اربعة
 اشيا **كتاب** الله عز وجل **فانه** اترق النيات **تبتاناً** لكل شئ **ولقوله** عز وجل **اليوم** اكملت لكم
 دينكم **ولقوله** صلى الله عليه وسلم **اني** تارك فيكم ما لن تضلوا ان تمسكتم به **الثاني**
 السنه المتواتره **لقوله** عز وجل **لتبين** للناس ما نزل اليهم **الثالث** ما ادرهنا **بصراً**
فانا نولد على الفطره **وجات** الانبياء **مقررين** الناس على الفطره **وراد** بهم اليها **عما** خرجوا
 به عنها **كتهويد** الابوين **وللهما** وتنصيرهما اياه **وتجيسرهما** وتبديعهما **وكعبادتهم** غير الله من
 ارواح العالم او القدر المشترك بينهما **او** الافلاك **او** الكواكب **او** الاصنام **او** النار **او** النور
 او غير ذلك **وكاعتقادهم** ان رب العالمين ليست له صفة فان كل هذا خروج عن الفطره
 ولو خلى الانسان وفطرته لم يعبد غير الله **ولم** يعتقد في ربه الا ما يلقو لجلاله **وجماله** فقد
 اعطى ربه اهل شئ خلقه ثم هدى **وكل** مولود يولد على الفطره **وابواه** يهودانه وينصرانه

العلم الالهي

ومجسأته الرابع اجماع الصحابة فيما لا يتوقف حجية الاجماع عليه وكذلك اجماع التابعين
فمن بعدهم ان لم يخالفهم من سبقهم ولما ما سوى هذه الاربعة من خبر احاد او دليل عقلي ليست
مقدماته ضرورية او الحاق الغايب بالشاهد فان خالف نص الكتاب او السنه المتواتره
او اجماع الامه او دليلاً عقلياً مقدماته ضرورية بقينا لكذب الاول وخطا الثاني وكجواز
الفرق في الثالث بشئ لا ندره وان وافق اثباته والاتوقفنا عنه ولا حول طاهر الكتاب
او السنه المتواتره لخبر واحد ولا دليل عقلي مقدماته ليست بديهيه فان المتفق عليه بين اهل
العلم انه لا يجوز ان يخاطبنا الله عز وجل بحطاب ويريد منا خلاف ما يتبادر الي الذهن من ذلك
للخطاب الا اذا نصب عليه دليلاً والدليل الذي سببه عند اراده المعنى الخفي في مثل هذا
الباب ما هو الا نص اخر لا يحتمل الكذب او ما يدركه المخاطب بفطرته لئلا يقع
في الضلال اما شئ لا يقع في ذهن احد الا بعد ما تيسر منه من وقت الخطاب او شئ يحمل الصدق
والكذب فلا نول له كتاب ريب ولا سنه نبينا المتواتره فيما يطلب منا العلم بانه من
الدين واذا قيل فاذا عملت بما يبادر الي الذهن مع ان الخطاب محملاً اخر من حيث الوضع
فان العلم قلت اذا خاطبنا الله عز وجل في هذا المعنى بحطاب ولم يصب على خلاف ما
يتبادر الي الذهن منه الدليل المذكور كان ذلك دليلاً قاطعاً على اراده ما يتبادر الي
اذهانتنا من حطابه والا كان موقفاً لنا في الجهالة والعمى ونعالي الله عما يقول الظالمون
علواً كبيراً بل هو ولبينا مخرجنا من الظلمات الى النور والدين كثر واواليا هم الطاعون
مخرجونهم من النور الى الظلمات اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والله يقول الحق
ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا عرفت ذلك فالاول من السنه التي يكون
المصدق بها مومناً هو ما يجب لله عز وجل وما يستحيل عليه وجمعه الكلام في الذات وفي
الصفات وفي الافعال وفي الاسماء العسر الاول الذات وفيه مسائل الاولي في
اثبات العلم بالصانع والاستدلال عليه اما حدوث الجواهر او بامكانها واما حدوث
الاعراض او بامكانها فان علمه للحاطه كما سبق اما الامكان والحدوث او المجموع فالطر
اربعة الاولى الاستدلال بحدوث الاجسام وهي على ما قيل طريقه الخليل عليه السلام والناس
في تقريرها طريقان احدهما ان الاجسام محدثه وذل محدث فله محدث وقد مرت الاولى
في الطبيعي واما الثانيه فكل محدث فهو طيز الوجود لذاته وذل ما كان طيز الوجود لذاته

فهو مفتقر الى المؤثر وقد مرت هذه ايضا في العلم الكلي والطريق الثاني تقر هذا البرهان
ان يقال الاجسام محدثه وكل محدث فهو محتاج الى المحدث من غير تعرض لكون ذلك المحدث
جائز الوجود واكثر مشايخ المتكلمين كانوا معوليين على هذه الطريقه ثم هو لا يرتقان الاول
الدين فالوا العلم باحتياج المحدث علم ضروري فان من راي بنا ريفعا وقصرا امشيدا اضطر
الي اهل العلم بان له بانبا وصانعا **الاعرابي** ثم عرفت الله عز وجل فقال البعير تدل
على البعير واثار القدم تدل على المسير وهذا الايوان العلوي والمركز السعلي مما يدل
على الصانع الخبير **الفريق الثاني** الذين قالوا ان هذه المقدمه استدلاليه وهم اكثر شيوخ
المعتزله كابي علي وابي هاشم وطريقهم انهم يثبتون كون العبد موجدا لفعال نفسه ثم
يثبتون ان افعالنا اما احتاجت السالك لها طشت بعد ان كانت معدومه وعند هذا يظهر
ان الحدوث عله للافتقار الى المحدث فالعالم لما كان محدثا وجب افتقاره الى الفاعل قال الامام
وعلى تسببكم بهذا القياس سؤالا ان صعبه اولها لم لا يجوز ان يقال ان افعالنا محدثه عند
قصدنا وادوا عيننا لا بقدرتنا وادوا عيننا بل على سبيل الاتفاق من غير مؤثر وثانها **الهاب**
ان افعالنا واقعها بقدرتنا لكن لا نسلم ان عله الخاصه هي الحدوث سلمنا ان حدوثها عله
لحاجتها اليها لكن لم لا يجوز ان يكون العله هو ذلك الحدوث الخاص اعني ماهيته للحدوث
بشرط اضافته الى تلك الافعال الخاصه فان الواحد منا انما محدث افعالا معينه كما
سناتي تقرره في مسأله خلق الافعال والعالم وان حصل فيه الحدوث لكن لم يحصل فيه
هذا الشرط الخاص فلا يلزم ان يحصل فيه الحاجه الى الفاعل البرهان الثاني في اثبات
العلم بالصانع سبحانه وتعالى الاستدلال بحدوث الصفات والعلم احصروا ذلك في نوعين
دلائل الانفس ودلائل الاتفاق فالاول كاستدلال بتكون الانسان من النطفه وهذه
الدلاله ذكرها الله سبحانه وتعالى في القران العظيم في آيات كثيره وتقررها ان انتقال النطفه
علقه ثم مضغه ثم لحما ودمما لا بدله من مؤثر وليس المؤثر هو الانسان فان الانسان بعد
وجوده وكما حاله يعجز عن تغيير صفه دميمه له من الذمامه قصر العامه وسواد بشرته
الي ما ينادها فلان لا يتصور فيه الناثير وهو معدوم اذ لا بد من شئ آخر ولا يجوز
ان يكون القوه المولده المركزه في النطفه والحراره الرحم ولا قوى الكواكب لان النطفه
اما ان يكون جسما متشابه الاجزاء في طبيعته والحقيقه كما هي متشابهه في الصوره

والشكلا ولا يكون فان كان الاول لزم ان يخلق النطفه كره وذلك ان هذه الاشياء
بسايط وقوه البسيط اذا اثر في المادة البسيطة لا بد ان يفعل فعلا متشابهها وهو الكره
وهذا هو الذي عول عليه الفلاسفة في كرهه البسايط حيث قالوا قوه الطبيعه في البسيط
واطره والقابل متشابهه فوجب ان يكون الشكل متشابهها وهو الكره وما
دل الحس على لون البدن مرها من اعضا مختلفه في الكميته واللفييه والشكل والطبيعه
والخاصه لزم القطع بان الموتر في خلقها ليس هو الطبيعه ولا الكواكب بل صانع حكم
مدبر القدره والاختيار وان كانت النطفه مختلفه في الطبيعه وكل مركب فلا بد ان يكون مرها
من اجزاء كل واحد منها يكون بسيطا في نفس الامر وفي الحقيقه فالنطفه مركبه من البسايط
وكل واحد من تلك الاجزاء متشابهه فوجب ان يكون القابل منه متشابهه الاجزاء في الحقيقه
ويكون القوه الطبيعه العامله فيها قوه واطره ومتى كان الامر كذلك وجب ان يتكون بدن
الانسان على صور كرات مضمومه بعضها الى بعض ولما لم يكن كذلك علمنا ان الموتر في
تخليقه قادر حكيم ولا يجوز ان يقال انها حصلت بخلق بعض الملايكه وتخليق اللوا
وان سلم انها حيه ناطقه فاعله بالاختيار لوجوب اسناد الكل الى الله عز وجل واما
دلائل الاثاق فبعضها سفليه عنصريه ومجامعها الاستدلال باحوال الحيوان والنبات
والمعادن والاثار العلويه وبعضها علويه ومجامعها الاستدلال باحوال الافلاك والكواكب
واستقصاء هذا النوع من الاستدلال المذكور في القران العظيم البرهان الثالث في اثبات
العلم بواجب الوجود الاستدلال بامكان الذوات وتقريره الاجسام ممكنه وكل
ممكّن فله موثر والثانيه بدهييه واما الاولى فلانها محدثه وكل محدث فهو ممكّن
وقد سبق تقريرها وقال الامام لانها متعدده ولا شئ من التعدد بواجب فلا شئ من الاجسام
بواجب فكلها ممكنه والثانيه باطله لان الحق سبحانه وتعالى واجب وكل واحد من صفاته
واجبه وقال ابن سينا لانها مركبه من الهيولى والصور وكل مركب ممكن وكلها فاسد
اذ لا هيولى والمركب من الذوات والصفه قد لا يكون ممكنا كالبارى عز وجل البرهان
الرابع الاستدلال بامكان الاعراض وتقريره الاجسام متساويه في الماهييه والحقيقه
فيصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر فاختصاص كل واحد منها بما له من الصفات مملن
وكل ممكّن فله موثر والاولى باطله كما سبق في اول الطبيعيات وقد قرر بعضهم هذا البرهان

بان الاجسام متساوية في الجسمه فيصح على كل منها ما يصح على الاخر الى اخره وليس شئ فان الجسميه
عبارة عن كون الجوهر قابلا للابعاد الثلاثة وذلك عرض والاشترال في عرض لا يوحده
الاشترال في سائر الاعراض وسقديران لا يكون عرضا فهي جنس والاشترال في الجسم لا يقتضي
صح اشترال الانواع في سائر الاعراض بجواز ان يكون فصل هذا النوع شرطا فيما اتصف به
او ان فصل ذلك النوع مانعا ولان الانواع مختلفه بالمتفه فلا يلزم من صحه اتصاف بعضها
بصفه صحه اتصاف الباقي تلك الصفة **المسئلة الثانية** الموتر في الاجسام
واجب الوجود لذاته لانه لو كان ممكنا لكان له موثر لما سبق في العلم الكل ولم يكن
هو موثر الوجوب اسناد جميع الممكنات الى واحد وهو الله عز وجل كما سيجي والقائلون
بالوشايط لما جوزوا ان يكون الموتر اكثر من واحد واوجبوا ان يكون واجب الوجود لذاته ولطرا
قالوا الموتر في الممكنات ان كان واجبا لذاته فهو المطلوب وان كان ممكنا فله موثر
والكلام فيه بالكلام في الموتر الاول فلا بد من الانتهاء الى واجب الوجود لذاته لان
الدور والتسلسل في الاسباب محال ان اما الدور فهو ان يكون موجودا ان ممكنا ويكون
كل واحد منهما علما لوجود الاخر او علما لعلته وعبارة اخرى هو وجوب تاخر الشئ عما يجب
تاخره عن ذلك الشئ اما بمرتبته او اكثر او وجوب تقدم الشئ على ما يجب تقدمه على ذلك
الشئ وهو محال لان صريح العقل يحزم بان ما لم يوجد لم يؤثر فلو اثر الشئ في موثره او في موثر
موثره لزم تقدم الشئ على موثره المتقدم عليه وذلك محال لما فيه من تقدم الشئ على نفسه
واما التسلسل وهو ان تتوقف وجود شئ على امره ووجود الامر على اخره الى ان ياتي في محال
ايضا لثلاثة اوجه احدها الدليل التطبيقي وقد سبق الوجه الثاني لو تسلسلت الاسباب
والمسيبات الى غير النهاية لكانت تاثيراتها موجودة في الحال بنا على ما تقر من ان العلة
الموجودة يجب ان يكون موجودا عند وجود المعلول واذا كان كذلك فنقول مجموع
تلك الاسباب والمسيبات اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل لان
كل مجموع فهو مقتدر الى كل واحد من اجاده وكل واحد من اجاد ذلك المجموع ممكن لذاته
والمقتدر الى الممكن لذاته اولى ان يكون ممكنا لذاته فهذا المجموع ممكن لذاته وكل واحد
من اجاده ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله موثر مغاير له وهذا المجموع مقتدر بحسب مجموعته
و بحسب كل واحد من اجاده مجموعته الى موثر مغاير له وكل ما كان مغاير المجموع الممكنات ولعل

باطل من اجاد مجموع الممكنات لم يكن ممكنا لذاته وكل موجود لا يكون ممكنا لذاته كان واجبا
لذاته **ثبت** بهذا البرهان وجوب انها جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته
وهو المطلوب وايضا **ثبت** ان ذلك المجموع ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله موثر فذلك
المجموع موثر والموثر في ذلك المجموع اما ان يكون هو ذلك المجموع او شي من الامور الداخلة فيه او
شي من الامور الخارجة عنه لا جائز ان يكون الموثر في ذلك المجموع نفس ذلك المجموع لا متناع كون
الشي موثرا في نفسه ولا جائز ان يكون الموثر فيه شي من الامور الداخلة فيه لان كل ما كان
موثرا في وجود مركب وجب كونه موثرا في جميع افراد ذلك المركب فذلك الفرد الذي جعلناه
عله لذلك المركب لما كان احد افراد ذلك المركب لزم كونه عله لنفسه ولزم كونه عله لعله
نفسه والاول باطل لا متناع كون الشي عله لنفسه والثاني باطل لا متناع الدور ولما بطل
ان يكون عله ذلك المجموع نفسه او فردا من الافراد الداخلة فيه وجب ان يكون عله امرا
خارجا عنه وللخارج عن مجموع الممكنات بالذات لا يكون ممكنا لذاته وكل موجود لا يكون
ممكنا لذاته وجب ان يكون واجبا لذاته **ثبت** وجوب انها جميع الممكنات الى موجود
واجب لذاته وهو المطلوب **المسئلة الثالثة** محدث العالم قديم وهذه المسئلة لا
تحتاج اليها من استدلال على وجوب انها جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته فان
حقيقته لا تقبل العدم اصلا وكل ما كان كذلك فانه يجب ان يكون قديما ازلنا باقيا ابديا
مخلوق مشايخ المتكلمين فانهم لما استدلوا على انفسا والعالم الى محدث احتاجوا الى ابيات
كونه قديما فقالوا لو كان صانع العالم محدثا لا فتقر الى محدث اخر ولزم اما الدور او حوادث
لا اول لها والاول سبق بطلانه واما الثاني فيحال لوجوه **احد** انها ان يقال لا خلقوا لما
ان حصل في الازل من هذه الحوادث شي او ما حصل فان لم يحصل في الازل من هذه الحوادث شي
وجب ان يكون لمجموع هذه الحوادث بداية واول وهو المطلوب وان حصل في الازل شي
من هذه الحوادث فذلك الحاصل في الازل ان لم يكن مسبوقا بغيره كان هو اول الحوادث
وهو المطلوب وان كان مسبوقا بغيره لزم ان يكون الازلي مسبوقا بغيره وهو محال
الوجه الثاني انه تسلسل في العلل وهو محال لما سبق في اثبات واجب الوجود
الوجه الثالث ان الحكم على الحوادث بعدم الاولية للحكم على الزوج بالفردية
فان حقيقته الحوادث تنافي عدم الاولية لا قضائها المسبوقية بالعدم فكان ذلك معلوم

البطلان بالبدية فكذلك هذا فان قيل اذا جوزتم وجود حوادث لا آخر لها كما
اهل الجنة فلم لا يجوز حوادث لا اول لها قلت لان من الحدوث وعدم الاوليه منافاه
ولا منافاه بينه وبين عدم الاخرية ولان اذا شاهدنا حادثا ثم قلنا لا وجود لهذا الحادث
الا قبله حادث ثم لا وجود لذلك الحادث الا قبله اخر الى ما لا يتناهي فهذا نوجب
امتناع هذا الحادث المشاهد وبمثله لو قبل لاحداث الا وبعده حادث لم يمتنع ثبوت
هذا الحادث بل يقتضى وجوده وجود اخر بعده ولذلك الثاني والثالث الى ما لا يتناهي وتطير
تضعف الحساب اذا لم يكن له ابتدا يبدا به لا يجوز وجود شئ منه البته واذا حصلت البدايه
لجوز ان يبقى دائما ونريد هذا بياننا ان من قال لغيره لا تاكل لقمه الا وقبلها لقمه لا يمكن
من الدخول في الاكل فان كل لقمه تريد اكلها كان من شرطها ان ياكل قبلها اخرى مسقى ابد غير
اكل وبمثله لو قال لا تاكل لقمه الا وبعدها لقمه مسقى ابد الدهر الا نوجب القول بان
صانع العالم قديم واعترض بخلق اموره احدها لا يجوز ان يكون الصانع قديما والعالم محدثا بل
لحبت ان يكونا قديمين او محدثين لانه ان لم يكن بينهما لزم من قدم الصانع قدم العالم ومن
حدث العالم حدث الصانع وان كان سهما مده فان كانت متناهيه لزم حدثها اما العالم
نظاهرا واما الصانع فلان التقدم على الحادث بمقدار متناه حادث بالضرورة واما تقدمه
عليه بده غير متناهيه فهو محال لوجه الاول ان عليه هذا التقدير يكون قد انقضى قبل اليوم
مده غير متناهيه وانقضا ما لا نهاية له غير معقول الوجه الثاني انه لو كان متوقف
حصول اليوم على ان يقضى قبله ما لا نهاية له وانقضا غير المتناهي محال والموقوف على المحال
محال فوجب ان يمتنع حصول اليوم وحدث حصل اليوم علمنا ان المقضى متناه لا غير متناه
الثالث اذا كان تقدم الله عز وجل امرا واجبا الثبوت وهذا التقدم لا يتصور الا بهذه
المدى ان دوام ذات الله تعالى واستمرار بقايه مقتضيا الى حقوق هذه المدى والمقتضى الى الغير
ممكن لذاته فيلزم ان يكون واجبا الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف الرابع
المدى لا يعقل الا بتعاقب الالات وتوالي الازمنه والساعات فلو كان البارئ تعالى متقدما
على العالم بده لا نهاية لها ولا اول لها لزم حصول الازمنه المتواليه في الازل وذلك
محال لان توالي بعض الازمنه ببعض بعضى كون كل واحده منها مسبوقة بغيره والازل
عبارة عن نفي المسبوقيه بالغير والجمع بينهما محال احده بان هذه الاشكالات

كلها انما يلزم اذا قلت ان الله تعالى قبل العالم وسابق عليه بملك موجوده وزمان متحقق ونحن
لا نقول ذلك بل نقول انه سابق على العالم بملك مفروضه وهو موهومه لا تحقق لها خارج
الذهن الاعتراض الثاني لو كان قد ما صدق عليه انه كان موجودا في الازل وسيكون
موجودا في الابد وكل ما صدق عليه انه كان وسيكون فهو محكوم عليه بكونه متجددا
متغيرا لان ذلك يفيد ان امره ان موجودا واطصلا وبعد ما حصل لكن ذات الله عز
وجل واجب الدوام متمنع التغيير فوجب ان لا يصدق عليه البتة انه كان في الازل وسيكون
في الابد وانه كائنا كان وعورض بانا جربنا عقولنا فوجدناها حاكمه بان كل ما لا
يصدق عليه انه كان وسيكون بعد وانه كائنا كان فهو معدوم محض وعند هذا حال
المنكروين لما جانا من الحق انكم لما اثبتتم ذاته مترها عن الجهات والايون والاضاع
خرج هذا الاثبات عن العقل وقرب من القدم المحض ثم انكم الان لما اثبتتم مترها عن
ان يصدق عليه قولنا كان ويكون وهو كائنا كان هذا تصرحا بالعدم وان ادخلتموه
حت قولنا كان ويكون وهو كائنا اقضى ذلك الحكم بكونه متجددا متغيرا فلف الخلاص
من هذه العقدة المحيرة والمضائق المظلمة المعتمة قال الامام ونظم المعري هذا المعنى
في شعر هدي به فقال قلتم لنا صانع حكيم قلنا صدقتم لدا نقول ثم زعمتم لا زيار ولا مدان الا نقول
هذا كلام له جنى معناه ليست لنا عقول وفي جعل الامام هذا الشعر من هذا الباب نظرا
والجواب الحق وفيه حل العقدة والخلاص من المضائق قولنا كان ويكون استمرار مع
الازمنة الماضية والازمنة الاله من غير ان يكون متغيرا متغير هذه الازمنة وهذا المعنى
ما يدركه العقل الذي اقدره الله تعالى نور هدايته وان كان الوهم والخيال العجزان
عنه فالقول بان كل ما صدق عليه انه كان ويكون فهو متجدد متغير هو ممنوع والله اعلم
الاعتراض الثالث لم لا يجوز ان يكون صانع العالم المحسوس محدثا وخالق ذلك المحدث شي
قديم وعلى هذا التقدير يكون صانع العالم محدثا ولا يلزم التسلسل وهذا هو قول المفوضه
واجيب الوسائط الا ترى ان الفلاسفة يقولون مديرا تحت كره القمر هو العقل الفعال
ثم هذا العقل الفعال معلول عقل آخر وذلك العقل معلول عقل العاشر مرات او اكثر
ثم ذلك العقل الاول معلول وجود الله تعالى وعند المفوضه الاله الاكبر خلق السموات
السبع وفوض تدبير هذا العالم اليها واجيب بانا نستقيم الدلالة على انه لا يوجد الا

الله سبحانه وتعالى عما يشركون وعند هذا يبطل القول بالمتوسطان **تسبيبه** اذا ثبت
 قدمه بطل قول الدهرية القايلين بان الموجودات لانها به لها ولزم ايضا من كونه قدما انه
 لا يكون وجوده على لوجود العالم والا لزم اذا العلة لا سبق المعلول **فصل** اذا ثبت
 قدمه استحالة عدمه فوجب بقاؤه واستدل المشايخ رحمهم الله على نقض الصانع بوجهين
 الاول لو عدم بعد وجوده لكان اما ان يكون عدمه باعدام معدوم او بطرياق ضد
 او باسفار شرط والكل محال كما سبق في العلم الكلي لعدم محال متقاؤه واجب الوجه
 الثاني لو صح العدم عليه لكانت ماهيته قابله للعدم والوجود فانفق الى موثر فكان
 محذورا وقد سبق تقرير ذلك ايضا في العلم الكلي **المسئلة الرابعة** الاله سبحانه وتعالى
 ليس كمثله شيء خلا فالمن جعل الهه هواه وعبد مخلوقا سواه فان الهه له مثل اذ من كل شيء
 خلقنا زوجين لعلكم تتدبرون وقد احلف الناس في المعنى الموجب للمثلية المنقبة بقوله
 تعالى ليس كمثله شيء فرغم قوم انها الاتفاق في ذاته او في شيء من صفاته او في فعله حيث خلقون
 كخلقهم او يعلمون كعلمه فمالم يخلقوا مثل السموات والارض فليسوا مثله فكيف اذا يخلقوا
 حبه او شعره وما لم يعلموا السر فليسوا مثله فكيف اذا لم يعلموا ما هو اخص من السر وما يلج
 في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وعندها ولا ذاته مخالفة لذوات
 المخلوقين وصفاته مخالفة لصفات المخلوقين فداته واجبه وعلمه تام وقد تدته تامه ولذلك
 باقى الصفات ولعل هذا هو راي السلف ومن جرا مجراهم في اكثر الاشياء كالا شعري ومن
 تابعه حق المتابعه وقد جعل هذا الاعتقاد الاشعري على تنقي النكوس وجعله للخلق نفس
 المخلوق واستندرى انه لا يلزم من شئ النكوس وجعله زائدا على الموشر والاثر حصول المماثلة
 لان افعاله مخالفة لافعال المخلوقين لان ذاته مخالفة لذوات المخلوقين وللقايلين بان
 للخلق نفس المخلوق النا في فعل الرب عز وجل شبهه اخرى غير مجرد التسبيه وهي انه لو
 قام به الفعل محلا للحوادث وذلك ان الفعل حدث كما سيأتي تقريره في مسئلة النكوس
 انشاء الله تعالى وفسرها هؤلاء المثليين باهما غير ان يسدل واحدهما مشد صاحبه
 فالنقييد بالعرض لان الشئ لا يشبه نفسه ويكونه سادا مسده لان السواد مع
 البياض لم يلونا مبدلين وان اتفقا في الوجود والعرضيه واللونية وزعم ابو بكر الاخشيدي
 من المعتزله انه الاشتراك في اخص الصفات فالسواد مع السواد مثلا لان لا اشتراكها

قدمه

هـ

١٩
في اخص الصفات ومع اليباض تجالغان لا فترافهما في ذلك واخص صفات الله سبحانه وتعالى
عند هولاء بما لا جله تصح الالهيه وهو وجوب الوجود والقادرية والعالميه الثامه
وزعم ابو هاشم انها صفة بعضي لاذانها صفات اربع الوجوديه والعالميه والقادرية
والحسه ومراد المعتزله من اهل الحديد ومن حصرهم اخص صفاته فيما ذكره في تقيده
صفاته سبحانه وتعالى ونفي افعاله احترازاً من التشبيه وليلا يلزم قيام الحوادث
بذاته عز وجل وزعم متأخرو الفلاسفة ومن وافقهم انه الاشتراك في صفة فالكثير
فتقول ذلك جميع الصفات تحرزاً من التشبيه وهذا قربت من الذي قلته او هو هو وزعم
جهم والباطنيه ان الله عز وجل ليس بشي تحرزاً من التشبيه وانت تعلم بطلان قول المعتزله
والفلاسفة النافين لصفات الله تعالى تحرزاً من التشبيه بانه لا مماثلة بين صفاته و
غيره كما انه لا مماثلة بين ذاته وغيره واما بطلان قول جهم والباطنيه في وجوب
احدها ان المماثلة لا تثبت بالاشتراك في الاسم فان السواد مع اليباض شيان ولا
يتمثالان الثاني ان الشئ اسم للوجود كما ان لاشي عبارة عن العدم بحقيقته وعن سقوط
القدر بجزائه فيقال اذا امتنعتم عن اطلاق اسم الشئ قبل لذاته وجود فان قلتم لا فهذا
تعطيل لا نريد عن التشبيه وان قلتم نعم فهذا امتناع عن اطلاق اسم ثبت معناه
الوجه الثالث انتم اذا اعترفتم بكونه موجوداً اهل تثبت المماثلة بين وجوده ووجود
غيره ان قلتم نعم فلا فائدة في امتناع اطلاق اسم الشئ عليه وان قلتم لا لانه واجب الوجود وغيره
حائز الوجود فلم يساوى الله تعالى موجود سواه في وجوب الوجود قلت فكذلك في
اسم الشئ بحقيقته ان الشئ ليس باسم جنس حتى تثبت به المماثلة من حيث الماهية بل هو
اسم لمطلق الوجود والمماثلة لم تثبت بمطلق الوجود فان قيل انما نسقتم في المماثلة
بين القديم والحادث ممن في الصفات قلت ممنوع فانه سبحانه وتعالى ما تقدس
ذاته عن التشبيه والمثل فكذلك صفاته لانها ازليه لانها لا نهاية لذواتها قال بعض الناس
ولا لمتعلقاتها وهذا قول من قال بحوادث لا اول لها وقد افسد طابقان في هذا الباب
فطائفه علت في النقي تحرزاً من التشبيه فعطلت وطائفه علت في الاثبات خوفاً من
التعطيل فشبّهت وفرقة ثالثه صادت الى الطريق المتوسط بين الغلو والتقصير
فثبتت صفات الكمال ونفت المماثلة ردّاً على الطائفتين على وفق ما قال الله تعالى

ليس كمثله شيء وهو السميع البصير اذ في الاية اثبات السمع والبصر ونفي المماثلة بابلع الوجه
 فان العربة متى ارادت التالىد في نفي المشابهة جمعت بين حرفي التشبيه فنقول ليس
 كمثل فلان احد وقيل الكاف صلة ردت في الكلام للمبالغة وقيل المثل صلة كما
 قال الله تعالى فان امنوا بمثل ما امنتم به يقال ليس هذا كلام مثلك اي كلامك والله اعلم
فاذنان عظيمتان احداهما ان هو لا يرتفعوا على ان المماثلة المنفية في الاية ليست
 هي الاتفاق في الحقيقة اما الاشعري فلان جميع الذوات مختلفة عنده بالحقيقة وحده فلا
 يظهر لخصيص الاخبار في المماثلة بين ذاته وبين ساير الذوات وجه فانه ما من ذات الا والمماثلة
 بينها وبين ساير الذوات منفية واما المعتزلة فان ذاته مساوية لساير الذوات في كونها ذاتا
 وانما تتميز عن غيرها من الذوات لاختصاصها بصفات مخصوصة لاجلها تصير الالهية واما
 مناخروا الفلاسفة فان وجوده عين ذاته وهو عندهم كوجودنا وانما ممتاز عنه بانه غير عارض
 واما جهم والباطنية فان المراد المماثلة بوجه ما حتى نقول ذلك جميع الصفات بل الاسما
الفايدة البانية المشبهه قسما قسم شبهوا المخلوق بالخالق وهم المعتزلة والمجوس وعباد
 بعض المخلوقات من صنم او نار او كوكب او فلک او نفس او عقل وقسم شبهوا الخالق بالمخلوق
 وهم مناخروا الفلاسفة كابن سينا واتباعه حيث قالوا النفس الناطقة لا داخل البدن ولا
 خارجة وشبهوا ربهم بها فكدبووا وكفروا في قولهم النفس لا داخل ولا خارج وكفروا حيث
 شبهوا ربهم بها وجعلوا له مثالا وليس كمثله شيء وهو السميع البصير وغير المشبهه قسما
 ايضا قسم معطلة وهذا يدخل تحت القسم الثاني من المشبهه اعني مناخري الفلاسفة فانهم جمعوا
 بين التشبيه والتعطيل لانهم مع كونهم شبهوا ربهم بالنفس اعتقدوا انه الوجود المجرد ذات
 وكل من سخو ان مخاطب لعلم ان الوجود المطلق فضلا عن المجرد لا وجود له في الخارج بل ولا في
 الدهن الا بتكلف سبق سانه في كنهه وجود الكلي الطبيعي في الدهن واعلم ان من طلب
 معرفة ذات هذا سانه فقد طلب ما لا يعقل اذ يستحيل لعقل ذات كاليه عن صفه ما وهذا
 بدهي ومن عبد ربا هذا سانه فقد عبد معدوما مشبهها بمعدوم اذ يستحيل ان يوجد في
 الخارج ذات مجردة عن صفه ما وهذا ايضا بدهي ولاكن من اضل ممن اتبع هواه بغير
 هدى من الله واصله الله على علم وختم على سمعه فلم يسمع كلام ربه وعلى قلبه فلم يفهمه وسمع
 ما يشابه اتبعا الفتنه واتبعا تاويله ومن المعطلة ايضا القايلون بوطه الوجود والاتحاده

الفرق

صان
بصفات

والخلو له

والخلوليه الا ان الاتحاديه والخلوليه جمعوا الضامين التشبيه والنظير فانهم نقوا من له الامر
والخلق فطلوا وعبدوا المخلوق اذ لا يتحد ويحل في مخلوق الا مخلوق فشبها بخلاف القابلين
بوجه الوجود فانهم لم يثبتوا شيئا من حيث تشبه احد بها بالآخر فهم معطله لا مشبهه والله
يقول الحق وهو هدى السبيل وقسم بان هدى والى الطيب من القول وهدى والى اصرار الحميد
فبعد وامر اعطى كل شى خلقه ثم هدى الذى خلق السموات العلى على العرش استوى الذى
له ما فى السموات وما فى الارض وما بينهما وما تحت الثرى الذى يعلم السر واخفى الذى لا اله
الا هو له الاسماء الحسنى وهو لا مضطرون الى ان ينفوا عن معبودهم هذا صفات التقص
ويثبتوا له صفات الكمال تحت لو اراد احد منهم ان يحكم عليه بصفه تقص او يسلب عنه صفه
كالمعجز عن ذلك وما ذاك الا لان مثل هذا الرب الذى هدا شانه مستلزم فى الدهر وفى
الخارج لصفات الكمال مناف لصفات التقص واستحيل بعقل الشى بدون ملازمه او مع منامه
فضلا عن ان يثبت له منامه او نفي عنه لازمه فلذلك لم ينفوا عنه الا ما نفاه عن نفسه
او نفاه عنه رساله او اقتضت الضرورة نفيه ولم يثبتوا له الا ما اثبت له لنفسه واثبت
له رساله او اقتضت الضرورة اثباته واما ما سوى ذلك مما اثبت او نفي بهذه الطرق
فهو عندهم من المحدثات المضله ولذلك لا يجد من ينفي عن ربه شيا بغير هذه الطرق الا معطلا
ولا يثبت له لغرها الا من نيزا للتشبيه والله الهادى **فايد** اعلم ان تمثيل رب العالمين
الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور لغيره بصفه لا يليق بجلاله مستحيل لامتناع
الحكم باحد المتنافين على الاخر فالمتثبتون للحسمه مثلا او غيرها من الصفات التى لم يجز
بها كتاب ولا سنة ان نواطبا بين الحق غير متبغى الهوى فلا بد ان تقع فى انفسهم معنى بلى بجلاله
والا لم يتكفروا من اثباته له فانهم كانوا لم يلب تلك الذات رب العالمين واما تمثيل غير
الرب به فى صفه من صفاته المختصه به عز وجل كالهيه فقد وقع من عباد الاصنام او غيرها
مما يعلم ضروره انه لا ينفع ولا يضرو ولا يعنى شيا او كالهيه والتدبير فقد وقع من عباد
الكواكب او غيرها مما يعلم نظرا انه لا ينفع ولا يضرو ويدل على وقوع القسمين قوله عز
وجل ثم الذى كفروا يبرهم يعدلون ولعل هذا هو السر فى نفي مثليه غيره به دون نفي مثليته
بغيره كما فى قوله ليس كمثله شى وهو السميع البصير **المسئله الخامسه** حقيقه
الاله سبحانه وتعالى مخالفه لسائر الحقائق لتعقير ذاته وزعم جمع عظيم من مشايخ علم الاصول

ع

ان ذاته سبحانه وتعالى من حيث انها ذات مساوية لسائر الذوات وانما تمايز ذاته عن سائر
 الذوات لاختصاص ذاته بصفات مخصوصه لاجلها يصح الالهيه وتلك الصفات هي وجوب
 الوجود والقدرة الثامه والعلم الثام وزعم ابو هاشم انها صفة تقتضي لذاتها صفات اربعاً
 الموجودية والعالمية والقادرية والحيية **ل** انها لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات
 والاشياء المتساوية في تمام الحقيقه يجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر لوجوب
 ان يصح على ذاته ما يصح على سائر الذوات واذا كان كذلك كان اختصاص ذاته بصفته
 المخصوصه وعدم اختصاصه بصفات المحدثات امراً جازماً اقترح ذلك الجائز على سائر الجائزات
 ان لم يكن لا مبرر فقد يترجح الممكن لا عن موثرو وهو محال وان كان الامر عاد الطلب في اختصاص
 ذاته بذلك الامر فيلزم اما الدور او التسلسل وهما محالان فثبت ان القول بكون ذاته
 سبحانه وتعالى مساوية لسائر الذوات في كونه ذاتاً بعضي الا هذه المحالات فكان القول
 به محالاً واحتمل الخصم بان الذوات متساوية في كونها ذاتاً لما سبق في اول الطبيعات فكون
 ذاته مساوية لسائر الذوات في كونها ذاتاً واذا كان كذلك وجب ان يكون امتياز بعضها
 عن البعض انما هو بسبب الصفات والاحوال ولا شك ان الله سبحانه وتعالى متميز عن سائر
 الذوات بامر زائد على الذات فكون بالصفة ثم قالوا لا يقال لم لا يجوز ان يكون امتياز ذوات
 المحدثات عن ذاته بسبب اختصاص ذوات المحدثات بصفات ثبوتية وامتيار ذاته سبحانه
 عن ذوات المحدثات بسبب سلب تلك الصفات عن ذاته لان نقول الذات من حيث
 انها ذات لو كانت مستقلة بنفسها في المحقق عنده عن الصفات لزم جواز ان يتقلب ذات
 السواد بياضاً وذات البياض سواداً وذات الجوهر عرضاً حالاً في المحل وبالعكس وكل
 ذلك محال وان لم تكن الذات من حيث انها ذات مستقلة الامع الصفات وجب ان يكون
 امتياز ذات الحق سبحانه وتعالى عن غيره بسبب ثبوت الصفات لا بسبب سلب الصفات
 والجواب **ل** ان سلم ان الذوات متساوية في كونها ذوات والوجود اللاتية التي عولم عليها
 قائمه بعينها في الصفات فيلزم كمر ان يكون الصفات متساوية في كونها صفات فيلزم كمر
 ان يكون امتياز بعض الصفات عن البعض بصفات اخر ولزم التسلسل وايضاً فالمفهوم من كونها
 ذوات كونها اموراً قائمة بانفسها والقيام بالانفس عباره عن الاستغناء عن المحل وهو مفهوم
 سلبى وليس التراجع في كون هذا المفهوم السلبى امراً مشتركاً فيه بين الذوات كلها انما التراجع

بعضي اول الطبيعات

هيه

في ان تلك الحقايق المحكوم عليها بهذا القيد السلبى هل هي متساوية من حيث انها هي ودليلكم
لا يقيد ذلك واعلم ان الخصوم زعموا ان الذوات متساوية في كونها ذوات ثم اتيتوا الكل
واحد من تلك الذوات صفة لازمه فحاصل قولهم يرجع الى ان الاشياء المتساوية في تمام الما
يلزمها لوازم مختلفه وذلك مما لا يقبله العقل **واما** نحن فقلنا ان الذوات والحقايق
مختلفه في انفسها الا انه يلزمها لازم مشترك وهو كونها امورا قائمه بانفسها عن
محل خلقه فحاصل قولنا يرجع الى ان الاشياء المختلفه يلزمها لوازم متساوية وذلك غير ممكن
في العقول لان المختلفات متساوية في كونها مختلفه والمتضادات متساوية في كونها متضا
المسئله السادسة في ان وجود الاله سبحانه وتعالى هو نفس حقيقته ام لا
والمذهب الممكثه في هذه المسئله لا يزيد على بلانته اوجه احدها قول من يقول اطلاق
لفظ الموجود على واجب الوجود وعلى ممكن الوجود ليس بحسب معنى واحد بل بحسب مفهومين
وهذا قول الشيخ الى الحسن الاشعري وابي الحسين البصرى واتباعهما والقول الثاني وهو
ان وقوع لفظ الموجود على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد الا ان ذلك المفهوم في
الواجب غير مقارن لشي من الماهيات بل هو وجود مجرد وانما يتميز عن سائر الوجودات
بقيد سلبى وهو انه غير عارض لشي من الماهيات ووجودات الممكنات صفات عارضه
لماهيات الممكنات وهذا القول هو اختيار ابن سينا واتباعه من الملاحده والقول
الثالث ان وقوع لفظ الموجود على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد وذلك المفهوم
صفه عارضه لماهية الحق تعالى ولغيره وهذا هو قول المعتزله وهو اختيار الامام وطائفة من
علماء الاصول وقد سبق الكلام على هذه الاقوال كلها في الطبيعيات واولها بالحقيقه هو
قول الاشعري ثم قول المعتزله والامس من غيرهم بهذا المكان في ابطال قول ابن سينا ان يقال
الوجود اذا كان مفهوما واحدا كان اما جنسا لكل وجود وجود او نوعا له لكونه ليس بعرضي لها
واذا كان كذلك فلا بد في تحصيلها من ايد هو فصل او عين ولا يجوز ان يكون عدما لان جز
الموجود يجب ان يكون موجودا وكل ذلك قد سبق فاذا كان واجب الوجود وجودا من الوجودات
فاما ان يعترن به فصل او عين او لا يعترن فان اقترن به احدهما لزم التركيب وان لم يعترن
به شي منها لم يتق الا المطلق والمطلق لا وجود له والخارج وهذا هو حقيقه مذهبه اعني
ان واجب الوجود هو الوجود المجرد عن الماهية وهو الوجود المطلق الذي لا وجود له في

ده

الخارج ففتح الله اهل هذا المذهب كيف استخفهم اخس اتباع فرعون فيه والكذب المسئلة
السابعة الاله سبحانه وتعالى لا يسمى عرضاً اما لان الاسماء توقيفيه واما لانه لو هم
 النقص فان العرض اسم لما لا دوام له او لما يستحيل قيامه بنفسه ولا هو عرض لان العرض
 ما لا دوام له وليس يحل وجوده الا في جسم او جوهر والبارى عز وجل واجب الدوام قائم بذاته
 ولان الفعل المحكم المنقول يتاتي الامن حي عالم قادر وكون العرض حيا عالما قادرا محال
المسئلة الثامنة ولا يسمى جوهرًا اما للتوقيف واما للايهام فان الجوهر لغه اسم لما
 هو اصل يقال ثوب جوهرى اذا كان محكم الصنعه جيد الاصل وفلان من جوهر شريف
 وسمى الجزر الذي لا تجزى جوهرًا لانه جار مجرى الاصول للمركبات وهل هو جوهر قال
 النصارى ومن وافقهم نعم لانه في الشاهد اسم القاييم بالذات بطرد وينعلس والبارى قائم
 بالذات وقال غيرهم لانه في اللغة عبارة عن الاصل ولا خلاف بين الفريقين في انه قائم
 بالذات لا يحتاج في وجوده الى ذات يقوم بها او يقوم به ومن اعتقد خلاف هذا فليس هو
 على من احد من الانبياء صلوات الله عليهم ولا خلاف بينهما ايضا في انه ليس اصلا لغيره الا ما يتقويه
 كلام القائلين بوحده الوجود فان حاصل كلامهم الطويل العريض الذي حمل العارفين به قبل علمن
 دين الاسلام من قلوبهم على الزندقه وابطاط المحرمات وحمل الجاهلين به على القيام والصيام على وجه
 لا يسمن ولا يعنى من جوع وجوع خاشعه عامله ناصبه نصلي نار اطاميه تسقى من عن انبيه
 ليس لهم طعام الا من ضرب انه سبحانه وتعالى كان شيئا لطيفا ثم تكثف فصار عقلا ثم تكثف
 فصار نفسا ثم تكثف فصار جسما ثم انقسم الى فلک وكوكب ونار وهو اارض ثم تالف من هذه
 الاربعة جسما اخر منقسما الى نبات ومعدن وحيوان وهذه التكوينات والانقسامات
 ليس بينها وبين ذاته الاصلية ترتيب زمانى فتعالى الله عما يقول الظالمون ولجاطون علوا
 كبيرا ثم رعمت النصارى مع كونه جوهرًا انه ثلاثة اقسام وشيئا في الكلام على هذا في انه اطر
المسئلة التاسعة لا يقال له جسم اما للتوقيف واما للايهام فان الجسم في الشاهد
 اسم لما يمكن ثم كان ولا يرد على هذا الوجود والقديم وان لم يرد النص به لان الاجماع منعقد
 على اطلاقها وانه بمنزلة النص وحكى عن هشام بن الحكم اطلاق لفظ الجسم وانه اسم
 للوجود او القاييم بالذات كما هو مذهب المشاخرين من الكراميه وهو مخطى في اطلاق هذا الاسم
 اما للتوقيف واما للايهام النقص سبوق وقيل لان الجسم في اللغة اسم للمركب فانهم يقولون

هذا جسم المبالغه واجسم منه للتفضيل ولو لا ان الجسم اسم للمتركب الذي جرى فيه التزايد
والا لما جرى فيه المبالغه والتفضيل الا ترى ان الوجود والقيام بالذات لما لم يخز التزايد
فيهما لم يصح ان يقال هذا او جل من ذلك ولا اقوم منه بالذات فان كل اطلاق اسم الجسم
في المخلوقات ان كان يدل على التركيب فلم قلتم انه في الغايب لذلك قيل مقتضى اللغه
لا يختلف في الشاهد والغايب قال في الهادي ولو جاز ذلك لجاز ان يسمى الغايب طويلا
عريضا ساكنا متحركا اطلاقا لا يراذها ما يفهم في الشاهد فلخصم ان جوز ذلك
كفر وان امتنع عن ذلك تناقض وهل هو جسم قال قوم لا وقال اخرون بل من ذهب الى
انه ليس لجسم الاشاعره والمعتزله ومناخروا الفلاسفة ونقل عن كثير من طوائف اليهود
وعلاه الروافض والمشيبه والكراميه انه جسم وطايفه منهم وهم اكثر اصناف اليهود
يقولون انه جسم متتركب متبعض وطايفه انه جسم والجسم هو الموجود القائم بذاته كما هو
الحكي عن المناخرين من الكراميه وعن هشام بن الحكم والذي ينبغي ان يقال ان فسر الجسم
بانه المتتركب من الهيولى والصورة والركب من الجواهر المفردة فلا جسم في الوجود لبطلان اللذين
كما سبق وان فسر بماله مقدرا معينا عندنا فهذا لم يدل كتاب ولا سنه ولا اجماع معصوم
ولا ضروره عقليه على اثباته لله عز وجل ولم يعرف عاقل يقول به بل كل ما وقع في الدهن
من المقادير فالله بخلافه وان فسر بانه الموجود او القائم بذاته الذي لا يحتاج في وجوده الى
غيره فهذا مما قد دلت الكتب المنزله والسنة المتواتره والاجماع المعصومه والضروره
العقلية على اثباته وان لم يكن موجودا او لا قائما بذاته لا يصلح ان يكون ربا فضلا عن ان يكون
ملاكا فضلا عن ان يكون الها وان فسر للجسم بماله مقدرا ما في نفسه لا يعلمه الا هو فهذا
ان كان من لوازم الموجود القائم بالذات الذي خلق الارض والسموات ثم استوى على العرش فهو
حق لان لازم الحق بل ولا يمكن تعقله بدونه لاستحاله تعقل الشيء تعقلا صحيحا بدون
لازمه وان كان منافيا له فهو باطل ولا يمكن اثباته له لاستحاله الحكم على الشيء بما ينافيه
فاذن الجسم بهذا المعنى اما ضروريه الثبوت واما ضروريه الانتفاء ولذلك لم يذكر
في كتاب ولا سنه متواتره بالنفي ولا بالاثبات وانما جات الكتب والسنة المتواتره بما يكفي
تعقله في اثباتها او نفيها لانها ان كانت من لوازمه كفي تعقله في اثباتها وان كانت منافيه
له كفي تعقله في نفيها لاستحاله نفي اللازم واثبات المنافي وذلك مثل قوله عز وجل لا اله الا الله

الا هو الحي القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الارض من ذ الذي تسفع عنده
 الابد انه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشي من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات
 والارض ولا يوده حفظهما وهو العلي العظيم وقوله ان ربكم الله الذي خلق السموات
 والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش ومثل قوله عز وجل يدبر الامر من السماء الى
 الارض ثم يعرج اليه ومثل قوله عز وجل اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه
 ومثل قوله عز وجل فاطر السموات والارض جعل لكم من انفسكم ازاواجاً ومن الانعام
 ازاواجاً يدركم فيها ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ومثل قوله عز وجل قل هو الله احد
 الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وغير ذلك من الايات وما شاكلها من
 السنن المتواترات فان قيل من الجائز ان يكون الجسميه بهذا المعنى ممكنه في حقه لا منافية
 ولا لازمه فلا بد من دليل يدل على احد الطرفين قيل لا امر كان في صفاته سبحانه وتعالى
 التي سكت عنها لانها انما كانت صفه كمال فهي لازمه لما ذكره والا فهي منافية لما ذكره
 فاذن من المحدثات المضله الاستدلال على الجسميه اثباتاً او نفياً وقد استدلوا بوجوه احوالها
 دليل ابن سينا واتباعه لو كان جسماً لكان مركباً من الهيولى والصوره وكان مقتضراً فان
 ممكننا وهو مبني على ان الجسم مركب من الهيولى والصوره وعلى ان كل مركب مقتضراً الى مركب
 يركبه وان كل مقتضراً ممكن وهو مردود بان الهيولى باطله ما سبق في الطبيعي وان سلم
 فاستلزام الشيء لجزيه ليس بافتقار وان سلم فهذا الافتقار لا تقضي الامكان وانما تقضي
 الافتقار الى فاعل بفعله وهذا لم يقيموا عليه دليلاً كما سبق الوجه الثاني دليل المنطقه
 المتكلمين لو كان جسماً لكان مركباً من الجوهر المفرد وكل مركب مقتضراً وكل مقتضراً ممكن
 والكلام عليه كالكلام على دليل ابن سينا الوجه الثالث قولهم في ابطال مذهب
 اليهود ان المتركي لا بد ان يكون مشكلاً والاشكال مختلفه في ذواتها مدور ومرتب ومثلث
 لا غير ذلك فلا يكون على الاشكال لها للثاني والصادر واختصاصه بعض الاشكال
 لا بد له من مخصص وللكيهود ان يقولوا اذا كان بعضها لا يتخالفاً له كان واجباً فلا يحتاج
 الى مخصص الوجه الرابع قولهم لو كان متبعضاً متجزياً فان كان كل جز منه موصوفاً
 بصفات الكمال لزم القول بالهه كثيره والقول بالاشين لما كان باطلاً ان القول بالهه
 كثره اولى بالاطلاق وان لم يكن موصوفاً بصفات الكمال كان موصوفاً باضدادها التي هي

لخوزان

تقايض تعال

نفايض تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذا عند اليهود منقوص بالصفات كالعلم والقدر والارادة
والخلق في الجواب لو كان متبعضا ان يقال كل جزاء فهو موضوع بالكمال اللاتق بالجزء
ولا يلزم من ذلك ان يكون الجزء الها كما لصفات والموصوف بالصفات المنقضية للاهية
هو المجموع **الوجه** الحاسم التخييرات متساوية في تمام الماهية فلو كان الباري تعالى
متخييرا لكانت ماهيته مساوية لساير الماهيات في تمام الماهية ولو كان كذلك لافتر
في اختصاصه بصفات الالهية الى مرجح ومخصص وذلك محال واجيب **بمنع المساواة**
كما سبق في الطبيعات وانما يلزم المعتر له ولو سلم فالمخصص هو ذاته **الوجه** السادس
لو كان جسما لكان مقسما فاما ان يقوم علم واحد وقدر واحد لجميع الاجزاء وهذا محال
لامتناع حصول الصفة الواحدة في المجال الكثيره واما ان يقوم بكل واحد من تلك الاجزاء
علم على قدره وقدره على قدره فيكون كل واحد من تلك الاجزاء موضوعا لجميع صفات الالهية
وهذا التصريح باثبات الالهية الكثيره وذلك محال واجيب **بمنع الانقسام**
وانما يلزم المتكلمين ولو سلم قامت الصفة بالحقيقة المركبه وهي واحدة **الوجه**
السابع لو لم يكن الجسميه والنهاهي في المقدار مانعا من الالهية لتعد القدر في الهية كل
واحد من الشمس والقمر بكونه جسما مركبا من الاجزاء متناهيا في المقدار فانا اذا جوزنا
كون الاله تعالى جسما متناهيا انسده هذا الطريق فلا يمكننا القدر في الالهية الشمس
والقمر واجيب بان ذلك انما يلزم من قال بانه متناهى المقدار ولم يقل بذلك ان
لحجب بان الاقول كان في القدر ولهذا لم يقدح للخليل في الهما بالجسميه والنهاهي بل
قال هذا زنى مع العلم بكونه جسما متناهيا واكتفى في القدر بالاقول **الوجه** الثامن
لو كان جسما لم يخل عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الاولي فلان الاجزاء
الاجسام اما متحركة او ساكنه والمتعد منها اما مجتمعة او متفرقة وهذه الامور حادثه
واما الثانيه فلانه اذا لم يخل عنها استحال سبقه عليها لما في سبقه عليها من الخلو عنها وما لا
يسبق للحادث فهو حادث واجيب **بمنع الثانيه** ولا يلزم من عدم سبقه عليها ان يكون
حادثا لجواز ان يكون الحوادث غير متناهيه وهو لا يقالوا انه لم يزل فاعلاما متكلما والفعل
حركه فما وجد الا وهو متحرك وهذا الجواب ليس مرضى والصواب عند الخصوم ان السكون
امر علمي لا يوصف بالحدوث ولا بالقدم وانه اذا كان ولا شيء معه فلا اجتماع ولا افتراق

وان سميت هذه الحالة اقترافاً فهو ايضاً عدمتي لا يوصف لا بالقدم ولا بالحدوث **الوحدة**
التاسع لو كان جسماً لكان له مثل والنالي باطل لقوله تعالى ليس كمثله شيء واجب
بمنع استلزام الجسميه للمثليه واستدل المثبتون للجسميه بانه لو لم يكن جسماً لم يكن موجوداً
لاز كل موجود جسم ومنع هذا فان حكم الغايب قد يكون مخالفاً لحكم الشاهد والاستقراء
انما دل على ان كل موجود في الشاهد جسم قالوا ايضاً اذا قلتم انه شيء لا كالأشياء فهلاً
تقولون انه جسم لا كالأجسام فقبل الفرق بينهما ان الشيء هو الموجود او الثابت فقولنا
شيء لا كالأشياء لا يلون متناقضاً ولا خالياً عن الفايده لان قولنا لا كالأشياء لا معنى مطلق
الوجود الثابت بصدر الكلام فلا يكون تناقضاً وانما نفينا به ما ورا ذلك من امارات
الحدوث فكون مفيداً وانتم بقولك لا كالأجسام ان نعتم التركيب تناقض وان نعتم غيره
لم تنفوا جميع امارات الحدوث لان التركيب باق وهو من اعظم امارات الحدوث فلا يلون
مفيداً فقياس هذا بذاك جهل فاجش وهذا الفرق مبني على ان التركيب من لوازم الجسم
وان الحدوث من لوازم التركيب وهما قابلان للمنع وانما يلزم المتكلمين ومتاخرى الفلاسفة
فاذا كانت يا اخي حجج الفريقين اليه يعتمدون عليها ما قد وفقت عليه وليس فيها ضروري
ولا ما ينهي الى ضروري فكيف ترضى لتفسك ان تقلدهم في امر دينك وما لا اتبع صراط
ربي المستقيم وكيف اتبع السبيل فتشرق نبي عن سبيله فالصواب والله المستعان الاقتصار
على ما جاء عن الله على لسان رسول الله واما ما شوي ذلك فان كان صفه كمالاً كان لازماً
لما يفهم من كلام الله فيضطر القلب السليم الى اثباته وان كان صفه تقصر كان منافياً فيضطر
القلب السليم الى نفيه لاستحالة نفي الشيء عنه واثبات منافيه له الا ترى الى من هو على فطرته
ولم يهود ولم ينصر ولم يمجس ولم يصير مبتدعاً اذا سمع القرآن كيف يخشع قلبه ويقشع صدره
جله وما زال الا لانه لم يفهم من كلام الله مطابقه والتزاماً الا ما يليق بجلال ربه وجماله **والله**
يقول الحق وهو يهدي السبيل **فصل** قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فياتهم الله
في صورته التي يعرفون وقالوا السجيل عليه الصورة لانها الهيئه الحاصله بالتركيب والتركيب
ولان الصور مختلفه واجتماعها عليه مستحيل لسايرها في انفسها وليس البعض اولى من البعض
في افاده المدح والتقص ولم تدل الحدثان على صورته دون اخرى فلا يحتض منها شيء الا مختص
وهذا بخلاف الحيوه والعلم والقدرة والاراده مع اضدادها فانها من صفات الكمال

لازم

واضدادها

واصدادها تقاير وايضا المحدثات دلت على هذه الصفات دون اصدادها فثبتت
هي دون اصدادها ولا حاجة الى المخصر واعتراض بانها لو اقتصت بالمركب لم تعقل ما ليس
بمركب لان التعقل هو حصول صورته الشئ في الذهن وبان المخصر هو ذاته والله اعلم
المسألة العاشرة قيل في وجهه وهو مذهب الاتحاد والخلول وقيل لا في وجهه
وهو مذهب متأخرى الفلاسفة كابن شينا واتباعه وتقل عن الحكماء انه في وجهه العلو
ونسب القاضى عياض هذا المذهب الى بعض اهل السنة والجماعة والفقهاء والمتكلمين
والحق انه ان فسرت لوجهه بطرف مآخذ الاشارة فلا وجهه اصلا لعدم تناهي الابعاد
وثبوت الخلا وان فسرت بما اليه يتوجه الطالب لحاجته عند الاضطرار تغلبه او
بوجهه فقد قال العليم الخبير الرحمن علي العرش استوي واليه يصعد الكلم الطيب
ويدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه والمنكر كافر واخبر موسى قومه بذلك
حقيقته والاما قال فرعون يا هامان ابن لى صرعا لعلى ابلغ الاسباب اسباب السموات
فاطلع الى اله موسى وايضا فان الضرورة حاصلة بان كل موجودين خارج الذهن
فاما ان يكون احدهما مبينا للاخر او مداخله او لا خارجه ولا داخله وهذا الثالث
ان كان له وجود فهو اما ان يكون متعلقا به لعلق النفس بالجسم على القول بتجردها او تعلق
العرض بالجوهر او نسبتته اليه نسبة الكل الى الشخص او نسبة الهيولى الى الصورة على
القول بهما والحق سبحانه وتعالى له وجود في نفسه خارج الذهن فاما ان يكون داخل العلم
فيلزم مع كونه جسما ان يكون محصورا بين حاصرين او العالم داخل فيه ونسبته الى العالم
نسبة ظرف للكان الى المظروف فيلزم مع كونه جسما ان يكون كره او نسبة الرمان
اعنى للده التي لا تنفك وجود العالم عنها وهذا هو قول من قال ما يهلكنا الا الدهر ولما
ان يكون متعلقا بالعالم تعلق النفس بالجسم او تعلق العرض بالجوهير والى هذين يرجع مذاهب الفايدين
بالخلول والاتحاد وهو اسوار طال من مذهب النصاري فانهم لم يقولوا بذلك الا في حق المسيح
عليه السلام واما ان يكون نسبتته الى العالم نسبة الهيولى الى الصورة او نسبة الكل
الى الشخص وهو حقيقة مذاهب الفايدين بوجه الوجود وهذا تراهم يعبرون عن هذه الموجودات
المحسوسة بالمظاهر والمظاهر انما هي الاشخاص للكليات او الصور للميوليات وجميع
هذه التقادير باطلة ومعقدها مخالف لما علم كونه من الدين بالضرورة فتعين ان يكون على العرس

اليه يصعد الكلام الطيب مبينا للعالم فان كل ان العقلاء لا يختلفون فيما ثبتت بالديه
وعامة العقلاء على ان الله تعالى منزه عن الجهة فكيف يكون بديهته اجيب قد يختلفون
في ذلك فان الهوى يضل عن سبيل الله وعمى ويصم فقد عبد الصنم اتخذ من الجلاوة من اذا
جاع اكله وكانت لهم عقول واي عقول واكنز كادها بارها فان كل انزعمون ان
الموجودين يكون كل واحد منهما جهة من صاحبه مطلقا ام بشرط كون كل واحد منهما محدودا
متناهيًا الاول ممنوع والثاني مسلم وما استدل للتم به من الشاهد ليس الا في محدودين
متاهيين والله تعالى منزه عن ذلك كل ما استدل للنابيه ليس هو اسقرا الشاهد وانما
هو الضرورة وهي حكمة في كل موجودين خارج الذهن اعني في دل شينيهما وجود في انفسهما
فان سلمتم ان البارى وجودا في نفسه وللعالم وجود في نفسه كان كل واحد مبينا للاخر
وان قلتم ليس للبارى سبحانه وتعالى وجود في نفسه فقد كفرتم قالوا الموصوف بالدخول
والخروج هو الجسم ولذلك لم يوصف العرض القايم بالجوهر بكونه داخلا ولا خارجا والقديم
ليس بجسم كل بعد تسليم ان القديم ليس بجسم اليس ان العرض الذي لا يوصف بكونه داخلا
ولا خارجا موصوف لسريانه في الجوهر فان كل مثله في القديم كان طولًا واتحادًا كما سبق
وهو كفر واحج النافون للعلو على العرش بوجوه احدها لو كان على العرش كان في جهة
وثبوتها في القديم تودي الى احد امرين اما حدوث القدم او قدم الحادث لان امارات الحدوث
ان لم تبطل دلالتها ثبت حدوث القديم وان بطلت دلالتها لم يثبت حدوث العالم والدليل
على ان الجهة من امارات الحدوث ان التعري من الجهة ثابت في الازل فلو ثبتت الجهة بعد ان لم
تكن لغير عما كان وحدث فيه مما سه والتغير وقبول للحوادث من امارات الحدوث واجبت
ان اريد بالجهة طرف البعد وهو حد غير منقسم ليس وراه حد اخر فلا وجود لها لان
الابعاد غير متناهية وان اريد بالجهة كونه على العرش فذلك واجبت وانكاره كفر
والغير في الذات من امارات الحدوث لا التغير مطلقا فانه ما كان حالقا للعالم في الازل
ثم صار حالقا وبان المماشه غير لازمه لعلو على عرشه وحدثت الجهات لا تقضي
تغيرا في الذات تحقق ذلك انه قبل السماء لم يكن الارض في جهة منها وبعد خلق السماوات
في جهة منها من غير تغير في ذاتها الوجه الثاني لو كانت دائه مختصه بجهة فاما
ان يتمكن من الخروج منها او لم يتمكن فان تمكن ان محالا للحركة والسكون وان لم يتمكن

كان كالزمن العاجز وانه من امارات الحدوث واحسب بمنع لزوم الحركة والسكون
 للتمكن من الخروج ولو سلم منع استلزاما للحدوث الثالث لو كان في جهة فاما
 ان يكون في الجهات كلها وذلك محال وان اختص بعضها احتاج الى تخصيص لا يستواء الكل
 واجيب بان المخصص بالجهة هو ذاته الرابع لو كان جهة من العالم محادئاً له
 فاما ان يكون مساوياً للجسم العالم او اصغراً واكبر منه وكذا لا بد من مسافة مقدرة بينه
 وبين العالم وكل ذلك توجب التقدير بمقدار يمكن ان يكون بخلافه محتاج الى تخصيص
 ومقدر واحسب بان المخصص والمقدر ذاته لا غير الخامس لو ثبت اختصاصه
 بالعرش وان كان الاختصاص لاقتضائه او صفته وجب ان يكون الاختصاص
 ثابتاً في الازل لوجود المقضي وعدم جواز تخلف المتقضي عنه وان كان لا يقتضائه
 وصفته فلا بد له من تخصيص واحسب بان الاختصاص لاقتضائه ولا يلزم ان يكون
 ثابتاً في الازل لجواز توقف تاثير الموتر على شرط فمخلف عنه الى وجود الشرط والشرط
 هاهنا هو وجود العرش السادس لو كان على العرش فاما ان يكون مساوياً له او اصغر
 او اكبر منه وذلك يوجب التناهي والتبعيض والحري بالعقل واجيب بان التناهي غير لازم
 ولو سلم فهو غير مستلزم للامر كان واما التبعيض والحري بالعقل غير لازم للجسمية عند
 الفلاسفة فان الفلك جسم وهو غير قابل للتسمية الفعلية عندهم واما بالوهم فغير منافي
 للقدم لان الفلك عندهم قديم وهو قابل للتسمية الوهمية السابع لو كان على العرش لان
 مشاراً اليه بالحس وكما ان ذلك فهو امتنايه من جميع الجوانب او من بعضها او غير
 متناه اصلاً والثالث باطل لوجوب تناهي الاجسام ولانه تعالى لو كان غير متناه من كل
 الجوانب لكان العالم سارياً في ذات الله تعالى وحالاً فيه فيلزم ان يكون ذاته محالطه
 للقادورات تعالى الله عن هذا المقال وعن هذا الوهم والخيال والساني ايضاً باطل لوجوب
 تناهي الاجسام والانه لو كان غير متناه من بعض الجوانب دون البعض لا تفقر في بعض الجوانب
 بالتناهي وبعضها بعدم التناهي الى تخصيص لوجوب تساوي جميع الجوانب في الحقيقة والماهية
 وان فرض اختلافها في الماهية والحقيقة وكل ذات كانت مركبة من اجزا مختلفة في الماهية
 والطبيعة فلا بد ان ينهي ذلك التركيب الى اجزا يكون كل واحد منها في نفسه بسيطاً طالماً
 عن التركيب فالجزء الواحد من تلك الاجزاء البسيطة لا بد ان يماس بمينه ما يمكن ان

في بعض
 الجوانب

بمسئله بيبساره وبالضد فيكون التفريق على تلك الاجزاء فالنايف والتفريق على بلاد الاجزاء
 جازان واذا كان كذلك افتقرت اليها وتركتها الى مولف ومركب وكل ذلك محال
 فتعين الاول وهو انه لو كان مشاراً اليه بالحسن لكان متناهياً من جميع الجوانب واذا
 كان متناهياً من جميع الجوانب كان وجوده ازديداً مما وجد او انقص مما وجد جازيراً فيفتقر في
 اختصاصه بالقدر المعين الى تخصيص ذلك على خالق العالم محال واجيب عن هذا
 الطويل الذي لا يعلم النيل بعد تسليم ان العلو على العرش يقضي الاشارة للجسميه بانه لا
 يلزم ان يكون جسماً مقدراً كما نقل عن جمع عظيم من اهل السنه والجماعه انه على العرش وليس
 لجسم كما سيأتي عقيب هذه المسئله ان شاء الله تعالى وبعد تسليم ان المشار اليه بالحسن يلزم ان
 يكون موضوعاً في نفس الامر اما بعدم الشاهي من كل الجوانب واما بالشاهي من كل الجوانب واما
 من بعضها دون بعض ان المخصص له بالقدر المعين الذي لا يعلمه الا هو هو ذاته لا غيره فلا يلزم
 ان يكون محدثاً **الثامن** لو كان على العرش لكان جسماً واحداً بالمنع كما هو متفق
 عن جمع عظيم من اهل السنه نقله ابن عبد البر والقاضي عياض ولو سلمت الملازمه اسفل الحث
 الى المسئله السابقه واعلم ارشدك الله ان مباحث النقا في هذه المسئله وفي غيرها من مسائل
 الصفات مبنيه على ثلاث مقدمات **احدها** ان التركيب يقضي الامكان والثانيه ان
 احتياج تخصيص الشيء باحد الجائزات عليه يقضي امكانه وقد سبقنا الثالثه ان العبير المنغلياً
 يقضي امكان الذات وانت عرفت في العلم الكلي وستعرف في قيام الافعال الاختياريه بذكر
 الله عز وجل ان كنت من المهتدين ان هذه المقدمات ليست ظاهره فضلاً عن ان يكون قطعاً
 فضلاً عن ان يكون ضرورياً فكيف ترك لاجلها المعاني المستقيمه السابقه الى الفطر السليمه
 عند سماع كلام رب العالمين ما فعل هذا الا من الخرف ذهنه حتى صار كالمزور الذي جعل
 للومراً او كالأحول الذي يرى الواطئين فعليك وفقك الله بايات ربك ولا يصدك
 عنها من لا يومن بها واتبع هواه فتردى وقل رب زدني علماً **ثانيه** اختلف القائلون
 بان الاله على العرش فقال قوم هو مع ذلك ليس لجسم وهو الذي نقله القاضي عياض وغيره عن
 جمع من اهل السنه وقال قوم هو جسم ثم اختلف هولاء على ثلاثه اوجه احدها انه مماس
 للعرش وثانيها انه مبين للعرش سعد مناه والثرطوايف الكراميه قائلون باحد هذين
 القولين وثالثها انه مبين للعرش سعد لا نهايه له هذا هو قول الهصبيه قال الامام هذا

القول اما ان يكون نفيًا لكونه في الجهة أو يكون قولاً غير معقولٍ وذلك لانه اذا كان العالم
 في احد الجانبين وذات الباري تعالى في الجانب الآخر كان البعد بينهما محصوراً بينهما والقول
 بان لا نهاية لمحصور من طاهرين لا يقوله من يفهم معاني هذه الالفاظ ولحق انهم ان ارادوا
 بكونه لا نهاية له انه غير متناه في نفسه فالامر هو كما قال الامام وان ارادوا ان اذهابنا
 عاجزه عن ادراك نهايته بحيث لا تقع في الدهن حد من ذلك البعد الا كان وراه حد اخر
 فهو قول لم يفسر الضرورة نفيه ولم يرد الشرع لا بنفيه ولا بيباتته واعلم ان هذا الا
 الاختلاف في الحقيقة اخلاص في كيفية الاستواء ولحق انها مجهولة بمعنى انها لا يمكن
 التعبير عنها بعبارة كما هو عند الراستخين في العلم وان الاستواء معلوم فليس المعنى استقر
 ولا استوي ولا ولا وليس له لفظ اخر اظهر منه مرادف له من لغة العربي وليس
 هو من الالفاظ الغريبة التي تحتاج الى تفسير بل قرأته تفسره ومعناه علو خاص بعلمه الله
 وتبادر عند سماع القرآن الى ذهن كل من كان باقياً على الفطرة ولم يطم قلبه ببدعة
 وكذلك ان السؤال عن معناه دليل على بدعة السابلي الا ترى الى امام دار الحديث كيف قال
 له واراك صاحب بدعة والله الموفق للصواب **تدريج** فاذا قيل هو لا كيف
 الجمع بين كونه فوق العرش وبين كونه بين المصلي وقبلته من غير اتحاد ولا طول قالوا ان
 صح هذا عن النبي عليه الصلوة والسلام فالجواب ان الشمس في الرابعة وزحلا في السابعة
 ونحن نراها في السماء الدنيا من غير طول ولا اتحاد مع ان تدركهما الابصار فكيف بمن لا يدركه
 الابصار وهو اللطيف الخبير على انك اذا وقعت عند ما حدث لك في كتابه ولم يخطر ببالك ما
 حدثه المحدثون وطئته مع كونه على العرش اقرب اليك من جبل الوريد من غير اتحاد ولا طول
المسئلة الحادية عشر قيل هو في كل مكان وهو الاتحاد والخلول وقيل ليس
 هو في كل مكان وهو مذهب متأخري الفلاسفة وقيل هو فوق العرش ولحق انه ان
 فسر المكان بالسطح الباطن من الجاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فالباري عز وجل
 ليس في مكان وان فسر ما استقر عليه المتمكن بحيث لو زال المكان لسقط المتمكن
 فذلك فانه سبحانه وتعالى على عرشه والعرش وجملة محمولون بلطيف قدرته وقوله
 عز وجل الرحمن على العرش استوي والمنتهم من السماء وهو القاهر فوق عباده لا يدل على
 انه في مكان بالمعنى الذي نفيناه وكذلك كونه مبيناً للعالم الثابت بالضرورة لا تقتضي كونه في

در
 الالفاظ

مكان بالمعنى المتقى وان فسر بغير ذلك كالبعد المتوهم للمفروض وما اشبهه من الامور التي
لا تعقل وجود الا وهو فيها او قائم بما هو فيها فلم قلت انه ممنوع والضرور تشهد بانها واجب
وقوله عز وجل ليس كمثله شيء لا يينا في كونه في مكان هذا الاعتبار فان المتلبه المنفيه
ليست في النسب والاضافات بالاختلاف كما شيئا في مسله قيام الافعال الاختيارية بذاته
سبحانه وتعالى وكونه في مكان نسبه واصله فان قيل يلزم ان يكون مكانيا قبل القول
بانه مكانى بهذا الاعتبار هو القول بانه زمانى باعتبار ان وجوده المستمر لا يتفك عن
مفروضه متوهمه وهذا ضرورى فان كان كونه زمانيا بهذا الاعتبار حقا فهذا حق وان
كان هذا باطلا فكونه زمانيا بهذا الاعتبار باطل لكن القول بانها باطلان بعضى ضرور
ان يكون في نفسه معدوما لا موجودا ولهذا من لم يفهم في اعتقاده من التقاه للصفات
كالملاطه صرح بانه ليس بوجود وانما جمع بين تقي الصفات وبين كونه موجودا المقترله
ومتأخر والفلاسفه كابن سينا واتباعه وهم معاندون في ذلك كما يرون ملبسون
على الجهال لا يسون الحق بالباطل جامعون بين المتناقضين فان كون الشيء خاليا عن جميع الصفات
وكونه موجودا متناقضان ولهذا كان من يعتقد صحة ذهن ابن سينا ويفهم كلامه بقول
انه كان ملحد فان لزوم العدم لتقي جميع الصفات من الضروريات وانما صرح بانه موجود
خوفا ان يهمل المسلمون كتيبه وان تنفر النفوس السلميه عنه لبشاعه هذه الكلمه وكراهه
النفوس لها وعلمها ضرور بل كفر قائلها فان قيل لو كان في مكان فاما ان تمتنع وجوده في
غير المكان فكون حسي مقتضيا وجوده الى المكان والمكان عنى عنه فيلزم
ان للمركز مركز لذاته لا تقاره الى غيره والمكان واجب لذاته لغناه عن غيره فيكون
المكان اولى بالالهيه وان جاز وجوده في غير المكان فكون غنيا ذاته عن المكان والغنى
بذاته لتسجيل ان تعرض له ما يوجهه لان ما بالذات لا يزول مما بالعرض اجيب ان اريد
بالمكان ما معناه فقد يقال ذلك وان اريد به غيره فهو غير موجود فضلا عن ان يكون
غنيا واجب الوجود فان قيل لو كان في مكان فان في ان الاماكن كلها فهو محال
وان اخص بعضها فان ساوي ساير الاماكنه افتقر الى محض وان خالفها فان لم يلزم
مشارا اليه لم يكن الموجود فيه مشارا اليه فلم يكن في المكان ضروره وان كان مشارا
اليه فان كان جسما كان البارى تعالى جالا في الجسم وان كان عرضا كان البارى تعالى

حالا في الحال في الجسم وكل ذلك محال اجاب **الكلوليه** بالانزاع كونه في الاماكن عليها
واجاب المسلمون بان المحض الذات او يمنع اشتراط كون الاماكن المكان غير مباشر
اليه لكونه ليس في مكان واعلم ان النقاة تمسكوا باشياء اخر مقدم في مسله الجسم ومثله
كونه على العرش ما يعنى عن ذكرها لان مرجعها كلها انه جسم اوليس لجسم فان قيل كلامكم
في مجموع هاتين المسلتين بعضى ان يكون فوق العرش وفوق كل شى وهو مع ذلك ليس في
مكان اوليس لجسم ووجود موجود على هذه الصفة محال قيل لان سلم هذا الاقضا
وليس سلم فوجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه اولى بالاحاله من هذا وهى اولى بالمكان
الوجود من ذلك والله الهادى والاصول في هذا له وارجوا ان يكون طريقا الى انقضا
ابقاضك وردك الى فطرتك ان كنت خرجت عنها ان تعلم ان الله عز وجل لا يخاطبنا
بكلام ويريد منا خلاف مدلوله المتبادر الى اذهانتنا منه الا اذا نصب عليه دليلا
وهذا مما لا خلاف فيه بين المسلمين يعرف ذلك المبتدى في اصول الفقه فضلا عن
المنتهى فاذا خاطبنا بكلام وجب جملة على مدلوله المتبادر منه ما لم يدل دليل نقلي على تناوله
فان لم يوجد دليل نقلي فان اقتضت الضرورة المرئونة في فطر جميع من هو مقصود بذلك الخطاب
وهو كل الناس الا من خصه الدليل كالمجاينين حصصه خصصناه لقوله تعالى الله خالق كل
شى وان اقتضت تاويله اولنا لقوله على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود بين
الله ولعول **ان** اجل نفس الرحمن ناسى من قبل اليمين **واما** غير ذلك من الحج المظلمة والحجرات
المضلة وان ادعى فيها محدثها انها براهين فلا يقول لها كتاب ولا سنة كالتشبه للظلمة
والمغالطات المتقوله عن الجهم بن صفوان واتباعه والمتقوله عن ابن سينا واتباعه لانها ليست
بضرورية ولا مشتهية الى ضرورته بدليل انها لم تخطربا ل احد قبلهم ممن حوطب بالكتاب
والسنة من الصحابة والتابعين لا غيرهم ولا عجمهم ولذلك لم يستشك كل سلمان الفارسي ولا
صهيب الرومي ولا بلال الحبشي على النبي صلى الله عليه وسلم شيئا من هذه الكلمات بل
ولا كانت تخطربا للجهم ايضا الا بعد ان ورد عليه ما يفسد عقيدته في معبوده التي
اخذها عن امثاله فحمل ادراك في رد ما يورد عليه لئلا يتوهم فيه انه متبع للهوى فانقل
عن الجهم انه خرج يوما الى ظاهير البلد فاجتمع يقوم فقالوا جيناك لنبعث معك فترجع الينا
او تتبعك ثم قالوا له هل تعرف موجودا لا هودا اخل في موجود اخر ولا خارج عنه او ما هو

معنى هذا القول فقال لا فقالوا فباي شئ تفرق بين معبودك وبين المعدوم فتخير في الجواب
فقال امهلوني فامهلوه فعاب علي ما قبل ثلاثه ايام ثم جاء الى المكان الذي فارقم فيه فوجدهم
فقال هل تعلمون ان لكم نفسا فقالوا نعم فقال انها ليست بداخله فركم ولا خارجة
عندكم فباي شئ تفرقون بينهما ومن المعدوم تشككوا فانظر كيف لم تخطربيا له هذا الامر
الا في ثلاثه ايام مع الجهد والاجتهاد ثم ان ابن شينا يدعي انه ضروري وان من جهل هذا خارج
عن دايه الانسان داخل في دايه البهايم مع ان اكثر الخلق من الفلاسفة وغيرهم يخالفون في
ذلك ويقولون انها داخل البدن فهل هذا الامن الهوي المعنى للمصم وكيف تنترك كتاب ربنا
العزى المبين وقد اتزل فيه اليوم اجملت لكم دينكم لقول اعجمي حايك او حمارا وفلاح كالحمار
اخذ عقيدته عن اخر مثله لا عن برهان بل اعتقدوا وهم واباؤهم اشيا ما اتزل الله بها من
سلطان فلسفتهم في ذلك الزمان كنسبه من رايها من الزناقه حيث لم يستندوا في اديانهم
الا الى امثالهم واذا سألتم عن مستندهم قالوا هو الذوق والوجدان وهذا المستند مقدمه
ضحك بها كبارهم على صغارهم ومستكبروهم على مستضعفيهم ويوم القيمة يتبرأ الدين اتبعوا
من الدين اتبعوا ويقول الدين اتبعوا الوان لنا كره فتبرأ منهم كما تبرأوا منا ثم كيف يظن بمن
ارسل رحمة للعالمين ينزل للناس ما نزل اليهم ليلا يكون للناس على الله حجه بعد الرسل انه يقول
اي تارك فيكم ما لن يصلوا ان تمسكتم به كتاب الله ولم يبين لهم ان مراد ربهم باطن كلامه
دون ظاهره ان رساله اذ اكلا رساله بل هو اضر من عدم رساله فانه اوقعهم في الشك
حيث خاطبهم بظاهر لم يردده وكلفهم بباطن كانوا يدركونه في زعم هؤلاء يعقولهم فان قالوا
قد بين فكذب وبتنان لان عليا عليه السلام لما قيل له هل عهد اليك نبي الله صلى الله عليه وسلم
شيا لم يعده الى الناس قال لا الا ما في كتابي هذا فاخرج كتابا من قراب سيفه فاذا فيه المؤمنون
يتكافون وما وهم وهم يد علي من سواهم ويسعى بذمتهم ادناهم الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذرعه
في عهده من اجرت حريا على نفسه ومن اجرت حرتا او اوى محذبا فعليه لعنة الله والملائكة
والناس اجمعين واقتوى من هذا وهو العده في الجواب انه لو بين لبقل النبالا نام كلفون
مثلهم ولم يبعث لبيبين لهم وخطهم وبالجملة فاعلم يا اخي ان الدين النصيحه ومن النصيحه وصي
بل عاقل ان لا يتزل من مدلول كلام ربه المتبادر الى ذهنه الا ما اقتضت الضرورة للركونه
في نظر جميع من خوطب به خلافة والله يقول الحق وهو يهدي السبيل **المسئله التاسعه عشر**

قال المتكلمون لسحل ان تخل ذاته في شئ وتسحل ان تحل صفة من صفاته في شئ والنصارى
وجمع من الصوفية يذكرون الحلول تارة والاتحاد اخرى واحصح المتكلمون بانه لو حل في
شئ اى في روح عيسى او بدنه او في غيرها لكان اما ان يحل مع وجوب ان يحل او مع جواز
ان يحل فالاول باطل لان ذلك يقتضى اما حدوث الحلال او قدم المحل وكلاهما محالان
ولانه لما حل مع وجوب ان يحل ذات ذاته مفقودة الى ذلك المحل والمفقود الى المحل ممكن بالله
والثاني وهو ان يحل مع جواز ان يحل باطل ايضا لان المعقول من الحلول كون الحلال مفقودا الى المحل
ومتحاشا اليه فاذا لم يوجد هذا المعنى لم يحقق معنى الحلول واعترض على الاول بان ذاته قد
توجب لذاته الحلول في المحل بشرط وجود ذلك المحل فقبل وجود المحل لم يكن شرط الاقضا
حاصلا فلا جرم لم تحصل هذا الحلول وبعد وجود المحل حصل شرط هذا الاقضا فلا جرم
حصل هذا الحكم على سبيل الوجوب وايضا لم لا يجوز ان يقال المحل يوجب كونه تعالى حالا
فيه فعند وجود المحل وجب هذا الحلول وقبل وجوده لا يجب هذا الحلول واعترض على
الثاني بمنع الخصار معقولية الحلول في كون الحلال مفقودا الى المحل ومتحاشا اليه حتى اذا لم يوجد
هذا المعنى لم يحقق معنى الحلول فالذي ينبغي لك ارشادك الله في معرفه الحق في هذه المسئلة
ان تعلم ان انا رايانا الشمس اذا قابلت صقيلا كالبلور والمرآة ظهر فيه ما يقال انه مثلها من
غير انشغال للشمس عن مكانها ولا تغير في ذاتها وحصل لذلك الصقيل ما يشبه بعض
خواص الشمس كالحرارة والبيس تحت يظهر اثره في الخارج فلقد رايانا الصوف المحاذك
للمرآة تشتعل نارا والفواكه المحاذية للقمر تنصح فان اريد للحلول الحق في قلب الانسان
الخالي عن الهذيان المصقول باداب القران ما يحصل للصقيل عند مقابله الشمس مثلا فلا
دليل على حالته وقد قال الحق سبحانه وتعالى لا يزال العبد يتقرب الى التوافتل حتى احده فاذا
احبته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصره ولسانه الذي ينطق به الحديث
والحلول على هذا الوجه لا يلزم منه انه سبحانه وتعالى جسم ولا بنا في انه ليس بجسم فقد
قال غير المجسمه بانه يرى في الاخره كما يرى القمر ليله البدر وكما ترى الشمس للسرور بها
سحاب وان اريد بالحلول ما يعتقده النصارى في حلوله في جسم عيسى من انه كحلول ما الورد
في الورد او طول النار في النغم او اتحاد الماء بالبن عند الامتزاج او تخلل الماء في الصوف فهو
باطل فقد لغزهم الله عز وجل باعتقادهم ذلك في حق المسيح فقط دليل من اعتقد ذلك في

حق كل جسم علوي وسفلي نبات ومعدن وحيوان والله يقول الحق وهو يهدي السبيل
واما الاتحاد فان اريد به امتزاج اللاهوت بالناسوت كما متزاج الماء بالورد والنار
بالخم فهو الحلول بعينه وقد عرفت حكمه وان اريد بالاتحاد صيرورة ذات ذاتا
اخرى بالاستحالة كصيرورة الماء هواء والهوا ناراً عند خلط هيوولي العناصر الصورة للماء
ولبسها الهوايبه وطلعها الهوايبه ولبسها الناريه فهو قول بالوحد لان حاصل قولهم يرجع
الى ان الذات هيوولي الكائنات او على افراد الكائنات وهو كفر ايضا لاستلزامه في
الرب الغفور الرحيم الشديد العقاب وان اريد به ما اريد بالحلول في المرآه فلا دليل
على ابطاله وان اريد غير ذلك فلا بد من ذكره ليمكن اثباته ونفيه واحس المتكلمون
على نفي الاتحاد بان الشين اذا اتحد فها حال الاتحاد ان كانا باقن فيهما اثنان لا واحد
وان عدما معا كان الحاصل ثالثا مغايرا وان نفي احد هما ونفي الاخر فلا اتحاد ايضا فان
الموجود لا يكون عين المعدوم **مدت** بما ذكرنا ان القول بالاتحاد باطل واعلم ان
ما ذكره هو لا المتكلمون في ابطال مذهب النصارى في الاتحاد لا يسمون ولا يغني من رجوع
فان التزاع مع النصارى وامثالهم من الصوفيه ليس في ان اللاهوت اذا امتزج بالناسوت
امتزاج ما الورد بالورد او النار بالخم او اللبن بالماء حيث صارت الاشارة اليهما بالعقل واحد
هل يقال له اتحادا ولا وانما التزاع في ان هذا الامتزاج الذي سموه اتحادا هل هو ممكن في
حق الله تعالى ام لا وكذلك القول بالوحد ليس التزاع في ان استحاله ذاته سبحانه وتعالى
الى العقل ثم استحاله العقل الى النفس ثم استحالتها الى الجسم او في تركيب الهيوولي مع الصورة ^{المتنفسه}
الى مركب وبسيط علوي وسفلي او في ان تركيب الوجود المجرد المطلق مع ما يتميز به كل واحد
من افراده هل يسمى اتحادا ام لا وانما التزاع في ان هذا التركيب او الاستحاله جائز في حق
الله تعالى ام لا واحتج **النصارى** بان عيسى عليه السلام اجي الموتى وابرا الاكبه والابصر
وهذا لا يمكن الا بالقدرة الالهيه واجيب **احياء الموتى** وابرا الاكبه والابصر
بادن الله عز وجل والمحيي في الحقيقه هو الله تعالى لكن على وفق دعايه اطهار المعجزه
وحكي الامام انه ناظر بعض النصارى فقال له هل يسلم انه لا يلزم من عدم الدليل
عدم المدلول فقال نعم فقال ما الذي يدل على ان ذات الاله لم تخل في بدن زيد وبدن
عمر ولم تخل في بدن هذه الدابنه وهذه الممله فقال هذا ممنوع لانا انما اثبتنا هذا الحلول

في حق عيسى عليه السلام لانه اطهر على يديه احياء الميت و ابرا الاكمه والابصر واذا المر
يظهر شي من هذه الاشياء على يد ربه وعمر وفكف يمكن اثبات هذا الحلول في حقه فقلت
له انك سلمت اولا انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول و احياء الميت و ابرا الاكمه
والابصر دليل حصول هذا الحلول عندكم فلم يلزم من عدم هذا الدليل عدم هذا الحلول
فوجب ان تنقي شاكاً في حلول الاله في بدن هذه النمله وهذه الذبابه وكل مذهب ادي
الى مثل هذا القول فهو خسيس وايضاً كما ظهر احياء الميت على يد عيسى عليه السلام فقد ظهر
على يد موسى عليه السلام لانه قلب العصي ثعباناً بل هذا العجب لان انقلاب الخشب ثعباناً
عظيماً العجب من انقلاب الميت حياً فان دلت معجزات عيسى عليه السلام على الحلول والاتحاد
فلان تدل معجزات موسى عليه السلام على الحلول اولى ثم قال **و** بلجمله فذهب النصارى
واللولويه اخسر واركن من ان يلقب اليه العاقل وباللله التوفيق واعلم ان مناظره هذا
الرجل وان اقتضت تشكيك هذا النصارى ادا بطلت مذهب النصارى لا يقد في ابطال
مذهب غيرهم من اللولويه فانهم يلزمون الحلول في النمله والذبابه وموسى عليه السلام والله اعلم
المسئله الثالثه عشره اتفق المبتنون للعلو على انه سبحانه وتعالى يصح ان يرى
واختلف النافون فقالت الفلاسفه والمعتزله لا يصح وقالت الاشاعره يصح وعنده المجوزين
التقل مثل قوله الى رها مناظره وكلا انهم عن ربه يومئذ المجزون وقال **موسى عليه السلام**
ارنى انظر اليك واستدوا الضمان الجسم ميري لما سبق في الطبيعي والعرض ميري فالصحيح
مشترك لان الحكم المشترك يستدعي علمه مشتركه وهي اما الحدوث او الوجود والاول
عد حتى فتعين الباني والبارى تعالى موجود فصح رويته ومنع هذا بان الجسم ليس ميري وقد
سبق ولين سلم فالصحة عدمه فلا يحتاج الى سبب بل لا يجوز تعليلها لان التعليل عبارة
عن تأثير امر في امر والعدم تنفي محض فمتنع ان يكون علمه ومعلولا ولين سلم ثبوتها فليس كل
حكم ثابت بحج تعليله بدليل اتفاق المتكلمين على ان من الاحكام ما يعقل ومنها **اما** لا
يعقل فان القدرة في الشاهد لا يصح لخلق الجسم وهي مشتركه في هذا الحكم ولا يمكن تعليل
هذا الحكم بكونها قدراً والالزم ان لا يصلح القدرة القديمه لخلق الجسم ولا يمكن تعليل
هذا الحكم بكونها قدراً حادثه لانكم بينتم في ذلك ليدكم ان الحدوث لا يصلح لان يكون علمه ولا
لان يكون جزراً **عليه ثبت** ان هذا الحكم المشترك فيه بين هذه القدر غير معقل بشي اصلاً

ولو سلم وجوب تعليل جميع الاحكام فلا نسلم ان صحة الرويه حكم مشترك بين الجوهر والعرض
 بدليل ان الجوهر يمنع ان يرى سوادا او اسوادا يمنع ان يرى جوهر او لوتساوي الصحان
 لقامت كل واحد منهما مقام الاخرى ولو سلم فلا نسلم ان المصحح مشترك ولم لا يجوز تعليل
 للكمين التماثلين بعليتين مختلفتين فان الاشياء المختلفه لا يمنع اشتراكها في لوازم مماثله
 كما مختلفين يشتركان في صحة الاختلاف وكالضدين يشتركان في التضاد سلمنا وجوب
 الاشتراك في العله لكن لم قلتم ان الوجود امر مشترك فيه بين الواجب والممكن فان عند
 ان الحسن الاشعري وجود الشيء ذاته وحقيقته وعلى هذا اذا كانت الاشياء مختلفه في
 حقايقها وحب ان يكون مختلفه في وجوداتها ومع هذا القول كيف يمكنه ان يقول الوجود
 وصف مشترك فيه سلمنا لكن ما الدليل على الحصر وليس سلم فلم لا يصح ان يكون العله هي
 الحدوث فان بعد تسليم انه عدمي الصحة ايضا كذلك سلمنا لكن اجاز ان يمنع رويته لفوات
 شرط او وجود مانع وعورض بان الله تعالى قادر على خلق الحيوه وعلى خلق الاعراض صحة الخلقه
 حكم مشترك بين الجوهر والاعراض فلا بد من تعليل هذه الصحة بامر مشترك بين القسمين
 ولا مشترك الا للحدوث او الوجود والحدوث باطل لما ذكرتم ثبت ان عله صيحه الخلوقيه
 هي الوجود والله تعالى موجود فوجب كونه مخلوقا وهذا الكلام باطل فكذا ما ذكرتم
 فهذا ما على هذا الدليل العقلي من الاسوله قال الامام وانا غير قادر على الاجوبه عنها
 فلحق ما اختاره الشيخ الماتريدي السمرقندي وهو ان لا تثبت رويه الله تعالى بالادله العقلية
 بل تنسك في ذلك بالآيات والاحاديث ومن ارادتا ويلها بوجوه عقليه يتمسك بها في نفي
 الرويه بنا ضعفها ومنغها هم الناويل وام المعتزله فلم وجوه منها قوله تعالى لا تدركه
 الابصار والادراك المضاف الى البصر هو الرويه والابصار يدل على ان لا يصح اثبات احدتها
 مع نفي الاخر واجيب بان الادراك هو الاحاطه فهو رويه مكشفه ولا يلزم من نفيها
 نفي اصل الرويه وان سلم فهو عام والخاص قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف
 قوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني وهذه الكلمه للتأييد بدليل قوله قل لن سبعونا وادا
 ثبت الامتناع في حق موسى ثبت في حق غيره لان عقاد الاجماع على انه لا فرق وردد بان كلمه
 لن لا تدرك على التأييد بدليل قوله تعالى ولن تمنوه اذ مع انهم تمنونه في الاخره ومنها
 قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب يدل ذلك على ان كل من تكلم

تعارف

الله تعالى

الله تعالى معه فانه لا يراه واذا ثبت عدم الرويه عند الكلام ثبت في غير وقت الكلام
 ضرورة انه لا قابل بالفرق ورد بان الوحي هو ان لسمع ذلك الكلام لسرعه وليس فيه ان
 يكون مجبوا عن الله تعالى ام لا ومنه **ان الله ما ذكر الرويه في القران الا استعظما**
 كما في قوله تعالى واذا قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى ترى الله جهره فاخذتكم الصاعقه وانتم
 تنظرون وقوله تعالى تسلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كما من السماء فقد
 سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا انا الله جهره فاخذتهم الصاعقه وقوله تعالى وقال
 الذين لا يرجون الى قوله او ترى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وهذا
 الاستعظام يدل على ان زويه الله تعالى تمتعه ورد بان الاستعظام انما كان لاجل
 انهم طلبوا الرويه على سبيل التعنت والعناد بدليل انه تعالى استعظم طلبهم انزال اللايكه
 ولا تراعى في جواز ذلك الا انهم لما طلبوه على سبيل العباد استعظم ذلك منهم وكذا في
 سوال الرويه واح **تحووا ايضا بوجوه عقليه احدها لو صحت رويته لوجب ان تراه**
 الان لانه لما لم يكن جسماء يمكن ان تعتبر في رويته من الشرايط الثمانية غير سلامه
 الخاصه وهي حاصله فاذا لم نره كان ذلك لكونه لا يصح رويته واجيب **بمنع وجوب**
 الرويه في الشاهد عند اجتماع الشرايط وان سلم فلم قلتم ان في حق الله يجب ان يكون
 كذلك وحققه ان ذات الله تعالى مخالفة للحقيقه والماهيه لهذه الحوادث والمخالفات
 في الماهيه لا يجب استوائها في اللوازم فلا يلزم من كون الادراة واجبا في الشاهد عند
 حضور هذه الشرايط كونه واجبا في الغايب عند حضورها **الثاني** كل ما كان مرسا
 وجب ان يكون مقابلا للراي او في حكم المقابل والله تعالى يمنع كونه مقابلا للراي او
 في حكم المقابل لان ذلك لا يصح الا في الشيء الذي يكون حاصله في المكان والحيز والله سبحانه
 وتعالى ليس في المكان والحيز ورد بمنع الاولى وان سلم ذلك في الشاهد فلم قلتم انه لذلك في
 الغايب وتقرر كما سبق وان سلم فالكلام في كونه ليس في مكان قد سبق وان سلم فلا **ثالث**
 انما ليس في مكان لا يصح ان يكون مقابلا للراي **الوحي الثالث** قالوا هل ما يبصر
 فلا بد ان ينطبع صورته ومثاله في العين والله تعالى لا صور له ولا مثال فوجب ان يمنع
 رويته ورد بمنع الانطباع وان سلم فالكلام في الصور قد سبق وان سلم فالمراد بالرويه
 ان يحصل لنا انكشاف بالنسبه الى ذاته المحصوصه سبحانه وتعالى مجرى مجرى الانكشاف

الحاصل عند ابصار الالوان والاصوار واذا كان الامر كذلك فهذا الانكشاف يجب ان يكون
 على فوق المكشوف فان كان المكشوف له صورة ولون كان انكشافه بانكشاف
 صورته ولونه وان كان مترها عن الصورة واللون كان انكشافه كذلك لان شرط
 الانكشاف ان يحصل على فوق ماهية المكشوف **الرابع** كل ما كان مرتباً فلا بد ان يكون
 له لوز وشكل ودليله الاستقراء والله تعالى متره عن ذلك فوجب ان لا يبصر وزد بالمنع
 فان المراد بالروية ان يحصل لنا انكشاف بالنسبة الى ذاته المحصورة الى اخر ما سبق والله اعلم
فرعان الاول اختلف القائلون بجواز الروية فذهب الاكثرون الى جوازها في الدنيا
 ومنهم من خصها بالآخرة وهو مذهب عايشه رضي الله عنها **واحد** فتح الاولون بان موسى
 عليه السلام سأل ربه الرؤية في قوله ارني انظر اليك ولو كانت ممشعة على الله تعالى لما
 سألها قال **الكعبي** يجوز ان يكون المطلوب احوالاً يفيد العلم الضروري الصانع والاطلاق
 الروية على العلم الضروري للعلمي مجاز مشهور واجيب بان موسى عليه السلام كان
 يكلم الله تعالى في هذا الوقت بلا واسطة ويعد في مثل هذا الوقت يا الهي اظهر لي دليلاً
 اعرف به وجودك وبأنه قال ارني انظر اليك ولو كان المراد ما ذكر الكعبي لكان
 يقول ارني انظر الى دليلك وقال ابو علي وابوها شيم ان موسى عليه السلام انما سأل الروية
 لقومه لا لنفسه بدليل قوله تعالى لن نؤمن لك حتى ترى الله جهره وانما اضاف السؤال
 الى نفسه ليكون السؤال اولى بالاجابة فاذا منعه كان ذلك اقوى في الدلالة على منع الغير
 وزد بان الدين طلبوا الروية ان كانوا مؤمنين كانوا الاحماله يقبلون قول موسى عليه السلام
 في ان هذا السؤال غير جائز ما كان موسى عليه السلام محتاجاً الى اضافة هذا السؤال الى
 نفسه وان كانوا من الكفار فهم لا يصدقونه في ان الله تعالى منع العناد من سوال الروية
 وعلى التقديرين فاضافة هذا الى السؤال الى موسى عيب وبيان هذا السؤال لو كان محالاً
 لمنعهم عنه الا ترى ان القوم لما قالوا له اجعل لنا الها كما لهم الهه منعهم من هذا الكلام وقال
 انكم قوم تجهلون وقال ابو الهذيل لخمائل ان يقال ان موسى عليه السلام كان عالماً بالدلائل
 العقلية ان سمع رويه الله تعالى فسأل الروية حتى يرد الدلائل السمعية المانعة من الروية
 فتصير الدلائل السمعية والعقلية متعاضدة متواقفة واجيب بان الله عليه السلام ان كان
 شاكاً في الجواز لزم كونه عليه السلام جاهلاً بالله تعالى وهذا لا يليق بالانبياء عليهم السلام وان

هو ابنه

كان قطعاً

كان قاطعاً بامتناع الروية على الله تعالى كان الادب ان يقول ربي زدني دليلاً على
 امتناع الروية وامنه يسأل الروية مع العلم بامتناعها فهذا لا يليق بالثقل وقال
 بعضهم لم لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام ما كان في ذلك الوقت عالماً بامتناع الروية
 على الله تعالى وغايه ذلك جهل بصفه لا يتوقف على معرفتها صحة النبوه وارتكاب بعضه
 قال الامام والمشهور عن اهل السنه ان هذا جائز واجيب بان العلم بامتناع
 الروية حاصل في زعمكم لكل واحد من اجاد المعتزله فلولم يكن هذا العلم حاصلًا لموسى عليه
 السلام لكان كل واحد من اجاد المعتزله اعرف بذات الله تعالى وصفاته من موسى
 عليه السلام وهذا باطل فان الامه مجمعه على ان علم الانبياء والرسل بذات الله وصفاته
 اتم واكمل من علم كل واحد من المعتزله **الفرع الثاني** اختلف القائلون بجواز الروية
 فقالت الكراميه والمشيبه روتها غيره بالرسم واتصال ومواجهه وقالت
 الاشاعره معناها ان حصل لنا حاله في الازكشاف والظهور ونسبتها الى ذاته المخصوصه
 كنيسه للحاله المسماه بالابصار والرويه الى هذه المراتب واحتمل الاولون بانه
 مرى اتفاقاً وكل مرى مرسم او متصل او مواجه ومنع الاشاعره الضخبي لما سبق
 من ان ذات الله سبحانه وتعالى مخالفه للحقيقه والماهيه هذه الحوادث والمختلفان
 في الماهيه لا يجب اشتراكهما في اللوازم فتقدر اشتراط المواجهه وغيرها في الشاهد
 لم يلزم ان يكون الامر كذلك في الغايب والله اعلم **المسئله الراعشه** اعلم ان
 الشئ قد يكون معلوماً بالدليل كما اذا راينا الاحراق حاصلًا في الجسم علمنا انه لا بد لذلك
 الاحراق من محرق فذلك المحرق معلوم لكن علماً بالبتع والعرض فاننا في هذا الوقت لا
 نعلم ان ذلك المحرق ما هو بل نعلم انه شئ ما معين في نفسه مجهول التعيين عندنا وقد يكون
 معلوماً بالمشاهده الباطنه السماه بالوجدان كما اذا وجدنا من انفسنا الما ولذو وغما وقرنا
 فهذه الماهيات معلومه علماً بالبتع والعرض بل بالذات والحقيقه فهذه اقوى واجلي
 من المرتبه الاولى وقد يكون محسوساً كما اذا دركنا بالعين لونا وضوياً ثم غمضنا العين
 فاننا ندرك تفرقه بدهيه بين الحالتين مع ان العلم بذلك اللون المخصوص حاصل في الحالتين
 فتلك التفرقه هي المسماه بالرويه اذا عرف ذلك ففرقه الله تعالى والعلم به بالمعنى الاول
 حاصل لما سبق من الاستدلال بوجود المكونات على وجود الواجب وبوجود الحوادث

صه

على وجود القدم وغير ذلك **واما** النوع الثالث فقد سبق الكلام عليه اتفاقا **واما**
النوع الثاني فهل هو ممكن لانه غير متناهٍ والعقل متناهٍ وادراك غير المتناهى بالمتناهى محال
واستدل للحكماء بانه لو تصور قصوره اما بدوى وهو باطل اتفاقا او كسبي بلجد وهو
محال لانثاء التركيب فيه ولذلك لما سئل عنه موسى عليه السلام اجاب بذكر خواصه وصفاته
او بالرشم وهو لا يفيد الحقيقة ولذلك لما سئل عنه موسى عليه السلام واحب بذكر خواصه
وصفاته **نسب** الجنون **وظاهر** المتكلمون **والزموهم** بان حقيقته وجوده عندهم وهو
معلوم وفي مستند الفريقتين **تظهر** **فرع** اخلف القايلون بامكان العلم بكنه
حقيقته **فقال** المتكلمون هذا العلم حاصل للبشر ومنعه غيرهم لوجوده **الاول**
ان المعلوم ليس الا الصفات الثبوتية والصفات السلبية والصفات الاضافية فان الاليل
انما دل على ذات متصفه بصفات الكمال مترهه عن صفات النقص كونه موجودا واجب
الوجود حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما ليس باعور والعلم بهذه الامور لا يقضى
العلم بالحقيقة المخصوصه لانا اذا راجعنا انفسنا لم نجد عقولنا جازمه بانه متى كانت الصفات
هي هذه وجب ان يكون الذات هي الحقيقة المخصوصه الفلانية على التعيين بل نجد العقل جازما
بانه لا بد ان يكون تلك الحقيقة في نفسها حقيقة مخصوصه متميزه عن ساير الحقايق **فاما**
ان تعلم تلك الحقيقة بعينها فهذا غير حاصل فكذلكها هنا لما علمنا اختصاصه بانه سبحانه **تعالى**
بهذه الصفات على سبيل الوجوب واللزوم علمنا ان له حقيقة متميزه عن ساير الحقايق **فاما**
ان تعلم من هذه الصفات تلك الحقيقة المخصوصه بعينها فهذا غير حاصل والعلم به ضروري
فعلمنا ان العلم بحقيقته المخصوصه غير حاصل **الثاني** لو كان العلم بكنه حقيقته حاصل
لكان فطرنا ووجدنا نيا كالعلم بالالم واللذ والفرح والغم والغضب او حسيا كالعلم بالالوان
فانه حصل بالابصار والعلم بالاصوات فانه حصل بالسمع وغيرهما من الحسوسات او
حاصلا بيد يده العقل العلم بالوجود والوحد لان الانسان لا يمكنه ان يتصور شيئا بغير
ذلك والاستقرار بحقيقته **والثاني** باطل لان حقيقته وكنه ماهيته غير مدرك بشي
من هذه الطرق فوجب ان لا يكون متصورا عند العقول ورد بمنع حصر الطرق فيما ذكر
كما يدعيه اهل الالهام **الوحد** **الثالث** ان كل ما يعلم منه للبشر غير مانع من الشركه
بدليل اتفاقنا بعد معرفه هذه الصفات الى اقامه الدلاله على الوحدانية وذاته المخصوصه

مانعه من الشركه فدائه غير معلومه للبشر من الشكل الثاني واحتمل المذكور
بوجهين احدهما لو لم يكن حقيقته معلومه لامتنع الحكم عليها بانها غير معلومه لان
الحكم على الشيء يستدعي تصوره **الوحده** الثاني انا الحكم على تلك الذات المخصوصه
بانها موصوفه بالوجود والقدم والديموم والوجوب والوحده وصفات الخلال والاکرام
فلو لم يكن تلك الحقيقه من حيث هي معلومه لما امكن الحكم عليها بهذه الصفات وهو
قرب من الذي قبله وهما ليسا بشي فان الحكم على الشيء يستدعي تصوره لا من كل وجه
على انهما منقوضان بخواص الاغذيه والادويه فانها من حيث هي محموله مع اننا نعلم كونها
مستلزمه للإثار المخصوصه فكذا هاهنا القسم الثاني في الصفات وهي على ثلاثة
اقسام احدها صفات حقيقه عاربه عن الاضافه كالسواد والبياض وثانيها
الصفات الحقيقه التي تعرض لها الاضافه كالقدره وكالعلم على راي وبالثالث الاضافات
المحضه والنسب المحضه مثل كون الشيء قبل غيره وبعده ومثل كون الشيء مميئا لغيره او لسيار
له فانك اذا جلست على يمين انسان ثم قام ذلك الانسان وجلس في الجانب الاخر منك فقد
كسب يميناً ثم صرت الان لسياراً له اذا عرفت ذلك فاثبات الصفات الحقيقه هو مذهب
جماهير الامه سلفها وخطفها وهو مذهب الصحابه والتابعين لهم بلحسان وايمه المسلمين
المتبعين واهل السنه والجماعه وسائر طوائف اهل الكلام مثل المشائيه والكراميه
والكلابيه والاشعريه وغيرهم وانما خالف في ذلك الجهميه ووافقهم على ذلك المعتزله **متأخر**
الفلاسفه كابن سينا واتباعه وهم بذلك كثار وابتدع ابو هاشم الاحوال وانفق الكل
على اثبات الاضافات ككونه مبدلاً او فاعلاً وهو **جمله** وتفصيلها في مسابله الاولى
في كونه سبحانه وتعالى قادراً واعلم ان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدراعي
المختلفه كالانسان ان يمشي مشى وان يمشي ترك والموجب ليس كذلك كالنار
في التسخين فان ظهور التسخين عن النار غير موقوف على ارادتها ودواعيها فالانسان قادر
خلافاً للجهم واتباعه كما يحى في مشله خلق الافعال والنار ليست بقادره بلا خلاف وانفق
ارباب الملل والاديان على ان ياتير الباري تعالى في الخاد العالم هو بالقدره والاختيار وهم
متأخروا الفلاسفه ان ياتيره في وجود العالم هو بالايجاب كما ياتير الشمس في الاضاه وتأثير
النار في التسخين والاحراق قالوا واذا قيل له قادر فهو تلك الذات ما خوده باضافه

صحه وجود الكل عنه الصحه التي بالامكان العام لا بالامكان الخاص فكل ما يكون
 عنه يكون يلزم عنه لان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته والدليل
 على انه تعالى قادر لا موجب انه لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم ان يحصل في العالم
 شي من المتغيرات فانه يلزم من عدمه واجب الوجود اذ لا وابدادوام المعلول الاول من
 دوام المعلول الاول دوام المعلول الثاني وهلم جرا الى اخر المراتب فيلزم ان يحصل
 في العالم شي من المتغيرات وانه خلاف الحس فان قيل لا يلزم من كون واجب الوجود موجبا
 بالذات ان يحصل في العالم تغيير لجواز ان يتوقف حدوث اثره على استعداد القوابل وحدث
 هذه الاستعدادات المختلفه في القوابل يتوقف على الحركات الفلكيه والاتصالات
 الكوكبيه وكل حادث منها مسبوق باخر لا الى اول فلهذا السبب حصل التغيير في هذا
 العالم قلنا هذا الكلام باطل وان هذا انما يتصور اذا كان الفعال الدائم الفيض ليس
 هو المحدث لاستعداد القوابل كما يدعون في العقل الفعال فيقولون انه دائم الفيض ولكن
 استعداد القوابل يحدث بحدوث الحركات الفلكيه والاتصالات الكوكبيه وتلك
 الاستعدادات ليست صادرة عن العقل الفعال واما اذا كان المبدع الاول هو المبدع
 لكل ما سواه فانه يكون مبدعا للاستعداد والقبول والقابل والمقبول فاذا كان موجبا
 بالذات وفيضه لا يتوقف على شي من غيره لزم ان يكون كلما يصدر عنه لوسطا وغير
 وسطا لزم له قدما بقدمه فيلزم ان يحصل في العالم تغيير وهذا مكابرة في الحس
 وقد تعبر عن هذا بعبارة اخرى فيقال لو كان موجبا بالذات فان لم يكن تأثيره موقوفا على
 شرط او كان موقوفا على شرط قديم لزم قدم العالم وان كان موقوفا على شرط حادث
 كان الكلام فيه كالكلام في الاول وهلم جرا فان كان المعتبر وجود الشرط لزم
 اجتماع حوادث لانهاية لها وان كان المعتبر عدم الشرط لزم حوادث لا اول لها فاللام
 اذا ما قدم العالم حدث لا يحصل في العالم تغييرا واجتماع حوادث لانهاية لها وحوادث لا اول
 لها والاول مكابرة في الحس والثاني باطل بالاتفاق والثالث سبق بطلابه في باب كون الباري
 عز وجل قدما فان قيل لا يلزم من كونه موجبا بالذات مبدعا لكل ان يحصل في العالم تغيير
 لجواز ان يكون ابداعه للبعض موقوفا على وجود البعض الاخر وعدمه لا على وجوده فقط
 فلا يلزم من وجود البعض الاول وجود البعض الاخر مثلاً فان باثيرة في المعلول الثاني متوقف

ساب
 اما قدم

على وجود المعلول الاول وعلية وابداعه للمالك موقوف على وجود الثاني وعلية وكذلك
الكلام في المعلول الرابع والخامس وهلم جرا وعلى هذا التقدير لا يلزم من كونه موجبا
بالذات مبدعا لكل ان لا يحصل في العالم تغيير فانه لم يلزم من وجود المعلول الاول وجود
المعلول الثاني ولا من وجود الثاني وجود الثالث ولا من وجود الثالث وجود الرابع وبالجملة
لم يلزم من وجود معلول وجود اخر لان الشرط ليس هو وجوده فقط بل وجوده وعلية
اجيب بان هذا انما يتصور في شيء يمكن ان يحصل له ما لا يكون حاصله له وعند هؤلاء
ان واجب الوجود ليس كذلك وانما هو علة تامه واجبه في ذاتها وفي جميع صفاتها للغير
في باثيرها من وجود الشرائط وانتفاء الموانع لا يجوز ان يحصل لها شيء لم يكن حاصلها على
هذا التقدير يلزم من دوامها دوام المعلول الاول فلا يجوز عدم المعلول الاول بعد وجود
لدوام علته ويلزم من دوام المعلول الاول دوام واجب الوجود دوام المعلول الثاني
لانها علته التامة فلا يجوز عدمه بعد وجوده ويلزم من دوام الثلاثة دوام المعلول الرابع
لانها علته التامة وهلم جرا فيلزم ان لا يحصل في العالم تغيير والحسن بخلافه واعتراض بامور
احدها انه يجوز تخلف الاثر عن الموتر لوجود مانع وحتمه لا يلزم من كونه موجبا بالذات
قدم العالم اجيب بان المانع ان كان قدما استعمال عدمه فلا يوجد العالم اصلا وهو محال
وان كان محدثا ولم يتوقف حصوله على شرط حادث فكذا ان توقف على شرط حادث
عاد الكلام فيه ولزم اما حدوث لا اول لها او قدم العالم والاول باطل لما سبق
والثاني باطل والالم يحصل في العالم تغير بالتغير الذي سبق الاعتراض كونه قادرا بهذا
المعنى لا يتصور لانه ان لم يكن مستجمعا لشرائط الناثير امتنع الفعل وان كان مستجمعا لشرائط
الناثير وجب الفعل وحتمه يكون الفعل موجبا بالذات لفاعلا بالقدرة والاختيار احسب
بان وجوب الفعل عند اسبغ شرايط الناثير اذا كان من جملتها الارادة لا بعضي كون
الموتر موجبا بالذات غير فاعل بالاختيار فانه مسبب عن الارادة لا عن الذات بل يكون
دليلا على كمال القدرة فان تخلف المراد عن الارادة لا يكون الا لتقصير القدرة كما في
حقنا الاعتراض الثالث ان حدث للقادر شيء من شرايط الناثير كان محلا للحوادث وان كانت
كلها قدومه ازليه لزم قدم العالم فالالزام مشترك واحسب بالاول وكونه محلا
للحوادث من صفات الكمال هو قول هشام بن الحكم والي الحسين البصري ومن اتبعهما

ومن اتبعهما من اكبر ائمة المعتزلة وهو لازم لاكثر طوائف العقلاء كما سياتي ان شاء الله تعالى
 واجيب ايضا بقدم جميع شرائط الناثير ولا يلزم قدم العالم لان من جملة الشرايط
 الارادة وتسجيل ان يكون متعلقها ولو كانت ازليه لان القصد الى الجاد الموجود محال
فرغ اختلف القائلون بانه قادر فالحق انه قادر على كل شئ كما سياتي ومن
 سلم انه قادر على افعال العباد ومنع كونه خالقا لها استدل على قدرته بانه قادر لانه
 محب ان يكون قادرا على كل مقدور وقال التظام لا يقدر على خلق الفتح لانه
 يسجل صدوره عنه والمقدور لا يسجل صدوره عنه واحسب بان الفتح يسجل
 صدوره عنه بوصف كونه قسحا وقال البلخي لا يقدر على مثل فعل العبد لان فعل العبد
 اماطاعه او معصيه وهما محالان على الله سبحانه وتعالى والمقدور ليس محال وحسب
 بانها محالان بوصف كونهما طاعه او معصيه وقال البصرون لا يقدر على نفس
 مقدور العبد لامتناع دخول مقدور تحت قدره قادرين قلت قد سبق الكلام
 على هذا الاصل في باب القدر قالوا لو كان قادرا على فعل العبد وفرضنا ان الله اراد
 ان يخلق فعلا للعبد فان كان العبد قادرا على امتناعه لزم تعجز الباري وان لم يكن
 قادرا يلزم اضطرار العبد احسب بانه لا يلزم من عدم قدره العبد على الامتناع الاضطرار
 فان الله اذا اراد خلق الحركه الاختياريه للعبد كانت تلك الحركه مراده للعبد ومقصود
 له وكسالة وعدم القدره على منع المراد ليس باضطرار لان ذلك لكونه مرادا انما
 الاضطرار عدم القدره على منع غير المراد الا ترى ان الله لا يوصف بالقدره على امتناع
 مراده ولم يكن مضطرا وذهب جمهور المعتزله الى انه يقدر على الظلم والكذب ولا يفعل
 وخالفهم غيرهم مستدلا بان الصدق والعدل صفه ازليه لله تعالى فتسجيل وصفه بغيرها
 كالعلم والقدر والحياه ولان ما كان وصفه به يودي الى عود نقص اليه فوصفه بالقدره
 عليه وبالعجز عنه محال كالجهل والحركه ولان الكذب انما يتصور في كلام هو صوت
 وحرف لا في كلام النفس فان تعلق اخبار الله تعالى بالمخبر عنه بمثابة تعلق العلم بالمعلوم فاذا
 تعلق العلم بوجود شئ لا يتعلق بعدمه طال وجوده فلذا لم يتصور الكذب في كلامه وضعف
 الثلاثه واضح المسئله الثانيه الا له عز وجل مرید خلا فالابن سينا واتباعه لنا
 انه قادر لما سبق والقادر من قامت به القدره وهي صفه بها يمكن من قامت به من

منع

الفعل والبر

الفعل والترك على وفق ارادته فكذلك فعله بالقدرة فهو مرید وانض الوالم يكن مریداً المكان
تأثيره كاثير للمخادات وكنا ردها تنهت ومن اعتقد ذلك فقد خلع ريقه دين انبياء
الله عز وجل من عنقه وتعلد اهوار اعد الله واح المنفلسفه بامور من اللوكان
فعله بالقصد والاختيار لو كان تخصيل الفعل اولى من الترك والالم بقصد لا متناع ترجح
لحد المتساوين على الاخر من غير مرجح واذ كان تخصيل الفعل اولى به كان ناقصاً بذاته مستكلاً
بغيره واجبات المدكلمون يمنع الاولويه والاراده بذاتها ترجح احد المتساوين على الاخر
لا المرجح وهذا الذي قالوه ليس بشئ وللحق وهو ما اجمع عليه الفقهاء ان فعل المرید لا سيما البا
في ذاته وصفاته لا بد ان يكون اولى من تركه ولكن سبب الاولويه قد يكون حصول مصلحه
للمرید او دفع مفسده عنه فيكون المرید والحاله هذه ناقصاً بذاته مستكلاً بغيره وهذا
بحال في حق الله تعالى وقد يكون سبب الاولويه كون وجود الفعل في نفس الامر خيراً من عدمه
والفعل والحاله هذه من اثار الكمال السابق لا من المحصلات لكمال لاحق وبيان ذلك ان
من اثار كمال المرید اذا كان كمال القدرة كامل العدل كامل الاحسان ليس بعاجز ولا ظلم
ولا خيل ان يقصد وضع الاشياء في مواضعها وهذا ضروري فاذا كان وجود العالم ونفس
الامر خيراً من عدمه اقتضى عدل الرب عز وجل الكمال القدرة ان يقصد الجاده ولا شك
ان وجود العالم كان في نفس الامر خيراً من عدمه اما لذاته او لاستماله على علم ومصلح كاستدلال
بعض العالم ببعضه على كمال قدرته خالقه وكمال عدله واحسانه وعلمه عز وجل باثار اسمائه
الحسنى في الخارج كما علمها في غير الخارج كتكثيراً مخفياً فاحييت ان اعرف وهذه الحكمة لو لم يكن
في وجود العالم غيرها كان ذلك كافياً في وجوده خيراً من عدمه فكيف اذا كان مستملاً على حكم
ومصلح لا يعلمها الا هو ومن شاء ان يظهر عليها من اللصطفين من عباده هذا هو الحق المبين
والصراط المستقيم صراط الدين نعم عليهم لا يحيد عنه غير المعصوب عليهم والفاضلين فان قيل
لو كان وجود الفعل خيراً من عدمه في نفس الامر لوجب الجاده لان الجاد المرجوح على خلاف
المعقول فلا يكون البارى تعالى مختاراً في فعله بل موجيباً بالذات قيل وجوب الخاد الفعل والحاله
هذه لا يخرج الفاعل عن كونه مختاراً فان وجوب الجاده هذا الفعل ليس من لوازم ذاته سبحانه
وتعالى وانما هو من لوازم حال عدله المقتضى لقصد الجاده وكيف خرج عن كونه مختاراً والقرض
ان هذا الفعل الذي وجب الجاده ما وجد الا بالقصد والاختيار انها لا تعمى الابصار ولا كرمي

مل

ل

س

القلوب التي في الصدور ومنها **اللوكان** مریداً لو كان مریداً بارادته قدمه او محدثه
 لاستلزام صدق المشتق صدق المشتق منه والاول باطل لانه لو كان مریداً بارادته قدمه
 لزم قدم العالم لان القصد الى الاجاد لا يحصل الا عند حصول ذلك الاجاد فاما قبل
 الاجاد فانه لا يكون قصد الى الاجاد بل يكون مشيه وعزماً على انه سيوجد في الوقت الثاني
 وايضاً **اللوكان** مریداً بارادته قدمه لو كان موحياً بالذات لفاعلاً بالاختيار لان حصول
 الفعل في ذلك الوقت المعين يكون من لوازم تلك الارادة وتلك الارادة لكونها قدمه ازليه
 يكون ممتنعاً التغيير والزوال ولازم اللازم لازم ملوون عدم ذلك الفعل في ذلك الوقت ممتنعاً
 واذا كان كذلك كان الصانع موجياً بالذات لفاعلاً بالاختيار فاذن القول بقدم الارادة
 ينص الى نفي الارادة والصفة اذا ادت الى نفي الذات كان القول بتلك الصفة باطلاً بنظر القول
 يكون تلك الارادة قدمه وايضاً **اللوكانت** تلك الارادة قدمه لزم عدم العدم لان عند دخول
 ذلك الفعل في الوجود لا يبقى الارادة متعلقه بالحاد الموجود محالاً والشأن ايضاً
 محال لانه لو كانت الارادة محدثه للزم اما الدور والتسلسل للاختياج في خلق تلك الارادة
 الى ارادة اخرى اجاب **المعتزلة** بانه مرید بلا ارادة قالوا ولا يلزم من صدق المشتق
 صدق المشتق منه كما انه عالم بلا علم واجاب **الاشاعرة** بارادته قدمه لها تعلق علمي قدم
 وتعلق تجيزي حدث عند حصول الاجاد وعدم عند حصول الفعل في الوجود قالوا ولا
 يلزم قدم العالم ويجوز تقدم الارادة على حصول المراد وتسميتها حادثة عزماً او مشيه نزاع
 في اللفظ واما **كون** حصول الفعل في الوقت المعين من لوازم الارادة فانه لا بعضي كون
 الفاعل موحياً بالذات غير فاعل بالاختيار لان ذلك الحصول من لوازم الارادة وسببه كمال
 القدرة لا من لوازم الذات والمقتضى لنفي الاختيار هو ما كان من لوازم الذات واما **زوال**
 التعلق عند دخول الفعل في الوجود فلا يدل على عدم القديم لان التعلق الزايل هو التجيزي
 وهو طارئ واجاب **الكراميه** بمشيه واحده ازليه تساؤل ما اشار الله تعالى
 وارادته حاده سعدت بتعدد المراد وقالوا دعوى التسلسل في الارادات من جملة الهديات
 فان الارادة ليست من جملة المخلوقات حتى تحتاج حصولها الى ارادة اخرى وانما هي صفة
 من صفات ذاته يقتضيها كمال عدله عند تحقق الوقت المعين لعلمه بان مصلحه ذلك المراد
 لا يمكن ان ترتب على وجوده قبل ذلك الوقت واجاب **اخرى** بانه اراد القديم بارادته

ان يكون محدثه

قدّمه وأراد للحوادث المتعاقبة بإرادات متعاقبة وهذا يشبه قول صاحب المعبر
ويرد عليهم في الإرادة الحادثة ما ورد على الكراميّة وجوابهم كجوابهم ومهم **الآن**
مريد الخلق العالم لكان أما يريد خلق العالم في جميع الاوقات ازلا وابدأ او يريد تخصيص
خلق العالم بوقت معين والاول يتنصّل قدم العالم واذ كان العالم قد ماداً بما موجوداً
امتنع القصد الى الحاديه لأن القصد الى الجاد الموجود محال **في** هذا القسم بعض شئونه
لا علمه فكون باطلاً والثاني أيضاً باطل لأن ذلك الوقت ما كان موجوداً في الازل والا
عاد القسم الاول قد لك الوقت قد حدث بعد ان لم يكن فيعود التقسيم الاول فيه وهو
ان الله تعالى **ما** ان يقال اراد خلق ذلك الوقت ازلا وابدأ او اراد خلقه في وقت معين
والاول يلزم منه القدم والثاني يلزم منه اشتراط دل وقت اخر ويلزم التسلسل
وهو محال **واجاب** من يجوز دوام فعل الرب عز وجل ويقول انه لم يزل يتكلم
اذا شاء ولم يزل فاعلاماً لما يشاء انه اراد خلق العالم في جميع الاوقات شأ بعد شئ في وقت
بعد وقت بإرادات متعاقبه ليس لها اول معين **ثوب** عنده ثم قال **بعض** متأخريهم
اللازم لهذا قدم النوع لا قدم شئ بعينه وانفق مقدم وهو مر على انه لا يلزم من هذا قدم شئ
من العالم ولا دوام وجوده فان المراد جميع الاوقات التي يمكن وجوده فيها وليس من
جملتها وقت علمه لان وجوده في وقت علمه جمع بين التقيض وهو محال لذاته والمحال
لذاته لا يريد الرب عز وجل ولا يريد ما يودي اليه وإنما كان له وقت هو فيه معدوم لأن
الفرض انه مفعول بالقصد والقصد الى الحاد الموجود محال فكونه مراداً يستلزم سبق
علمه بل وتصور كونه مفعولاً يستلزم سبق علمه فان مقارنة المفعول لفاعله متمنع في بداية
العقول **واجاب** من لم يجوز ذلك ويقول انه كان ولم يفعل شيئاً ثم فعل بانه اراد
تخصيص خلق العالم بوقت معين **قال** والمراد بالوقت المعين جزم مفروض من مده مفروضه
لا وجود لهما في الخارج فلا يقال فيه لا تخلوا اما ان اراد خلق ذلك الوقت المعين في جميع الاوقات
او في وقت معين حتى يلزم اما القدم او التسلسل **لان** لا تعلم عاقلاً قال بان الامور المفروضه
الاعتباريه مخلوقه حتى تجرى فيها التقسيم المذكور **فرعان** اتفق القائلون بانه
مريد على انه غير مغلوب ولا مقهور وعلى انه موجد لافعال بنفسه وعلى انه امر ببعض افعال
غيره ثم اختلفوا فعن حسين البخاري والنظام ومعتزله بعد ان معني كونه مريداً لافعال بنفسه

انه غير مفسور ولا مغلوب ولا ساه وقال **ابو القاسم البلخي** معنى كونه مريدا لافعال نفسه
 انه موجد لها ومعنى كونه مريدا لافعال غيره انه امرها وقال **ابو الحسين البصري** ومن
 تبعه معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه دعاه الداعي الى الجادها ومعنى كونه مريدا
 لافعال غيره انه دعاه الداعي الى الخت عليها والترغيب في فعلها فالارادة على الاول امر سلبى
 وعلى الثانى هي الاجباد او الامر وعلى الثالث هي الداعي وفسر الداعي في حقنا بالعلم او الاعتقاد
 او الظن باشتمال ذلك الفعل على نفع وفي حق الله بالعلم باشتمال ذلك الفعل على مصلحة راجحة
 وقال **غيره** هو لا ارادته سبحانه وتعالى امر شئى مغاير لعلمه واجاده وامره وقد ربه ثم
 اختلفوا فقال **الاشاعرة** هي صفة قديمة بائمه بدائه عز وجل تقضى لذاتها تخصص الفعل
 بوقت حدوثه وكذلك قال سائر الفقهاء الا ان تخصيصها للفعل بوقت الحدوث ليس لذاتها
 بل لعلمه باشتمال الفعل على مصلحة لا يمكن ان ترتب على وجوده قبل ذلك الوقت وقال
ابو البركات البغدادي له ارادة قديمة وارادات حادثه فالقديمه تقضى وجود القدم اذ
 ابدا والحادثه لتخصص الفعل بوقت حدوثه وقال **الكراميه** هي صفة محدثه بائمه بدائه
 عز وجل تجدد وتجدد المرادات وله مشيئة واحدة قديمة تتناول ما شاء الله ان يفعله وقال
ابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار هي صفة محدثه لا في محل وبدل على بطلان مذهب الجار
 ان الجاد والتايم غير مفسور مع انه ليس بمريد واح **حج** على ثبوت الصفة المغايرة للعلم
 والقدرة والفعل والامر بان **وجدنا** بعض افعال الله تعالى متقدمه وبعضها متاخره مع
 ان ما تقدم كان يجوز في العقل ان يتاخر وما تاخر كان يجوز في العقل ان يتقدم واذ كان كذلك
 افتقد لك التقدم والتاخير الى المخصص ومرجح لا متنازع حصول الترجيح من غير مرجح وذلك
 المخصص لا يجوز ان يكون هو القدرة لان خاصيتها الاجاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات
 على السويه ولا جائز ان يكون هو الداعي لوجوه **اح** **رها** ان العلم باشتمال الفعل على
 المصلحة سابق على تخصيص الفعل بوقت حدوثه **الوجه** الثاني يحق الداعي بدون المخصص
 في العطشان اذا خير بين شرب قدحين وفي الجيعان اذا خير بين رغيفين وفي منزله مقصد اذا
 خير بين طريقين متساوين فان الخير بين امرين من هذه يعلم اشتمال كل واحد منهما على المصلحة ولا
 يخصص الا واحدا معينا او احدهما لا بعينه لادل واحد منهما لا استحاله ذلك في الطريقين والحصول
 للفرد في القدحين والرغيفين فعلم بذلك ان المخصص غير العلم باشتمال الفعل على المصلحة

تعدد بتعدد

الثالث انا نجد من انفسنا متعلمنا واعتقدنا او ظننا اشتغال الفعل على المصلحة حاله
تترتب على ذلك العلم تسمى اراده وقد تسمى رغبته ومحبته وعزما واجماعا فان اعترف ابو الحسن
بهذه الحاله وقال لا اسمى هذه الاسامي او بعضها الا العلم المذكور رجوع النزاع لقطيئا
وان لم يعترف فقد خالف الضرورة ولا جائز ان يكون الاراده هي الاجاد لان الاراده تخصيص
ورغبته ومحبته ورضى وعزم واجماع والاجاد تاثير كما سيأتي في قسم الافعال والتخصيص
غير الناثير فان الفعل يكون مركبا لذاته في جميع الاوقات فخصه الاراده ببعضها للعلم
باشتماله على مصلحه لا تترتب على وجوده في غير ذلك الوقت للمعنى المناسبه بينها وبين
ذلك الوقت او الامر اخر ثم اذا اقتربت القدرة الكامله بالاراده حصل الناثير واجاد الفعل
كما في حق الحق الغني عن الخلق وان كانت القدرة ناقصه كما في حقا فقد وجد الفعل وقد لا يوجد
فالناثير غير التخصيص ولا جائز ان يكون المخصص هو امره لان الامر قد يتعلق بما علم انه لا يكون والاراده
لا تتعلق بما لا يكون كما سيبي في الفرع الثاني مدت هذه الوجوه ان الاراده معنى مغاير
للعلم والاجاد والامر واذا عرفت ذلك فاعلم ان ذلك المعنى معلوم وكيفيته مجهوله والسؤال
عنه بدعيه واحسب من قال تقدمها بانها لو كانت حادثه لا مقدره وثباتها الى حدوث
سبب اخر وذلك السبب يقتصر الى اراده اخرى وتلك الاراده اذا كانت حادثه توقف
حدوثها على سبب حادث مقتدر الى اراده اخرى وهلم جرا ولزم التسلسل واحسب
ان يريد بالتسلسل عدم النهايه في تفسير الامر فباطل لما ثبت من وجوب اتها المحدثات الى المحدث
قديم وان اريد بالتسلسل عدم النهايه في ذهننا بمعنى انه لا يقع في الذهن حادث الا وكان
قبله حادث اخر ولكن ليس هذا التسلسل محال واما قول ابي هاشم ومن معه انها حادثه
لا في محل فغير معقول وانما حمله على القول به هو الهوى الذي يعي ويصم فانه لما هو الهوى انه لا يقوم به ما
سعلق بمشيتته وقدرته كالكلام والافعال الاخياريه المعبر عنها عندهم بالحوادث في قام عندهم
الدليل الذي لا محيص عنه على ان له اراده تجدد مجرد للحوادث وان من كانت له الاراده هو
المريد لا غيره قال بان ارادته لا في محل واما مذهب الراميه فهو مبني على انه عز وجل
يقوم به ما يتعلق بمشيتته وقدرته والله اعلم الفرع الثاني اختلف القايلون
بانه مريد فقال الجمهور منهم هو مريد لجميع الكائنات وذهب المعتزله الى انه غير مريد
لبعض الكائنات بل كان لها فانهم زعموا ان الله تعالى يريد من افعالنا ما هو حركمه او

طاعه ولا يريد ما هو معصيه او قبح واختلَفوا في المباطات فمنهم من زعم انه غير مُريد لها
ويبغى ان يكون هذا قول البعدادين فانهم يزعمون انه لا يوصف بالا راده على الحقيقه بل
اذا قيل اراد كذا فان كان من افعاله فعناه انه فعله او بفعله وان كان من افعال غيره
فعناه انه امر به فلما كانت الاراده عندهم امرا والمباح عندهم ليس بما موربه فلا يكون
مرادا فذهب المعتزله ان الاراده توافق الامر وهي هو فكل ما امر الله تعالى به فقد اراده
ومذهب الجمهور ان الاراده توافق العلم فكل ما علم الله وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما
علم علمه فهو مراد العلم فعلى هذا ايمان ابي جهل بما موربه وغير مراد وكفره منهي عنه وهو
مراد واح الجمهور بوجوه الاول النص لحو قوله تعالى انما على لهما ليزدادوا اثما
وقوله تعالى من يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل
صدره ضيقا حرجا وقوله خير عن نوح عليه السلام ان كان الله يريد ان يغويكم
وقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله ولا تغربوا على هذه الايات وحو قوله عز وجل
شاهد له لكم اجمعين ولو شاربك لا من من في الارض كلهم جميعا ولو شاء الله ما اشركوا
وعندهم شاره ومع ذلك اشركوا وما امنوا كلهم جميعا وفنه كذب الله سبحانه وتعالى في خبره
واعترض الجبائي بان المعنى لو خلق العلم فيهم بصحة الايمان وابوهما شتم بان المعنى لو خلق العلم
فيهم بانهم لو لم يؤمنوا الغدبوا ورد امان العلم بصحة الايمان وبكونهم لو لم يؤمنوا الغدبوا لا يستلزم
وجود الايمان فان اهل العناد يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ويعلمون ايضا انهم لو لم يؤمنوا الغدبوا
ومع ذلك لم يؤمنوا واعترض ابو الهدى بل ومن يابعه بان المعنى لو خلق الايمان فيهم جبرا وهو فاسد
لان المؤمن عندهم فاعل الايمان حتى ابوالذلك ان يكون الله خالقا لايمان العباد لو خلق
ايمانه لكان هو المؤمن لا العبد وعلى هذا لو خلق ايمانهم لكان هو المؤمن لا الكفر وهو اراد
ايمانهم لا ايمان نفسه فلم تنقل هذا مشيئته ولصار هاديا نفسه موسى هاديا لاله لا لنفسه
ولان الله تعالى اراد منهم الايمان الاختياري والايمان الحاصل جبرا ليس باختيارى فالجواب
بالايات لازمه والاعتراضات فاسده الوجه الثاني ان الله عز وجل خالق لانفعال العباد
بل لكل شىء حاجي في قسم الانفعال وكل خالق لا على سبيل الاكراه الحاء فهو مراد للخلق قاله
عز وجل مراد لانفعال العباد الثالث انه تعالى علم من ابي لهب انه لا يؤمن والعلم بعد مر
الايمان مُضاد لوجود الايمان لذا سماهما كما ان الحركه والسكون متساويان متضادان لذا سماهما

وذلك لأن العلم بعدم الإيمان لا يكون إلا مع الإيمان وعدم الإيمان ووجوده متساويان فالعلم
بعدم الإيمان منافي لمضاد لوجود الإيمان فأيمان أي لطلب تمتع الحصول مع ذلك العلم وإذا
ثبت ذلك فنقول الله سبحانه وتعالى عالم بامتساع وجود هذا الإيمان لأنه عالم بكل
المعلومات ومن كان عالماً بما يكون الشيء متمنع الوجود استحالة أن يكون مريداً لوجوده وبعبارة
أخرى إن الله عز وجل علم بمن يموت على كفره كما يلبس أنه لا يوم من وكل ما علم الله أنه لا يكون
فإنه متمنع الحصول وألا لا تقلب العلم جهلاً فأيمان من علم الله أنه يموت على الكفر متمنع الحصول
إذا ثبت ذلك فنقول الله عز وجل عالم بكل المعلومات فهو عالم بامتساع وجود هذا الإيمان
فيستحيل أن يكون مريداً له ولا لزم النقص في إرادته فظهور قهر المريد وهما على الله محالان وأصح
المعتزلة بوجوه الأول إن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان وكل من أمر بشي فهو مريد وجود المأمور
به فيلزم أن الله تعالى أراد الإيمان من الكافر ورؤد بان الكبرى نفس الدعوى الثاني إن
إرادته الكفر والفسق وسفه والسفه لا يلقى إلا كيم **وأيضا** إذا أراد منهم الكفر والفسق
ثم عاقب عليهما كان ذلك غاية الجور **واجاب** الإمام بأن القبح لا يقع إلا بالشرع وعلى
هذا الأصل فلا يقع من الله شيء **وهذا** الجواب ليس بشي فإن الكفر والفسق قد يقع بالشرع لو ردد
الشيء عنهما فإن كانت إرادته البقيع سفها صح ما قالوه **ولحق** إن إرادته تطلق ويراد بها المحبة
والرضى وإرادته الكفر والفسق بهذا المعنى هو السفه ونحن لم نغنه وتطلق ويراد بها تخصيص
الفعل بوقت حد وثه لحكمه قد لا يطلع عليها وإرادته الكفر والفسق بهذا المعنى ليس بسفه
وكذلك العقاب على فعل المحبوب الرضى هو السفه وأما العقاب على غير ذلك لحكمه فلا
يطلع عليها فليس بسفه فإن السفه وضع الأشياء في غير موضعها كالظلم والله عز وجل يحل
عز ذلك والله أعلم **الثالث** الطاعة فعل مراد المطاع فلو كان الكفر مراد الله عز
وجل لكان الكافر مطيعاً بكفره وذلك باطل **ورد** بان الطاعة موافقه الأمر لا موافقه
الإرادته **الرابع** لو كان الكفر مراد الوجوب الرضى به لأن الرضا بقضاء الله واجب والثالث
باطل لأن الرضى بالكفر كفر **ورد** بان لا يلزم من وجوب الرضا بالقضاء الذي هو صفه لله تعالى
وجوب الرضى بالكفر لأن الكفر ليس بقضاء بل هو مقضى قضاء الله عز وجل ولو قيل **لجواب**
للكفر جهتان أحدهما كونه بقضاء الله وإرادته الكونية والرضى به من هذا الوجه ليس
بكفر والآخرى كونه مكرهاً لله والرضى به من هذا الوجه كفر **كان** حسناً والآخر حقيقة **ع**

العبارة الأولى للإمام

الوحدانية **لأن** لو اراد الكفر من الكافر ووطن الكفر في الكافر كان ايمانه
ممتنعاً ويلزم ان يكون تكليف الكافر بالايمان تكييفاً عاماً لا يطاق وذلك باطل عقلاً وسمعاً
اما العقل فان انسان يجد من نفسه ان الطاعة ممكنة فكيف يقال ان ايمانه ممتنع
وانه غير ممكن من الطاعة مع انه يجد بالضرورة بثبوت هذه الممكنة **واما** السمع فتقوله
تعالى وماذا عليهم لو امنوا بالله واليوم الآخر وقوله فما لهم عن التذكرة معرضين وتختم وقرعهم
على ترك الايمان والاعراض عن التذكرة ولو كانوا ممتنعين لما صدر عنه ذلك وعورض هذا بوجوب
احدها انه يلزم ان لا يكون عالماً بعدم ايمان من يموت على كفره كما في لبيب وذلك ان عدم ايمانه
وجوده متضادان متنافيان لذاتهما كسائر الحركات والسكون واحداً الضدين اذا كان
موجوداً استحالة الامر بالآخر لما في ذلك من الامر بالجمع بين الضدين ولا شك ان الله عز وجل
اذا كان عالماً في الازل بان الهيب يموت على كفره كان عدم ايمانه محققاً فاذا امره بالايمان
فقد امره بالجمع بين الضدين وذلك باطل بزعمكم عقلاً وسمعاً فلزم اما عدم الامر بالايمان
واما عدم العلم بالكفر ولا مخلص لا حد من المقتزله عن هذا السؤال الا بان يلزم مذهب هشام
بن الحكم وهو ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها لا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المقتزله
يكفرون من نقول هذا القول **ومنها** ان الله عز وجل اخبر عن قوم انهم لا يؤمنون فقال تعال
سوار عليهم انذرتهم ام لم تنذروهم لا يؤمنون فاولئك الذين اخبر الله عنهم لو امنوا لانقلب
الخبر كذبا والكذب على الله محال فاما انهم محال مع ان الله تعالى بان يامرهم بالايمان **ومنها**
ان الله عز وجل كلف ابالهيبة بالايمان ومن حملته تصدق الله عز وجل في كل ما اخبر عنه وبما اخبر
عنه ان ابالهيبة لا يوم من فقد صار ابولهيبة مكلفاً بان يصدق في اجابته انه لا يوم من **وهي** التكليف
بالجمع بين التقيضين لان تصديقه تكذيبه في ذلك الخبر وهو منهي عنه سكون ما موراً بتصديقه
في ذلك الخبر منهياً عن تصديقه في ذلك الخبر وهو الجمع بين التقيضين وعندك في هذا طرفان
الذكذب وهو الحكم بالكذب ليس باللازم لتصديقه لانه لم يحكم بكذبه بل اللازم لتصديقه
هو الكذب وهو عدم مطابقه الخارج وقرن بينهما فان الاول فعله والثاني ليس بفعله والاول
منهي عنه دون الثاني وحسب ذلك فلا يلزم من تكليفه بتصديقه في ذلك الخبر التكليف بالجمع بين
التقيضين اذ ليس في تصديقه تكذيبه للنهي عنه وان كان فيه لذبه فان قيل كذبه
في ذلك الخبر محال وتصدق اني لبيب استلزم هذا المحال فالتكليف به تكليف بالمحال صار

هذا الوجه هو الوجه الذي قلناه **مد** ان هذا الاشكال لازم على الكل والجله في
 دفعه ترك الجبله والاعتراف بانها فعل ما يشاء ولحكم ما يريد ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون
 والخوف في الجواب عن هذه الشبهه في العلم والاراده ان يقال انه اراد وقوع الكفر من الكافر
 لكن باختيار الكافر وعلم وقوع الكفر من الكافر وموته عليه لكن باختياره و ارادته
 وعلمه بكفر الكافر على هذا الوجه لا يصير مضطرا اليه حتى يكون تركه متمنا عليه
 الا ترى انه لو قتل باختياره اثم ولو اكره على القتل لم ياتم مع اراده الباري و وقوع القتل منه في
 الحالتين وعلمه بوقوع القتل منه في الحالتين وما زال الا لان العلم بوقوع الممكن و ارادته
 لا يصير واجبا ولا تقيضه متمنا **الوجه السادس** التمسك بقوله تعالى ولا يرضى
 لعباده الكفر وبقوله وما الله يريد ظلما للعباد **واحد** بان الاراده في الاله المحبه
 والرضا والمحبه غير الاراده التي هي تخصيص الفعل بوقت طويته والكفر والمعاصي وان كان
 باراده الله فهو غير مرضي ولا محبوب والله اعلم **السابع** لو كان التسخ بارادته وقضايه
 وقدره وجب ان يكون العبد معذورا واجيب **بان** العبد لا يعلم ماذا اراد الله في حقه
 قبل فعله لكن عرف امره ونهيه فعليه مراعاة ما كلفه ولا عذر له في الاراده والقضا والقدر
 وفي هذا نظر من حيث ان المراعاة مقدرة ايضا والحق ان العبد وان كان مقدر الكسبه واقع
 على وقوع اختيار العبد والله اعلم **المسئله المائيه** اعرف جميع العقلاء من ارباب الملل
 والمحققون من الفلاسفة على ان الاله عز وجل عالم وقالوا لا يستحق ان يكون معبودا من الاعمال طاعة
 المطيع ومعصية العاصي وخالف في ذلك بعض قدماء الفلاسفة وتبعهم ابن سينا في بعض كتبه
 وقال هو عالم الاله لانه مجتمع الماهيات بل الاله مبدءها وعنه يفيض وجودها فجعل كونه عالما
 بالاشياء كونه مد الوجودها لانه حاصله عنده ومد ركها له وهذا صريح بكونه ليس
 عالما بها العلم المتبادر الى ذهن كل عاقل عند سماع قوله عز وجل يعلم السر واخفى والله بكل
 شئ عليم فانه لم يثبت لربه سبحانه وتعالى من العلم الا ما يثبت له لبعض الحوادث كالنار ولما اذ النار
 مبدء للتسخين والماء مبدء للتبريد فيصدق عليهما انهما عالمين بهذا المعنى فان كانت عالما بهذا
 المذهب فضاغف الله عليه العذاب هو واتباعه الكلاب ودليل الكتاب والسنة
 والاجماع المعصوم من الخطا والمذكور كافر وايضا انه مرید وذل مرید عالم انه طالق الا يعلم
 من خلق وايضا هو حي وكل حي لم يعلم ناقص وايضا افعاله محكمة متقنه وكل من كان

باب
تصريح

والله اعلم

فعله محكما متقنا كان عالما بتلك الافعال والاول حسية والباينة بدهة واعتصر الزيادة
ان كان المراد من احكام الافعال كونها مطابقة للمصلحة او مستحسنه من بعض الوجوه منعت
الباينة فان النائم والساهي بل الحركات الصادرة من الجمادات قد يكون مستحسنه ونافعه
من بعض الوجوه وان كان المراد كونها مطابقة للمصلحة او مستحسنه من كل الوجوه
منعت الاولى لكثرة ما يشاهد في العالم من الافات والذين سملت فلا نسلم ان الفعل المحكم
والمستحسن من كل الوجوه يدل على علم فاعله وبيان ذلك ان البيوت المندسة التي
تبنيتها الخيل من غير مسطرة ولا بركار لا يقدر عليها الانسان والس الذي يخده العقلي
من تلك الخيوط من غير شئ من الالات والادوات لا تقدر عليه الانسان مع انه ليس بشئ منها
علم ولا حكمه ولين نسلم انه يدرك لكس لم قلتم ان الخالق العاقل العالم هو الله ولم لا يجوز
ان يكون خالق العالم موجودا عالما والبدا الاول الواجب الوجود لذاته الذي هو الله اوجب
بالذات ذلك الوجود وحسده فلا يلزم ان يكون عالما واجيب المراد من الاحكام
الترتيب العجيب والبالغ اللطيف ولا شك ان العالم كذلك وبديهه العقل شاهده بان
ذلك لا يصدر الا عن عالم وللحيوانات كل شئ فعل منها فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل واما
احتمال الواسطة فسطله وجوب اسناد جميع المركبات الى الله عز وجل ابتداء كما يحى
ان شاء الله تعالى واح الفلاسفة بسببه منها لو كان عالما كان علمه اما
تفسر ذاته وسيبطلونه في المسئلة الخامسة ايضا الشبهة البانية ان ذاته سبحانه وتعالى
ان كانت بدون هذا العلم كامله على الاطلاق لم يكن في حصول هذا العلم كمال ولا جلال
فحب تقيه وان لم تكن بدون هذا العلم كامله على الاطلاق كانت الذات الواجبه الوجود
ناقصه بذاتها كامله غيرها وذلك محال الشبهة الثالثة كونه الها للعالم ان لم يتوقف
على اثبات هذا العلم لمجزا ثباته وان توقف عليه كان مبدا العالم مرجا من الذات والعلم
وهل مركب مركب فكان مبدا كل المركبات مركبا وذلك محال والجواب عن الشبهة
الاولى سيأتي في المسئلة الخامسة وعن الشانية بان الذات كامله لذاتها وكونها كامله
لذاتها مستلزم لحصول هذا العلم فدائه لا يمكن اتفكا كما عن العلم كالا يمكن وجود
العلم بدونها واذا كان كذلك فلا يعقل له ذات الاعلمة فلا نقول الذات ناقصه بذاتها مستكملة
بغيرها فان ذلك لا يقال الا في ذات يمكن اتفكا كما في الذهن او في الخارج عن العلم بل

يقول كونها كاملة بذاتها بعضي اشتغالها على حصول صفات الكمال والله اعلم وعن الثالث
 بان هذا التقسيم ردي لا يصدر الا عن قلب خبيث والصواب ان يقال كونه الها للعالم
 تقضي كونه عالما فان كونه الها بعضي كون حقيقته كاملة وكون حقيقته كاملة تقضي
 كونها حاوية لصفات الكمال التي من جملتها العلم فبدا العالم هو الذات الكاملة
 والذات الكاملة هي الذات الموجوده الواجبه الوجود لحيه العالمه القادره المريد السميعه
 البصيره القادره على الكلام والخلق لا معنى لها الا ذلك ولا وجود لها الا كذلك بل لا يعقل
 الا كذلك حتى لو فرض الذهن ذات الاله خاليه عن صفه من هذه الصفات لم يكن تلك الذات
 المعقوله ذات الاله بل شيء اخر **فروع** اختلف العايلون بانه عالم فقالت طائفه انه
 عالم بكل المعلومات واحتجوا بالكتاب والسنة واجماع الامم وايضا العلم بكل
 ما يصح ان يعلم اجمل من العلم المقصور على بعض ما يصح ان يعلم فبحسب بؤنه له والاولى بديهيه والمائنه
 اجماعيه وتعبا اخرى هوجي وكل من كان جيا فانه يصح منه ان يعلم كل واحد من المعلومات
 فانه لا يلزم من صحه ذلك محال واذا صح ان يعلم كل واحد من المعلومات وجب ان يعلم كل
 واحد من المعلومات لان كل مركز في حقه واجبه لانه صفة حال والا لما صح في حقه وايضا
 للموجب لكونه عالما ببعض المعلومات هو ذاته فانه الكامل اللطيف الخبير ونسبه ذاته
 الى كل المعلومات على السوار وليس للهر عند فهم اظهر من السر ولا السر اظهر مما هو اخفي
 وقال اخرون يمتنع ان يعلم ذاته لان كون الشيء عالما بالشيء اضافة مخصوصه بين العالم
 والمعلوم وهذا الاخصال الا بين شئين فالشيء الواحد من جميع الوجود يمتنع كونه عالما بنفسه
 قالوا ولا يرد على هذا كون الواحد عالما بنفسه فان بعض الواحد منا ليست مترهه عن
 جميع جهات الترتيب وعورض بانه تعالى عالم بشئ ما وكل من علم شئاً امكنه ان يعلم كونه
 عالما بذلك الشئ ومن علم ذلك فقد علم نفسه **مسب** انه تعالى عالم بنفسه وان قول
 العايل العلم لا يحصل بين الشئ ونفسه ليس بصحيح وسلمت طائفه ثالثه انه يعلم ذاته وانكرت
 انه يعلم غيره واجتجوا بان العلم باطل المعلومين تغاير للعلم بالمعلوم الاخر فلو كان البارك
 تعالى عالما بالمعلومات الكثيره لوجب ان يحصل في ذاته بحسب كل معلوم علم على حده وعلى هذا
 التقدير يحصل في ذاته كثر لانها يه لها وذلك محال واجيب **بعد** تسليم تغاير العلوم
 بتغاير المعلومات بان العلم اضافة مخصوصه بين ذات العالم وذات المعلوم وكثر النسب

حاسب
 لان لا يمكن ان يعلم نفسه بانها
 عالم بذلك الشيء في نفسه

والاضافات لا تقدر في وحده الذات يدل ان الواحد نصف الاشياء وثالث الثلاثة ورابع
الاربعة وهكذا الى ما لا نهاية له ثم ان كثرة هذه النسب لا تقدر في كون الواحد واحداً
فكذا القول فيما نحن فيه كثرة النسب والاضافات لا تقدر في وحده الذات وقال طائفة
رابعة هو عالم بالماهيات الكلية وليس بعالم بالمنغرات من حيث هي متغيرة واحسبوا
بانه تعالى لو علم ان زيداً الان في هذا المكان فادام زيد من ذلك المكان فان بقي ذلك
العلم كان جهلاً لان اعتقاد انه جالسها هنا مع انه غير جالسها هنا جهل وان لم يتوخ ذلك العلم
كان تغيراً والتغير على الله محال **باب** جمهور مشايخ المتكلمين من اهل السنة ومن المغزله
بان العلم بان الشيء سيوط هو نفس العلم بوجوده اذا واط فلا تغير وان سلم انه غيره فالتغير
ليس في الصفات بل في النسب والاضافات وهو لا يقتضي التغير في الذات **واما** ابو الحسين
فقد التزم وقوع التغير في الباري عز وجل بالجزئات المعتبرة فقال الموجب لكونه تعالى عالماً
بالمعلومات هو ذاته لكن شرط هذا الاجاب حضور تلك المعلومات فاذا حصل المعلوم
واقعا على وجه معين حصل شرط كون الذات مرجحة للعلم بوقوع ذلك الشيء على ذلك الوجه
فحصل ذلك العلم واذا عدم وقوع ذلك المعلوم على ذلك الوجه زال شرط الاجاب فلا جرم
يزول ذلك العلم ويحدث علم اخر بوقوع ذلك المعلوم على غير ذلك الوجه فهذا مذهب طائفة
خامسة قالوا انه تعالى عالم بالحقائق والاشياء والاحوال الا انه في الازل كان عالماً بالحقائق
الاشياء وما هيها **فاما** العلم بالاشياء والاحوال فذلك انما يحصل عند حدوث
تلك الاشياء **وهذا** مذهب هشام بن الحكم ومذهب الحسين فانه لا يتمشى الا بالترام
هذا المذهب **واحسب** هشام على هذا المذهب بوجوه الاول لو كان عالماً في الازل بجميع
الجزئات لكان عالماً بما يصدر عن الناس من افعالهم وعالم بما لا يصدر عنهم وكل
ما علم الله وقوعه كان واجب الوقوع وكل ما علم الله عدم وقوعه كان ممتنع الوقوع فيلزم
ان يكون جميع افعال الحيوانات واجبه الوقوع او ممتنع الوقوع ولو كان الامر كذلك لم يكن
شي من الحيوانات قدرة على الفعل لان القدرة لا يكون البتة على ما يكون واجب الوقوع ولا على
ما يكون ممتنع الوقوع وهذا بعض ان لا يكون لله تعالى قدرة البتة وان لا يكون لشي من المخلوقات
قدرة البتة وان يكون التكليف وبعثه الرسل كلها عبثاً ضائعاً وان الوعد والوعيد
والثواب والعقاب كلها عبثاً وجوراً **وهذا** يبطل القول بالرؤية لانه سفي القدرة عن

الله تعالى وَيَبْطُلُ الْقَوْلُ بِالْعُبُودِيَّةِ لِأَنَّ الْعَبْدَ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ قُدْرَةٌ عَلَى الْعُبُودِيَّةِ كَانَ الْأَمْرُ
وَالنَّهْيُ عِبَثًا وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ وَجَبَ أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ تَعَالَى كَانَ فِي الْأَزْلِ عَالِمًا
بذاته وصفاته وماهيات الأشياء وحقايقها فاما العلم بالأشياء واحوالها المتغير
فذلك لا يحصل الا عند دخولها في الوجود حتى يندفع هذا الاشكال ورد بانه في الازل عالم
بما سيوجد على الوجه الذي يوجد عليه فاذا كانت الافعال التي ستوجد انما توجد بالقدرة
والاختيار كان عالما بانها توجد بالقدرة والاختيار لانه يعلم الاشياء على ما هي عليه فوجب وجودها
لتعلق علمها بها لکن بالقدرة والاختيار لانه علمها كذلك ووجوب وقوعها لعلمه بوقوعها
كذلك لانها في القدرة علمها فان القدرة علمها والاختيار لها هو من جملة شرائطها والشئ كيف
ينبغي في شرطه الشئ كل معلوم فهو متميز وذل بالتميز وتخصيصه بعين فهو ثابت متحقق فالشئ
ثابت ولا متحقق لا يكون معلوما وهذه الاشياء وصفاتها واحوالها كانت تقيما محضاً وعدمها
صراً قبل دخولها في الوجود فوجب ان لا يكون معلومه فان كل المعدوم شئ وذات فلا يمنع
كونها معلومه احصا بعد تسليم ان المعدوم شئ وثابت فالثابت في العدم انما هو الذوات
والحقائق والماهيات فاما الذوات سعت كونها مركبة موصوفة بالاعراض فلا تحقق لها
في العدم وان سلم ان لها من هذه الجثية تحقفاً وثبوتاً في العدم ايضا بمعنى انها تعقل مركبة مولفه
موصوفة فهي من حيث انها موجودة في الخارج لا تحقق لها في العدم بل كل مستخص موجود في
الخارج فهو في العدم نفي محض وعدم صرف لمضاده الوجود للعدم فلو علم موجوداً وهو معدوم
كان ذلك جهلاً وهو على الله محال واعلم انه ان اردت بهذا الدليل نفي العلم في الازل بالحقائق
والماهيات فهو مبني على ان المعدوم ثبوتاً وتحققاً وقد عرفت ما فيه وان اردت نفي العلم في
الازل بان الشئ سيوجد فهو منقوض بان كل واحد منا يعلم ان الشمس ستطلع غدا وان
اريد نفي العلم في الازل بان الشئ موجود قبل ان يوجد فهو كقولك الصبح فان لونه الشئ
موجوداً قبل وجوده نفي محض وعدم صرف والعلم بانه موجود وهو معدوم جهل فاحترق ان
لا بد من حدوث امر عند وجود الحادث فان قلنا العلم لا يتعد بتعدد المعلومات كان
العلم بان الشئ سيوجد نفس العلم بانه وجد وكان الحادث التعلق والا كان الحادث علماً اخبر
الوجه الثالث لو كان عالماً بما سيدخل في الوجود لكان عالماً بعد ما يدخل في
الوجود من حركات اهل الجنة واهل النار وكل ما كان عدده معلوماً كان متناهياً فيلزم

اثبات النهايه لثواب اهل الجنة ولعقاب اهل النار وذلك محال واجيب بانه لا يلزم
من علمه بثواب اهل الجنة وعقاب اهل النار سناهما فانه تعالى يعلم الشيء كما هو عليه فاذا كان
متناهما علمه متناهما وان كان لله عدد غير محصور علمه كذلك ولين سلم فالعلوم المحصور
هو ما سيدخل في الوجود او دخل واكثر لا يلزم من حصرها والعلم بما حصره او اذ نوع الثواب
والعقاب ولا العلم بها فان افراد النوع غير متناهيه وما لا يتناهي نفي محض فلا يتعلق به العلم
ولا الحصر وطايفه سادسه يذكرون كونه تعالى عالما بما لا نهايه له من المعلومات ولهم
في ذلك شبهة منها ان العلم والعالميه يتعدد بتعدد المعلومات لما سبق فلو كان
عالما بما لا نهايه له لزم ان يحصل في ذاته علوم غير متناهيه وذلك محال لان كل عدد
يوجد فانه قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك وجب ان يكون متناهما وهذا
ليس بشي لان العلم ان كان اضافته فدخل الا نهايه فيه غير ممتنع بل الواصل نص في الاثني
وبلث اللانه وهو كذلك الى ما لا نهايه له وان كان صفه حقيقه فالمتعدد تعلقاته وهي
نسب واضافات الشبيهه البائيه كل معلوم متميز وكل متميز متناه لان المتميز هو الذي يفصل
عن غيره محله وطرفه فاذن كل معلوم متناه بما لا يكون متناهما امتنع ان يكون معلوما وهذا
الشبهه حقيقه واجيب بانه معلوم من حيث انه غير متناه ولونه معلوما من هذا
الاعتبار لا سافي كونه غير متناه وهذا الجواب ليس بشي فان المستدل لم يمنع ان يكون غير المتناهي
غير متناه قد يعلم وانما يمنع تعلق العلم بكل واحد واحد من افراد ما لا نهايه له الشبهه بالله
مقدوراته اقل من معلوماته والاقل من غيره متناه فمقدوراته متناهيه ومعلوماته اضعاف
مقدوراته واضعاف المتناهي متناهيه فمعلوماته متناهيه واحسب بمنع كون اضعاف
متناهيه وان سلم فلا نسلم ان مقدوراته متناهيه فان معنى كونها اقل من المعلومات
ان العلم يتعلق بالواجب والمايز والمنتهى والقدرة لا تتعلق بالجايزات وطايفه من المجازين
ينكرون لونه تعالى عالما بجميع المعلومات قالوا لانه لو كان عالما بجملة المعلومات لكان
اولى اذا كان علم شيئا علم كونه عالما به وعلم كونه عالما بكونه عالما به وهكذا الى
الثالث والرابعه الى ما لا نهايه له وهو محال لانها امور مترتبه فان المرتبه الثالثه مرتبه
على الثانيه والثانيه على الاولى فاذا حصلت هاتهما مراتب غير متناهيه لزم حصول اثني
ومسببات لا نهايه لها دفعه واحده وذلك ما ظهر بطلانه في العلم الكلي واجيب بانه

بان العلم بالعلم بالشيء هو نفس العلم بالشيء فلا تعدد وان سلم انه غير فالتعدد في النسب والامكان
وعدم النهايه فيها غير متمتع ولهم شبهه اخرى استخف من هذه **المسئله الرابعه**
الا له سبحانه وتعالى حتى للكتاب والسنة واجماع العقلاء ولانه عالم وكل عالم حتى الاول
سبقته والنايه بديهته ثم الحيوان معلومه والكفيه بمجهوله وعبر الاشاعره عنها بانها
صفه قائمه بالذات لاجلها لا تمتنع على الذات ان تعلم وتقدر وجعلها بعض المتأخرين من
اساع الصاعه صفه تستلزم الحركه وارااد الحركه الطبعيه واوهم الاختياريه فانه
بالضروره كان تعلم انه حتى في بعض اوقات كونه غير متحرك بالاختيار وقصد بذلك ان
يقرر في اذهان قوميه من حيث لا يشعرون ما كان يعتقد في معبوده من نفي الحيوان للحقيقه
المصححه للاختيار المعلوم بالضروره مقدمه على الانفعال الاختياريه ومقارنته لعدم المنقول
ومن الاقتصار على ما يثبت به بعض الملاحظه للعلويات من الطبعه المقضييه للحركه القديمه
بالنوع الحادثه بالشخص التي لا يكون باجماع العقلاء الامستديرين في جسم مستدير لا يضر
ولا يسمع ولا يضر ولا ينفع فاستخف قوميه فاطاعوه انهم كانوا قوميا فاشقين وقال
ابو الحسين البصري الحى هو الذي لذاته لا يمتنع عليه ان يعلم وتقدر وقال ابن سينا اذا قيل
له حتى انه موجود لا يفسد فجعل حيوته عبارة عن بقايه على حاله الاولى وعدم فساد
وهذا من قولهم للشجره التي تقف على الخاله التي كانت لاجلها ثمرة انها حيه وربما قال
ايضا معناه العالم الفاعل وهو يفسر العلم بكونه مبدا لوجود الاشياء لانه مدرك لها
ويفسر كونه فاعلا وقادرا باستلزامه لاثاره لانه موجود لها بالاختيار كما سبق من
بيان مذهبيه في العلم والقدرة فليت شعري هل هذا كله الامن تلبيس ابليس وتربسته
والافكيف برضى العاقل بنفسه ان يعبد ذاتا ليس لها من الحيوان والعلم والفعل الا ما لبعض
الجمادات فان النار حماد وهي بالنسبه الى الاحراق يصدق عليها حيه عالمه قادره
فاعله بهذه المعاني **الح** الاشاعره بان الذوات متساويه في ذاتيه ومتفاوته في
ان بعضها يصح عليه ان يعلم ويعدر وبعضها لا يصح عليه ذلك فلو امتناع ما يصح عليه
ذلك عما لا يصح عليه لشيء لما حصل هذا التفاوت **واجاب** ابو الحسين يمنع تساوي
الذوات فقد بين ان ذاته سبحانه وتعالى مخالفه لسائر الذوات لنفس ذاته وقال
لم لا يجوز ان يكون صحه العالميه والقادرية في حق الله تعالى معلله بذاته **قال** الامام

قولك الحى هو الذى لا يمتنع عليه ان يعلم وتقدر هو اشارة الى نفي الامتناع والامتناع سلب نفي
 الامتناع سلب للسلب فكون امرا ثبوتيا وهذا الامر الثبوتى ليس هو نفس الذات لانا اذا
 علمنا انها المكونات الواجب الوجود لذاته فقد علمنا ذاته وبعد ما علمنا هذا الامر اعنى كونه
 لا يمتنع عليه ان يعلم وتقدر والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ثبت ان كونه تعالى حيا
 صفة حقيقته قائمه بذاته وهو المطلوب واعلم ان هذا الذى قاله هذا الامام ليس بشئ
 وهو مما يدل على كثرة تحييطه او تلييسه وذلك ان سلب السلب لا يلزم ان يكون ثبوتيا
 بل قد يكون ثبوتيا كما في سلب العلم وقد يكون منقسما كما في نفي الامتناع تركنا عن هذا المعام
 لكن بعض الامتناع ان يعلم وتقدر هو صفة ان يعلم وتقدر اما مع ضرورة ان يعلم وتقدر
 اولاه هذه الضرورة وهذه الصفة لا يمنع ابوالحسين كونها مغايرة للذات ولا كونها صفة
 قائمه بالذات واما منع من ثبوت صفة اخرى هي علمه لهذه الصفة فابوالحسين يقول بموجب
 هذا الدليل فان التراجع ليس في ثبوت هذه الصفة واما التراجع في ان هذه الصفة معللة بالذات
 او بصفة اخرى يقال لها الحيوة **تنبيه** لا يقع في ذهنك من منساره الى الحسين
 لابن سينا في نفي كون الحيوة صفة زايدة على الذات وفي اثبات العالمته والقادرية ان
 مذهبهما واحد كما وقع في ذهن هذا الرجل المتخبر وصرح به في محصله فان العالمية عند
 سينا كونه مبدءا لوجود غيره والقادرية كونه مستلزما لاشئ ولا شك ان العالمية والقادرية
 بهذا المعنى يوجدان في بعض الجادات واما عند ابى الحسين فالعالمية كونه مدركا
 لغيره ادراكا لا يحتمل التقيض والقادرية كونه متمكنا من فعل الشئ وتركه على سبيل البديل
 غير ان ذات الحى لنفسها كافية في صحة العالمية والقادرية من غير احتياج الى صفة زايدة
 على الذات يكون شرطا لصحة العالمية والقادرية واین احد المذهبين من الاخرى حتى توهم ان
 احدهما هو الاخر **المسئلة الخامسة** في الفرق بين مذاهب الفرق المشهورة في
 القدرة والارادة والعلم والحياة وان كان فيما سبق غنيته عن ذكرهم اما متاخر و
 الفلاسفة كابن سينا واتباعه فانهم لا يثبتون له عز وجل صفة حقيقته بل سلوئا واضافا
 ويثبتون له اسما محسب لاضافة اسما ونحسب كل سلب اسما محصلا فيثبتون اسما
 القادر والعالم والحى مثلا للبارى سبحانه وتعالى لكون ذاته ما جوده مع اضافة لالاتها
 قامت بها صفة ومن ثم قال ابن سينا اذا قيل له قادر فهو تلك الذات ما جوده باضافة

مع

عنه روجه

صحته وجوده الكل عنده الصحة التي لا يمكن العام لا بالامكان الخاص برئداته
اذا قيل له قادر كان معناه الذات من حيث لزوم الكل له لا من حيث انه فاعل بالاختيار
واذا قيل له عالم فذلك لانه مبدا الماهيات وعنه نفيض وجودها واذا قيل له حي
غنى به موجود لا يفسد فالرب عز وجل عنده كارد ههها شهب وامر غير المعتزله
سلف الامة وخلفها فانهم اثبوا له سبحانه وتعالى الحيوة والعلم والقدرة والارادة ما يتبادر
منها عند سماعها الى ذهن السمع واصحانه الذين اتوا عليهم وفيهم القران كما يمكن من الفعل والربك
على سبيل البدل المتبادر من القدرة وكالقصد المتبادر من الارادة وكادراك الشيء على ما
هو عليه المتبادر من العلم وكالمعنى الذي به يتمكن من قام به من ان يعلم ويقدر المتبادر
من الحيوة فان هذه المعاني هي المتبادر الى اذهانتنا عند سماعنا هذه الالفاظ ونحن جازمون
بانها لم تنقل من مدلولاتها التي كانت في زمن الصحابة الى مدلولات اخر ثم اثبت
القاضي ابوبكر ومن تبعه هية اخرى للموصوف بالعلم والقدرة والحياء معلوله هذه الصفا
غير عنها بالحال وحدها بانها صفة لموجود ليست في نفسها لا موجوده ولا معدومه
تجعل العلم غير العالمية والقدرة غير القادرية والحياء غير الحسنة وامر المعتزله كما
كالمتفلسفة في نفي الصفات واثبات السلوب والاضافات وكالقاضي واتباعه في
اثبات الهيات ثم هم مختلفون فيما بينهم فقال ابو هاشم لا تعلم الاحوال ولكن تعلم
الذات عليها وهذا باطل لانها لا يتصور في نفسه لا يمكن التصديق بثبوته لغيره
وسلم ابو علي الجبائي انها معلومة فعلى هذا الاختلاف في المعنى بينه وبين نقاه الاحوال منا
الذين يجعلون العلم اضافة محضه فان نقاه الحال على قسمين منهم من يجعل العلم عبارة عن
التعلق بالحاصل من العالم والمعلوم ولم يثبت شيئا اخر ومنهم من جعل العلم صفة جمعته
قايمة بالعالم لها تعلق بالمعلوم وامر مثبتوا الاحوال منا فالاختلاف بينهم وبين المعتزله
محقق لانهم زعموا ان عالمية الله تعالى معللة بالمعنى العايم به وهو العلم فابتنوا امرين غير
الذات ثم ان جعلوا للعالمية تعلقا بالمعلوم فقد اثبتوا لانه امور وان اثبتوا للعالم تعلقا
اخر فقد اثبتوا اربعة امور والمعتزله لا يثبتون الا امر واحد والحاصل ان المتفلسفة
لا يثبتون صفة ولا حالاً ومثبتوا الاحوال منا يثبتونها والمعتزله يثبتون الاحوال دون
الصفات والباقون يثبتون الصفات دون الاحوال والدليل على وجود الصفات

وانها زايدة على الذات وجوه **احد** لها قوله تعالى اترله بعلمه وقوله تعالى فاعلموا انما انزل
بعلم الله وقوله تعالى هو الرزاق ذو القوة وهي العدة فلا يجوز تني ما اثبت الله تعالى
لنفسه **الوجه الثاني** ان هذه الاسامي مشتقة من المعاني والاسامي المشتقة من
المعاني اذا اطلقت على ذات فانما يراد بها اثبات ما خداستقامها لا تعريف الذات كما في
اسم المتحرك والساكن والمتكلم فاطلاقها على الله سبحانه وتعالى لا لاثبات ما خداستقامها
بل بطريق العلم واللقب نوع من الهز والسخرية كالاغبي نسمي بصيرا والزخمي نسمي ابيض تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا **الوجه الثالث** ان اقتضا الوصف للصفة كاقضا الصفة
للموصف كما في الكلام والارادة لا يكون بدون المتكلم والمريد اجماعا **الرابع** ان الموصوف
لنفسه لا معنى وراذاته ليس من شرطه كون الموصوف حيا كما لو وجود والحادث فلو كان
عالميا قادرا لنفسه وجب ان لا يشترط حياه الموصوف هما وهما شرطوا ذلك **الخامس**
اننا ندرك الفرقه بين قولنا ذاته دانه وبين قولنا ذاته عالمه وهذا بوجوب التباين في
الساكن **دس** انا بعد معرفه انه موجود واجب الوجود لذاته تقتضي معرفه كونه تعالى
عالميا الى دليل منفصل والمعلوم مغاير لغير المعلوم **السادس** ان حقيقه العلم مغاير لحقيقه
القدره ولحقيقه الحياه فلو كان الكل عبارة عن ذاته لزم القول بان الحقايق الثلاث حقيقه
واحدة وذلك باطل بالبداهه **فثبت** مما ذكرنا ان له علما وقدره وان تونه تعالى عالما
قادرا امرزايد على ذاته **واما** قول اصحابنا في هذا الزايد لا تراعي في اثباته لكنه
صفه والصفه لا يكون معلومه ولا مجهوله وانما تعلم الذات عليها فهو مذهب اخواننا **ابو هاشم**
والعاصمي عبد الجبار بن احمد **قال** الامام وهو في غاية الضعف لوجوه **منها** ان
التصديق مسبق بالتصور فلو لا انكم تصورتم هذه الصفه لما امكنكم ان تحكموا عليها
بانها غير معلومه **فهي** لا تودي اثباته الى تقيده فلكون باطلا **ومنها** انا نعلم كون
الذات موصوفه بها فلو لا انا تصورناها وعقلناها لما امكننا ان نحكم بكون الذات موصوفه
بها **ومنها** انكم تميزون بين الصفه المسماه بالعالميه والصفه المسماه بالقادريه وتعرفون
ان باعتبار صفه القادريه يصح الاجساد وباعتبار صفه العالميه يصح الامتياز والاحكام
فلولا انكم تصورتم هذه الصفات وعقلتموها والاما قدرتم على هذا التمييز **واضح**
منكم والصفات بوجوه **اما** الفلاسفه فقد عولوا على حرف واحد وهو ان ذاته

سبحانه واجبه لذاته فلو تصفت بصفه لكانت تلك الصفه اما واجبه او ممكنه لذاته
والاول باطل لان الواجب لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد ولان الصفه مفقوره الى
الذات والمفتقر الى الغير يركز لذاته لا واجب لذاته والثاني ايضا باطل لانها اذا كانت
ممكنه لذاتها افتقرت الى موثر ولا موثر الا تلك الذات فيلزم كون الذات البسيطة قابله
وفاعله معا وهو محال وهذه الشبهه قد سبقت لقدماء الفلاسفه في ارتكار كونه
سبحانه عالما وقد سبق جواهرها واما **المعتزله** فقد تمسكوا في نفي الصفات بوجود
اوله **عالمية** الاله صفه واجبه لانها غير مفقوره الى الموجد والمخصص والواجب لا يعقل
لان الامتقار الى العله انما يكون لاجل ان يرحم وجوده على عدمه لاجل تلك العله فاذا كان
الرحمان على سبيل الوجوب طاصلا وجب كونه غنيا عن العله واحسب ان اردت ان
الواجب لا يعقل انه لا تقتقر الى موجد نوجبه فمسلم وامتقار عالمية الله تعالى الاله تعالى
ليس من هذا القبيل فان علمه ليس بموجد لعالمية وان اردت كونه لا يعقل ان وجوده لا
يستلزم وجود شئ اخر فمنوع كما يحى في المسئلة التي تلي هذه ان شاء الله تعالى وبآذنه
جعلتم في هذه الشبهه كون العالمية واجبه على كونها غير معلله مع ان كونها غير معلله
واجب عندكم فقد تناقض كلامكم وبانكم تعتقدون انه تعالى ممتار عن خلقه بحاله
توجب احوالا اربعة وهي **الوجودية** والحية والعالمية والقادرية وهذه الاحوال
الاربعة واجبه الثبوت لله تعالى ثم ان علمتموها بالحاله الخامسة فقد كنتم في قولكم
الواجب لا يعقل الشبهه **النايية** لو كان علم الله تعالى امرا ازيد اعلى ذاته لكان الله تعالى
محتاجا في ان يعلم الاشياء وقد رعلها الى تلك الصفه والحاجه على الله تعالى محال **واجب**
ان اردت هذا الاحتياج انه في ان يعلم وتقدر لا يفتك عن علم وقد لا يستلزم العالمية والقادرية
العلم والقدره فليس كذلك محال فان ذاته عز وجل مستلزمه لصفات الكمال وللوازمها
وان اردت بالاحتياج شئ اخر فينبوع **الشبهه** **المالئيه** المعقول من قيام العرض
بالجوهر هولون العرض طاصلا في الجزر المعين بتعالم حصول محله فالحال انما تتميز عن المحل بسبب
ان الحال حاصل في ذلك الجزر على سبيل التبعية والمحل حاصل فيه على سبيل الاصاله وذات الله
عز وجل غير محتصه بالمكان والجهه اصلا فلم يحصل هذا التفاوت بين الصفه والموصوف
من هذا الوجه وحسب لم يلن جعل احدهما موصوفا والاخر صفه اولى من العكس فيلزم كون

يُنْفَكُ

كل واحد منهما موصوفاً بالآخر وصفه له وذلك محال ولما كان القول بقيام الصفات
بذاته يفضي إلى هذا المحال وجب أن يكون قيام الصفه بذاته محالاً واجيب بأن تفسير
حلول الصفه في الموصوف بما ذكرتم باطل لما سبق في العلم الكلي وأن تسليم بعد تسليم أن
ذاته غير محتصه بالمكان والجهة نقول قولهم ليس أحدهما أن يكون الذات والآخر الصفه
أولى من العكس أن أرادوا أن لا يعرف مانه حصلت تلك الأولويه فتسلم لكن لا يلزم من عدم
علمنا به عدمه في نفسه وأن أرادوا عدم الأولويه في نفس الأمر ممنوع لأن الذات والصفه
حقيقتان مختلفتان في الماهية فلعله حصلت تلك الأولويه لنفس تلك الماهية وإنها
لا تعرف ما لا جله حصلت الأولويه فسقط هذا الكلام بالكلية السببه الرابعه
لوقامت الصفات القديمه بالذات القديمه لكات الصفات والذات متشاركين
في القدم والقدم وصف ثبوتى لانه عبارة عن نفي القدم السابق ونفي الثبوت فاذن
الذات والصفات يشتركان في هذا الوصف الثبوتى المسمى بالقدم فاما ان تميز الذات عن
الصفه باعتبار آخر ولا تميز فان تميزت فمابه المشاركه غير مابه المباينه فيكون كل
واحد من الذات والصفه مره من هذين الاعتبارين اعني مابه يشتركان ومابه يتباينان
ثم ان كل واحد من نيك الاعتبارين لا بد وان يكون أيضاً قد بما لان جزء القديم قدم واذا
اشترك ذاك الجزان في القدم فلا بد وان يتباينان باعتبار آخر وحسب ترتب كل واحد
من نيك الجزين من جزين آخرين ويلزم التسلسل وهو محال واما ان لم تميز الذات عن
الصفه بماهية مخصوصه بعد اشتراكهما في القدم فانها يكون مثلين ويصح على كل واحد منها
ما يصح على الآخر فلما كانت الذات لها وجه ان يكون الصفه الها فكون هذا قولاً يتعدد
الاله وايضاً اذا كانت الذات والصفه مثلين لم يلزم قيام احدهما بالآخر اولى من العكس
فكون الذات صفه والصفه ذاتاً والعلم قدره والقدره علماً وكل ذلك محال ولما كان
القول باثبات الصفات القايمه بالذات مفضياً إلى هذا المحال وجب أن يكون القول به
محالاً واجيب بعد تسليم ان القدم ثبوتى وان مثل هذا التسلسل محال مانه مشترك
اللزام فان قدم الذات يكون وصفاً ثبوتياً قد يما مشاركه للذات في القدم فاما ان تميز
عن الذات باعتبار آخر ولا تميز إلى آخر ما ذكر ولا نكم يقولون بالالهيه والوجود
والحيه والعالميه والقادرية القديمات فكون مشاركه في القدم للذات فاما ان تميز

112
سمير الى آخره وللحق ان الذات والصفة حقيقتان مختلفتان لذاتهما الا انهما مشتركان في هذا
العدم والاشياء المختلفة لا سعد في العقل اشتراكها في لازم واحد والذي يحقق هذا هو الحوادث
مختلفة في الماهيات ومشاركه في كونها حادثه فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في القديما
الشبهه لنفسه لو كان البارئ تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة لكان علمه وقدره
وجيوته وذاته موجودات متغايره فيكون هذا اقولا بقدم متغايره وذلك كفر باجماع
المسلمين واحسب ان عني بالعبرين الشيين المستقلين بالذات والحققه فلا نسلم ان
الذات والصفات متغايره وان عينتم بالغيرين كل شيين سوا كانا مستقلين او كان احد هما
صفه والاخر موضوعا فلا نسلم ان القول بعدم كل امور متغايره كفر الشبهه السادسه
ان الله تعالى كفر النصارى في قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فلا يخلوا
اما ان يقال انه تعالى كفرهم لانهم اثبتوا ذاتا ثلثا قائمه بانفسها اولانهم اثبتوا ذاتا
موضوعه بصفات متباينه والاول باطل لان النصارى لا يثبتون ذاتا ثلثا قائمه بانفسها
ولما لم يقولوا بذلك استحال ان يكفرهم الله تعالى بسبب ذلك ولما بطل القسم الاول ثبت
الثاني وهو انه تعالى انما كفرهم لانهم اثبتوا ذاتا موضوعه بصفات متباينه ولما كفر
النصارى لانهم اثبتوا صفات ثلثا فمن اثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد اثبت تسعه
اشياء وكان كفرهم اعظم من كفر النصارى واحسب انهم اثبتوا صفات هي في
الحقيقه ذات الا يرى انهم جوزوا انتقال اقنوم الكلمه من ذات الله تعالى الى بدن عيسى
مستقله بنفسها والصفات ليست كذلك فهم وان سموها صفات الا انهم يابلون في
الحقيقه كونها ذات ومن اثبت كثيره في الذوات المستقله بانفسها فلا شك في كفره
اما من اثبت كثيره في الصفات فلم يلزم انه يلزمه الكفر والمعتزله شبهه اخرى في تقي
صفه العلم خاصه منها لو كان له علم لكان مما لا لعلمنا في الحقيقه اذا علقا
بمعلوم واطللا استوايهما في التعلق ويلزم من حدوث علمنا حدوث علم الله تعالى ومن قدم
علم الله تعالى قدم علمنا وذلك باطل واحسب ان هذا التعلق من لوازمهما والاشراك
في اللوازم لا يدل على تماثل الملزومات فان الاشياء المختلفه في الماهيه لا يمتنع في العقل
اشتراكها في لازم واحد ثم لو كان علم الله تعالى مثلا لعلمنا لم يلزم من هذا العدر التساوي
في الحدوث والقدم فان الوجود في الشاهد متجدد وفي الغايب دايما مع تساويهما عند هجر

في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون الامر في العلم كذلك الشبهة الثانية معلومات الله تعالى
 غير متناهية فلو علمها بعلم فاما بعلم واحد او بعلوم متعدد متناهية او غير متناهية والاول
 باطل لما سبق في الطبيعي من وجوب تعدد العلم بتعدد المعلوم والى ايضا باطل لان المشاهي
 اذا وزع على غير المشاهي لزم ان يكون المعلوم بكل علم اشياء كثيرة وقد قلنا انه لا يجوز والثالث
 ايضا ذلك لان وجود ما لا نهاية له محال لان كل عدد موجود قابل للزيادة والنقصان
 وكل ما كان كذلك فهو متناه فكل عدد موجود متناه فما لا نهاية له يمتنع وجوده وقد سبق
 تقرير ذلك في العلم الكلي والحوادث ان هذه السببه تمامها وارده عليهم في العالميه
 فما هو جوابهم فهو جوابنا الشبهة الثالثة لو كان عالما بالعلم فاما ان يعلم ذلك العلم
 بنفسه ذلك العلم او بعلم اخر والاول باطل لان العلم نفسه بين العالم والمعلوم فلو علم بنفسه
 لكان نسبه بين العالم وبين نفسه وهو محال وهذه ايضا وارده عليهم في العالميه الشبهة
الرابعة لو كان عالما بالعلم لكان ذاعلم ولو كان حصل فوجه علم لقوله تعالى وتعالى وتعالى
 كل ذي علم عليم وذلك محال وعورض بالآيات الداله على اثبات العلم وهي اربعة قوله تعالى
 انزلنا بعلمه ولا يضعه الا بعلمه ولا يخطون شئ من علمه ان الله عنده علم الساعة والمعتزله
 ايضا شهنان في صفة القدر خاصه الاولى لو كان قادرا بالقدر لوجب ان لا يقدر
 على خلق الجسم والثانية معلومه واما الاولى فلان القدر في الشاهد مختلفه وهي مع اختلافها
 مشتركه في انها لا تصح لخلق الجسم وهذا الحكم المشترك لا بد من اسناده الى وصف مشترك
 ولا مشترك بينها الا كونها قدرا فلو كانت له قدر لوجب ان لا تصح لخلق الجسم واجيب باسناد
 هذا الحكم الى خصوصيه ما هذه كل واحد من تلك القدر واقصى ما في الباب انه يلزم تعليل
 الاحكام المتساويه بالعلل المختلفه الا ان هذا عندكم غير ممتنع سلما انه لا بد من تعليل الاحكام
 المتساويه بوصف مشترك فلم قلتم انه لا مشترك بينها الا كونها قدرا ولم لا يجوز ان يقال
 هذه القدر مشتركه في وصف لاجل ذلك الوصف يمتنع خلق الجسم بها الا ان ذلك الوصف
 لا يندرج فيه القدر القديمه ويندرج فيه جميع القدر والحادثه واقصى ما في الباب ان
 لا تعرف ذلك الوصف لكن السائل كفيه مجرد الاحتمال وايضا هذا هو عين الدليل المذكور
 تمتلئ به الاشاعره في جواز الرويه فانهم قالوا الجوهر والعرض مشتركان في صفة الرويه
 فلا بد من اسناد هذا الحكم المشترك الى وصف مشترك ولا مشترك لعقل من الجوهر والعرض

في العلم الكلي والحوادث
 ان هذه السببه تمامها
 وارده عليهم في العالميه

الا وجود او الحدوث والحدوث لا يصلح لهذه العلة ففي الوجود والله تعالى موجود فوجب ان يصح
رويته فان صح هذا الدليل لزمكم القطع لجواز الرويه على الله وانتم لا تقولون به السهمه
النايه القدره في الشاهد مع احلامها لا يصلح شي منها لخلق الجسم فلو فرضنا قدره في الغايه
لانت تلك القدره اما ان يكون مثلا هذه القدره الموجوده في الشاهد او مخالفة لها فان كانت
تلك القدره مثلا هذه القدره ثم ان هذه القدره لا يصلح لخلق الجسم وحب ايضا في تلك القدره
الغايه ان لا يصلح لخلق الجسم وان كانت القدره مخالفة هذه القدره لم يكن مخالفا لها هذه القدره
اشد من مخالفة بعض هذه القدره لبعض فلما كانت هذه القدره مع ما بينها من المخالفة لا يصلح
شي منها لخلق الجسم فكذا لك تلك القدره الغايه وحب ان لا يصلح لخلق الجسم واجيب
بانها مخالفة هذه القدره قول **هـ** ليست مخالفة تلك القدره هذه القدره اشد من مخالفة
بعضها لبعض كلام ريك فان تقدير المخالفة جار ان يكون لتلك القدره الغايه خصوصيه
لا توجد في شي من تلك القدره الموجوده في الشاهد فكون تلك القدره صلحه لخلق الجسم
ولم يكن غيرها صلحا لهذا المعنى ومع قيام هذا الاحتمال يبطل ما ذكرتم **المسئله**
السادسه صفات الاله اللازمه له عز وجل حياته ولو ازمها واجبه الثبوت باعيانها
كما ازمه واجبه الثبوت بعينها وقال **الفخر الرازي** ليس شي من الصفات والاحكام
والاحوال كالحياه والعلم والقدره والحياه والعالميه والقادره والحكمه على الله اى الخبر
عنه بانه حي عالم قادر واجب الثبوت بعينه بل هي ممكنه الثبوت في نفسها واجبه الثبوت
نظرا الى ذات واجب الوجود وهو **هـ** كلام ممنوع بل باطل بل الصفات ملازمه للذات لا يمكن
وجود الذات بدون صفاتها اللازمه ولا وجود الصفات اللازمه بدون الذات وكل
منها لازم للاخر ملزوم له ودعوى المدعى ان الذات واجبه الوجود دون الصفات
نظرا الى وجوب الذات ممنوع باطل وهو بمنزله قول من يقول الصفات واجبه دون الذات
وانما يجب الذات نظرا الى وجوب الصفات شو افسر واجب الوجود بالوجود بنفسه او بما لا
نقل العدم او بما لا فاعل له ولا عله فاعله له او خود لك وانما يفترقان اذا افسر الواجب
بالقيام بنفسه والممكن بالقيام بغيره ولا شك ان تفسيره بذلك باطل ووضع محض وعائنه
منازعه لقطيئه لا فايده فيها **المسئله السابعه** الاله سبحانه وتعالى سميع بصير ظافا
لناخري الفلاسفة **ب** القرآن اتى معك اسمع واري والسنة واجماع العقلاء بمنكرها

كافر ولأن السمع والبصر من صفات الكمال وضد ههما من صفات التقصير وايضا كيف بعد من
لا يسمع ولا يبصر وقد قال ابراهيم لابيه يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا تغني عنك شيئا
وقال لابيه وقومه ماذا تعبدون قالوا نعبد اصناما ما قتل لها عا كغير قال هل تسمعون
اذ ندعون او نعوذكم او يبصرون قالوا بل وجدنا ابانا كذلك يفعلون قال افرايم ما كنتم
تعبدون انتم واباؤكم الا قدمون فانتم عدولي الارب العالمين الاله واحس
المنكرون بوجهين احدهما لو كان سميعا بصيرا لكان سمعه وبصره اما قدما او محذرا
والثاني باطل لانه لو كان قدما لراي العالم المعدوم في الازل وسمعه ورويه المعدوم وسمع
المعدوم محال ولو كان سمعه وبصره محذرا لكان محلا للحوادث وهو محال واحس
بالقدم ولا يلزم رويه المعدوم ولا سمعه لان السمع والبصر صفات معدتان لا دراك
المسموعات والمبصرات عند وجودها فاذا وجدت سمعها وراها والغير على هذا النام وقع
في تعلق السمع والبصر لا في نفس السمع والبصر واحس ايضا بالحدوث وكونه محلا للحوادث
لازم لا كرا الطوائف كما سبق الوحي الثاني السمع والبصر في الشاهد لا يحصلان
الا عند تاتر الحاشية فهما اما نفس الناثر او مشروطان به وتاتر الحاشية من صفات الاجسام
واحس بوجهين احدهما ان السمع والبصر ليسا نفسا تاترا للحاشية لما سبق في الطبيعي
ولا مشروطين به ومجرد الاقتران لا يدل على الاشتراط بدليل ان الحياة في الشاهد لا تحصل الا مع
الجسمية والمزاج وليست كذلك عندكم في الغايب الوحي الثاني ان القران
ورد بهما واجعت الامة ودل الدليل القطعي على اثباتهما وما ذكرتم من الشبهة لا يقاوم
ذلك واعلم ان متأخرى الفلاسفة والمجسمه اتفقوا على ان ليس للجسم فهو لا يسمع ولا يبصر
ثم قال المجسمه يسمع ويبصر بالكتاب والسنة والاجماع والدليل الجلي المعلومات هو جسم
وقالت الفلاسفة هو ليس للجسم لما سبق فهو لا يسمع ولا يبصر وقال غيرهما ليس للجسم
قد يسمع ويبصر فلا يلزم من كونه يسمع ويبصر ان يكون جسما **فرع** اختلف العايلون
بانه سمع بصير فالحق ان السمع والبصر معلومات والكيف مجهول وليس انفس العلم بالمسموعات
والمبصرات والا كنا سامعين لان قول نوح عليه السلام اعبدوا الله ومبصرين صنعة
للفلك لانا عالمون بتلك المسموعات والمبصرات وايضا اذا نظرنا الى وجه زيد
نظرا مستقصا ثم غمضنا العين فجاءه التقيض يكون عالمين بتلك الصورة علما فاليان الشكل

والشبهه فاذا فتحنا العين مرة اخرى ونظرنا اليه علمنا بالبداهة حصول تفرقه بين الحالتين
ففيه للحاله الزايدة الحاصله عند النظر الى ذلك المرى امر مغاير للعلم الذي كان حاصل الاطال
تفويض العين **ف** في المغاير هو الابصار فثبت ان الابصار امر مغاير للعلم وليس ايضا
تفسر تاثر الحاشيه **ا** الابصار فلما سبق في الطبيعي للمتكلمين من انا اذا فتحنا العين رايانا
نصف كره العالم دفعه وحصول هذه الصور العظيمة في الجسم الصغير محال ومن المعلوم
ان موضع الناثر ليس الا نقطه الناظر فعلمنا ان الابصار حاله مغاير للعلم ومغاير ايضا
لناثر الحاشيه **ا** السماع فلما سبق عنهم ايضا من ان القوة السامعه لو كانت لا تسمع
الا بما يصل الى سطح الصماخ من الصوت الحادث بسبب تموج الهواء الحاصل بسبب
قرع او قلع كما رجم الفلاسفه لما كان الانسان يميز بقوته السامعه انه سمع هذا
الصوت من هذا الجانب او من ذلك الجانب لانه اذا كان لا يحس الا بما وصل اليه وجب
ان لا يحس تلك الجوانب التي منها وصل ذلك الاثر كما ان القوة اللامسه والذائقه لما كانتا
لا يدركان الا بما يصل اليهما لا جرم لا يدركان للجهد التي وصل منها المحسوس اليها
ولما كانت القوة السامعه يميز من جهه وجهه علمنا انها تدرك الاصوات حيث وجب
الاصوات لا بما يصل الى سطح الصماخ من الاثر الحادث عن تموج الهواء فثبت ان السمع
مغاير للعلم ولناثر الحاشيه **ف** **ف** فان اتفق اهل السنه على ان المعدوم يسجل
ان يرى ولم يصير الى تخويز رويه المعدوم احد من المتكلمين الا اصحاب ابي الحسين بن سالم
من اهل البصره فقالوا ان الباري سبحانه وتعالى يرى المعدوم الذي سيوجد وهذا باطل
لوجوه **ا** **ح** ان الرويه يعتمد على الوجود كما سبق في مشله انا سنرى وساعز
وحل **الثاني** ان المعدوم ليس بشئ **الثالث** لو راي المعدوم لراه معدوم لان
رؤيته اياه موجودا علط وجهل ثم اذا وجدته وجب ان يراه موجودا والا لعاد حدث
العلط والجهل وعلى هذا التقدير يلزم التغير والتحدد وهو عند محال فان زعم ان
التغير في تعلق البصر بالبصر لا في نفس البصر لزم ان يكون الباري متصفا بالصفه
التبوتيه وما اظنه يقول به ولا مخلص له الا بان سفي عنه البصر والبصريه ولا
ست الا التعلق الحاصل بين الراي والمراي والله اعلم **المسئله الثامنه** **ا** له سبحانه
وتعالى متكلم دل على ذلك الكتاب والسنة واجماع الامه فالذكر كافر ولامنه معلوم لكل

عاقل ذي قلب سليم والكيف مجهول لا يعلمه الا من سمعه منه وغيرهم لا يبرهان لهم به ان سمعون
الا الظن وقال الشاعرون كلامه معنى واحد قائم بذاته مغاير لعله وارا دته وهو طلب فعل
او طلب ترك او لا كما ينبغي او اثبات وقالت المعتزلة اذا اراد الله شيئا او كرهه او حكم
به خلق الاصوات المخصوصه في جسم من الاجسام التي لا يصح ان تصف بالكلام لتدل هذه
الاصوات على كونه تعالى مزيدا لذلك السى او كارهاله اوجا بما به بنفى او اثبات وكلامه على
هذا هو خلقه لتلك الاصوات لان الخلق عندهم بنفس المخلوق فيكون كلامه اذن هو تلك الاصوات
فلماذا قالوا بان كلام الله مخلوق لان تلك الاصوات مخلوقه وتقولون ان يقوم بذاته طلب او حكم
وقالت الكراميه ومن تعهم كلامه لفظ قائم بذاته وهذا مقتضى كلام الامام احمد رضى الله عنه
قال الامام احمد في روايه يعقوب والمروزي كلم الله بصوت وذكر الحديث اذا تكلم
الله بالوحي سمع صوته اهل السما قال الشاعرون والمعتزله متفقون على ان اللفظ لا يقوم بذاته وانه
مخلوق واختلفوا في قيام المعنى به ففاه المعتزله كذا بهم في نفي الصفات واثبتة الشاعرون واتفق
الشاعرون والكراميه على ان الكلام يجب ان يقوم بذاته عز وجل واختلفوا في ذلك الكلام
تقال الشاعرون هو المعنى وقال الكراميه هو اللفظ وانفق الكراميه والمعتزله
على ان كلامه يجب ان يكون اصواتا وحررفا واختلفوا بعد ذلك فقال الكراميه هو قائم
به وقال المعتزله هو مخلوق في غيره واح شاعرون والكراميه بوجه اح لها
لولا يتم الكلام به لم يطلق عليه متكلم اذ لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل غير قائم به ودليله
الاستقرا واعتصر بان الفاعل للفاعل باعتبار العقل وهو للمفعول ورد بان العقل الناثير وهو الفاعل
قالوا اطلق الخالق على الله باعتبار الخلق وهو غير قائم به لان الخلق هو المخلوق كما هي ولا يخلص
للشعري عن هذا وتقول بعض اصحابه ان الخلق هو العلق الحاصل بين القدره والمخلوق حال
الفعل فلما نسب اليه صح الاشتقاق ليس لشيء لانه يقتضى ان طلاق الخالق عليه عند مجازك
الوحد الثاني كقول له متكلم باعتبار خلقه الكلام في جسم لقتل متحرل وصيام وصل
وزان وغير ذلك باعتبار خلقه هذه الاشياء في جنم وليس فليس الزمه المعتزله فلذلك جعلوا
خالق الحركة والصيام والصلاه والزنا هو العبد الوحد الثالث لو صح اتصافه بكلام
خلقته في غيره لانتصف بكل ما يخلق من الاعراض والناسي باطل لان الصفة اذا قامت بحل عاد حكمها
على محلها واشتق اسم الفاعل منها لمجها دون موجدتها كالجياه والعلم والقدره والسمع والبصر

والحركة فان قيل ما خلقه في غيره ان كان لا يمتنع اتصاف المحل به فهو صفة للمحل كالسواد
 والبياض والكلام في الحيوان ان امتنع اتصاف المحل به كان صفة للموجد بالكلام في الجماد
 واحسب منع اتصاف الجماد بالكلام اذا قبل الكلام ووجد فيه وانما يستحيل وصفه
 بالكلام اذا لم تقبل اللام واسم حال وجود الكلام وايضا ان كان المصحح للاتصاف هو
 المحل به وحيث ان يكون المتصف بالصفات هو المحال دون الموجد وان كان المصحح هو الجماد
 وحيث ان يكون المتصف بالصفات هو الموجد فاما الاتصاف بما للموجد تارة وللحل اخرى فتكلم
 بلا دليل وتفرقه بدون الفرق على ان كلام المقتزله منقوض قائم فالوا من مسله خلق
 الافعال لو كان افعال العباد من الكفر والايان والطاعة والعصيان مخلوقه لله تعالى لان
 المتصف بهذه الصفات هو الله تعالى مع صلاحه اتصاف العباد بهذه الصفات **الوجه**
الرابع فعل العبد مخلوق له عندهم فالكلام العايم بحيريل والى عليهما السلام مخلوق لهما
 فلا يكون الباري متكلماً باعتبارهما فلا يكون متكلماً اصلاً لانه لم يقم به ولم يخلق ولا يخلص
 عن هذا الابان يشترطوا في الجسم المخلوق فيه اللام ان يكون غير عاقل كاللوح المحفوظ والشجر
 فسمعه الملك او النبي فبلغه الى من امر بتبليغه **واحسب** الاشاعره والمقتزله بانه لو قام
 بذاته الاصوات المخصوصه والحروف المركبه لكان جسماً لان الاصوات عبارة عما يحدث عند
 حصول قلع او قرع والحرف كمنه تعرض للنفس في اخر زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه
 وذلك لا يكون الا في جسم وزود تشبيح الحصى اذ لا قلع ولا قرع ولا نفس وان من شئ الا يشبه محله
 على ان الكراميه منع الثانيه **واحسب** المقتزله والكراميه بانه متكلم حقيقة والمستق
 منه هو الكلام حقيقة والمعنى النفساني ليس بكلام حقيقة لان من لم ينطق ولم يتلفظ بالحرف
 يصح ان يقال انه لم يتكلم وصحة التقى دليل المجاز ولان الحث والبر سعلق بهذه اللفاظ لا بالمعنى
 النفساني وعورض بوجوه **احسب** قولها تعالى والله يشهد ان المنافقين كاذبون وما
 كانوا كاذبين في اللفظ لانهم اخبروا ان محمداً رسول الله وهو صدق فوجب ان يكونوا كاذبين
 في كلام اخر وما هو الا الكلام النفساني الثاني ما نقل عن عمر رضي الله عنه انه قال زورت
 في نفسي كلاماً فسبقتني اليه ابورك **الثالث** قول الاصل
 ان الكلام لغى الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليل **واحسب** عن الاول منع
 انهم اخبروا ان محمداً رسول الله وانما اخبروا عن انفسهم بانهم شهدوا انه رسول الله وكانوا

في شرح عمده

كاد بين في شهادتهم وعن الماني بان تسميه عمر ولا خطل المعنى النفساني للاما لا يوجب ان يكون حقيقته
واحتماح المعترلة ومن قال بقولهم بانه لو قام المعنى بذاته لزم وصفه بالصفة الثبوتية ولو
قام اللفظ به لوجب ان يكون جسما فتعفن ان يكون كلامه لقطا قائما بغيره لان الكلام حقيقته
في اللفظ واجيب **بـ** بالنزاهة وبان الكلام حقيقته في المعنى القائم بالنفس **واحتماح**
بالافعال فقالوا اما انه عدل ومحسن عدل واحسان يقوم بغيره فذلك هو متكلم بكلام
يقوم بغيره **وهـ** زاحمة على من سلم الافعال لهم كالا شعري ولحقه ممن يقول الخلق هو المخلوق
فايد تكليم الله عز وجل البشر اما وحي او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى بآياته
وما كان لبشر ان يلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى بآياته ما يشاء الله على
حكيم ولا خلاف في ذلك نعم ربما حصل الاختلاف في تفسير ذلك على حسب الاختلاف للمقدم
في معنى الكلام فالاشاعرة الاوجيا بان يلقي المعنى القائم بذاته في حقيقة البشر او من وراء حجاب
بان سمعه كلامه النفس من غير ان يراه كما سمع الله موسى عليه السلام كلامه النفس او بان
خلق كلاما في جسم كسبحه ونحوها دالا على المعنى القائم بذاته فيسمعه البشر او يرسل رسولا فيوحى
بآياته ما يشاء بان يلقي المعنى القائم بذاته في حقيقة الملك او يسمعه اياه او يخلق كلاما في جسم
دالا على المعنى القائم بذاته فيسمعه الملك فيوحى اليه البشر بان الله ما يشاء بان ينقث في روع
البشر او يتكلم بكلام لخلق الله فيه لسمعه البشر دالا على ذلك المعنى اما كصلصلة الجرس
او غيرها والمعترلة الاوجيا بان يلمه ان ربه اراد الشيء او كرهه او حكمه بنفيه او باثباته
او من وراء حجاب بان يخلق في جوار كلاما دالا على ان الرب اراد الشيء او كرهه او حكمه بنفيه
او باثباته فيسمعه البشر كما سمع موسى الكلام من الشجرة او يرسل رسولا فيوحى بآياته ما يشاء
بان يلمه الملك انه اراد او كره او حكمه او يخلق كلاما في جسم لا يسمع منه الا على انه اراد
او كره او حكمه فيسمعه الملك فيوحى اليه البشر بكلام كصلصلة الجرس او غيرها والكرامية
ومن قال بقولهم الاوجيا بان يلقي في قلبه كلامه او من وراء حجاب اي من غير ان يراه البشر او يرسل
رسولا فيوحى بآياته ما يشاء بان يخلق كلامه في جوار فيسمعه الملك او يسمعه الله اياه بنفسه
فيوحى الملك اليه البشر بكلام كصلصلة الجرس او غيرها بنقته في روعه او يسمعه اياه والمعترلة
والاشاعرة في المسئلة تشايح منه **بـ** قالت المعترلة للاشاعرة انهم يقولون ان القرآن لم ينزل
على محمد صلى الله عليه وسلم لان الصفة لا يزال الموصوف **وهـ** التشايح لازم لمن زعم من المعترلة

ان كلام الله تعالى في اللوح المحفوظ والمترل عبارات داله عليه ومنها **قال** الاشاعره
لعامه المعزله ان كان عين ما يقراوه احدا كلام الله تعالى وفعل العبد فهذا قول بالفعل بين
الفاعلين والمقدورين القادرين وهم ابودلك وان قالوا ان هذه القراءه الموجوده بقوته
وقصد واختيار ليست بفعل العبد فقد سدوا على انفسهم طرق اثبات الفعل للعباد وان
قالوا انه فعل العبد ولامه وليس بكلام الله فقد نزلوا مدحهم فقال لهم ان كلام الله
ما هو فان قالوا بما قال ابو الحسن البصري هذا كلام الله تعالى معني ان الله تعالى اول من تكلم به كما
في الاحاديث والاشعار والرسائل والقصايد كان هذا دليل على انهم يعتقدون ان كلام الله تعالى
واضح ككلام المخلوقين وهذا مثل كلامه لا نفس كلامه **س** **قال** القران العزى
على راي الكراميه ومن قال بقوله هو الكلام المترل للاعجاز لسوره منه وهو نفس كلام الله
تعالى وعلى راي الاشاعره والمعتزله هو الكلام المخلوق للاعجاز لسوره منه لانه عند الاشاعره
دال على كلام الله الذي هو معنى قائم بذاته وعند المعتزله ان كان في جماد فهو نفس كلام الله وان
كان فما يصرح منه الكلام فهو مثل كلام الله لا نفسه ويقال له كلام الله لانه اول من تكلم به اى
لانه اول ما خلقه خلقه في اللوح المحفوظ اوفى جماد غيره فلا فرق بين الاشاعره والمعتزله الا ان
الاشاعره يجوزون قيام المعنى بذات الله عز وجل والمعتزله لا يجوزونه والفرق بين الاشاعره
والكراميه ان الكراميه يجوزون قيام اللفظ بذاته والاشاعره لا يجوزونه والاشاعره
محلون المعنى القيام بالذات مغاير العلم والاراده بخلاف الكراميه **الفرد** **لع** **اتفق**
القائلون بالكلام النفسى على انه قائم بذات الله عز وجل قالوا لانه صفة والصفة يجب
ان يكون قائمه بالموصوف ولانه نوع حال وتحقق المطلوب ان الاله اجمعت على تسميه ما في
المصحف كلاما وعلى ما يقراوه القراي ايضا واعرف **الفرد** **لع** **اتفق** **الفرد** **لع** **اتفق**
وله حقيقته واطن والحروف المكتوبه مخالف الاصوات المقطعه حقيقتهما فلوانت الحرف
كلاما حقيقته لم يكن الاصوات كلاما وكذلك على القلب ومع هذا يسمى كل واحد منهما كلاما
ولا مناسبه سما الامن حيث الداله فعلم انه انما يسمى كل واحد منهما كلاما لدلالته على الكلام
الذى هو القيام بالذات قالوا وهذا هو معنى قول سلفنا الصالح القران مكتوب في مصاحفنا مقرو
بالسنتنا محفوظ في صدورنا غير طال فيها اى الكتابه الداله والقراءه الداله وحفظ
الالفاظ الداله في هذه الحال لا المقر والمكتوب والمحفوظ كما يقال الله تعالى مذكور بالسنتنا

معبود في محاربتنا مكتوب على هذه الكاغده ولم يرد بذلك حلول ذاته في اللسان والمحارب
والكاغده **الفرع الثاني** اتفقوا ايضا على انه قديم لانه لو كان محدثا لكان اما قايما
به او غير اول في محل واول باطل لا يمنع كونه محلا للحوادث والماضي الثالث كذلك لان
الكلام صفة وتسجيل ان حصل صفة الشيء ونقيه لانيه او في غيره ولم يخالف ذلك الا
ابن سعيده فانه قال القديم هو القدر المشترك وانما يتصف بكونه امرا ونهيا وخبرا فيما لا
يزال واورده عليه انها انواعه في تسجيل وجوده واعتراض من نفي القدم بوجوده وتعليقه وبوجوده
عقلية اما التعلية منها **ان القرآن ذكر لقوله تعالى ص والقرآن ذي الذكر وهذا ذكر**
مبارك وانه لذكر لك وكل ذكر محدث لقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وما ياتيهم
من ذكر من الرحمن محدث ومنها **اقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردنا ان يعول له ان يكون**
والتمسك به من ثلثه اوجه **احدها** جعل قوله جزا لا اراده والجزا لا بد ان يكون متاجرا
عن الشرط فيكون القول حادثا **الثاني** ان الفاء للتعقيب فيقتضي ان يكون المكون عقبيه قوله
كن من غير فصل ولا تراخ والمنتقدم على المحدث زمان واحد بلون محدثا فلزم ان يكون قوله كن
محدثا **الثالث** ان قوله كن مركب من حرفين متعاقبين لا يمكن النطق بهما في وقت واحد
ولها بدلتها ونهايه فيكون محدثا فلزم ان يكون قول الله محدثا ومنها **اقوله تعالى واذا قال**
ربك للملائكة وكلمه اذ طرف زمان فهذا يدل على ان قول الله تعالى مختص بذلك الوقت
ولما كان وجوده مختصا بوقت معين كان محدثا فلزم ان يكون قول الله تعالى محدثا ومنها
قوله تعالى كتاب احكمت امانه ثم فصلت وانا اترلناه قرانا عربيا وهذا يدل على ان القرآن
مركب من السور والايات والحروف والعبارات ويدل على ان كلام الله تارة يكون عربيا وتارة
يكون غيرها وكل ذلك يدل على انه محدث مخلوق ومنها **كلام الله مسموع** بدليل
قوله عز وجل وان احد من المشركين استجارك فاجر حتى ليسمع كلام الله والمسموع ليس بالحروف
والاصوات ولا شك ان هذه الحروف والاصوات محدثه فيلزم القطع بان كلام الله محدث ومنها
اجمع الامة على ان القرآن معجز لمحمد صلى الله عليه وسلم ودل العقل على ان المعجز ممنوع ان يكون
قديم بل يجب ان يكون محدثا والا لكانت المعجزه سابقه على الدعوى وحديثا لانه لا يكون لها اختصاص
بالدعوى فلا يكون دليلا على صدق الدعوى واذا ثبت ان القرآن معجز وثبت ان المعجز مثبت
ان القرآن محدث فاذا اجمعوا مع ذلك على ان القرآن واحد لزم القطع بان كل ما كان قرانا محدثا

سورة الاحزاب
سورة الاحزاب
سورة الاحزاب

ومنها ان القرآن موضوع بكونه متزلا ومتزلا وذلك يقضى كونه محدثا وجواب
 الاولين عن هذه الوجوه لها شي واحد وهو صرفها الى الحروف والاصوات ولا نزاع في حدود القرآن
 بهذا المعنى وانما النزاع في حدوده بمعنى اخر **واما** الوجوه العقلية فاحدها **واما** لاجلها قال
 ابن سعيد القديم هو القدر المشترك وانما يتصف بكونه امرا ونهيا وخبرا فاما لا يزال ان
 القرآن سوا قلنا انه عبارة عن الحروف والاصوات او قلنا انه معنى قائم بالنفس فانه يمنع
 ان يكون قدما وذلك **لان** ما كان في الازل مامورا ولا منهي فلو حصل الامر والنهي من غير
 حضور المامور والمنهي كان هدا سقمها وجنونها والدليل عليه ان الواحد منا اذا جلس في بيت
 وحده وقال يا زيد قم ويا عمر واجلس من عنبر ان يكون هناك احد قضى كل عاقل عليه بكونه مجنونا
 وما كان كذلك كيف يعقل اثباته في حق الله تعالى وكيف يحسن في العقل ان يقول يا موسى
 اظع تغليك مع انه لم يكن هناك موسى ولا احد وايضا لو كان تعالى مخبرا في الازل عن كيفية
 الاشياء لكان ذلك الخبر **اما** ان يكون المقصود منه اخبار نفسه او اخبار غيره او لا
 اخبار نفسه ولا اخبار غيره **اما** اخبار نفسه فهو عبث **واما** اخبار غيره مع انه ليس
 هناك غيره فهو جنون **واما** ان لا يكون هدا ولا ذاك فهو محض العبث والسفه فان كل
 لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الامر الازلي كان امرا في الازل للاشخاص الذين سجدوا في الازل
 كما انه تعالى كان قادرا في الازل على ان يوجد الخلق في الازل وايضا اليس ان النبي صلى
 الله عليه وسلم كان يامر ونهى حال حياته هل من سيوجد بعده الى قيام القيمة ثبت ان
 ان تقدم الامر على المامور غير ممتنع **اجيب** بان القدرة صفة بعضي التعلق بمقدور
 وجود المقدور شرط في تعلقها الا في تحققها بخلاف الامر فانه عبارة عن الطلب والتحقيق
 وجود الطلب مع انه ليس هناك من يطلب منه شي محال في العقول بل العزم على الطلب
 قد تقدم مثل الواطئنا اذا علم انه سيوجد له ولد فانه يعزم في الحال على انه اذا وجد ذلك
 الولد فبعد وجوده يطلب منه تحصيل العلوم والادب **فاما** ان يقال انه قبل وجود الولد
 يطلب منه تحصيل العلم والادب فهذا السه غير معقول **واما** قوله ان النبي صلى الله عليه
 وسلم حال حياته كان يامر ونهى هل من يوجد بعده الى يوم القيمة فهو مغالطة وذلك
 لان النبي صلى الله عليه وسلم ما كان له امر ولا نهى على الخلق بل هو عليه الصلاة والسلام كان
 مخبرا بان اولئك الذين سيوجدون بعد ي حدث الله عز وجل عليهم حال وجودهم وكمال

قيام

عقولهم انواعاً من الامر والنهي وذلك الاخبار انما احسن من الرسول صلى الله عليه وسلم لانه حضر
 هناك من يسمع ذلك ويبلغه الى الذين سيوجدون بعد ذلك اما في الازل فليس هناك
 احد يسمع ذلك الخبر وسلغه الى الذين سيوجدون فظهر ان هذا الخيال مغالطه محضة الوجه
 الثاني انه سبحانه وتعالى اخبر بلفظ الماضي في مواضع كثيرة من القران لقوله انا ارسلنا وانا ابراهم
 في ليلة القدر وان الذين كفروا سوا عليهم انذارهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فلو كان هذا الاخبار
 قدما ازلياً كان قد اخبرني الازل عن شيء وقع في زمان قبله وهذا يقتضي ان يكون الازل
 مسبوقاً بغيره او ان يكون كلام الله كذا وكل واحد منهما محال فعلمنا ان هذا الاخبار مع كونه
 ازلياً فان قيل انه تعالى كان عالماً في الازل بانه سخلق العالم ثم لما خلقه في الازل صار
 العلم متعلقاً بانه قد خلقه في الماضي ولم يضر هذا عصر العلم فلم لا يجوز مثل ذلك في الخبر بان يقال
 الخبر صفة واحدة سعلق بوقوع الفعل في المستقبل ثم سعلق بوقوعه في الماضي ولا يلزم من بغيره
 غيرها رد يمنع الاصل ولو سلم هو معنى على ان العلم صفة لها تعلق لا يلزم من بغيره غيرها وهذا
 مفقود في الخبر فان ارسلنا عزير بن لفظا ومعنى ولا اشتراك بينهما الا في لفظ الخبر الوجه
 الثالث لو كان كلام الله قدما ازلياً كان باقياً ابدياً لان ما ثبت قدمه يمتنع علمه فلو كان
 قوله تعالى لزيد صل صلاة الصبح باقياً بعد ان صلى زيد صلاة الصبح وبعد ان مات وبعد ان قامت
 القيمة وهكذا يكون باقياً ابدياً لا يبادر ودهر الدهرين ومعلوم ان ذلك على خلاف المعقول
 فانه تعالى اذا امر عبده بفعل من الافعال فاذا اتى ذلك العبد بذلك الفعل لم يسوق ذلك الامر
 متوجهاً عليه واذا ثبت ان ذلك الامر زال ثبت انه كان محدثاً لا قديماً وايضا اجتمع
 الامة على ان النسخ حق والنسخ عباه اما عن ارتقاع الحكم بعد ثبوتها واما عن ابطالها واما
 كان فهذا يقتضي انه زال ذلك الامر وذلك الخطاب بعد ثبوتها وكل ما زال بعد ثبوتها لم
 يكن قدماً لان ما ثبت علمه امتنع قدمه فان قيل قدرته تعالى كانت متعلقة في الازل
 الابد باخبار العالم فلما اوجد العالم لم يسوق ذلك التعلق لان اجاد الموجود محال فقد زال هذا
 التعلق ولم يقتضي حدوث قدره الله تعالى فلذا القول في اللام رد بالمنع فان القدرة لو تعلقت
 من الازل لوجد العالم في الازل وهذا معلوم ولو سلم تعلق القدرة خارجي لا يلزم من زواله
 حدوثها بخلاف تعلق الامر فانه من حقيقته وللجواب الصحيح للاشاعرة ان الزائل
 ما تيان العبد ما امر به هو تيجيز التكليف ولا تراعي في حدوثه لا التعلق العقلي الذي هو من

حقيقته الامر

حقيقه الامر فانه لم ينزل اذا اتى العبد بالفعل المأمور به بل هو موجود في الازل وبعد ان
صلى وبعد ان مات وبعد ان قامت قيمه **الفرع الثالث** اتفقوا ايضا على ان الامر
يتعلق بالمعدوم في الازل ومرادهم التعلق العقلي لا يتخيز التكليف قالوا لانه لو لم يتعلق به لم
يكن الامر اذ لا ان التعلق من حقيقه الامر فلزم من عدمه عدمه **الفرع الرابع**
اختلف القائلون بالكلام النفسى منهم من قال كلام الله غير مسموع على العاده الجارية
لكن يجوز ان يسمع كلامه على خلاف العاده بطريق كما سمع موسى عليه السلام كلامه عز وجل
على الطور ومحمد صلى الله عليه وسلم لله للعراج وقال **الاشعري** يجوز ان يسمع والاصل عنده
ان كل موجود كما يجوز ان يرى يجوز ان يسمع وقال **ابن جرير** لا يجوز لنا انما يجوز ان يراه بل
موجود لنا وجدنا الرويه مشتركة من الموجودات المختلفه حقايقها مما سوى مطلق الوجود
والاكثر المشترك لا بد له من علمه مشتركه ولا مشترك الا الوجود اما السمع فانه لا يتعلق
بغير الاصوات في الشاهد حتى يعقد الى علمه مشتركه والاصوات كلها مشتركه في الوجود فهي
مشتركة في غير الوجود فجاز ان يكون علمه المسموعيه هي الصوتيه فقط فلا يسمع الا الصوت
قال **ابو اسحق الاسفرائيني** من كلامه الى الحسن **الاشعري** هذا مذهب جملة متقدمي
اصحابنا وهو اختيار الشيخ الامام اي منصور الماتريدي فقال ان موسى علمه السلام سمع صوتا
دا على كلام الله تعالى وكان اختصاصه به لما ان ذلك الصوت تخليق الله تعالى بلا واسطه
كسب الخلق **الفرع الخامس** اختلف المعتزله فعند ابي علي الكلام هو الحروف المولفه
والاصوات المقطعه مكنون او مقروا وعند ابنه ابي هاشم المقروء كلام دون المكتوب حتى انما
في المصحف وما في اللوح المحفوظ لا يكون كلاما عند **الفرع السادس** اتفق القائلون
بالكلام اللغوي على ان كلام الله يحدث ثم قال الكراميه ومن قال بقولهم هو قائم به وقال
المعتزله هو مخلوق فيما لا يضح ان تصف بالكلام كاللوح المحفوظ والشجره واح **جوا** على
حدوثه مما تقدم من الحجج الثقليه والعقليه ومن قال منهم بقدمه كلاما امام احمد وغيره فراه
انه لا اول لقد رتبته على الكلام كما انه لا اول لقد رتبته على الفعل اي لم ينزل قادرا على ان
يتكلم بما شا اذا شا كما انه لم ينزل قادرا على ان يفعل ما شا اذا شا وذهب بعض من
وجد في المايه السابعه الى قدم نفس الحركه فلزمه مع التحسيم التعطيل فان الحركه من
خواص الاجسام وقد هما منافع الاختيار لان القصد الى ايجاد الموجود بحال والفلاسفه

ابو اسحق الاسفرائيني
ذكر في الاشعري
في الجرحه كذا
الزمان وكل
عصر ابن الفلاني
وهو لخص صاحب
الاشعري ارجو ان يكون

انما جوزوا اسناد القديم الى الفاعل لانه عندهم موجب بالذات فمن قال بقدم الحركة وله عقل
 فقد التزم في التعطيل مذهبهم وسلك مسلكهم وانتظم معهم الا انه مجسم والله الهادي
تنبيه المراد من قول السلف كلام الله محفوظ في قلوبنا مثلوا بالسنتنا مكتوب في
 مصاحفنا هو معلوم بالضرورة وكذلك المراد من قول العاقل قل هو الله احد كلام الله وهو
 مثل قول العاقل انما الاعمال بالنيات كلام رسول الله والادل شي ما خلا الله باطل كلام لبيد
 فاذا قيل هو كلام الله او فعل العبد جاز البحث السمع الدال على البدع والكفر الباطن
 فان العاقلين بوجه الوجود والاتحاد والخلول يعتقدون ان كلام الانسان هو كلام الله
 عز وجل ويستندون في اطلاق هذا اللفظ وحمله على مرادهم الى قول السلف مثلوا لله
 بالسنتنا ثم ياتون بالسليم الفطره ويقولون ما تقرون هل هو كلام الله ام لا فان قال لا كفر وقال
 نعم الزموا الاتحاد والخلول او القول بوجه الوجود وكذلك المراد من عز وجل فاجره حتى
 لسمع كلام الله معلوم من غير فكر فالتح عن هذه الاشياء من اسمح البساحه وليس كل ما يعلم
 يمكن التعبير عنه الا يرى انه لو قيل كيف تشبع اذا اكلت وكيف تروى اذا شربت كان
 ذلك سمحا وحرث في التعبير عنه واما قولهم هذا الذي تشبعه من الفاري مخلوق او غير مخلوق
 فوالجواب ان فعل العبد مخلوق وكلام الله ليس بمخلوق **المسئله التاسعه** الاله
 سبحانه وتعالى باق عند الكل لان الموجح الى وجوده اما الامكان او الحدوث ولا نهائيه للحوادث
 ولا نه يمسك السموات والارض ان تزولا ويولج الليل النهار في النهار في الليل والمعدوم
 لا يمسك ولا يولج ثم اختلفوا فذهب **الغاضي ابو بكر** وامام الحرمين الى ان البقا ليس صفة زايده
 على الذات وذهب **الشيخ ابو الحسن الاشعري** واكثر اتباعه الى انه صفة زايده على الذات فان
 ارادوا ببقايه سبحانه وتعالى استمرار الذات فلخلاف فيه فلخلاف في استمرار ساير الذوات وقد
 عرفت ما فيه اثباتا ونفيا في العلم الكلي وان ارادوا به معنى بعضي وجوده سبحانه وتعالى في
 الزمن الثاني فلخلاف فيه ايضا كالحلان في بقا ساير الموجودات وقد سبق ايضا وتحصر هذا المكان
 من جانب النقي انه تعالى ولجبه الوجود لذاته من حيث هي وواجب الوجود لذاته لا يكون
 واجب الوجود لغيره فاستحال ان يقال انه سبحانه وتعالى انما يبقى لبقا يام به ولا يمكن ان يرا ببقايه
 نفس وجوده في الزمان الثاني لان وجوده عند الاشعري غير زايده وبقاؤه عند زايده وبعث
 صفات رايته تاخيرها الى الفراغ من الافعال **القسم الثاني في الافعال** الاله سبحانه وتعالى

انما جوزوا اسناد القديم الى الفاعل لانه عندهم موجب بالذات فمن قال بقدم الحركة وله عقل فقد التزم في التعطيل مذهبهم وسلك مسلكهم وانتظم معهم الا انه مجسم والله الهادي

كون الكائنات

طرها

كون الكائنات وهو باري ومبدئ وفعال لما يريد وبدع السموات والارض وخالقها وما
دل على ذلك الكتاب وهو مما تواتر عن الاسماء بل وما اتفق عليه الامم وجاهه العقل
وفي الباب مسایل الاولى الخلق والتكوين والفعل وهو ذلك معلوم والكيف محمول
وقال متأخرو الفلاسفة معنى خلقه وتكوينه وابداعه وصنعه وفعله استلزامه لمخلوقاته
ومبدعائه وما قالوه معلوم البطلان لكل عاقل اذ لا يقال الشمس خالقه لسعاعها ولا النار
خالقه لحرارتها وكذلك كل ملزوم لا يقال انه خالق او فاعل او مبدع للازمه بل العقلا
كلهم المتثبتون للانفعال الطبيعيه والاراديه والذليل يثبتون الا الاراديه ليس فهم من جعل
ما يلزم الذات مفعولا لها لا بالاراده ولا بالطبع **مسئله** صفات الذات اللازمه
للحياه ولو ازمها لا يقال انه مفعول للذات او مخلوق له او مصنوع مما لا يقال الشمس خالقه
للسعاع نعم قد يكون للذات تاثير في حصول بعض صفاتها العارصه فيضاف ذلك الى فعلها
لحصول ذلك به كحصول العلم بالتطير والاستدلال وحصول الشبع والري بالاكل والشرب
خلاف اللازمه وما يحصل بدون قلدتها وفعلها واختيارها فان هذا لا يقول عاقل انها مؤثره
فيه خالقه له وانه من اثرها بل يقول انه لازم لها **المسئله الثانيه** اختلف الفايلون
بانه فاعل للاختيار في فعله ويكونه فقال قوم فعله وتكوينه ونطقه قائم بذاته لانه خالق ومكون
حقيقه والخالق والمكون حقيقه من قام به الخلق والتكوين وقال قوم هو غير قائم به لانه
لوقام به التكوين فان كان قديما لزم قدم العالم اذ التكوين بلا يكون محال كالضرب بلا ضرب
وان كان حادثا كان الباري سبحانه وتعالى محلا للحواث واحسب **مجدوث** التكوين والبالى
لازم لاكثر الطوائف كما سيأتي في البحث الاخير من قسم الصفات ويقدم التكوين ولا يلزم قدم
العالم كما يحكي بيانه **فرعان** الاول اختلف الفايلون بقيام التكوين بذاته تعالى فقال
هو قديم وقالت الكراميه هو حادث **الحج** الاولون بوجوه الاول انه تعالى وصفه انه
بالخالقيه بقوله هو الله الخالق الباري وذاته قديمه وكلامه ازل فلو كان التكوين حادثا
لم يكن الله موصوفا به في الازل فكون كلامه كذبا ومجازا واجاب الكراميه بمنع ازليه
الكلام ويجوز المجاز الوحد **الثاني** انه صفة مدح فلوم بلن خالق قبل دخول الخلق
في الوجود لاكتسب بوجودهم صفة مدح وكان ناقصا بذاته مستحسلا بغيره ولهم ان
حينوا على قواعدهم بانه صفة مدح طال وجود الخلق لا قبله كالعلم بوجود العالم لا يكون صفة

مدح قل وجوده بل صفه مدح اذ ذاك العلم بعدمه الوحده الثالث لو كان التكوّن
 حادثا كان البارئ للحوادث وهو محال ولا كراميه ان منعوا البائنه واحس الكراميه
 بوجود منها قوله تعالى فقال لما يريد وانه للمبالغه والتكثير ثم علقه بالاراده وما نذا ولنه
 الاراده فهو حادث واحس بان الفاعل يدل على كثير مفعولانه دون كثير فاعله كالعلم
 يدل على كثير معلومانه دون علمه وبان الداخلة في الاراده مفعولانه اذا اثر الاراده في خروج
 المفعول على التابع والتوالي وفي كون الفاعل مختارا غير مصطرا لا في وجود الفعل ورد بان
 وجود الفعل متأخر عن اراده المفعول قطعا فيلزم من حدوث خروج المفعول الى الوجود وحدث
 الفعل قطعا ومنها قوله الخلق فعل متعد فلا بد ان يتعدى الى المفعوله وهو المخلوق فلو وجد
 الخلق في الازل لزم عدم المخلوق ان كان ما يتعدى اليه موجودا وان كان معدوما كان
 المعدوم مخلوقا وكلاهما محال ويشبه هذا الوجه وهو هو قولهم لو كان التكوّن ازليا كان
 التكوّن ازليا لان التكوّن بلا مكوّن محال الضرب بلا مضروب واحس او لا بان الفعل
 يتعدى الى المفعول في الجملة وليس من شرطه ان يتعدى اليه في جميع الاحوال الا ترى ان الامر فعل
 متعد ثم وجد الامر في الازل ولم يوجد المأمور وثانيا بالفرق فان الفعل في الشاهد بالضرب عرض
 لا يتصور بقاءه فلا يتصور تراخي الاثر عنه اذ المعدوم لا يتصور منه التأثير وام الفعل
 في الغايه التكوّن فانه ليس من شرطه حصول اثره الذي هو صرف الممكن من الامكان
 الى الوجوب في الحال وانما شرطه حصول ذلك في الجملة لا مقارنا وذلك لان التكوّن واجب
 الدوام كسائر صفاته فيبقى لا وقت وجود الفعل فيحصله صرف الممكن من الامكان
 الى الوجوب ونظيره العقل فانه لما كان فعلا منزهق لسببه الروح من بدن الانسان فاذا
 وجد الرمي وتراخي اثره في الروح عنه الى مده ثم وجد بان فعل الرامي قتيلا من حيث وجد وان
 لم يوجد اثره في الحال حتى قيل لجواز الكفر قبل الموت وبوجوب القصاص على الرامي فقد وجد
 القتل ولا مقتول مد ما ذكرنا ان التكوّن باق من الازل الى الابد لسعته لكل
 فلو كان وقت وجوده على حسب ارادته وعلمه بتكوينه الازل واعترض او لا يمنع وجود
 الامر في الازل من غير مأمور وثانيا يمنع ان الرمي مع تراخي الاثر قتل بل العقل في الحقيقة اصابه
 السهم ووجوب القصاص لا يدل على كونه قتيلا فان القصاص قد يتعلق بالسبب كالاراده
 والسهاده وكذلك ايضا جواز الكفر قبل موت المقتول لا يدل على ان الرمي قتل فان فعل

التكبير

التكفير لا تتوقف على وجود الموجب له بل على وجود سبب الموجب بدليل جواز تقديم العتق
والإطعام على الخبز **الفرع الثاني** اختلف القائلون بان المكون غير قائم به
فرغم الأشعري انه نفس المكون وعمامة المعتزلة على انه ورا المكون ولكن اختلفوا في
محلها فقال ابو الهذيل انه قائم بالمكون وقال ابن الراوندي وبشر ابن المعتمر انه لا
في محل والكل باطل اما الاول فلوجوه منها ان التكون الذي هو الخلق صفة للمكون
لخالق العالم والقدرة صفة للعالم والقادر فلو كان الخلق نفس المخلوق لكان اليأس
واعوانه وجميع الاقدار صفة لله تعالى وهذا باطل ومنها ان الله تعالى اخبر عن التكون بقوله
كن وعن الكون بقوله فكون فدل على تغيرهما وكذا اخبر عن وقوع قوله على السبي ولا شك ان
القول غير ما وقع عليه القول ومنها ان التكون هو ما تعلق به المكون ويكون العالم تعلق
عند الأشعري بخطاب كن فالتكون هو خطاب كن وخطاب كن اذلي قائم بذات الله
تعالى وهو غير المكون فكان القول بان التكون حادث غير قائم بذات الله تعالى وهو نفس
المكون مع ان خطاب كن يكون قولاً متناقضاً وكذلك ايضا عند الأشعري ان خطاب
كن اذلي وان اذليته لا توجد اذله العالم فاذا قال ان قدم التكون يوجد قدم المكون
كان قولاً متناقضاً لان التكون هو خطاب كن وعند المتكلمين هذا من مناقضات
الأشعري ومنها ان التكون تاثير والمكون ليس تاثير بل هو الناثر وما قام به الناثر والتكون
ليس نفس المكون والمخصم شبهات احدها ان جاز اتحاد العلم والمعلوم جاز اتحاد الفعل
والمفعول والمقدم حق لان الله تعالى يعلم علمه بعلمه واحسب بان الفعل موثر في المفعول
كالقدرة في المقدور فلا بد من العاير بين الاثر والمؤثر فاما العلم فلا تاثير له في المعلوم فانه لا
يغير المعلوم عما هو عليه فلم يكن اتحادهما محالاً على ان للفرق وجهاً اخر وهو ان اتحاد العلم والمعلوم
حائز في الشاهد فكذا في الغائب واما اتحاد الفعل والمفعول فغير جائز في الشاهد لا استحالة
كون الضرب مضروباً والقيل مقتولاً والامل ما كولا وكذا في الغائب اذ الشاهد دليل الغائب
ومنها لو كان المفعول غير الفعل على قياس الضرب لاستحال وجود فعل هو مفعول كما استحال
وجود ضرب هو مضروب والسلي باطل لان فعل الانسان عندنا وعندكم مخلوق لله تعالى
ومفعوله اجيب ان اريد بالثالي استحاله وجود فعل هو مفعول لمن هو فعله تعالى خور كون
فعل الانسان مخلوقاً لله ومفعولاً له ليس من هذا القبيل وان اريد به استحاله وجود فعل

هو مفعول لغير الفاعل فاللزامه باطله والضرب والمضروب ليس من هذا القبيل ومنها **الطلا**
اسم الخلق على المخلوق في سر من آي القرآن كقوله تعالى هذا خلق الله وقوله عز وجل ثم انشأناه
خلقاً آخر ونحوها واحداً **ب** فان ذلك لا يدل على كون الخلق جمعته في المخلوق الا ترى
ان العدل غلب استعماله في العادل حتى ان من قال ان الله ليس بعدل تسارع الناس الى تحطيته
واكفاره وان كان العدل صفة لا ذاته وعورض بقوله تعالى ما اشهدتهم خلق السموات
والارض مع ان الله اشهدهم اعيان السموات والارض ومنها **ب** ان قدره الباري لما شملت
جميع المقدرات استغنى عن الخلق والايجاد فلا يجوز اثبات صفة لا فايده فيها اجيب **ب**
بان المعدوم لا يوجد بالقدرة على اليجاد مدون اليجاد ولا لزم ان يكون المطيع عاصياً للقدرة
على المعصية وبالعكس **ب** مذهب بشرين للعتمرو من معه فباطل ايضا لا سيما له قيام الصفة
بدون محل قالوا الوتام التكون محل فاما بذات الباري او بذات المخلوق وكلاهما محال لما مر
او بذات آخر وهو محال لان التكون لو كان قائماً بمحل آخر كان هو المكون اسم فاعل لان
المكون من قام به التكون فان الموصوف بالصفات محالها كالشواد والبياض والحركة والسكون
واحداً **ب** قام بذات الله تعالى وليس محال لما سبق والله اعلم **المسئلة الثالثة**
الاله سبحانه وتعالى خالق لكل شئ فلا يخرج شئ من العدم الى الوجود الا بقدرته **ب** الحمد لله
الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور والله خالق كل شئ وانا لشي خلقناه
بقدر وجودك مما يدل على عدم خلقه وكذا قوله ام جعلوا الله شركا خلقوا خلقه
وقوله هلم خالق غير الله وقوله تعالى افرايتم ما تدعون من دون الله اروني ماذا خلقوا
من الارض ام لهم شرك في السموات ويحذركم مما فيه اشارة الى ان صفة الخلق مختصة
بالباري عز وجل وان الخالق من اخص اسمائه وكذا قوله ان الله خلق كل صانع وصنعه
وخالف في ذلك جماعة بعضهم معدودون من الامة وبعضهم من غيرها من الامة المقترلة
ومن قال بقولهم ومن غير الامة متأخروا الفلاسفة والثنوية والمجنون والطبيعيون
ب اهولاً الفلاسفة فنقولون ان العلول الاول لذات الله تعالى سبي واحد وهو العقل
الاول واما ساير الاشياء فهي معلولات معلولاته ولهم فيه شبه الاول ان مفهوم كونه
مصدراً لغير مفهوم كونه مصدر اليب بدليل انه يصح العلم باحدهما مع الجمل بالآخر
فهذان المفهومان ان كانا داخلين في ماهيته عز وجل كانت الماهية مركبة وهذا في حق

واجب الوجود محال وان كانا خارجا عننا ممكنين فيكونان معلولين ويكون الكلام في
كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول ويغضى الى التسلسل وان كان احدهما
داخلا والاخر خارجا كانت الماهية ايضا مركبة لان الداخل هو خير والماهية وما له خير
فهو مركب على ان المعلول والحال هذه بحيث ان يكون مردها لان الداخل لا يكون معلولا واحدا
بما سبق في باب العلة من قسم الطبيعيات وبابه متقوض فان الوجه لصدق عليها انها نصف
الاشين وثلاث الالائه ورابع الاربعة مقول مفهوم انها نصف الاشين مغاير لمفهوم انها
ثلاث الالائه ويعود فيها التقسيم الذي ذكرتم فلزم وقوع الكثير في الوجه وذلك محال
واما الشبهة فينسبون الخير الى النور والشر الى الظلمة وقدما المشايخ ابطالوا هذا
الذهب بان من قال اخطات تعادل هذا القول النور والظلمة فان كان هو النور او
الظلمة فان كان هو النور فان كان صدقا فالنور قد فعل الشر وان كان كذبا والكذب
شر فالنور قد فعل الشر وان كان قابلا هذا القول هو الظلمة فان كان صدقا والصدق
خير فالظلمة قد فعلت الخير وان كان كذبا فالظلمة ما فعلت الخطا وترى الخطا خيرا فالظلمة
فعلت الخير والحق في ابطال مذهبهم هو دليل التوحيد وامما المخمون بقولون السبب في
هذا العالم السفلي هو الافلاك والكواكب واحوا باننا نشاهد ان تغيرات احوال
هذا العالم مربوطه بتغيرات احوال الكواكب ويدل عليه حال النهار والليل وحال
الفصول الاربعة واحدا بانه ثبت في المنطق انه لا يلزم من حصول شئ عند حصول
شئ العلية فاننا نشاهد الدوران مع شرط العلة او مع صفه لا رمة للعلة طردا وعكسا
مع انه يكون احسا عن الباطن وامما الطبيعون فهم يقولون ان حوادث هذا العالم
من المعادن والنبات والحيوان معلله بامراج هذه العناصر بعضها مع بعض ولا دليل
لهم على ذلك والدليل قائم على نسبة الكل الى الله عز وجل وامما المعتزله فقد
قال النظام انه تعالى لا يخلق القبيح لان صدور القبيح عنه يستلزم الجهل او الحاجة وكل
واحد منهما محال على الله سبحانه وكما يستلزم المحال محال واحدا بانما يخلقه
لا يستلزم الجهل ولا الحاجة لاركان ما خلقه فهو حسن ولا يلزم من قبح الشئ في حقا قبحه
في حقه سبحانه وتعالى الا ترى انه لا يتبع من الله تمكين العبد من المعاصي وتبع منا وقال
الكعبى لا يخلق مثل فعل العبد لانه اما طاعه او معصيه وهما محالان على الله واجيب

يمنع الصعوى وقال البصرون يستحيل ان يخلق نفس مقدور العبد والا لكان قادرا عليه
 وانه محال واحسب منع النابيه لما سبق في باب كونه تعالى قادرا على كل شئ واما
 جمهور المعتزله فانهم اتفقوا على ان قدرة الحيوان موثره في وجود فعله وان الحيوان خالق لفعله كما
 سيأتي واما ما حصل من الحركة في الجسم عقيب اعتماد الرطل عليه ومن الالم في المضروب
 عقيب الضرب ومن الانكسار في الرطابه عقيب الكسر وشبهها من اثار فعل العبد فقد اعقت المعتزله
 على ان تلك الحركة في ذلك الجسم انما حصلت بتاثير هذا الاعتماد وهذه المدافعه وانها متولده منه
 وكذلك القوا في جميع اثار العبد كالا انكسار من الكسر والالم من الضرب فالحث مع
 المخالفين في امور الاول ويعرف بمسئله خلق الافعال زعمت المعتزله ان الافعال الاختيارية
 للحيوانات مخلوقة للحيوان لا تعلق لها خلق الله تعالى ولا تعلم حلافا منهم في ذلك واما الخلاف
 بينهم في ان الله عز وجل قادر على افعال العباد ما سبق وزعمت الجبرية ان التدبير في افعال
 العباد لله تعالى وهي كلها اضطرارية كحركات المرتعش وحركات النابضه وادواتها الى
 الخلق مجاز وهي على حسب ما يضاف الى محله دون ما يضاف الى محصله فقولنا ضرب
 زيت وذهب عمر ومثله قولنا طال الكلام وابيض الشعر وشاخ عبد الله وقال ابو
 الحسن الاشعري ان الله تعالى خلق في فعل العبد وخلق له قدره متعلقه بذلك الفعل ولا تاثير
 لتلك القدرة في ذلك الفعل ولا في صفه من صفاته وانما تفرع الاعتزال والجبر من افاق
 الفريقين على مقدمه وهي ان دخول مقدور وادخلت قدره قادرين محال غير ان المعتزله
 نظرت الى الدلائل الموجبه لكون العباد فاعلين فاخرجوا افعالهم عن قدره الله والجبرية نظرت
 الى الدلائل الداله على دخول هذه الافعال تحت قدره الله فاخرجوا افعالهم عن قدره وتوسط
 اهل السنه فقالوا للخلق افعالها صاروا عضاء ومطيعين وجعلوا تلك الافعال مخلوقة
 لله تعالى فالعبد فاعل للفعل والحق سبحانه وتعالى خالق فهو مفرد مخلق للمخلوقات لا خالق سواه
 ولا مبدع الاياه ومذهب الجبر باطل لانا نفرق بين الافعال الطبيعية والاختيارية بضرورة
 وانما الكلام مع المعتزله ولنا عليهم النظر والعقل اما النظر فمن وجوه احدها قوله
 تعالى الله خالق كل وافعال العباد اسيا فتكون خالقها فان قيل هذا عام خص منه ذات
 الله تعالى وصفاته فكذا المشارع فنه بالقياس عليه وايضا العام المخصوص ليس نجده
 في هذا الباب اجيب بان الله تعالى وان كان شيا لکن عند ذكر الاشياء لم ينهم دخوله

فعل

فيه كالاينهم دخوله تحت لفظ الوكلاء والعلماء فلا يكون خروجاً عن لفظ الاستباحة تخصيصاً كما ان
خروجه عن لفظ العلماء والوكلاء ليس تخصيصاً وايضاً **الاسم** الشئ ليس باسم جنس
بل لخصته القدم والحادث فمختلفان نوعاً وسجداً جنساً لانه تعالى تعالى عن المحاسب بل
هو اسم مشترك بين القدم والحادث ومن خاصه اللفظ المشترك انه اذا تعين البعض
مراداً حرج ما وراه لا بطريق التخصيص بل لانه لا عموم له سلمنا خصوص ذات الباري للذين
خصوصه لمعنى بفراق المشارع فيه وببينة ان الابه حرجت مخرج التمدح وخصوص البارى
تحقق للمدح وفي خصوص افعال العباد زوال التمدح لانه حديد تصير بعد الابه الله خالق
كل شئ هو فعلة او خالق كل شئ ليس بفعل لغيره وفي هذا التساويه عند فهم بكل ما دب ودرج
وقياس تخصيصاً في محصيه زوال التمدح بمحصيه ما في محصيه محقق التمدح قياساً
باطل لانه جمع في موضع الفرق **الوجوب** الثاني قوله تعالى ام جعلوا الله شركاء خلقوا
كخلقهم وقوله تعالى هل من خالو غير الله وقوله انتم ما تدعون من دون الله اروني ماذا
خلقوا من الارض ام لهم شركاء في السموات **دلت** هذه الامات على ان صفه القدرة على الخلق
محصيه بالبارى وان الخالقيه من اخص اسمائه لفظاً كما سبق ومعنى من حيث انه تعرف لعباده
بالخالقيه فلو جاز ان جعل غيره قادراً على الخلق لجعله شريكاً له فيما لا يجله الها وابطل التعريف
بالخالقيه ولعل هذا اقوى دليل في المسئلة **الوجوب** الثالث قوله تعالى والله خلقكم
وما تعملون وطلبه ما اذا اتصلت بالفعل صار عبارة عن المصدر بقول اعجبتني ما صنعت اي
اعجبتني صنعك واعترض بان قوله اتعبدون ما تتحنون ذلك على ان ما ليست للمصدر ولا يتم
كانوا يعبدون المنحوت لا تحت فان **احسب** بان تحت والمنحوت واحداً كالنكون رد بان
ذلك فعل الله تعالى دون افعال العباد وان **احسب** بان ما ان كانت مصدرية ثبت المدعى
وان لم تكن للمصدر وكذلك لان الضرر فيكون المنحوت مخلوق الله فيكون ابارا افعال
العباد مخلوق الله وانتم لا تقولون به كما يحى في مسئلة التولد رد بان لا يلزم من كون المنحوت
مخلوق الله ان يكون اثر فعل العبد مخلوق الله فان اثر الفعل هو الانتاجات لا المنحوت لان المنحوت
هو الحجر الذي وقع فيه تحت وهو غير الانتاجات **والجواب** الصحيح ان المراد بالمنحوت هو
التحت محاز الانهم ما عبدوا الاصنام وما راوها مستحقة للعباد الا بعد تحت وكانوا
عابدين لخدمتهم وان سلم ان المراد الشئ الذي له تحت لم يضر بل يستلزم المقصود فان

فان الممتوت انما يصير مخلوقا ان لو كان تحت مخلوقا اذ لو لم يكن تحت مخلوقا له لم يكن الممتوت
 مخلوقا له بل الحشيش لا غير **المرابع** قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى خلق كل صانع
 وصنعه واسما المعقول فوجوه منها **منها** ان فعل العبد محدث فلا يترجح الوجود على العدم
 الا بمحض واجب الوجود وهو اجاز الله تعالى والمعتبر بساعدنا في الزمان هذا التعليل
 على الدهرية في انكارهم نسبه وجود الاعيان الى الله تعالى فيلزمه هو في ان كان نسبه وجود
 الافعال الى الله تعالى اذ العلم في نسبه الاعيان هو الحدوث وذلك مستتر فلزم الاستراك
 في الاكبر ومنها **منها** ان فعل العبد محدث فله محدث وهو اما الله عز وجل او العباد وهما
 جميعا والثالث باطل لا متناع دخول مقدور تحت قادرين والثاني ايضا كذلك لان العبد لو
 كان خالقا لفعل نفسه فاما ان خلقه بلا خلق او مخلوق هو نفس الفعل المخلوق او مخلوق هو غير المخلوق
 والاول معلوم البطلان بالبداهة والثاني كذلك لما سبق من ان الخلق مغاير للمخلوق ل
 ومنها **منها** لو كان العبد خالقا لفعل نفسه لكان عالما بتفاصيله محيطا بالسكنات المحللة
 للحركة الباطنية عارفا باحيارها عالما بحسب فعله وتجهه لان العلم شرط للخلق ولازم له
 الا يرى قوله عز وجل الا يعلم من خلقه ولو لم يكن العلم شرطا للخلق او لازما له لما صح ذلك لما
 لا يصح ان يقال الا يعلم من خلقه او سكن او اكل او شرب لكنه صح كما صح ان يقال الاما ل
 من شبع والا يشرب من روي **والص** لو لم يكن العلم من لوازم الخلق لبطلت دلاله
 اثقان المصنوعات واحكام الموجودات على علم خالقها والخصم ساعدنا في الاتقان
 والاحكام دليل عالمية الذات لكن العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه وسانه من روي
الاول ان النائم والمغشى عليه قد ينقلب من احد جنبه الى الجنب الاخر مع انه ليس له علم
 بكمية تلك الافعال ولا بكميتها **الثاني** ان اكثر المتكلمين على اثبات الجوهر الفرد فيكون
 عندهم التفاوت بين الحركات في البطو والسرعة لاجل محلل السكنات كما سبق تقريره
 في مساله الجوهر الفرد واذا ثبت ذلك **فقول** المثلث اذا تحركت حركه بطيه فلا
 لانها تحركت في بعض الاحياز وسكنت في بعضها ومعلوم انه ليس للمثلث علم بكميته عدد
 تلك الاحياز وليس عندها خبر من انها سكنت هاهنا وتحركت هناك بل الحال في الادمي
 الذي هو اعقل الخلق كذلك فانه اذا مشى فلا شك ان مشيه ابطا من حركه الفلك فذلك
 لانه سكن في بعض الاحياز وتحرك في بعضها وهذا الذي هو اعقل الخلق لو اراد ان يعرف انه

انما هو انما هو انما هو

ابن سبكن وابن خرك لم يعرف فعلنا ان العبد غير عالم بتفاصيل احوال فعله الثالث
 ان مذهب ابي علي وابي هاشم ان الجسم اذا تحرك فبناك غير الجسم امران المتحركه والحركه
 وهذه للحركه معنى بوجب المتحركه وتأثير قد ربه العبد ليس في نفس المتحركه بل في هذا
 المعنى الذي بوجب تلك المتحركه ومعلوم ان اكثر العقلاء غافلون عن هذا الثالث ولا يخطر
 ببالهم ولا يدور في خيالهم وهذا الوجه الثاني والثالث انما يلزم مشايخ المعتزله فاما ابو الحسين
 فانه متوقف في الجوهر الفرد وناف للمعنى الموجب للمتحركه فلا يلزمه ذلك الوجه الرابع
 ان الاصبع مركب من الاجزاء فمن حرك اصبعه وجب ان تقوم بكل واحده منها حركه على حده
 ومعلوم ان محرك هذا الاصبع غير عالم بان اجزاء الاصبع كرهى ولا بعدد الاجزاء الواقعة في هذا
 الحركه الى منتهىها مدت هذه الوجوه لاربعه ان العبد وغيره من الحيوان غير عالم بتفاصيل
 نفسه واذ ثبت ان العبد لو كان خالقا لفعل نفسه لكان عالما بتفاصيل نفسه وسد
 هذه الوجوه انه غير عالم بتفاصيل افعال نفسه وحب القطع بان العبد غير موجد لها ومنها
 ان الفعل الاختياري لا تقع الا اذا تعلق به القصد والاختيار والكافرا لا يقصد ولا يتخار اطراف
 الجهل بل لا يقصد العلم والصدق فكان يجب ان لا يحصل له الا العلم فلما قصد العلم وحصل له الجهل
 علمنا ان وقوعه ليس بايقاعه بل بايقاع غيره فان قيل انما حصل انه لانه طر انه علم فهذا
 قصد ايقاعه قلنا فهو حديد انما اختار هذا الجهل لسبب ان ذلك الجهل المتقدم كان حاصل
 له فان كان القول في الجهل المتقدم بما في الجهل لزم ان يكون كل جهل مسبوقا بجهل اخر لا الى ابداه
 وذلك محال فاذا ابد من انتهى هذا الجهالات الى جهل اول غير مسبوق بجهل اخر فذلك الجهل
 الاول تسجيل ان يكون بسبب ان الانسان اختاره لان الانسان لا يتخار ذلك البته مدت
 ان ذلك الجهل الاول انما حصل بايجاد الله وخليقته وسائر الجهالات تفرعت عليه فكان
 الكل بالحققه مستندا الى خالق الله تعالى واحد الوجه الخامس على افعال العباد كلها
 ضروريه كحركات المرتعش وحركات النابضه فان الفعل ان كان واجب الصدور عن العبد بحيث
 لا يمكنه تركه فضروري وهو المطلوب وان كان جائزا ولم يحتج الى مرجح فهو اتفاقي وبحوثه
 سطر القول بافتقار الجائزات الى اللوثر والمرجح ويلزم بحوثه في الصانع وذلك محال وان احتج
 الى مرجح عاد التقسيم هو ان الفعل اذا وجد المرجح اما واجب الصدور او جائزه وهلم جرا والتسلسل
 محال فلما حصل ان فعل العبد اما ضروري او اتفاقي او مستلزم للتسلسل والثاني والثالث

هذه

من اختيار العبد

محال فعن الاول واحيب بانه تشكيك في الضروريات لاننا نفرق بين الافعال الاختيارية
والضرورية ضرورية فلا يسمع وبانه لازم في فعل الله تعالى وبانه حائز والمرح له هو الاختيار
وسبب اختياره دون اختيار تركه هو العلم او الظن بما اشتمل عليه من المصلحة فلا اتفاق
ضروري قالوا لو كان للعبد قدره واداد تحصيل فعله فان لم يكن لله تعالى قدره الامتناع يلزم اضطراره
فما يفعله العبد وان كان له قدره الامتناع يلزم اضطراره العبد والتميم المعتزلة اضطرار الرب
ولا شعريه اضطرار العبد وللحق ان الرب قادر على الامتناع ولا يلزم اضطرار واحد منهما الا اذا
اراد الرب ترك الفعل وهذا ليس بلازم بل من الجائز ان العبد متى اراد تحصيل فعل اراد الرب تحصيله ار
خلي سنه وبنه والله اعلم واما المعتزلة فهم طائفتان الاولى الذين يقولون العلم بكوننا موجدين
لافعالنا ضروري وهذا القول اختيارا للحسين البصري الطائفة الثانية الذين
يقولون ان علمنا بكوننا موجدين لافعالنا استدلالا وهي جمهور مشايخ المعتزلة تمسكوا باشياء منها
قول عز وجل قيارك الله احسن الخالقين فان فيه دلاله على كون غيره خالقا واحسب
بان المراد بالخلق التقدير فلا تعارض ايضا محوز اطلاق الخالق على العبد وان لم يكن خالقا اذ اضم
الى الخالق كاطلاق اسم العمرن على ابي بكر وعمر رضي الله عنهما والقمرين على الشمس والقمر ومنها لو كان
الله هو الخالق لافعال العباد لصار هو المأمور والمنهى المثاب المعاقب المطيع العاصي واحسب
بانه انما يلزم من جعل الخلق هو المخلوق كالا شعري فانه اذا كان الخلق الذي هو فعل الرب عز وجل
نفس المخلوق الذي هو فعل العبد فان فعل العبد هو فعل الرب فكون الرب هو المأمور المنهى المثاب
للمعاقب للمطيع العاصي لانه على هذا التقدير هو المصلي الصائم بخلاف من جعل الخلق مغايرا للمخلوق
فان الكفر على هذا يكون فعل العبد ومفعول الله لانه اخترعه فالعبد له فعل لا اختراع والرب
له الاختراع فقدم العبد على فعله ولا يذم الرب على اختراعه ومنها ان الفعل ان لم يكن محققا للعبد
فان كان كله مخلوقا لله وجب ان يكون المدح والذم عاينين اليه وان كان مشتركا بين
العبد وجب ان يكون المدح والذم مشتركا ولزم ايضا ابيات الشركه لله تعالى وذلك كله كفر
واحيب بان الفعل مخلوق لله وكسب العبد فهو مضاف الى الله بجهة الاختراع والى العبد بجهة
الاكتساب قوله حيب ان يكون المدح والذم عاينين اليه او مشتركا كما لاها ممنوع لان الذم
انما يكون بفعل القبيح والخلق من الله لا يكون قبيحا ام لان القبح ما نهى عنه او ما يعود به على فاعله
الضرر المحض او ما ليس له عاقبه حميده والخلق من الله ليس كذلك فان لله تعالى في خلق الكافر

حكمه بليغه على ما يأتي سانه وام **ساد** دعوى لزوم الشريك لله فليس يصح لا الشريك
ان يفرده بل واحد من الشريك بنصيبه **دا** لعبد المشترك والدار المشتركة وبشرها القرية
والجمله فام **ف** فعل العبد اذا كان مضافا الى الله بجهة الاختراع والى العبد بجهة الاكتساب
فليس بشريك الا ترى ان العبد مملوك لله بجهة الخلق ومملوك لولاه بجهة الشراء ولا يقال
انه مشترك بين الله وبين المشتري وكذا المستاجر مملوك للمالك بجهة الرقبة ومملوك للمستاجر
بجهة ملك الانتفاع ولا يقال انه مشترك بينهما وانما الشريك فيما ذهب اليه الخصوم حيث
جعلوا العبد مستقلا بافعاله ولا تعلق لها مخلوق الله تعالى ومنها **الو** ان الله خالق الفعل
العبد لكان قادرا عليه وهذا متفق عليه واحسب **بانه** قادر عليه كما سبق تقريره
في لونه تعالى قادرا على كل شيء ومنها **ان** من فعل العبد ما هو قبيح كالكفر والكذب والظلم
والكسب القبيح قبيح فاجاده اولى واحسب **بان** اعتبار الغايب بالشاهد في هذا الباب
فاسد فان الاقدار على القبيح قبيح في الشاهد وكذا التمكن من العبيد مع القدرة على المنع
الشاهد وليس يقبح في الغايب فانه يرى عبده يربى بامته ولم يمنعها مع القدرة عليه ولا ينصر
عيا ذلك ولا يكفى بذلك بل خلق القدرة والشدة في الرجل والشهوة فنها يعطى الكافر قدره
مع علمه انه بها شتمه ويفترى عليه ومثل هذا في الشاهد قبيح وحسن منه فدل على فساد
تسوية بين الغايب والشاهد في هذا الباب **وجواب** اخر هو ان القبيح ما نهي عنه او ما
يعود به على فاعله الضرر او ما ليس في فعله حكمه والكل مفقود في فعل الله تعالى فانه
غير منهي ولا متضرر بايجاده الاشياء وروى ايجاده فعل العبد حكمه فان الحكمة ماله عاقبه
حميد واجاده فعل العبد وان كان كافرا او زنا كذلك من حيث انه يستدل به على كمال
قدره الله ونفاذ مشيئته اذ من وجد منه ايجاد نوع واحد لا غير كان مضطرا الا ترى ان ايجاد
الاجسام السخية منه يكون حكمه وتسيده به ايضا على انه عزيز بذاته غني عن خلقه
لا يقوى بكثرة اوليائه ولا يصعب تنويع عصاته واعدايه وفيه ايضا اظهار القدرة
على فعل الغير وبه تماز القدرة القديمة من الحادثة فان القدرة الحادثة لا تعدى محلها وما
زعموا من ان الحكم من كان في فعله متفعله له اولى غيره والسفيه على ضده اعتبارا بالشاهد
فاسد ما يأتي سانه في تعليل افعاله واحكامه ومنها **الو** ان الفعل مخلوق لله لم يصح الامر
ولا النهي ولا الوعد ولا الوعيد والجملة لم يصح التكليف لان العبد يكون غير مختار واحسب

اولاً مانه انما يلزم الجبريه الذين جعلون الافعال الاختياريه كما بيضاض الشعور وحركه المرتعش
ويسلبون عن العبد الاختيار راساً وثانياً انه مشترك فان للامور به عندكم حال استوا
الدواعي ومرجوبه داعي الامر متمنع وحال رُحمانه واجب وايضاً ان كان معلوم الوقوع
وجب والا متمنع وايضاً قد اخبر الله عن قوم انهم لا يؤمنون فهو لا يؤمنون الا تقلب هذا
لغير كذا والكذب على الله تعالى محال والمفضي الى المحال محال فكان صدور الايمان عنهم محالاً
والواجب والمتمنع غير متخارفاً لا يصح التكليف **تنبيه** واعلم ان المعتزله انما اثبتوا الغير
الله قدره التخليق ليكون الله عز وجل معاقباً عباده على فعل مخلوقه بانفسهم فكون عادلاً غير
ظالم وانكروا قيام الكلام وسائر الصفات بذات الله تعالى جمعاً للتوحيد فابطلوا توحيدهم
بعد لهم لان اثبات خالق غير الله اشراك وابطلوا عدلهم بتوحيدهم لانه اذا لم تقم به كلام بطل
امره ونهييه وخرح الفعل عن كونه طاعه او معصيه والتعديب على ما ليس بمعصيه ظلم
تنبيه اذا بطل مذهب الجبريه وساعدنا المعتزلي على ذلك وبطل مذهب المعتزله
والجبري يساعدا على ذلك كان الحق مذهب اهل السنه وهو ان فعل العبد مخلوق لله صادر
عن العبد باختياره فهو يضاف الى الله تعالى خلقاً والى العبد كسباً وبدل على ذلك وجوه اخرى
ان الله عز وجل اضاف الفعل الواحد الى نفسه وان عبده في كثير من اى القران نحو قوله تعالى
فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى **الثاني** ان مذهب اليه
الجبريه انكار ضروره التفرد بين حركه الرعد والحركه الاختياريه المستلزم لاستحاله
تكاليف الشرع وفيه افعال العبوديه وفيما ذهبت اليه المعتزله انكار تعلق قدره الله تعالى
بافعال العباد والحيوانات وفيه تعطيل الرئوسيه فان قيل اذا كان فعل العبد مخلوقاً لله
كان العبد مسخر في فعله تحت قضا الله وقدره لا يمكنه الخروج عن ذلك فكيف يضاف الفعل
اليه الا ترى الحركه البنصر والرعد لا يضاف الى العبد لانه مضطربيه قلب **الثاني** اضيف اليه
لما له فيه من القدره والاختيار بخلاف حركه البنصر والرعد وكونه مسخر الاينافي ان يكون
للقدره واختيار فان المسخر نوعان مجبور ومختار فالمجبور كالسكين والقلم في يد الكاتب
والمختار كالكتاب مع قلده بين اصبعين من اصابع الرحمن وهذا ليس بعبود فان المركوب مسخر
للرابط مع ان له قدره واختياراً نعم قدره المسخر كالكتاب والمركوب مشوبان بالعجز واختيارها
مشوب بالاضطرار بخلاف قدره الله تعالى واعلم ان اختيار المسخر بشرط في لونه مسخر فان

المسخر انما يصلح ان يكون مسخر الصلاحيه فيه الا ترى ان السكين ان لم يكن صالحا للختان
لم يكن له حده وكذا القلم بان لم يكن مشقوقا مجوفاً لا يصلح ان يكون مسخر الكاتب فيما
يرجع الى تحصيل عرض الحب ونشر المداد على القرطاس كذلك الكاتب المختار انما يصلح
ان يكون مسخر الله تعالى في تحصيل مراده وهو الفعل الاختياري من الكاتب بواسطة فله
الكاتب واختياره والمركوب انما يصلح ان يكون مسخر الراكب في تحصيل عرض المشي منه ان
لو كان له قدر واختيار فان الفرس الميت لا يصلح ان يكون مسخر الراكب في تحصيل المشي
لانعدام العدم والاختيار فان قال اذا كان الحق مذهب اهل السنه وهو ان فعل العبد
العبد مخلوق للرب وليس للعبد فما حقيقته كونه كسباً قلنا الاطحة بنا الى بيان
ماهية ذلك الكسب لان مقصودنا وهو بيان صحه تكليف العبد ووعده ووعيد مع لونه
فعله واقعا يخلق الله لا يخلعه كحاصل باثبات تصرف للعبد في نفس الامر وان لم تعلم حقيقته
وقد اثبتناه فلا حاجة بنا الى ذلك واثبات الشيء في نفسه لا يتوقف على العلم بحقيقته الا ترى
ان جميع العقلاء متفقون على اثبات الحق سبحانه وتعالى مع ان اكثرهم على ان حقيقته غير معلومة
للشربل جميع المحققين متفقون على انه لا يعرف حقائق الاشياء الا رب العالمين وانما يعرف
من كل موجود كونه ذاتاً صفتها كذا وكذا واما حقيقة تلك الذات فما يعرفها الا خالقها
لكننا على سبيل التبسيط نقول اختلفت عبارات القائلين بالكسب في الفرق منه وبين الخلق
فقال بعضهم كل مقدور وقع محل قدرته فهو كسب وما وقع لا محل قدرته فهو خلق واسم الفعل
يشملها وقيل ما وقع باله فهو كسب وما وقع لاله فهو خلق وقيل ما وقع المقدر ورده
من حيث يصح انفراد القادر به فهو خلق وما وقع المقدر ورده مع تعدد انفراد القادر به فهو
كسب وعندك ان كسب العبد يدعي التصور وهو عبارة عن تصرف العبد المختار القادر
وسعيه في تحصيل ملذات ورفق مولى وهذا التصرف عند الاشعري خلقه الله عز وجل عند قدره
العبد عليه واختاره له وصح التكليف به والوعد به والوعيد عليه وان كان مخلوقاً لله
لوقوعه باختيار العبد واياته على غيره وكون قدره العبد مخلوقه لله لا يمنع ايضاً من صحه
التكليف والوعد والوعيد فان القدره المخلوقه في العبد هي كنهه من مطلق الفعل لا من هذا
الفعل خصوصه فاستعمال العبد لها في هذا الفعل خصوصه دون غيره انما هو بارادته العبد فلهذا
صح الوعد والوعيد فان قال فلم يخلق الله عز وجل في العبد قوة عليه ما يدرك النافع وقوه شوقيه

بها توجه على غيره حتى ساع الوعد والوعيد فليس لولم خلقهما في الانسان لم يكن الانسان
انسانا بل كان شيئا اخر والاكتمه البالغه والجمال المطلق اقضى ايجاد انسان والله اعلم
الامر الثاني ما يحصل عقيب فعل العبد في غير محل قدرته كان كسار الملسور وانتقال المقول
والم المضروب وحركه حسب باعتماد الرجل عليه وهذه هي المسله المشهوره هنا بمسله التولد
فقول هذا الاثر يحدث بالاتفاق فيفتقر الى محدث محدثه وخالق خلقه وهو الله عز وجل
وزعمت المعتزله انه متولد من فعل العبد وهو فاعله لن ان الخالق فيه من اخص صفات الرب
عز وجل فلا تثبت لغيره واح اصحاب ما نه لوضح القول بالتولد لزم وقوع الاثر الواحد بموثرين
مستقلين بالماثير وهذا محال بيان الملازمه انه لوضح القول بالتولد والتصق جوهر فرد بكف
رجلين ثم جذب احدهما الكون في حال ما دفع الاخر ايضا كفه كان الخذب مولدا للحركه في ذلك
الجوهر كما ان الدفع مولد للحركه فيه وحسب فاما ان يتولد من كل واحد منهما حركه على حده او يتولد
منها حركه واحده والاول باطل لانه بعضي حصول الجسم الواحد في الان الواحد في الجير الواحد
مرتين وهذا غير معقول والثاني فاعلى هذا التقدير يكون الحركتان متقابلتين فليس استناد
احدهما الى الخذب والمايينه الى الدفع اولى من العكس فلزم استناد كل واحد من الجيرين الى الخذب
والى الدفع فيعود الامر الى وقوع الاثر الواحد بموثرين مستقلين ولما بطل هذا القسم ثبت انه حصل
الفرد حركه واحده وبل الحركه الواحد حصلت بعلة الخذب وبعلة الدفع ثم كل واحد من
هاتين العلتين مستقله باقتضا هذا الاثر مع القول بالتولد فلزم حصول الاثر بموثرين مستقلين
وذلك محال لما سبق في باب العلل من ذلك الاثر يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد وهو محال
قالوا حركه الخاتم والماس شاهد مع حركه اليد قلت نعم ولكن كونها متولد غير مشاهد
قالوا لو كان حركه الخاتم والماس خلق الله تعالى لجاز ان يخلق حركه اليد دون الخاتم والماس
قلت هذا قول ايضا هي قول العاقل العرض متولد من الجسم والجسم متولد منه لانه لو لم يكن متولدا
لقد ران يخلق احدهما دون الاخر وكذا لو لم يكن العلم متولدا من الاراده لقد ران يخلق الاراده
دون العلم والعلم دون الحيوان والحق ان المحال لا يتعلق به القدره ووجود المشروط دون شرطه
محال والعرض من شرطه المحل والاراده شرطها العلم والعلم شرطه الحيوان فكذلك شرط شغل
الجوهر لحيث فراغ ذلك لحيث فاذا خلق الله تعالى الحركه في اليد فلا بد ان يشغل بها حيزا اخر في
جواز ذلك الحيز الذي كانت فيه وفراغه شرط اشتغاله باليد اذا لو تحركت اليد ولم يفرغ

باب
واحد

لحين من الماء لا جمع جسمان في حين واحد وهو محال فكان خلق احد هما شرطا للآخرى قبل ان
فطن ان احديهما متولد من الاخرى وهو خطأ فاما اللوازم التي ليست شرطا لاحتراق القطن
عند مجاوره النار وحصول البروده في اليد عند مماسه البلح فعندنا يجوز ان جمع الله بين
النار والقطن من غير احتراق وان جمع بين الجو والمجر من غير انحدار اكن الحكيم القدير جلت
قدرته اجري سنته بان خلق اشيا في مقابله اشيا للخران في النار والبروده في البلح والرطوبة
في الماء واقتراق اجزاء الزجاج عند اصابه المجدود مع الجوع والعطش بالاكل والشرب ومع
ذلك يجوز ان لا خلق الله عز وجل هذه الاثار بل خلق ضدتها على خلاف العاده المستمرة لتصدق
نبي وهو المعجزه اولنا بيد ولي وهو الكرامه اولنا بعد شقي وهو الاستدراج فاذن ما يراه
الخصم متولدا قسما من احد هما شرط فلا تصور فيه الاقتراق والثاني ليس بشرط فصور فيه
الاقتراق **تدبير** التولد حدث امر عن اخر حادث وسسه عند من يقول به اما قريب
كاندفاع الشهم عن القوس والمجر عن الرامي واما بعيد وهو ما يكون بدنه وبين المسبب وسايط
كالبوين سيب للتولد بوسايط هي الماء والاستقرار في محل مخصوص وفي زمان مخصوص وعلى صفة
مخصوصه والتولد ضربان تولد ذات عن ذات وتولد حال عن حال الامر الثالث اختلفوا فيما حدث
من الامور الطبيقيه فرعت فرقه ان ما ريد من الاجسام ونظير من الثمار يستحيل من الطبايع وان
الله عز وجل قدره كذلك فجعل الازمنه سببا لذلك وكذلك قالوا فيما يحل الاجسام وسسه
انه يستحيل فيرجع الى طبايعه التي ترب منها قالوا ويجوز ان يكون الله عز وجل لخرع جسمها ونغيته
الا ان العاده جرت بما ذكرنا وليست الاستحاله في الدلاله على حكمه الله تعالى واطف
تدبيره بدون الاختراع وكذلك قالوا في السمن الذي حدث في الابدان انه من الاغذيه وانه
لستحيل فصير لهما وعظما وعروقا وعصبا وان الادويه طبايع تسهل بها وتقبض وتجمع وتفرق
الفرقه **السادسه** قالوا اجمع هذا الا انهم زعموا ان اختراع شئ مما يقع بالطبايع لا يجوز عانه فاذا
قبل لهم فيما يجوز ان لخرع الله انسانا لا يولد له ولا عن جماع قالوا يجوز وقد فعل الا انه كان
هنالك اشيا بقوم مقام الكون في الرحم وكذلك في النبات انه يجوز ان لخرعه الا انه لا يلد
اشيا بقوم مقام كون الحب في الارض ومقام لسجين الشمس وحليل الهوار وترسيه التربه قالوا
والذي حدث وخرع على الحقيقه هو الاعيان والجواهر غير المركبه فاما ما سوى ذلك فلا يكون
الا على ما عقلناه او عرفناه او ما تقوم مقامه ليس لان الله لخرع عن شئ ولكن لان ذلك لا يكون

الا على ما فعل في نفسه وحقيقته وكما انه لا يجوز خلق جسم لا يعرض ولا ادراك لون الا يبصر للش
لان الله يحجز عن شئ تعالى عن ذلك واكثر لان هذا في عينه وحمفته والعاذر هو الذي تقدر
على الصحيح الجائز لا الذي يقدر على المحال وهاتان الفرقتان اتفقوا على انه ليس للطبايع فعل ولا الاجسام
الموات كجمل ما يكون منها فعلا فللمسئع ما ينما من كان فمن قدم نارا الى حطب فاحترق فهو المحرق
بتدريته وحرارة النار وطبيعتها وكذلك الادراك بطبيعته البصر وصحته هو لمن سئته فالوا
والفرق بين ما يكون بالطبيعة وبين ما يكون بالقدر وطرها ومخترعها لا عن سبب ان الذي يكون
بالطبيعة لا يجوز منه ضد الا ان يغير بدنه وهيته وذلك بالبصر فانه لا يجوز ان تفتح عينه وترفع
الموانع ولا تدرك الابان بغيره وكذلك المحرك لا يجوز ان يرمي به في الهواء الرقيق ولا يذهب الابان
سعض تركسه فاما الارادة والكرهه والحب والبعض وغيرها مما يكون بالقدر وطرها
ومخترعها لا عن سبب فانه يكون والعلية بحاله وعلى هية واحده وكذلك الحركة والسكون
بالجوارح **الف** رقة الثالثة قالوا جميع ما ذكرنا غير انهم زعموا ان جميع ما يكون بالطبايع
فعل الجسم الموات ذي الطبايع وان المختار لا يفعل الا الجواهر والادراك **الف** رقة الرابعة
زعموا ان كل زائد في الاجسام وكل حادث من الثمار وغيرها فانه مخترع غير متولد ولا مستعمل
وقالوا في سائر الاشياء ان لها طبايع تفعل بها غيرها كالهليلج فانه يعصر والخبر يشيع به والماء يروي به
الف رقة الخامسة زعموا ان ذلك مخترع وانما عود الله عباده العصر عند الهليلج والشبع
عند الخبز ليس لان فيه طبيعة لوجت ذلك ولكنة هكذا فعل وعود وقد بان يجوز ان يجري العان
خلاف ذلك فخلق الشبع عند الكف عن الاكل والجوع عند اكل الخبز واللحم وان خلق السلامة عند
شرب السم القاتل والموت الحاضر عند اكل الخبز النقي والماء المروي **الف** رقة السادسة وبنيتنا وطبايعنا وهياتنا
على ما هي عليه يومنا هذا او قالوا مع ذلك ليس لجوز ان يرتفع الادراكات والبصر صحيح والموانع
مرتفعة والمدرك مقابل قريب قالوا لو ارتفع لم يرتفع الا حدوث عمى وزمنا قالوا في النار انه لا يجوز
ان يقرب من الحطب ولا يحترق الا حدوث مانع **الف** رقة السابعة اختلفوا في الاعراض فقال
المذكرون للتوليد ان الله عز وجل خلقها شيئا قسيما وقال بعض المثبتين له الحركة تولد
السكون والحركة والسكون تولد الحركة والسكون والنالف يقع بعضه متولدا عن بعض
وكذا الاقتران واللون والطعم وكذلك العلم والجهل وجميع الاعراض وقال قوم ليس يولد الا الحركة
فانها تولد حركه مثلها واقترافا واجتماعا فاما السكون وسائر الاعراض فليس يولد شي منها شيئا غير

وقال قوم ان الحركة تولد حركة وتولد حركة وتولد حركة ولا شيئا
غير السكون الا **الامر** مسر اخلفوا في الشيع والبرر والحفظ فقال الذين نقوا التولد انها
ليست افعالا للعباد وزعم اخرون انها من افعالهم ومتولدة من افعالهم وقال قوم النظر في
ذلك مما يدق ويغض ولعل جفته ذلك مما يخفى فلا يدرك وليس في ذلك مما كلفنا معرفته ولكن
جملته ان كل امر كان لا بد من حدوثه بعقب افعالنا لا فصل الا ان يمنع مانع وكان لا يحتاج
حدوثه الى حدوث فعل غير فعلنا الذي قدمناه فهو فعلنا وكل امر كان لا بد في حدوثه وكونه من
حدوث فعل غير فعلنا الذي قدمناه فهو فعل من حدث ذلك الفعل وكل امر جازفه الوجهان
فليس علينا الا الوقف فيه حتى يعلمه باخبار او مشاهدك والذي يلزمنا فيه ان نقول هو لزماننا
بالسبب الاقرب اليه الذي لم يحدث بعده فعل من فاعل اخر فان حدث بعده فعل من فاعل اخر
كان مسيئا عنه دون السبب الاول قالوا وانما نقول في الاصابة انها فعل الراجح بعد ان
لشرط انه لم يصرف الشهم عن جهته صارف من زح او غيره وان لم يشترط هذا الشرط في
كل وقت فانه معروف من قولنا **شرح** قال قوم من هو لا يران البر هو ما علم انه فعل الله
للخير وهو قوله واذا مرضت فهو يشفين واجماع الامة على ان الله عز وجل هو المعاني وقال
اخررون يجوز ان يكون تاويل هذا القول من الله ومن الامة ان الله عز وجل هو الخالق للدوا
والقدر على الشرب والمهدى اليه والمبين له فتكون تاويل قولنا عافاه الله وشفاه كما
قوله عز وجل وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وهل يجوز ان يقدر الانسان على قلب الجواهر
كقلب الحديد ذهباً والجرجم اودماً وعظماً سبق ذلك في باب ان يفعل الامر **السادس**
لخلفوا في تباين الامر ولزومه فقال قوم هو باق غير لازم للطفل حتى اذا بلغ لزومه لا الحادث
فيه ولا غير ولكن الحدوث البلوغ وشبهوا القول في ذلك بالقول في السقف انه لا يكون
فوق زيد ثم يكون موفقه وان الصحيح السليم لا يكون قادراً على قتل زيد وهو ميت فان احياه
الله عز وجل قدر على ذلك لا الحادث فيه ولكن الحدوث الحياه وقال قوم ليس سباق ولكنه
لحدث كالحفا لا على سبيل التولد كما قالوا في سائر الاعراض انها لا تسقى ووافقوا من قدمنا
ذكره في ان الامر للحادث يلزم اذا بلغ وان لم يبلغ لم يلزمه وقال قوم بل الحدوث الله عز
وجل عند بلوغ كل طفل امر انقف عليه البالغ استدلالاً بوقوفه على الامر الظاهر العام
كانه اذا بلغ فوقف من القران على ان الله عز وجل امر كل بالغ ان يصلي علم انه قد احدث له وقت

بلوغه امراله بالصلاه لانه لا يجوز له في حكمته ان يخالف منه ومن ساير البالغين وقد اخبر
 وبين في الامر الطاهر انه قد علمهم قال هو لا يروليسن يجوز ان يكون الامر غير لازم ثم يلزم لانه عرض
 والعرض لا يغير فلا يكون على حال ثم يكون على غيرهما وقال قوم انما يلزم الامر الطفل ومن لم
 يشاهد الامر يحكيه الامر لا بالامر نفسه والله اعلم **الامر السابع** في كيفية طروث
 العالم وفيه اجاء **الاول** الاله سبحانه وتعالى لا يحتاج في فعله الى اله واداه لانه انما يحتاج
 اليها لنتم القدره الناقصه وقدرته عز وجل بامه وانما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
الحث الثاني الاله عز وجل خلق بسبب خلقه الابن بواسطه الاب وبغير سبب خلقه
 ادم واول المخلوقات ومن ماده كخلق الانسان من النطفه والنطفه من الدم وخلق ادم من
 التراب ومن غير ماده خلافا لقوم من الفلاسفة زعموا ان كل حادث فلا بد له من ماده وان
 الماده التي هي اصل العالم قد يمد وكه في تلك الماده اختلافات كبيره فمن قابل هي الماء ومن قابل هي
 الهواء ومن قابل هي النار ومن قابل هي الخليط ومن قابل هي الوحدات وزعم ابن سينا انه جوهر لا
 يقوم الا بالصورة الجسميه ولا يعين الصورة الابيه وغير ذلك مما سبقت حكاية اكثر
 في اماكن من الطبيعي وكلها رجم بالغيب واعتقد ابن سينا انه لم يخلق شيئا الا من شيء والزمر
 التسلسل في المواد فلزمه الجهل وضم الى ذلك قدم نوع الفعل والمفعول فلزمه التعطيل لان قصد
 الى ايجاد القدره محال **الحث الثالث** وهو المقصود من هذا الفصل قال متاخر الفلاسفة
 لا بد من انها المراتب التي واجب الوجود لا سعي من حال الى حال وهو واحد بمعنى ان الحقيقه
 التي له ليست لشي غير واحد بمعنى انه لا تقبل التجزي كما يكون للاشياء التي لها عظم وكميه
 وواحد بمعنى ان ذاته ليست من اشيا غير كان منها وجوده ولا حصل ذاته من معاني مثل الصور
 والماده والجنس والفصل وذلك الموجود هو العله الاولى لوجود جميع الاشياء وكفنه ذلك
 انه لما كان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته لزم عنه معلوله ولما كان
 واحدا من جميع الوجوه كان اول المبدعات عنه شيئا واحدا بالعدد وهو العقل الاول وحصل
 في هذا العقل الاول كره بالعرض لا نه ممكن بذاته واجب الوجود بالاول ولانه يعلم ذاته ويعلم
 الاول والكثره التي فيه ليست من الاول لان اركان الوجود هو له من ذاته وله من الاول
 وجوب الوجود ويلزم عن العقل الاول بسبب انه عالم بالاول عقل اخر لا كره فيه الا باعتبار
 الاول وحصل عن العقل الثاني بسبب انه ممكن الوجود وبانه يعلم ذاته الفلك الاعلى مادته

تصرف

وصورته

وصورة التي هي النفس وحصل عن العقل الثاني عقل آخر وعن هذا الثالث فلما اخرجت الفلك
 الاعلى وانما حصل منه ذلك لان الكثرة حاصلة فيه ايضا بالعرض كما ذكرنا في العقل الاول
 وعلى هذا حصل عقل رابع وهلم جرا عن كل عقل فلما وعقل الى ان سنى العقول الى عقل لم يحصل
 عنه عقل بل حصل عنه هذا الملك الاسفل قالوا ونحن لا نعلم كميده هذه العقول والافلاك الا
 قام البرهان على انه لا يجوز ان يكون العقول اقل من عشرة ولا يجوز ان يكون الافلاك اقل من تسعة
 وجوز ان يكون العقول والافلاك اكثر من ذلك قالوا وهذه العقول مختلفة الانواع كل
 نوع على طبعه والعقل الاحمر منها سبب وجود النفس الارضية من وجه وسبب الاركان الاربعة
 النار والهوا والما والارض بواسطه الافلاك من وجه اخر فمن حرك الافلاك ومماسه بعضها
 لبعض على الترتيب حصل الاركان وحصل من الاركان الامزجة المختلفة المعده لقبول النفس
 النباتية والحيوانية والناطقة فنقص اذ ذاك هذه النفوس عن العقل الفعال على المترجات قالوا
 وحصول كل لازم مما ذكرنا عن ملزومه هو كفيض النور عن القرص الا ان العرض يحيز له طول
 وعرض وعمق وما واجب الوجود وسائر العقول والنفوس فليست محتيزه ولا طاله في الخيز
 واعلم ارشدك الله ان هذا الكلام اذا سمعه الجاهل وتخيلاه اعجب به لما وقع في ذهنه
 من انه حصل له شيء لم يحصل لغيره ثم اذا وجد هذا الجاهل هو لا المتفلسف يقولون انه ليس
 ورا هذا العالم شيء تحيز في امره واظلم قلبه وقال فان الرب والعقول والنفس وعزم على
ترك مذاهبهم وهذا خاطر رحمني لم تعرض له بعد ذلك خاطر شيطاني مقول له بسبب فعل
ورا هذا شيئا لست تفهمه فان كان سعيدا لم يسمع منه وقال قد تركها نبي محمد صلى الله
عليه وسلم ليلها كتهارها وترك فينا كما نالنا نضل ما تمس كتابه وليس فيه مثل هذه الامور ولا
تظلم به القلوب بل كلما كرره الانسان ولو سمعا انفسهم له صدره واضاله قلبه وزما
نزلت عليه السكينة بل لو واضب عليه وعمل بمقتضاه لصاخره الملايكة وان كان شقيا سمع
منه وشرع يتامل وينظر في كتبهم العريضة الطويلة التي يمكن ان يكتب المقصود منها في ورقيات
قليلة فرما ادركه الموت وهو على تلك الحال فيهلك هلاكاً لا نهاية له كما بلغنا بالطريق
المظنون الصحة عن اعلمهم في وقته انه قال اموت ولا اعلم شيئا فنعوذ بالله من حال اهل النار
وانا اظهر لك اها المسترشد سرهم المكتوم وكثرهم المكنون المسيح عليه بالعبارات الخيلة
لتطلع عليه في اول عرك وانت في صحبه عقلك باق على فطرتك مسفر منه نفسك وطباعك

المستقيمه لعلمك الضروري بانه مخالف لما فطر الله عليه ولما ترك به جبريل على محمد صلى الله
عليه وسلم من عند الله اليه فانهم انما استروا عن الناس خوفاً من ذلك وحتى يبقى ذكرهم دائماً ودام
اشتغال الجهال بكتبهم فان لشيء هذه ثمرة ولاول هذه آخرته فاقول **والله الهادي اليك**
ودل من استحق ان يخاطب تعلم انه اذا لم يكن وراء الفلك المحيط المسمى عندهم بالفلك الاطلس والعرش
المجيد شيء موجود كان الموجود منحصر في العرش وما اشتمل عليه او ما تعلق به تعلق تدبير او باثرا او
ما شئت نقل وهذا ضروري واذا كان كذلك فاعلم ان الموجود عندهم اما مصدر غير صادر
واما صادر وهو مصدر واما صار غير مصدر والاول عندهم هو الله والثاني هو العقل والنفس
والثالث الاجسام ومفرداتها فاذا لم يكن الرب مبيناً للعالم فهو متعلق به نوعاً من التعلق وكذلك
العقل والنفس لان هذه الاشياء لا توصف عندهم بالدخول كما لا توصف بالخروج ولزم من ذلك
لزوماً بيننا لا يمارى فيه الا من عمى قلبه ان نسبه النفس الى العالم كنسبه نفس الانسان الحيوانيه
الى يده ونسبه الفعل الفعالي الى العالم كنسبه نفس الانسان الناطقه الى يده ونسبه البارئ
سبحانه وتعالى الى جملة العالم كنسبه الروح الى يده وان يدن الانسان كحرم العالم فراسه كاعلى
العالم وصدرة كوسطه ورجلاه كاسفله ولذا لك تراهم يسمون الانسان بالعالم الاصغر ويقولون
هو مشتمل على جميع ما اشتمل عليه العالم الاكبر اذا فهمت ذلك فقد تهيات حل لغوزهم وقل زهورهم
المنطويه المنطويه على خلاف ما جابه محمد صلى الله عليه وسلم فمن قبله من الانبياء المحتويه على ما لو
اظهره اكان جهادهم عندك افضل عمل بعقله الله عز وجل من الاول والاصغيا مع اني فاطح لك
سرهم وهاتك سترهم وهوان الموجودات لها عندهم كشيء واحد مشتمل على ممسك فوسر لهما
تشبه قوتك التي تحركها من هنا الى هناك وهذه القوه يسمونها النفس وقد يسمونها النفس
للجزيه كما يسمون قوتك المذكور بالنفس الحرسه او الحيوانيه والقوه الثانيه تشبه قوتك التي
بهاتدرك الامور على ما هي عليه في نفس الامر وهذه يسمونها العقل الفعال كما يسمون نفس الناطقه
بهذا الاعتبار العقل العملي **واما المسك فهو يشبه النور المعلق او لا يقبلك المسمى عند قوم**
بالروح وعند قوم بالحجار العزري وعند اخرين بالحجوه المسك عندهم ليدنك المانع له عن
الفساد المقتض لقوال المدركه والمحركه على يدك الذي هو حياتك او سبب حياتك وسمون
هذا المسك واجب الوجود لذاته وباعتبار كونه مانعاً للعالم عن الفساد لسمونه رباً لانه
مصلح له وهل العقل الفعال والنفس والمسك ذوات ثلاث اودات واطه لها قومان مذهب

الحارثين منهم كابن شينا واتباعه انها ذوات ثلاث ومذهب الراشدين منهم في الكفر انها ذوات واحدة
 لها قومان الا انها بالتطير الى ذاتها تسمى الها وواجب الوجود لذاته وعاقلا وعقلا ومعقولا ومن
 حيث انه كلف بكفنه صارها مستعدا لان صدر عنه اكثر من واحد لسمى عقلا فعلا ومن
 حيث انه كلف بكفنه استعدادها لان صدر عنه امور جزية لسمى نفسا فهذا مذهب كفارهم
 وذلك مذهب جهالهم وتطير هذا الخلاف قد جاز في الانسان فقبل روجه شيء وعقله العلمي
 شيء ونفسه وهو عقله العلمي شيء وقيل الكل واحد ويسمى روحا باعتبار وعقلا باعتبار
 ونفسا باعتبار واذ قد اطلعت يا اخي على سير الكفار ومكر الفجار فلا تتعب نفسك بالتطير
 في كسب الطوائف ولا يذها بالتردد الى بعض الا نداء الذي لا يعرفون من كلامهم الا قيل وقال
 ولا تغتر بقول من اشتهر عندك بالعلم انه جمع بين كلامهم والكسب المتر له فان ذلك من المحاك
 وخطها ايضا نقيه واجد الله الذي اترك عليك الكتاب المبين لتفرق به بين الشك
 واليقين ولا تعط قيادك لغير الرسول الذي ارسله ربك اليك واستعن بالله في مطلوبك
 فانه شيعطيك ولا يخجل عليك الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وامسك الحرامه
 وهم الذين اثبتوا القدم للحمسه الباري والنفس والهيول والدهر والحلا فقالوا ان
 الباري عز وجل تام العلم ولا كنهه فلا تعرض له سهو ولا غفله ونعصر عنه العقل كفيض
 النور عن القرص و تعرف الاشياء معرفه تامه وامسك النفس فانه بعض عنها الحياه فيض
 النور عن القرص الا انها جاهله لا تعلم الاشياء حتى تمارسها وكان الباري تعالى عالما بان
 النفس ستميل الى العلق بالهيول ونعستها وبطلت اللذات الجسمانيه وتكلم مفارقة الاجسام
 ولما كان من وصف الباري تعالى الحكيمه الثامه عمدا للهيول بعد لعلق النفس بها فركها
 ضروريا من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل
 والذي بقي فيها من الفساد لانه لا يمكن ان الله ثم انه سبحانه وتعالى افاض على النفس
 عقلا وادراكا وصار ذلك شيئا لتذكرها عالمها اوسيا لعلمها انها ما دامت في
 العالم الهيولاني لا تنفك عن الالام واذ اعرفت النفس ذلك وعرفت ان لها في عالمها اللذات
 الخاليه عن الالام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقت هناك ابد الابد
 في نهايه البهجه والسعاده قالوا وهذا الطريق زالت الشبهات الدايرون بين العايلين
 بالقدم وللحدث فان اصحاب القدم قالوا لو كان العالم حادنا فلم احدثه الله تعالى في

اي القرآن

هذا الوقت المعين وما حدثه قبل ذلك الوقت ولا بعده وان كان خالق العالم حكماً فلم يلا
 الدنيا من الافات واصحاب الخدوش قالوا لو كان العالم قدما لكان غنيا عن الفاعل وهذا
 باطل قطعاً لا نرى امار الحكمة ظاهرة في العالم وتخير القرين في ذلك وامر على هذا
 الطريق فلا اشكال الا لما اختلفنا بالصانع الحكيم لاجرم قلنا حدوث العالم فاذا قيل
 ولم يحدث العالم في هذا الوقت قلت لان النفس انما تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت وعلم
 الباري ان ذلك التعلق سبب للفساد الا انه بعد وقوع الحدوث صرفه الى الوجود الا لعل
 واما الشرور الماقيه فانها يفتت لانه لا يمكن تجريد هذا التركيب عنها قيل عليه
 سؤالان احدهما لم تعلقت بالهيولى بعد ان انت غير متعلقه فان ثبت ذلك التعلق لا
 عن سبب جاز حدوث العالم بجليته لا عن سبب والثاني هل لا يمنع الباري النفس من
 التعلق بالهيولى واجابوا على الاول بان هذا السؤال غير مقبول من المتكلمين لانهم يقولون
 المتأخر قد طرح احد مقدم ورده على الاخر من غير مرجح فلم لا يجوز وادلك في النفس فانها محتارة وغير
 مقبول من العلاسفة لانهم جوزوا في السابق ان يكون عمله للاحق فلم لا يجوز وان تعال النفس
 قديمه ولها تصورات متجدده غير متناهية ولم يزل كل سابق عمله للاحق حتى انتهت الى ذلك
 التصور الموجب لذلك التعلق واجابوا عن السؤال الثاني بان الباري علم بان الاصلح للنفس ان
 تضر عالمه بمضار هذا التعلق حتى انها بنفسها سمع من تلك المخاطبة وايضا فان النفس بخاطرها
 بالهيولى تكتسب من الفضائل العقلية ما لم يكن موجوده لها فلهذا من العرضين لم يمنعها الباري عن
 التعلق بالهيولى واما المسلمون فقد اتفقوا الى اخر المايه السابعة على ان الله عز وجل كان
 ولا شيء معه وانه لم يفعل في الازل شيئا ثم بعد مضي مدد مفروضه لا نهاية لها قال لما اراده ان
 وكان وذهب بعض متأخري المسلمين الى انه لم يزل يفعل وما من حادث الا وقبله حادث وانفق
 المسلمون على اول الحوادث غير معين لنا لعدم التوقيف خلا فالمن قال هو العقل وغيره والاحاديث
 الواردة في ذلك ضعيفه فجوز ان يكون اول الحوادث العرش وجوز ان يكون هو الماء وكون عنه
 الهواء والنار باللطيف والارض بالكثيف والسما من دخان النار وجوز ان يكون هو الهواء
 وكون عنه النار باللطيف والماء والارض بالكثيف والسما من الدخان وجوز ان يكون هو
 النار وتكونت السما من الدخان والهوا والماء والارض بالكثيف وجوز ان يكون جوهره
 فكونها ماء وكون عنه الارض بالكثيف والهوا والنار باللطيف والسما من الدخان

في جواب السؤال الثاني
 في جواب السؤال الثالث
 في جواب السؤال الرابع
 في جواب السؤال الخامس

ولخوذاً ان يكون غير ذلك مما جعله القائلون تقدم المادة مآده وللحوادث ليعلم ان الله
 عز وجل لم ينزل بفعل بمعنى انه ما شأ شيئاً الا بفعله ولا يلزم من ذلك تقدم نوع الفعل ولا عينه
ما انه لم يشأ ان يوجد في الازل شيئاً واما لان الفعل الاختياري لا بد فيه من تقدم وجود
 الفاعل وعلمه وارا دته على المفعول ولا يلزم ايضا تقدم المفعول ولا نوعه بل لا يجوز اما للفعل
 فلان قدمه ما في مخلوقه فان القصد الى الجاد الموجود محال واما نوعه فلان قدمه **ستلزم**
 قدم المفعول **المسئلة الرابعة** اتفقوا على ان جميع افعال الله سبحانه وتعالى حسنة
 بمعنى انه محمود عليها بل يحب حمد عليها وان افعال العباد منها ما هو حسن بمعنى انه ممدود
 لحمد ون عليها في الدنيا ويثابون عليها في الآخرة ومنها **ما** هو قبيح بمعنى انه مذموم عليها
 في الدنيا وعاقبون عليها في الآخرة ثم اختلفوا فقال قوم ان حسن افعال الله كونه اوجدها
 او امر بتابع لاجادها اياها وحسن افعال العباد هو امره او تحريمه او اتباعه لامر بها او تحريمه
 فيها وقبحها هو نهيه او اتباعه لنهيه عنها وقالت المعتزلة بل لاجادها لا فعاله وامر بانفعال
 غيره تابع لحسنها ونهيه عنها تابع لقبحها و**ما** حسنها وقبحها فانه لها لذاتها اولاً بل صفة
 قائمه بها على اختلاف بينهم في ذلك ومن ثم اتفق هؤلاء على ان حسنها وقبحها قد يدركه
 العقل اما ضروره كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار واما نظراً كحسن الصدق
 الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يعلمه العقل لاضروره ولا نظراً كوجوب اخروم من
 رمضان ومحرم اول يوم من شوال وهذا معنى الحسن واليقين العقليين اى ادراك وجوب
 ما اوجبه الله تعالى والمحرم ما حرمة الله عز وجل وادراك قبحهما من الاحكام لان
 العقل يدرك شيئاً حسن شئ او قبحه اعني يوجبها او يحرمها فان ذلك لا يكون الا لله عز وجل
 اتفاقاً **احسن** الاول وان يوحى احد **ما** ان فعل العبد اما اضطراري او اتفائي لانه
 عند القدرة والداعي ان كان لازم الصدور فهو اضطراري وان كان جائزاً فان لم يحتج اليه
 مرجح فهو اتفائي وان احتاج الى مرجح عاد النفسيم عند وجود المرجح والتسلسل محال فهو
 اما ضروري واما اتفائي فلا حسن ولا يقين عقلاً **احسن** فلا الحسن ولا يقين شرعاً ايضا
 وبان هذا الدليل قائم في الغايب فلا يصد عنه فعل حسن ولا فعل قبيح وبان غاية هذا ان
 لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه وليس محل التراجع ولا يستلزمه ولو ان افعال العباد
 اختياريه والوجوب المرتب على الاختيار ليس باضطراري كما سبق تقريره في مسئلة **خطوات**

في الاختيار

الوَحْيُ الذي لو كان ذاتياً لما اختلف وبالي باطل لوجوب الكذب اذا كان فيه عصمة
 بنى ولا يجوز ان يكون مخلف البتة والحال هذه لما منع لانها بالذات لا يزول مع بقاء الذات الثالث
 لو كان ذاتياً لاجتمع التقيضان في صدق من قال لا كذب بن عدو كذبه ومنع بان الحسن للخبر والفتح
 لمعلقه او بالعكس **احسن** المعتزلة باننا نعلم بيد هذه العقل ان الظلم قبيح وان الاحسان حسن
 وهذا العلم غير مستفاد من الشرع فان من ذكر الشرع حصل له هذا العلم فدل ذلك على ان
 هذا مستفاد من العقل **احسن** بان المعلوم ملائمة الاحسام ومناقضة الظلم الطبع والحسن
 والفتح هذا المعنى ليس محل التراجع ولا يستلزمه فان التراجع في ان كون الفعل متعلق الذم والقاب
 او متعلق المدح والثواب هل هو لاجل صفة قايمة بالفعل وما ذكرتموه لا يدل على ذلك والحق
 انه ان اردت بالصفة المصلحة والمعيرة فالحق مع المعتزلة وان اردت بالصفة غير ذلك فالحق
 مع غيرهم وان الفتح والحسن امران اضافيان فان المصلحة تختلف باختلاف الاشخاص بحزبك
 ولا تجزى عن احد بعدك والازمان فقد ابرح تزوج الاختين معاً ثم حرم والاحوال فقد ابرحت
 الميتة للمضطر مع قيام المحرم لولا العذر وكذلك القصر والفطر للمسافر **المسألة**
الخامسة الاله عز وجل هو الغني نطق بذلك القران واجمع عليه اهل العقل في كل عصر
 واوان ولو كان فقيراً في ذاته او في شيء من صفاته لكان ناقصاً بذاته مستكماً لا يعزبه وذلك
 بحال ضروره **المسألة السادسة** اتفقوا على ان الاله عز وجل حكيم لاجل الكتاب
 والسنة والاجماع وللعلم الضروري بان السفينة والعبات منخطة عز وجل وجه العمل والاله
 كامل بالضرور ثم اختلفوا فقيل وهو الحق ان الحكمة تحصل المصلحة ودر المنفعة وترك
 ما ليس في فعله قايمة فخلق الافعال القبيحة كالكفر والظلم لا تخلوا عن فائدة وان كما لا يعلمها
 وكذا خلق الاجسام القبيحة لا تخلوا عن فائدة **اسما** من حيث انه تستدل بها على
 انه تعالى عز وجل غني عن خلقه لا يسقوى بكثرة اوليائه ولا يصعب بتوفير عصانه واعلايه
 او من وجه اخر لا تعلمه ولا يد للحكيم من العلم بعواقب الامور فلذلك فسرت الحكمة بالعلم
 كما سبق في اول القسم الثالث من هذا الكتاب **وقيل** الحكمة ماله عاقبه حميده وهو
 تفسير للشيء ثمرته وقالت المعتزلة للحكمة ان يكون في فعله منفعة له او لغيره اعتباراً
 بالشاهد وليس كجامع ادير وطق النار والخلود فيها للكفار وانما اعتبار الشاهد يقتضي
 ان لا يكون حكماً الا اذا انتفع بفعله فان الفعل لا يحسن في الشاهد الا لنتفع نفسه حتى ان

من نفع غيره بلا حمد لشيء ولا اجر نبال لم يكن ذلك حكمه ولا حسنا والله اعلم **فروع**
الاول لا يحب الاطلاع على الحكمه فان الملائكه لم يطلعوا على حكمه لساها ادم ولان الله عز
وجل خلق من الاجسام الكاسمه في نجوم الارضين وبواطن الجبال وقبور البحار بالاحصيه كره
ولا اطلاع لاحد من الناس عليه فضلا عن الاطلاع على حكمته ولان تكليف من تعلم هو انه يعصه
لا اطلاع لاحد على حكمته ولان املاءه للخبر ليزدادوا انما مع علمه بان فيه هلاكهم اذ
توصلون بذلك لاشتم الانبياء وقلمم وتخريب المساجد وعمارة الكاينس ومع ما سيع قول
اليهود والنصارى في ما يسهم من الطعن في الدين الحق والوقوعه في الاساء والخوض في صفات
الله بما لا يليق لجلال الله لا اطلاع لاحد على حكمته **ثاني** انه لا يحب الاطلاع على
الحكمه والمذكر معاند والله اعلم **الفروع الثاني** اتفقت المعتزله على ان افعال
الله واحكامه معلله برعايه مصالح العباد وهو اختيار اكثر المتأخرين من الفقهاء واحسب
الامام علي بن ابي طالب هذا المذهب بوجوه **الاول** وهو لا ينسبنا ان كل من فعل فعلا لا اجل تحصيل
مصلحه اول دفع مضره فان كان تحصيل تلك المصلحه اولي به من عدم تحصيلها كان ذلك الفاعل
قد استفاد بذلك تحصيل تلك الاولويه وكل من كان كذلك كان ناقصا بذاته مستكملا
بغيره وهو في حق الله تعالى محال وان كان تحصيلها وعدم تحصيلها بالنسبه اليه سببا في
الاستواء لا يحصل الرحمان فامتنع الرحمان واحسب بان تحصيل المصلحه اولي له من عدم
تحصيلها ومعنى الاولويه كون تحصيل المصلحه اليقينه لجماله السابق والحكمته المقضية تحصيل
المصلح لان المصلحه تفعله ولا صفة تملكه حتى يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره كما زعم هذا
الشيخ وهذا ان صفاته من العلم والقدرة والحيوه اولي له من عدمها بمعنى انها اليقينه لان كماله
الذاتي اقضاها لا انها صفات بجملة بعد ان كان ناقصا **الوحد** الثاني قال لو كان اجاده
معللا بعلة لكانت العلة ان كانت قدومه لزم من قدمها قدم الفعل وهو محال وان كانت
محدثه افتقر كونه تعالى موجبا لتلك العلة الى علة اخرى ولزم التسلسل وهو محال واحسب
بانها محدثه وكونه موجبا لها معلل باجاده معلولها لان العلة الغاييه وان كانت متقدمه
في العلم فهي متأخره في الوجود لكن اجاد معلولها لا يعقروا وجود علة اخرى حتى يلزم التسلسل
وانما يعقروا محي الوقت الذي علم الله ان تلك المصلحه لا يمكن ان تحصل قبله **الوحد**
الثالث ان جميع محي الاعراض يرجع حاصلها الى شيئين تحصيل اللذنه والسرور ودفع الالم والحزن

والله قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير شي من الوسائط ومن كان قادراً على تحصيل
المطلوب ابتداءً دون الوسائط ولم يصير تحصيل المطلوب بتلك الوسائط اسهل عليه من تحصيله
ابتداءً كان التوصل الى تحصيل المطلوب بتلك الوسائط عبثاً وذلك عيا الله تعالى محال **بند**
انه لا يملك ان يعقل افعاله واحكامه بشي من العلة واجيب **بند** اذا كان تحصيل المصلح ودررا
المفاسد مشروطاً في نفس الامر بوسائط كان حصولها بدون الوسائط محالاً فلا تتعلق بها العلة
لان قدرة القادر لا تتعلق بالمستحيلات والله اعلم **الوجه** السرايع لو وجب ان يكون خلقه
وحكمه معللاً لكان خلق الله تعالى العالم في وقت معين دون ما قبله وما بعده معللاً برعايه
غرض ومصلحه ثم ذلك الغرض وتلك المصلحه اما ان يقال انه كان جاهلاً قبل ذلك الوقت او
ما كان حاصله قبله فان كان حاصله قبله كان ما لا جلله اوجد الله تعالى العالم في ذلك الوقت حاصله
قبل ان يوجد فيلزم ان يقال انه كان موجوداً وذلك محال وان لم يكن ذلك الغرض وتلك المصلحه
حاصلاً قبل ذلك الوقت وانما حدث في ذلك الوقت بقول حصول ذلك الغرض في ذلك الوقت اما
ان ينقصر الى المحدث او لا ينقصر فان لم ينقصر فقد وجد الشي لا عن موجد ومحدث وهو محال وان
انقصر الى المحدث او بقدر تخصيص ذلك الغرض بذلك الوقت الى غرض اخر وعاد التقسيم الاول
فيه ولزم التسلسل وان لم ينقصر البته الى رعايه عرض اخر محتمل يكون موجد به الله تعالى
وخالفته غنيه عن العليل بالاعراض والمصلح وهذا هو المطلوب **واحد** بان خلقه لكل
حادث في وقته المعين معلل بمصلحه وتلك المصلحه لم تكن حاصله قبل ذلك الوقت وحدوثها في ذلك
الوقت معقراً الى المحدث **واما** افتقار تخصيصها بذلك الوقت الى عرض اخر فممنوع لجواز
ان يكون بينها وبين ما قبل ذلك الوقت منافاه فتسحل وجودها قبل ذلك فكذلك لا يتعلق
القدرة بها قبل ذلك الوقت وتتعلق بها بعد ذلك لامكانها الذاتي وزوال المانع وعلى هذا
لا يعود التقسيم ولا يلزم التسلسل **الوجه** الثاني من ان الخير والشر والكفر والايمان
حاصل بانجاء الله تعالى وتخليقه وتكونه لما سبقوا اذا كان الامر كذلك امتنع توقف لونه تعالى
خالقاً وموجداً على رعايه المصلح اذ لا حكمه في هذه الاشياء **واحد** بالمنع ولا يلزم من
عدم الوجدان عدم الوجود **واحد** القمها ومن قال بقولهم بانه لو لم يفعل لحكمه لان
عبثاً او جاهلاً وهما محالان لانه حكيم وعالم بكل شي **الفرع الثالث** جميع الكاليف
حسنه وليس من شرط حسنها ظهور الحكمة والله اعلم **الفرع الرابع** لا يسئل عما يفعل

لانه لا يفعل الا الحسن لعلمه وحكمته وغناه عن كل شئ **الفرع الخامس** ذهب اهل
 السنة الى ان الله رزق الحلال والحرام والرزق ما انتفع به الحي وتغذى به حلالا كان او حراما
 ولا تنوزر ان الانسان ياكل رزق غيره ولا ان ياكل رزقه غيره **وهو** المعترلة الى انه غير
 وجل لا يرزق الحرام فالرزق ما يمكن للحي من الاسفاح به مكنه لا تمنعه الشرع من ذلك
 فيكون المباح رزقا دون الحرام والزهم الاولون ان الطلحة على هذا عاشوا عمرهم وما تواروا ولم
 يرزقوا فيكون هو تعال مانعا حق عبده وذلك ظلم والمعترلة ان يحيوا على قاعدتهم بانه لم يمنعهم
 بل يبين لهم الطريق وامرهم ونهاهم ولحق انه تعالى يريد لجميع الكائنات حلوها ومرها وخير
 وشرها **الفرع السادس** لا يموت احد قبل اجله فالقتل قائم بالقابل ثم يخلق
 الله عقبيه الانتقال والموت في المقتول كسائر التولدات ثم المقتول ميت باجله لا اجل
 له سواه ووافقنا في ذلك الجبائي وابو الهذيل من المعترلة وقال الباقر منهم الاعتقال متولد
 عن فعل العبد وهو فاعله والمقتول مقطوع عليه اجله ولو لم تقبل لعاش الى اجله **وهذا**
 القول فرع مذهبهم في التولد وانه يجوز ان يكون في ملكه ما لا يريد وقد سبقا ومسكوا
 في الاجل بخصوصه لقوله تعالى وما بعمر من معمر ولا سقص من عمر واحسب بان تقدير
 الاية ولا سقص من عمر معمر سواه تعني تعطى هذا الثاني من العمر ما يكون ناقصا بمقابلته العمر الاول
 والله اراجح الى من مماثلة لا الى المذكور كما يقال **هذا** درهم ونصفه اي نصف درهم اخر
 مماثل الاول **وقيل** لا سقص من عمر بمعنى الايام والليالي **وقيل** الزيادة والنقصان في
 صحيفه الملايكة وانه ثبت في صحيفتهم شئ مطلق وهو مقيد في معلوم الله لسر رطبه قول
 الصحيفه في المال الى ما علم الله وعلى هذا يحمل قوله تعالى بحواله ما يشا ويثبت وقوله
 صلوات الله عليه وسلامه صلح الرحم تزيد في العمر والصدقه تزد البلاء وامثاله وهذا
 الاخير اجودها واجود منه ان يقال العمر هو البقاء والعمر هو المبقى سوا كان عمره طويلا او
 قصيرا فما بعمر من معمر اي جعل عمره طويلا ولا ينقص من عمره اي جعل عمره قصيرا ودليل
 الاولين قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعده ولا يسبقون واستدلوا ايضا
 بان الله تعالى لما كان عالما انه يفعل قبله اجلا ولا يليق به تعالى انه يجعل له احلا يعلم
 انه لا يعيش اليه او يجعل اجله احد الامرين كنعن الجمال بالعواقب وايضا لو كان القائل
 قاطعا اجل المقتول لوقع في ملك الله ما لا يريد قالوا وجوب القصاص والضمان على

العائل بعد لا يرتكبه النبي في مباشرته فعلاً أجرى الله تعالى العاده بخلق الموت عقبه
والله اعلم **الفرع السابع** الاهتداء والضلال فعل المتهدي والضال فكونه مخلوقاً
للرب ولو للعبد فرع مسله خلق الأفعال **وام** الهداية والضلال المضاف الى الله تعالى
فالمراد منها خلق فعل الاهتداء والضلال وقالت المقرلة الهداية بيان طريق الدين **وام**
الضلال والازاغه والخذلان والطبع والختم مخلوق ما كان سبباً لوجود الضلال منهم كخلق
الآلات والقدرة **لن** وجوه احدها ان الهداية خاصه وبيان الطريق عندكم عام
فالهداية ليست بيان الطريق اما الكبرى فلانه تعالى من الطريق لكل اصحابها
وايضاً بيان الطريق ونصب الأدله واجب عند الخصوم فلا يجوز تعلقه بالمشيه **وام** الصوري
فلتعلق الهداية بالمشيه في ايات لا تحصى كقوله تعالى ويهدي من يشاء وقوله تعالى ولو شئنا
لا تينا كل نفس هداها وقوله تعالى فلو شاء لهدانا كواجمعين وقوله تعالى انك لا تهدي من
احببت ففي الهداية عن رسوله لمحبوبه ولو كان المراد بيان الطريق او الدعوه لما نفاها عنه
لانه دعوى الايمان وبين طريق الدين لمن اوجب **والوجوه** الثاني لو كانت الهداية
بيان الطريق لزم ان يكون كل كافر منشراح الصدر للاسلام لقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه
ليشرح صدره للاسلام **دو** وجهه انه دعاه الى الاسلام وبين له الطريق والثاني باطل لانه
اضله **الوجه الثالث** الهداية مستلزمه للاهتداء لقوله تعالى من هدى الله فهو المتهدي
وبان الطريق والدعوه غير مستلزم للاهتداء فالهداية ليست بان الطريق والدعوه **الوجه**
الرابع الهداية لا يكون فتنه وبيان الطريق قد يكون فتنه والزاماً للحيه كما قال تعالى في صفة
القران **وام** الدين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً الى رجسهم وقال عز من قائل قل هو للدين
امنوا هدى وشفاء والدين لا يؤمنون في اذانهم وقر وهو عليهم عي وتترل من القران ما هو شفاه
ورحمه للمؤمنين **اللايه** وفي صفة النبي صلى الله عليه وسلم فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا
الوجه الخامس الضلال والازاغه والطبع والختم اصبفت الى الله تعالى فكون خالفها بالوا
اصبفت اليه على حسب اضافته الشئ المسببه او الى شرطه لان الصلاه حصلت منهم عقيب
احوال او جهها الله تعالى كالامهال وادرار الانعام وترك الاستعجال في الانتقام حتى طنوا
ان ذلك رضئ من الله بصنعهم وادعوا الامر به فقالوا والله امرنا بها فصار حاملاً لهم على
المعاصي فاضيف الغرور الى الدنيا لا اعتبار الناس بها وزد بانها تاويل بلا دليل

وقالوا ايضا الاضلال هو تسميته ضالا فقال اصله اي سماه ضالا وقال **الكتب**
فطايفه قد كفر ونى لخدمكم وطايفه قالوا منسى ومذنب

او وجدانه ضالا فقال لخلت فلانا واجنته اي وطته بخيلا وحاما وزد بان تعلق
الهداية والاصلاح بالمشييه في الايات بيظهر هذه النوازل لان التسميه والوجدان لا تعلق
بالمشييه بل من وجد منه فعل الضلال يسمى ضالا ويوجد ضالا ومن لا فلا **المسئله السابعة**
انفقوا على ان الاله سبحانه وتعالى عدل كريم ليس بنظام ولا جنيل ثم اختلفوا في قيل العدل وضع
الاشياء في مواضعها والظلم بازاياه فالعدل اثر الاكمله والظلم اثر السفه وقال الاشاعره
العدل هو التصرف لاني ملك الغير غير اذنه والظلم بازاياه وهو التصرف في ملك الغير
غير اذنه ويلزم على هذا ان من التمتع في البحر او احرقه بالنار او اعان به الكفار على
المسلمين او قطع الطريق على غيرهم كان عدلا وان المضطر اذا تصرف في ملك غير المضطر بما
يسد الرمق كان ظالما ذلك باطل ضروره **فروع** الاول لا حرج عليه في فعل شي
ولا في تركه اذ لا حاكم عليه وقالت المعتزله فعل القبح يدل على الخاذه او الجبل او العبت والحل
محال على الله تعالى فسمع فعل القبح وحب فعل الحسن **الثاني** اوجب المعتزله اللطف والثواب والعقاب
مع ممكنه من الفعل والترك **الفرع الثاني** اوجب المعتزله اللطف والثواب والعقاب
والاصح للعباده في الدنيا والكل باطل ان اراد بالوجوب الحرج في الترك وان اراد اقتضا حاله
وحكمته لها فصحيح ان علموا ان الحكمه ليست في تركها واني لهم ذلك على ان لقايل ان
تقول العباده لا تكافي النعم السابقه فكيف حث الثواب عليها والعقاب حقه فله عفو
والاصح للكافر الفقير ان لا يخلق وقد خلق **الفرع الثالث** انفقوا على ان الاصح
للعباد واللطف به ان نعم الله عليه ثم اختلفوا فقالت المعتزله النعمه اسم للده فقط ونوا
على هذا ان الله تعالى انعم على الكفار بلجاء والمال والرعوه والبيان والتوثيق والالطاف
وانه متم هدايم باقامه الادله واصح المحبه واتزال الكتب وارسال الرسل لكنهم
اساوا الى انقسم بترك النظر والتفكير في ايات الله والتدبر وكذبوا الرسل واستمعوا
لهم استماع متعنت طالب للطعن فا ورثتم ذلك ختما على القلب وطبعا ورثنا واكنه وعشاه
كما قال تعالى فيما تقضهم ميتاتهم وقال طبع الله عليها بكفرهم وقال بل ران على قلوبهم ما كانوا
يكسبون وقال الاشاعره النعمه هي الله الخالصه عن مشاب الضرر في العاجل والاجل

وما اوتي الكفار من الترفه والشغم وطول العمر وكثرة الابحار وان اطلق اسم النعمه عليه كما قال
تعالى يعرفون نعمه الله ثم ينكرونها فانه يجوز ان يكون نعمه وان يكون نعمه لان صوره النعمه هي
قوبلت بالشكر استقرت وصارت نعمه حصقه وان قوبلت بالكفر صارت نعمه موصله
الهلاك دل على ذلك قول الله تعالى ثم اذا حولنا نعمه منا قال انما ارسلته على علم بل هي قسمة
سماها نعمه فلما حمدتها المنعم عليه سماها قسمة ثم الكلف وارسال الرسل في حق من يعلم منه
العناد والاستنكار وقسمت له الشقاوة وحققت له كله العذاب كيف يكون نعمه وكيف يريد الله
تعالى بذلك لهم الصلاح والاصحاح مع العلم بان ذلك مفسد لهم وسبب لهلاكهم والله اعلم
فواب الاولى قالت الاشاعره والمعتزله الصفات على قسمين صفات الذات وصفات
الفعل فعند الاشعريه ما لا يلزم تنفيده التقيصه فهو من صفات الفعل وما يلزم تنفيده التقيصه
فهو من صفات الذات وعند المعتزله ما يثبت ولا ينفي فهو من صفات الذات وما يثبت وينفي
فهو من صفات الفعل فالكلام من صفات الذات عند الاشعريه ومن صفات الفعل عند المعتزله
لانه يصح ان يقال علم موسى ولم يعلم فرعون وقال قوم بتقسيم الصفات بقسمين خطأ لان
الفعل وصفه الذات ونحن وان قلنا وصفه الذات وصفه الفعل فانما نعني بصفه الفعل وصفه هي
فعل ولا نعني شيئا اخر فاذا افرق بين صفه الذات وصفه الفعل **الفائدة الثانية** قال
اهل الحق لها ازيد قائمه بذات الله وقالت الاشعريه والمعتزله ما كان من صفات الذات فهو
كذلك كالعلم والقدر والحياه والاراده والعالميه والقادره والحسه والمرديه وما كان
من صفات الفعل فهو حادث غير قائم بذاته نحو الكون والبرزخ والاحياء والاماته فالكلام
قديم قائم به عند الاشاعره حادث غير قائم به عند المعتزله **الفائدة الثالثة** اتفق المسلمون
على انكار قديم سوى ذات الله تعالى وصفاته وتعويلهم في ذلك على المعنى لان دليل التمايز
لا يدل الا على نفي غير الله تعالى فاما على نفي قديم غير قادر ولا حي فلا ولم يعلم ان احدا من
المسلمين صرح بخلاف ذلك الا ما ذهب اليه بعض مناخرى المسلمين من قدم ماداه لا يعينها
ومفعول لا يعينه واثبت الخريانيون خمسه من القدم اثان حيان فاعلان وهما
الباري تعالى والنفس وعنوانا بالنفس ما يكون مبدأ الحياه وهي الارواح البشريه والسماويه وواحد
منفعل غير حي وهي الهياكل واثان لاجيان ولا فاعلان ولا متفعلان وهما الدهر والعصا
ما قدم الباري فالدليل عليه مشهور واما قدم الباقيات فقد سبق في الطبيعات

رجعت الي بقية الصفات وفيه اثبات الاول اثتق القائلون بالاختيار على ان الاله سبحانه
وتعالى واحد لانه لو كان فهما الهه لا الله لفسدا ولذهب كل الاله بما خلق ولعل بعضهم
على بعض والمنكر فان معانده وقرره المتكلمون بانه لو فرض الهان لاستوت المركبات
بالنسبه اليهما فاما ان يبع بهما معا وهو محال او باحد هما فلنزم الترجيح بالمرجح او لا تقع بواحد
فلا يوجد مركزا اصلا وبانه اذا اراد احد هما حركه شئ فان امكن الاخر اراده سكونه
في تلك الحاله فاما ان يحصل مرادها او لا يحصل شئ منه وهو محال او يحصل مراد احد هما فن
لم يحصل مراده يكون عاجزا والعاجز لا يكون الها وان امسقت فلما منع اراده الاخر وليس ذلك
اولى من العكس وايضا يلزم العجز ورد بانها يريدان الاصلح والله اعلم واحلف القائلون
بانه موجت بالذات فقال غير التثويه هو واحد وقالت التثويه اثنان اهلها النور والاخر
الظلمه واحسح الاولون بانه لو فرض واجبان لا شتر كان في الوجوب واختلغا في التعيين
فلنزم التركيب وليس بشئ لانه مبني على ان الوجوب والتعيين ثبوتيان وان كل مركب ممكن
والكل مظلم **الحث** الثاني مما انه واحد بمعنى ان حقيقته مخالفه لسائر الحقايق ومعنى
انه لا اله غيره هو واحد ايضا بمعنى انه لا تقبل الرصل والفصل وهذه عبارته التي اسحق الاسراني
وليست وطئه هذه كوجه الجوهر الفرد عند من يقول به لان الجوهر الفرد وان كان
لا تقبل الاتصال فهو تقبل التاليف والزماده وهذا لا تعلم منه خلافا ممن اثبت للعالم الها
نعم رجعت النصارى انه جوهر ثلاثه اقايم والاقنوم عندهم الصفه فكون معناه انه جوهر
مركب من ثلاث صفات ويقسرون ذلك بانه ذات وعلم وحياه وسمون الذات ابا والعلم
ابنا والحياه رجا **وهو** المقاله لا تتوقف للحكم بيطلاها الا على فهم معناها فانهم جعلوا
الواحد ثلاثه ابا وابنا وزجه واللائه واحد وجعلوا الذات صفه وعدوها في الصفات وجعلوا
الذات ابا والصفه ابنا وجعلوا الاب والابن قد عين مع انه لا بد من تقدم الاب على الابن
قال بعض المتقدمين وهذه خرافات بغني فهمها عن الاطبا في ردها والله اعلم **فروق**
بين الواحد والاحد بعد اشتراكهما في افاده معنى التوحيد احدهما ان احد الاسم خاص لله تعالى
حتى لا يقال رجل احد ودرهم احد بخلاف اسم الواحد ولهذا جار اسم احد في اسماء الله تعالى
في القران غير مقرون بما يوجب التعريف من الالف واللام في قوله عز وجل قل هو الله احد
لانه معرفه ولانه لما كان نقاله استغنى عن التعريف **الفرق الثاني** ان اسم الاحد سظم

التوحيد في الذات خاصة واسم الواحد منظم التوحيد في الصفه والذات لا ترى انه لسقم ان
تقال فلان واحد زمانه ولم لسقم احد زمانه ولهذا المعنى يقال ان الله تعالى احد في ذاته واحد
في صفاته دل عليه قل هو الله احد وصف ذاته بانه احد ولما اراد تبي شركه الاغيار في
صفه الخالصة قال وهو الواحد في قوله تعالى ام جعلوا لله شركا خلقوا كخلقه فتشابه الخلق
عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار الثالث ان الاحد في موضع التقي نعم العليل
والكثير بصفه الاجتماع والافتراق يقال ما في الدار احد اى فيها واحد ولا اثنان ولا ثلاثه
لا مجتمعين ولا مفترقين وللون هذا الاسم متساويا للواحد مما فوقه صح ان يقال ما من احد فاضلين
قال الله تعالى فاما منكم من احد عنده حاجزين ولم يصح ان يقال ما في الدار احد بل اثنان بخلاف
الواحد لانه يصح ان يقال ما في الدار واحد بل اثنان فلهذا قال الله تعالى ولم يكن له كفوا احد
لانه بعضى نبي الكفاه على العموم وقال تعالى لسئد احد من النساء لانه اراد تفسا عاما
ولو قال كواحد من النساء احتمل ان يكون مثلا لغيره تلك الواحد والله اعلم الحث
الثالث الاله عز وجل موجود وهذه المسله ايضا لا تحتاج اليها من اثبت للعالم سسا واجب
الوجود ولا من يقول ان للعدوم ليس بشي كالاشاعره او انه سى ولا يتصف بشي من الصفات
كازعيهاش من المعتزله وانما تحتاج اليها من جوز اتصاف المعدوم بالصفه واثبت للعالم محدثا
قد يحيا عالما قادرا مريدا قال الامام لانهم لما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفه لم يلزم
من اتصاف ذات الله تعالى بصفه العالميه والقادريه كونه موجودا فلا بد من دلاله منفصله
قلت دليله اذا ثبت كونه فاعلا وموثر في هذا العالم ومحدثا له لزم ان يكون موجودا الان
ملا يوجد لا موثر وهو هذا ضرورى وحكى الامام عن الملاحظه انه ليس بموجود واستدل
لهم بانه لو كان موجودا لكان مساويا لغيره في الوجود فان لم يخالف غيره في وجه اخذ
كان مثلا للمركب مطلقا فكون مركبا مطلقا وان خالف كانت حسفته مركبه وكل
مركب مفترقا جزيه وجزوه غيره وكل مفترقا لغيره ممكن فالواجب ممكن وهذا الدليل
مع انه باطل كما سبق غير مره قال النصير الطوسي التقل عنهم ايضا ليس بصحيح فاني اجتمعت
هم وبحث معهم فلم اجد يعتقدون ذلك الا انهم لما بالغوا في التثريه توهم غيرهم انهم لا يعتقدون
وجوده الحث الرابع المشهور ان الكراميه محتصرون مجواز قيام الحوادث بذات الله تعالى
دون ساير الطوائف والظاهر ان اكر العقلا نقولون بهذا المذهب وان كانوا سكر ونه باللسان

أما المعتزلة فذهب إلى عيا واني فهاشم واتباعهما أنه تعالى مراد به محدثه لا في محل وانه
للمعاصي والقبايح بمراد محدثه لا في محل فهدى الارادات والكرهات وان كانت موجودة
لا في محل الا ان صفه المراد به والكارهية حدث في ذات الله تعالى فهذا قول محدث احداث
في ذات الله تعالى وانما اذا حضر المرى والمسموع حدث في ذات الله تعالى صفه السامعية
وللبصرية نعم المعتزلة لا يطلقون لفظ الحدوث ويطلقون لفظ التجدد وهو متزاع في
العبارة وامام ابو الحسين فانه ثبت علوماً متجددة في ذات الله تعالى بحسب تجدد المعلومات
وامام الاشعرية فانهم يثبتون النسخ ويفسرونه برفع الحكم واثباتها للحكم وعلى التقديرين
فانه اعتراف بوقوع التغير لان الذي ارتفع او انتهى قد عدم بعد وجوده وقول متأخريهم
ان التغير ليس الا في تعلق الحكم لا يفيدهم شيئاً لاننا نقطع بانه اذا ارتفع تعلق الامر ووضع
تعلق النهي فقد ارتفع الامر ووضع النهي لان من حقيقتهما التعلق بالمطلوب وايضاً قولهم
ان التغير ليس الا في تعلق الحكم مبنياً على ان الامر والنهي والخير حقيقته واحده وعددها انما
هو بحسب تعلقاتها وهم يعلمون ان ذلك غير معقول فان حقيقته الامر بالشئ هي طلب فعله
وحقيقته النهي عن الشئ طلب تركه وحقيقته الخير عنه شئ اخر ليس بطلب فعل ولا ترك
واين احدى هذه الحقايق من الاخرى ويقولون ايضاً انه في الازل لم يكن عالماً بان العالم موجود
لان ذلك جهل بل بان عالماً بانه معدوم ثم صار عالماً بانه موجود ثم يقولون ان التغير في تعلق
العلم لا في نفس العلم وهذا ليس بصحيح فان العلم ان كان هو التعلق وظاهر وان كان صفه
يلزمها التعلق لزم من تغيره تغيرها وايضاً قولهم ان التغير ليس الا في تعلم العلم لا في نفس
العلم مبنياً على ان العلم بالامور المختلفه والمتضاده واحد وهو فاسد فانا جازمون بان من
علم ان زيداً في الدار ثم علم انه ليس في الدار فقد زال العلم الاول وحصل الثاني وقد سبق
ذلك في الطبيعي ويقولون ايضاً هم والمعتزلة انه ما كان فاعلاً للعالم في الازل ثم صار فاعلاً
وامام الفلاسفة فهم مع انهم ابعده الناس في الطاهر عن هذا القول فيقولون به وذلك لان
مدعيهم ان الاضافات موجودة في الاعيان فعلى هذا لحدث حدث فان الله تعالى يكون
موجوداً معه فكونه تعالى مع ذلك الحادث وصف اضافي حدث في ذاته وامام ابوالبركات
البعلاوي وهو من ابا الفلاسفة المتأخريين فانه صرح في كتابه المعتبر باثبات اراده محدثه في
ذات الله تعالى وعلوم محدثه في ذات الله تعالى وزعم انه لا سقر الاعتراف بكونه تعالى

الها هذا العالم الامع هذا المذهب ثم قال الاجلال عن هذا الاجلال واجب والتزمه عن هذا
التزمه لازم واذا حصل الوقوف على هذا التفصيل ظهر ان هذا المذهب قال به اكثر العقلا وان
كانوا ينكرونه باللسان ومن ثم ظهر الكراميه على المنكرين واحتملوا على مذهبهم بوجهين
الاول انهم قالوا لا بد من الاعتراف بحدوث الكلام والاراده والفاعليه والعالميه والسامعيه
والمبصريه لغيرها سغير متعلقاتها ثم اقاموا الدلائل على انه لا بد من اقامه الصفه بالموصوف
وحدس حصل من هذين الاصلين كونه تعالى محلا للحوادث وهذا هو العهد الكبرى في المساله
واحباب الامام بان الغير انما هو في الاضافات لا في الصفات وهذا الذي قاله من الترهات
فانا نعلم بالضرورة ان النايير مستلزم للتاثر فالكسر لا ينفك عن الابكسار والتقطيع لا ينفك
عن التقطع حتى ظن بعضهم ان الحركه والتحرك والتحرك امر واحد الا انه بالنسبه الى ذاته
يسمى حركه وبالنسبه الى المحرك يسمى تحريكاً وبالنسبه الى المتحرك يسمى تحركاً وقد سبق
ذلك في باب الحركه ونعلم ايضا بالضرورة ان العلم مستلزم للمعلوم حتى ظن ايضا بعضهم ان العلم
هو نفس صور المعلومات واذا كان كذلك فمتى اسفى الناثر اسفى النايير ويلزم اثنا الموثريه
ومتى اسفى المعلوم اسفى العلم المتعلق به ويلزم اثنا العالميه البائنه لسبب ذلك العلم ونعلم ايضا
بالضرورة ان الامر والنهي الملزم مستلزم للعلق بالمكلف متى اسفى المكلف اسفى التعلق
ويلزم اسفا الامر والنهي لانه من حقيقتهما وكذلك ايضا متى اسفى لعلق الصفه السامعيه والبصريه
بالاصوات والالوان اثبت السامعيه والمبصريه كل ذلك معلوم بالضرورة فخلق اذن
اساقدم المفعول كما نقوله الفلاسفه او حدوث الفاعليه كما نقوله الكراميه وانما
قدم الفاعليه وحدث المفعول فغير معقول لان الفاعليه ولا فعل ولا مفعول محال ضرور
الا ان يراد بلحاقيه والرازقيه قدرته على الخلق والترتق وعلى هذا يحمل قول اهل الحوصيه
الفعل ازيله والله اعلم الحج الثانيه لهم قالوا حصلت الموافقه بنا وبين الاشعي على
انه لا يصح قيام المعاني بذات الله تعالى في الجملة ولا فارق بين المعاني القديمه وبين المعاني المحدثه
الا في القدم والحدوث ولا يجوز ان يكون القدم معتبرا في المقضي لان القدم عبارة عن تواليه
وذلك قيد عديمي والقيد العدمي لا يكون داخل في المسمى واذا سقط القدم عن درجه الاعتبار
تبي انه انما صح قيام تلك المعاني بذات الله تعالى لكونها معان وصفات كمال والحوادث لتشاركها
في هذا المعنى والحدوث لا يجوز ان يكون مانعا لانه ايضا قيد عديمي وهو كون الشيء مسبوقا بالعدم

١٩٦
فيلزم صحه قيام الحوادث بدات الله تعالى واستدل المذكرون باللسان بوجه احدها
ان الصفه الحادثه ان لم يكن من صفات الكمال او من نعوت الخلال لم يجز اتصافه بها وان كانت
من صفات الكمال وجب ان يكون ذاته قبل حدوث تلك الصفه خاليه عن صفه الكمال الخالي
عن صفه الكمال ناقص فيلزم ان ذاته كانت ناقصه قبل حدوث تلك الصفه وذلك
محال فثبت ان حدوث تلك الصفه في ذات الله تعالى محال وهذه الشبهه ليست
فان قوله وان كانت من صفات الكمال وجب ان يكون ذاته قبل حدوث تلك الصفه خاليه عن
صفه الكمال كذب لان الواجب قبل حدوث تلك الصفه انما هو ان يكون ذاته خاليه عن تلك
الصفه فقط ولا يلزم من ظهور ذاته عن تلك الصفه ظهورها عن صفه الكمال فان تلك الصفه
اذا كانت بعد حدوثها صفه محال جاز ان يكون قبل حدوثها صفه نقص والكمال في ضدها او
تقيضا فلا يكون الذات قبل حدوث تلك الصفه خاليه عن صفه محال بل عن صفه نقص يستحيل
اتصافه بها وحب اتصافه بضمها وذلك كالعلم بان العالم موجود فانه بعد حدوث العالم صفه
محال وقبل وجود العالم صفه نقص لانه جهل والكمال قبل وجود العالم هو في ضد العلم بانه
موجود وهو العلم بانه معدوم ولذلك وجب ان يكون الحق سبحانه وتعالى بعد وجود العالم موضوعا
بالعلم بان العالم موجود وقبل وجود العالم موضوعا بالعلم بانه معدوم ولا يجوز ان يكون قبل وجود
العالم موضوعا بالعلم بانه موجود لان ذلك جهل وهو على الله محال فان قيل العلم في الجالين
واحد والمغير هو الاضافه قلت قد سبق ان العلوم بالامور المتضاده متضاده والله اعلم
الحجّه الثالثه قول الخليل صلوات الله عليه لا اجب الا فليس والا قول عبارة عن المغير
فدل على ان المغير لا يكون لها اصلا واحسب بان الا قول هو الغيبه فالافلون هم الغايبون
وبان المغير في الصفات لا يوجب تغيرا في الذات الحجّه الرابعه للمكبرين باللفظ
الموافقين في المعنى انه لو كانت ذاته قابله للاتصاف بالحدث لكانت العابليه من لوازم
ذاته او منتهيته الى قابليه هي من لوازم ذاته والا لكانت من العوارض وكان للذات
قابليه لتلك العابليه وللقابليه قابليه اخرى وهلم جرا الى ما لا نهاية له وذلك محال
فاذا كانت القابليه اذليه كانت ذاته في الازل قابله للاتصاف بالحدث وذلك
نقصي امكان وجود الحادث في الازل غير ممكن لان الحادث ماله اول والازل مالا
اول له وهذه الشبهه ايضا اكثر هذيانا من التي قبلها فان قوله اذا كانت الذات في الازل

قابله للاتصاف بالمحدث وجب امكان وجود المحدث في الازل ليس بصحيح بل كذب صريح
لان معنى العايلية انه لا مانع في الذات من الاتصاف بالمحدث لو وجد في الازل ولا يلزم من
ذلك ان يكون وجود المحدث في الازل ممكنا فان الواطن في سن البلوغ بل قبله قابل
للاتصاف بالعلم بما حدث بعد المايه لو وجد في سن البلوغ ولم يلزم من ذلك امكان وجوده
في سن البلوغ لاسيما له الجمع بين وجوده في سن البلوغ وبين حدوثه بعد المايه وكذلك قوله
وجود المحدث في الازل غير ممكن هو على اطلاقه ليس بصحيح فان المستحيل هو وجوده في الازل
موضوعا بصفه المحدث التي هي منافية للازل لا وجوده مطلقا فانه خاليا عن صفه المحدث يمكن
ان يوجد في الازل واعلم ان خلو المحدث عن صفه المحدث ممكن لان الحدوث ليس من
لوازم ماهية المحدث ولا لكان محدثا في الازل واذا كان خلو المحدث عن صفه المحدث ممكنا
لم يلزم من فرض وقوعه محال لذاته فنقول مثلا العلم بان العالم موجود هو محدث لحدوث متعلقه
فلو فرضنا وجود العالم في الازل كان العلم بانه موجودا حاصل في الازل خاليا عن صفه المحدث
صنف الحق به اذ ذاك لانه قابل للاتصاف بصفه العال والله هادي الحق والى طريق مستقيم
واحس المنكرون ايضا بان الغير في الصفات يستلزم امكان الذات لان الذات ان
كانت كائنه في ثبوت الصفه وجب ثبوتها ازلا وابدا حتى يكون الصفه دائمه الثبوت بدوام
ذاته وان كانت كائنه في انتفاؤها وجب انتفاؤها ازلا وابدا حتى يكون دائمه الانتفا بدوام
فالممكن الصفه دائمه الثبوت ولا دائمه الانتفا بل متغيره لم يكن الذات كائنه في ثبوت تلك
الصفه ولا في انتفاؤها بل لا بد من شي متصل بثبوت الصفه وانتفاؤها مقتضيا لذلك المتصل
والذات لا تنك عن ثبوت الصفه وعدمها فالذات منقوره في حقيقتها الى ذلك المتصل لان
الموقوف على اللوقوف على الغير موقوف على ذلك الغير والمقتض في حقيقته الى الغير ممكن لذاته
فلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وذلك محال فثبت ان الغير
في صفات الله محال واحس بان ذلك انما جزى في الصفات الحقيقه التي لا تحقق
الذات بدونها كالوجود والحياه واما الاضافات او الصفات التي لا تتوقف عليها تحقق الذات
كالمعيه وبالعلم بوجود هذا الحادث فلا يلزم من تغيرها تغير الذات ولا من توقفها على متعلقها
توقف الذات وحقيقتها وكيف يقال ذلك مع انه اذا وجد حادث فان الله يكون معه وعالما
بوجوده فاذا نفي ذلك الحادث بطلت تلك المعيه وصار عالما بعدمه والالزم للجهد والله اعلم

القسم الرابع في الأسماء وفه فصول الأول في الاسم وفه مباحث عقلية وتقليدية
الأول من التقليد ان العرب نقول هذا اسم ويسم بكسر الأول وزاد الكساي هذا
وسمه بضم الأول وقال ان العرب نقول تارة اسم بكسر الالف واخرى بضمها فاذا طرخوا الالف
قال الدين لغتهم كسر الالف سم وقال الذين لغتهم صم الالف سم وقال ثعلب من جعل اصله من
سمى لسمي قال اسم ويسم بالكسيرة ومن جعل اصله من سما لسموا قال اسم ويسم بالضم الحث
الباقي قال البصريون هذه اللفظة مشتقة من سما لسموا اذا علا وظهر لان اسم الشيء
معرف له والمعرف مقدم على المعرف في المعلومات فلا اسم عال على المعنى ومقدم عليه وقال
الكوفيون هو مشتق من وسم لسم سمه والسمه العلامة لان الاسم كالعلامة المعرفه للشيء وردة
البصريون بانه لو كان اشتقاقه من السمه لكان تصغيره ويسما وجمعه او سام ولكنهم
اجمعوا على ان تصغيره سمي وجمعه اسما واسما الحث الثالث الدين قالوا اشتقاقه من
السمه قالوا اصله من وسم لسم ثم طرف منه الواو وزيد فيه الف الوصل عوضا عن المحذوف والعد
والصفه والزنه اصله الوعد والوصف والوزن اسقطت منها الواو وزيد فيها الهاء والواو
الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلو فاقرب قولهم ان اصله فعل امر من سما لسموا اذاع من
دعوت او من سما لسمي دارم من وميت ثم جعلوا هذه الصيغة اسما وادخلوا عليها وجوه الاعراب
واخرجوها عن جنس الافعال كما سماوا البعير عملا واما المباحث العقلية فالاول منها حذو الاسم
وهو دل لفظ وضع لمعنى فاللغة كلها اسما واما انقسمها الى اسم وفعل وحرف فاصطلاح
محمى لغرض خاص وذلك على صحة ما قلناه قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها مع انه علمه
سرح لسرح في الجنة وتطر بنظر الى ربه كما علمه النظر والجنه وذلك على ذلك ايضا جامع
اهل اللغة على انه من السمه وهي العلامة او من السمو وهو العلو فان تطرو سرح وفي عاليه
وعلامه على معناها كما ان النظر والجنه عاليه وعلامه على معناها الحث الثاني في اقسامه
وهي تسعة اولها الاسم الواقع على الشيء بحسب ذاته كساير الاعلام وثانيها الواقع على
الشيء بحسب جزر من اجزائه كالجواهر للجدار والجسم له وثالثها الواقع على الشيء بحسب
صفه حقيقه قائمه بذاته كالاسود والابيض والحار والبارد ورابعها الواقع على الشيء
بحسب صفه اضافيه فقط كالمعلوم والمفهوم والمذكور والمالك والملوك وكقولك
يمينا وشمالا وخامسها الواقع على الشيء بحسب صفه سلبيه كاعمى وفقير وشليم عن

الافات وسادسها الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقته مع صفة اضافيه كعالم قادر
بنا على ان العلم والقدرة صفة حقيقته لها اضافه الى المعلومات والمقدورات وسابعها
الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقته مع صفة سلبية كقادر ولا يعجز وعالم لا جهل وانها
الواقع على الشيء بحسب صفة اضافته مع صفة سلبية فلفظه اول فانه عيان عن كونه سابقا
غير وهو صفة اضافيه وانه لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية وبالقيوم فان معناه كونه قائما
بنفسه اى لا يحتاج الى غيره وهو سلب ومقوما لغيره وهو اضافه وقاسمها الواقع على الشيء
بحسب مجموع صفة حقيقته واصفائه وسلبه كاله فانه يدك على كونه موجودا ازلما واجب
الوجود لذاته وعلى الصفات السلبية الدالة على التنزيه وعلى الصفات الاضافيه الدالة على
الاجاد والتكوير **الحث الثالث** في أسماء الله تعالى وفيه مسابيل الاولى اجمع المسلمون
عيان لله الاسماء الحسنى واحلفوا في انها توقيفيه ام تابعه للمعنى الذى يليق بجلاله تعالى بعضهم
لا يجوز اطلاق سى من الاسماء والصفات على الله تعالى الا اذا كان واردا في القران والاحاديث
الصحيحة وقال آخرون كل لفظ دل على معنى يليق بحلال الله فهو طاهر والا فلا وقال الغزالي
اطلاق الاسم على الله تعالى لا يجوز الا عند وروده في القران والخبر واما الصفات فانه لا
توقف على التوقيف وفرق بين الاسم والصفة بان قال اسمي محمد واسمك ابو بكر من باب الاسماء
ووصفك هذا الانسان بكونه طويلا فقيها من باب الصفات **الحث الرابع** الاولون بوجهين
الاول ان العالم اسم فاعل له اسما كثيره عالم وطيب وفقيه ومتيقن ومتبين ثم انا نصف الله
بكونه عالما ولا نصفه بكونه طيبا ولا فقيها ولا متيقنا ولا متبينا وذلك يدل على انه لا بد من
التوقيف الثاني انه ربما لا يقع لا يتقانا وان كان المعنى صححا و**الحث الخامس** من قال هو تابعه للمعنى
بوجهين احدهما ان اسما الله تعالى وصفاته مذكوره بالفارسيه وبالتركيه والهنديه وجمع
المسلمون على جواز اطلاقها مع ان شيئا منها لم يرد في القران ولا في الاخبار والثاني ان الله تعالى
قال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها والاسم لا يحسن الا لانه على صفات المدح ونعوت الكلال
فكل اسم دل على هذا المعنى ان حسنا فوجب جواز اطلاقه في حق الله تعالى بهذه الاية واجيب
عن الاول بانه ان ورد الاسم في القران او في الاخبار لم يخرجه ذكره بالفارسيه والتركيه
والهنديه عن كونه توقيفيا **وهذا هو الذي اجمعوا على جواز اطلاقه والالم يجزى عن الثاني**
بانه ربما لا يقع اطلاقه لا يتقانا الا ترى انه لا يقال المستهزى والماتر فتحل الاية على ما ورد به

الشرع من الأسماء الحسنى **المسألة الثانية** الاسم الدال على الشيء بحسب جز من
 اجزائه مستحيل في حق الله تعالى لان ماهيته غير مركبة من الاجزاء واما الاسم الدال على الشيء
 بحسب ذاته المخصوصه فقد تقل عن قدماء الفلاسفة ان كان في حق الله تعالى لان المراد
 من وضع الاسم الاشارة بذكره الى تعريف المسمى فلو كان لله حسب ذاته اسم لكانت
 حقيقته معلومه ولكن كنه حقيقته تعالى غير معلوم للبشر واجاب غيرهم بمنع التائيه وقالوا
 لا يسمع في قدره الله تعالى ان لشرف بعض المقربين من عباده بان يجعله عارفا بتلك الحقيقه ^{المخصوصه}
 ثم قالوا اذا كان كذلك لم يمنع وضع الاسم لتلك الحقيقه المخصوصه وبالجملة هذه
 المسله مبنيه على ان حقيقته معلومه لغيره بالقوه او بالفعل ام لا والله اعلم **وام** الاسم
 الموضوع للشيء بحسب صفة حقيقته فتفاه متأخرو الفلاسفة ومن واقفهم ممن نفى الصفا
 للحقيقه واثبتته اهل السنه ومن جعل الوجود صفة زايدة على ذاته **وام** الاسم الواقع
 على الشيء بحسب صفة اضافيه لكونه معلوما مذكورا مستحيا متجدا فلا خلاف في ثبوته تعالى
 يا ايها المسيح بكل لسان يا ايها المدوح عند كل انسان يا ايها المرجوع اليه في كل حين واوان
 وكالتكلم والمكون على راي الاشعري والمقرله **وام** الاسم الواقع على الشيء بحسب الصفا
 السلبية فلا خلاف ايضا في اثباته والسلب اما عايد الى الذات او الى الصفات او الى الافعال
 كقولنا انه تعالى ليس كودا ولا فلكا ولا شجرا ولا حجرا ولا في حير ولا طالا ولا محلا وكقوله
 تعالى اناخذ سنه ولا نوم وما كان ربك نساك ولا يعزب عنه مثقال ذره في السموات
 ولا في الارض وكقوله تعالى وما مسنا من لغوب وانما امرنا لشيء اذا اردنا ان نقول له كن
 فيكون وهو يطعم ولا يطعم وهو خير ولا يجار عليه ك وكقوله وما خلقنا السما والارض وما بينهما
 باطلا وما خلقنا السما والارض وما بينهما الا عيين وما خلقناهما الا بالحق الحسب انما خلقناكم
 عبثا وانكم الينا لاترجعون فتعالى الله الملك الحق ولا يرضى لعباده الكفر وما الله يريد ظلما
 للعباد والله لا يحب الفساد وما يفعل الله بعدا بكم ان شكرتم وامنتم ولا يسئل عما يفعل
 وهم يسئلون وما يبدل القول لدى وما انا بظلام للعبيد **وام** الاسماء المندرجة تحت هذا القسم
 غير متاهيه لوجوب ترهه عن جميع التقايس في ذاته وصفاته وافعاله **وام** الاسم الواقع
 عليه بحسب الصفة الحقيقه مع الاضافيه كالعالم والقادر والمريد والسميع والبصير والخالق
 فتفاه متأخرو الفلاسفة ومن واقفهم ممن نفى الصفات الحقيقه واثبتته اهل السنه لان

سجانه

ان القسم

الأشعري لم يجعل الخالق من هذا القسم **وأم** الاسم الواقع على الشيء بحسب الصفة الحقيقية مع
 السلبية كما قد لا يعجز فناء أيضاً من تقي الصفات الحقيقية **وأم** الاسم الواقع على الشيء
 بحسب الصفة الإضافية مع السلبية كالأول فلا خلاف في إثباته **وأم** الاسم الواقع عليه
 بحسب الصفة الحقيقية والإضافية والسلبية ففناء من تقي الصفات الحقيقية وإثباته
 غيرهم ومثل هو لاله بالاله وباسم الله وقالوا هذا الاسم يدل على لونه موجوداً أزلاً ابدياً
 واجب الوجود وعلى الصفات السلبية الدالة على التزويد وعلى الإضافية الدالة على الإيجاد
 والكون والآولون ينازعون في أن هذا الاسم من هذا القسم ويقولون إنما يدل على الذات
 والصفات الإضافية والسلبية **المسألة الثالثة** لا تحسب أن أسماء الله الحسنى محصورة
 في التسعة والتسعين المذكورة في روايه أبي هريرة وهي هو الله الذي لا اله الا هو الرحمن الرحيم
 الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الغفار القهار
 الوهاب الرزاق الفتاح العليم القابض الباسط الخافض الرفع المعز المذل السميع البصير
 الحكيم العدل اللطيف الخبير الخليم العظيم الغفور الشكور العلي الكبير الحفيظ المقيت
 الحسيب الخليل الكريم الرقيب المحيى الواسع الحكيم الودود المحيد الباعث الشهيد
 الحق الوكيل القوى المتين الوكيل المحيد المحصي المبدي المعيد المحيى المميت المحيى القيوم الواجد
 الماجد الواطد الاحد الصمد القادر المقدر المقدم الموحى الاول والاخر الظاهر الباطن
 الوالى المتعالى البر التواب المنتقم العفو الرؤوف مالك الملك ذو الجلال والاكرام المقسط
 الجامع الغنى المغنى المانع الضار النافع النور الهادي البديع الباقي الوارث الرشيد الصبور
 فان قد ورد في روايه اخرى له ابدال لبعض هذه الاسامي غيرها بل قد ورد في القرآن
 ما ليس متفقاً عليه في الرواين جميعاً **وقال** الامام رابطة بعض كتب التذكري ان لله تعالى
 اربعة آلاف اسم الف منها في القرآن والاخبار الصحيحة والف في التوراه والف في الانجيل
 والف في الزبور **قال** وتقال الف اخرى في اللوح المحفوظ ولم يصل ذلك الف الى عالم البشر
 وهذا الذي راه الامام غير مستبعد فان الاسماء التي استأثر بها في علم الغيب عنده يجوز
 ان يكون اكثر من ذلك ويوضح لك ذلك وجوب سلب التقاير وجواز الاشعاق
 بحسبها وبحسب الافعال **المسألة الرابعة** انفق المسلمون على جواز اطلاق اسم الشيء
 على الله عز وجل ونقل عن جهم بن صفوان منعه **واح** الاولون بوجوه اقواها قوله

تعالى

تعالى قل اي شئ اكبر شهاده قل الله الاية فان قوله قل الله شهيد جواب لقوله اي شئ ودونه
ما روي في بعض الاحاديث لا شئ غير من الله ودون هذا ان الشئ عبارة عما يصح ان يعلم
وتخبر عنه وذات الله سبحانه وتعالى كذلك فكون شئاً واحداً للجمم بوجوه احدها
لو كان يسمى شئاً كان مخلوقاً مقدرًا لقوله تعالى الله خالق كل شئ والله على كل شئ
قدير ورده بانها محصورة بالعقل الوجه الثاني لفظ الشئ لا يفيد صفة من صفات الكمال
لصدقه على الخفير وغيره ولانه لا يجوز الدعاء به واسما الله تعالى حيث ان يفيد ذلك لقوله
تعالى والله الاسما الحسنى فادعوه بها فلقط السى ليس باسم من اسما الله تعالى وهذا الوجه
قوي الوجه الثالث قوله تعالى ليس كمثل شئ حكم تعالى بان مثل مثله ليس شئ
وهو مثل لمثل نفسه وزد بان المحكوم به تفي المثلية عن الشئ لا تفي الشئته عن المثل
ولا يلزم من تفي مثليه مثله عن الشئ نفي الشبيه عن مثل مثله فهذا الوجه ليس بشئ واجمع
المسلمون ايضا على اطلاق الوجود وله معنيان احدهما انه ليس بمفقود وهذا المعنى مذکور
في القران لقوله تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا والثاني انه في نفسه ثابت ومتحقق
وحاصل الوجود بهذا المعنى غير مذکور في القران وهل يطلق عليه لفظ الذات والشخص والصورة
ان صح ما ورد في ذلك من الاحاديث جاز ولا فلا **المسئلة الخامسة** ليس شئ
من اسما الله عز وجل مراداً فالآخر لانه لا احد منها على غير ما دل عليه الآخر
الفصل الثاني المسمى اما موجود او معدوم ولا واسطه بين الوجود والعدم
والمثبتون للواسطه طوائف منهم العايلون بان الوجود لا موجود ولا معدوم ومنهم
المثبتون للكل في الدهن فالوا ليس بموجود في الخارج ولا هو معدوم ومنهم المثبتون للاحوال
بالعالمية والقادرية يقولون هي صفة ثبت للموصوف مدك استحقاقه للصفة لكونه عليها
فالموصوف مستحق في كل حال لصفه هو عليها فالوا وهي امر زايد على الذات والواجب ان
من علم الذات علم انها قادره عالمه ولو جب ان من علم كونها قادره عالمه علم الذات فقط ولم
يعلمها على امر زايد عليها وقالوا ايضا هي صفة لله تعالى مجرى مجرى الاسما والصفات
ليست اياه ولا هي بعضه حتى يلزم التجزي ولا هي غيره حتى يلزم تعدد القديما لان
كان هذه المسميات تحقق في الخارج فوجوده والا فعدمه وتعدد القديما انما يسجل في
الذوات لا في الصفات **الفصل الثالث** في معنى الاسم والمسمى والتسمية وقد ذكرنا في

في هذا الفصل والشعبت بهم الطرق وزاع عن الحق اكثر الخلق فمن قاييل الاسم هو المسمى ولا كنه
غير التسميه ومن قاييل الاسم غير المسمى ولا كنه هو التسميه ومن يالث يدعي الخدق في علم الكلام
يزعم ان الاسم قد يكون هو المسمى لقولنا **الله** تعالى انه ذات وموجود ويكون غير المسمى كقولنا
انه خالق ورازق فانه يدل على الرزق والخلق وهما غيرهُ وقد يكون تحت لاقبال انه المسمى
ولا هو غيرهُ كقولنا **عالم** وقادر فانها يدلان على العلم والقدر وصفات الله تعالى لا يقال
انها هي الله ولا انها غيرهُ والحق انه ان اريد بالتسميه جعل اللفظ دليلاً على المعنى وبالاسم اللفظ
المجعول دليلاً وبالاسم المعنى الذي جعل اللفظ دليلاً عليه فلا تراخ في تعابير هذه الثلاثة ومن
نازع في ذلك فهو مغلوب على عقله وان اريد بالتسميه والاسم والمسمى فعل اللفظ والمقطع
والملفوظ فلا بعد في وقوع الخلاف في انها متحد او متعدده وهو قريب من الخلاف في التحريك
والحركة والتحرك وقد سبق هذا في باب الحركة الامر الثاني من السنه التي يكون المصدق
بها مؤمناً وهو ملايكه الله وهي اجسام نورانية اعطاها ربها قوة التشكيل باشكال
مختلفه لا يؤمن بالقران من انكرها وقد سبق البحث عنها في الطبيعي ونوع مسله لو لم تجر العان
بذكرها لما ذكرتها اذ لا مدخل لها في المقصود من قسم الالهيات وهي هذه ذهب المعتزله ^{سنه} الفلا
الى ان الملايكه السماويه افضل من البشر وهو اختيار الباقلاني والخليني وذهب غيرهم الى ان
الانبياء افضل وما خذ الفريقين متجاذبه وزعم بعض اهل الحمايق انه شاهد ان الملك افضل من
البشر **الامر الثالث** من السنه كتبت الله عز وجل وهي التوريه والانجيل والقران والزبور
وساير الصحف ومن لم يؤمن بها الضالم يؤمن بالقران ولها كلام الله وقد سبق البحث عنه الامر
الرابع الرسل وفيه مسائل الاولى انك تقوم اصل الرساله وانكر اليهود والنصارى والمجوس
رساله محمد صلى الله عليه وسلم **لنا** ان محمداً صلى الله عليه وسلم ادعى النبوه وظهرت المعجزه
عليه وفق دعواه وكل من كان كذلك كان رسولاً حقاً فحمد رسول الله حقاً **سادس** دعواه
النبوه فتواتروا **سابع** ظهور المعجزه فلانه اتى بالقران وهذا متواتر ايضاً **واما** ان القران
معجز فلا يخدرى البلغاء بل الجن والانس معارضته على ابلغ الوجوه فقال لين اجتمعت الانس
والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ثم زاد في التحرك
فقال فاتوا بعشر سور مثله مفتربات ثم بالغ فقال فاتوا بسور من مثله وعجزوا عن معارضته
والا لم يقاتلوه لان المعارضه اسهل **واما** ان كل من اتى بالمعجزه كان صادقاً فلا نافع لم

يقين ان الله سامع لدعواه وان ما ظهر على يده خارج عن مقدور جميع البشر فاذا ادعى الرسالة
ثم قال الهي ان كنت صادقا في دعواي الرسالة فافلق البحر واشق القمر وغير ذلك مما لا
يقدر عليه الا الله عز وجل ففعل ذلك عقيب سؤاله فعلمنا بالضرورة انه صدقه في دعواه
واعترض بوجوه احدها لم لا يجوز اظهار المعجزة على يد المتنبئ قلنا لا يمكن فيه فائدة
الا بخلق الله الخلق بما يخبرهم الكاذب به ولا شك انه قادر على ان يكلفهم بذلك على يد
صادق فعده عن بخلق الخلق على يد رسول من عنده الى بخلقهم على يد الكاذب قال
عن الحكمه بالضرورة ولا يجيب بان في اظهار المعجزة على يد الكاذب اضلال الخلق وترك
اصحهم لوجهين احدهما انه لو فرض حوازا اظهار المعجزة على يد المتنبئ لم يمكن فيه اضلال الخلق بل
هدايتهم لان اظهار المعجزة والحالة هذه يكون امرا لهم بما جاؤهم به المتنبئ وامر الله هداية الاضلال
والثاني ان اضلال الخلق وتزل اصحهم انما لا يجوز اذ لم يكن فيه حكمه وعدم الحكمة غير
معلوم الاعتراض الثاني المعجزة تشبهه بالسحر فلا تدل على الصدق وزد بالفرق بان التعليم
يدخل السحر دون المعجزة وبيان المعجزة هو الذي يأتي احد من المبارزين والمنازعين بمثله اما
لانه ليس في قوته واما يمنع الله له عن ذلك والسحر ليس كذلك وبيان السحر لا يكون
باقتراح المقترحين بل بحسب ما يعرفه الساحر بخلاف معجزات الانبياء عليهم السلام وبيان
اثار المعجزات حقيقته كسبغ الحماض من الطعام اليسير وريهم بالماء القليل والنزود منها
للمستقبل من الزمان بخلاف السحر فانه تخييلات لا تروح الا في اوقات مخصوصه وامكنه
مخصوصه على ان اطلاق العقل لا يجوز انتها السحر الى اجيال الموتى وقلبت العصا ثعبانا مبينا
وفلق البحر والقمر وابر الائمة والابصر ونحوها واما ببقية الاعتراضات فكلها هذيان
والجمل فيها مبني على نفي القائل المختار فلذلك اعرضت عنها فثبتت بثبوت هذه المقدمات
ان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب الكشي الهاشمي صلى الله عليه وسلم رسول حق ونبى
صدق ولزم من ذلك اثبات اصل الرسالة ولمذكرى الرسالة شبه الاولى شبهة
منكري التكليف قالوا التكليف باطل فالبعث باطله اما الاولى فلان افعال العباد
مخلوقة لله تعالى فلا يكون مقدوره لهم فلا يكلفون بها واما الثانية فلان لا فائدة
في البعث الا توجيه التكليف على الخلق فاذا كان المقصود باطلا كان التبوع اولى بالبطان
واحسن اولاً بان افعالهم لا يخلوا عن قدرتهم واختيارهم كما سبق ولذلك يقولون

اياك تُعبد واياك نستعين وانما يلزم عدم القدر من جعل الخلق نفس المخلوق واحداً
ثانياً منع الحضار فايد البعثة في توجه التكليف كما سأتى في المسئلة الثانية الشبهة
الثانية شبهة من جوز التكليف وجعل العقل كافيًا في معرفته وهم البراهمة قالوا لان كل ما
كان حسنًا فعلناه وكل ما كان قبيحًا تركناه ولا ندرك حسنه ولا قبحه فانها مضطرب او
محتاجين اليه الكفينا بالقدر الراجع للضرورة والحاجة وان لم يكن بنا اليه طاعة امتنعنا منه
اخترازًا من الاطر واحداً بعد تسليم ان العقول كاف في التعريف لكن لم لا يجوز ان يكون فايد
البعثة تأكيد ذلك التعريف ولهذا السبب اكثر الله تعالى من الدلائل على التوحيد مع ان الواحد
منها كاف الشبهة الثالثة شبهة من اذكر كون هذه الشرايع من عند الله قالوا
نرى الشرايع مشتملة على اشياء لا فايد فيها فان الصلوة والصوم والحج افعال لا منفعة فيها
للمعبود وهي مضار ومتاعب في حق العابد فان ذلك عشا بل سنها وذلك لا يلقى بالحكيم
فوجب ان لا يكون هذه الشرايع من عند الله تعالى واحداً يمنع انها خالية عن الحكمة والمنفعة
ولا يلزم من عدم اطلاعي كسر على حكمه عدمها الشبهة الرابعة شبهة اليهود وهي ان
موسى عليه السلام لما بلغ شرعته الى امته من انه دائم والا لبين انه موقت اول هذا ولا هذا
والاول باطل لانه لو بين انه منقطع وشرح ذلك لامته لكان معلوما لهم على سبيل التواتر
ولو كان لنقل تواترا كما صل دينه ولم يمكنهم اخفائه لان ما علم تواترا لا يمكن انكاره ومعلوم
ان اليهود متفقون في مشارق الارض ومغاربها على انكاره والشا في باطل ايضا لانه لو كان
كذلك لوجب ان لا يحب بعضي شرعته موسى من الاعمال الامر واحداً لان مقتضى الامر المطلق
العمل من واحد لا التكرار وبالأجماع هذا باطل واذا بين لامته ان شرعه دائم وجب ان
يكون دائما ولا يلزم نسبته الى الكذب وزوال العدة عن جميع الشرايع واحداً
بحوازه بين انه منقطع محدود وكان ذلك معلوما بالتواتر من دينه الا ان قومه هلكوا
بالكيفية في زمان تحت ضرورة صار الباقي اقل من عدد التواتر فلا جرم انقطع هذا النقل فان
يقول فاحد المعجزات على طرفها على طريقة المتكلمين انها امر يظهر بخلاف العادة في دار
التكليف لاظهار صدق المدعى النبوه مع نكول من تجدى به عن معارضته بمثله وقيد
بدار التكليف لان ما كان في الآخر من خلاف العادة لا يكون معجزه وبأظهار صدق دعوى
اخترازها يظهر على الولي والمساله اذ ظهور خلاف العادة على يد المثاله طيز دون المتبني

ما

يد

والفرق

الفرق ان ظهوره على يد المسيح لوجب انسداد باب معرفه النبي وامّا ظهوره على يد المثلثه
فلا يوجب انسداد باب معرفه الاله لان كل عاقل يعرف ان الادمي لا شتماله على امارات
الفضور لا يكون الهادان زوى منه الف خارق للعادة وقيد باظهار رصده لانه لو ظهر
لا يظهر ركده لا يكون معجزه كما لو ادعى المبني ان معجزتي نطق هذه الشجره فانظرها الله تعالى
بتكذيبه لا يكون معجزه وقيد بنكول من يجدي به عن معارضته لانها خرج عند المعارضه
عن الدلاله ووجه دلاله المعجزه ما سبق من العلم بان الله سامع لدعواه وانما ظهر على ايد
لا يقدر عليه الا الله الى اخره **المسئله الثانيه** احلف المومنون بالربل فقال عامه
المتكلمين بعثه الرسل حايزه وعند المحققين انها واجبه ولا يعنون انها حبت على الله بالحجاب
احد ولا بالحابه على نفسه بل يعنون انها متالده الوجود لانها من مقتضيات الحكيم فكون
علمها من باب السفه وهو محال على الحكيم وهذا انما علم الله وجوده حبت لكونه عديمه
لوجب الجهل وهو محال على العليم ودليل الجواز ان ورود التكليف بالحجاب والخطر والاطلاق
والمنع ممن له الملك في ماله كنه ليس مما يباه العقل او تدفعه الدلائل فله ان يتصرف في كل
شخص من اشخاص بني ادم باي شئ شاء من وجوه التصرف منعا كان او اطلاقا فخطرا
كان او ايجابا ثم يعلمهم ذلك اما بتخليق العلم قهرا او بتخصيص بعض عبادته بالعلم به من جنسهم
او من خلاف جنسهم بافهام صحيح او وحى صريح القايلون بالوجوب قالوا في بعثه الانبياء من
الفوايد والحكم ما لا يخفى ف**منها** ما كيد دليل العقل بدليل النقل **منها** قطع عذر
المكلف على ما قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجه بعد الرسل وقال ولو انا اهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا **منها** ان الله عز وجل خلق الخلق محتاجين الى العدا للبقاء الى الدوا
للشفاء وكفط الصحة وازاله العليل العارضه وخلق من جنسها السموم العائله والعقل
لا يقف عليها والتجربه لا تنفي معرفتها الا بعد الادوار ومع ذلك فيها خطر في بعثه الانبياء
معرفة طبائعها من غير خطر **منها** الوفرض كيفه العباده الى الخلق لجازان باقي كل طائفه
بوضع خاص ثم اخذوا يتعصبون لها فمعضى الى الفتن **منها** ان ما فعله الانسان بمقتضى
عقله يكون بالنقل المقاد والمقاد لا يكون عبادته بخلاف ما فعله امثالا فانه يكون لمحض
العباده ولذلك ورد الامر بالافعال الغريبه بالحق والمقادير التي لا تعقل في غيره فثبت **منها**
الوجوه ان ارسال الرسل مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من مصالح

الدارين حكمة وبهذا يبطل ايضا قول البراهمة العايدن بان في العقل غنية عن الرسل كما سبق
المسئلة الثالثة في عصمة الانبياء والمراد بها هنا منعهم من المعاصي وقد تفقت الامه على
 ان الانبياء عليهم السلام معصومون من الكفر الا القضيليه من الخواارج فانهم يجوزون صدور
 الكذب عنهم وهو كفر عندهم وجوزت الروافض عليهم اظهار كلمة الكفر على سبيل التقيه
 واجمعوا على انه لا يجوز عليهم التحريف والخيانه في تنليغ الشرايع والاحكام عن الله تعالى لا عمداً
 ولا سهواً ولا لم يوثق بشي من الشرايع واجمعوا على انه لا يجوز تعدل الخطا في الفتوي فاما على
 سبيل السهو فقد اختلفوا فيه واما ما يتعلق بافعالهم واحوالهم فعلى خمسة مذاهب الاول
 قالت الحشويه يجوز عليهم الاقدام على الكبائر والصغائر الثاني قال اكثر المعتزله لا يجوز تعدل
 الكبيره وبحور تعدل الصغيره ان لم يكن متفرا فان كان فلا كالنظيف بما دون الحيه الثالث
 قال الجبائي لا يجوز عليهم تعدل الكبيره ولا الصغيره ولكن يجوز على سبيل الخطا في الناول الرابع
 لا يجوز عليهم لا كبيره ولا صغيره لا عمداً ولا بالناويل للخطا الخامس قالت الروافض لا يجوز ذلك
 لا عمداً ولا تاويلاً ولا سهواً ولا نسياناً ثم هذه العصمه لم يحب عند الاكرن الا في زمان النبوه
 وعند الروافض من اول العبر ومعتمد هم التقيح العقلي وحج المحقين وشبهه المبطلين في هذه المسله
 المذكوره في المطولات لم ار في ذكرها هنا كبير فابيه **فصل** لما جرت العاده بذكر كرامات
 الاوليا في هذا المكان ذكرتها والا فليس لها كبير تعلق بمقصود هذا الكتاب وهي ظهور امر
 يخالف العاده على يد شخص لم يقترن بدعوى نبوه ولا الهيه قيل بثبوتها مطلقا لقصه ميرم
 واصف وانكرها المعتزله مطلقاً وواقفهم الاستناد ابو اسحق وزعموا ان ذلك يسد طرق معرفه
 الرسول لا لتباينها بالمعجزه ولا نه اذا ظهر الخارق على يد غير الرسول خرج عن كونه دليلاً على صدق
 الرسول وذلك باطل بالاجماع والحق منع ما حدى به بنى حار الموتى وسوره من القران واشتقاق
 القمر والاخرح عن كونه دليلاً وجواز غير كاشباع للخلق الكثير من الطعام القليل ولا التباس
 لان المعجزه تظهر على اثر دعوى الرساله والولى لو ادعى ذلك لكفر من ساعته ولم يتبق
 كرامه فكيف تلبس بالمعجزه واما الفرق بين الكرامه والسحر فعسر وذكر والكرامه
 فوايد ظهور كرامته على الله وثبوت رساله من امن به وتصير كمن شاهد معجزات الرسول صلى
 الله عليه وسلم في عصره ويصير باعثاله على الاجتهاد في العبادات والاحترار عن الشهات ابقاء
 تلك المنزله العالیه على نفسه وتحريراً لمن اطلعه الله عليها من الصالحين على الجهد والاجتهاد

اما هذه الاساذ
 الالفصل لداعله
 عن الامم والشامل

في بيان كرامات
 النبي صلى الله عليه وسلم

لينال تلك المترله والله الهادي الى صراط مستقيم الامر الحاسم مع محب ان يكون المؤمن
مصدقاً به اليوم الاخر وتحقيق القول في ذلك يستدعي مسليتين احديهما ان الشيء اذا عدم وتي
هل يمكن اعادته مرة اخرى اتفق الفلاسفة و ابو الحسن البصري ومحمود الخوارزمي على انه
مستحيل والتفق جملة مشايخ المعتزلة على امكانه الا ان هولاء فرغوا ذلك على مذهبهم ان العدم
شي وقالوا الشيء اذا عدم لم تبطل ذاته المخصوصه بل زالت صفة الوجود عنه فلما كانت ذاته
المخصوصه باقية عندهم حالتى الوجود والعدم لا جرم قالوا اعادته المعدوم جائز وذهب غير
هولاء من المتكلمين الى ان الشيء اذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نقلاً محضاً وعدماً صافاً
ولم يبق له حال العدم هو به ولا خصوصية ثم انهم مع هذا قالوا لا يمتنع في قدر الله تعالى
اعادته بعينه ودليلهم على صحه هذا ان الشيء اذا صار معدوماً بقي جائز الوجود والله تعالى
قادر على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه تعالى قادراً على اعادته بعينه بعد العدم اما
انه بعد العدم جائز الوجود فلا يكون عند وجوده جائز الوجود والام لم يوجد وهذا الجواز داني
له لا امتناع انقلاب المتنع ممكناً فكون حاصله كحقيقته حالتى الوجود والعدم واما
انه تعالى قادر على كل الجائزات فقد سبق بيانه ويلزم من مجموع الامرين كونه تعالى قادراً على
اعادته المعدوم فان كل المعدوم عندهم تقي محض فلا يجوز عليه بانه جائز الوجود
احد ان جاز لا كرم عليه بشي يطل قولكم وان امتنع لكم عليه تناقض كلامكم
لان خصيصه بكونه متمنع لكم عليه حكم عليه بهذا الامتناع ولما نفي من اعادته المعدوم
شبهه لا تستحق جواباً فلم اذكرها **المسئلة الثانية** اجمع المسلمون على المعاد الجسماني
معنى ان الله عز وجل جمع الاجزاء بعد تفرقتها او وجودها بعد انعدامها وانكره الكثر الفلاسفة
ولم يثبتوا الا الروحاني **لنا** انه في نفسه ممكن والصادق اخبر به فوجب اعتقاده
ام الاول فلان تلك الاجزاء قابله للجمع والحياه والله عالم باجزاء كل شخص على التفصيل
قادر على جمعها والحياه فيها ثانياً والى هذا الاشارة بقوله تعالى قل جسها الذي انشاها اول
مره وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا الى اخر السورة واما **الثانية**
فلحصول التواتر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يثبت المعاد البدني ويدعو الناس اليه ويكفر
منكره وايضا القران محشود لك حتى ان الجزم حاصل لكل عاقل سمع القران او قرأه بان من
انكر المعاد البدني لم يؤمن بالقران قالوا الواهل انسان انسانا اخر حتى صار جزء بدن اخرها

جزء بدن الآخر واعيد الم يكن جعله جزء بدن احدهما اولى من جعله جزء بدن الآخر وجعله
جزء البدنهما معاً محال فاستحالت اعادتهما واحداً **بأن** المعتبر في الحشر والنشر اعاده
الاجزا الاصلية والجزء الاصل لكل انسان فاضل بالنسبة الى غيره فجعله جزء البدن المأكول
اولى وان قلت **بأن** الشئ الذي هو الانسان باق مصون عن التبديل والاختلال لم يتوجه
هذا الاشكال قالوا لو اعيدت الاجسام لزم اعاده المعدوم وهذا محال **احسب** ان كان
الهلاك يحصل بتفريق الاجزاء فقط منعت الاولي وان لم يحصل الا بالتفريق الثانيه
المسئله الثالثه العايلون بالروحاني دون الجسماني وهم العايلون بان النفوس الناطقه
كلها ما قبله وهم طوائف الطائفة الاولى الذين يقولون النفوس لا يدرك للجزئات قالوا اذا
فارتق البدن فان كانت علمه بالله تقيده عن الهيات البدنيه فانها تلتذ بتلك العلوم لان
اللذات ادراك الملايم وهذه سعادتها وجنتها وان كانت جاهله فانها تنال بادراك جهلها
واشتياقها لتلك المعارف مخلده ويقولون ما ليتها ترد ولا تكذب بايات ربنا ويكون من
المؤمنين وان بقيت فيها هيات بدنيه تعذبت الى ان تزول وهذا اللام بارها وسقائها
الطائفة الثانية الذين يقولون النفوس الناطقه مدركة للجزئات قالوا التفسير لها صفا
الادراك والفعل والادراك قسمان ادراك للجزئات وادراك الكلليات والنفوس هي
الموصوفة بهذين القسمين من الادراك والفعل الذي هو التحريك فاذا مات البدن وزال
للحجاب الجسماني ساحت عليها انوار عالم الجلال فازداد ادراكها وفعلها وانتهت في ذلك الى
حد الكمال وقررت درجاتها من درجه الملايكه الذين هم ارواح عالم السموات وذلك هو الغبطه
الكبرى والدرجه العظمى الطائفة الثالثه الذين قالوا بان هذه الارواح البشرية لا يتوكل
على ادراك للجزئات الا بواسطة آلات جسمانيه فاذا مات البدن واختلفت هذه الآلات الجسمانيه
لم يبعد تعلق هذه النفوس بجزء من اجزاء السموات حتى يصير ذلك للجزء الذي للنفس بها تقوى **على**
الادراكات الجزئيه من الابصار والسمع والحييل الطائفة الرابعه الذين يقولون
النفوس اذا انقطع تعلقها عن بدن معين تعلقت ببدن اخر فان كانت في البدن الاول من النفوس الجاهله
الزكويه الفاضله تعلقت ببدن كريم فاضل وان كانت في البدن الاول من النفوس الجاهله
المؤذيه تعلقت ببدن مناسب له وهو لا يرضى عنهم الذين يقولون بالتناسخ وهم فرق احدها
الذين يقولون الارواح الانسانيه لا تتعلق الا بالابدان الانسانيه ثم انها لا يزال مستقل من

بدن الى بدن الى ان بكل النفس وتصير طاهره عن جميع العلايق الجسمانيه وحمد بخلص الى
 عالم القدس والطهاره وثالثها الذين يجوزون انتقال الارواح البشريه الى ابدان اليها يم
 وتقال لهم اهل المسخ وثالثها الذين يقولون الارواح البشريه اذا فارقت ابدانها فقد
 تتعلق بابدان الحيوانات وابدان النبات والمعادن والبسائط قالوا وهذا هو غاية الغدا
 واليه الاشارة بالدركات الضيقه في جهنم قالوا وذلك لان القوى الناطقه للجسمانيه
 والفعاله والغايزه كلها انوار تفيض من عالم الارواح فعوض في بواطن الاجسام وبواطن
 الاجسام مظلمه جل الا انها تستير بسبب عوص هذه القوى فيها وكما كانت هذه القوى
 اقل كانت بواطن الاجسام اشد ظلمة واعظم ضيقا فالارواح البشريه اذا انتقلت من
 ابدانها الى هذه الاجسام بعيت في غاية الظلمات والضيق والشده واما اجسام الافلا
 فانها لكثرة القوى الروحانيه التي فيها كانت في غاية الصو والفسحه فالارواح البشريه اذا
 فارقت ابدانها وانتقلت الى العلق بعالم الافلاك كانت في غاية الغبطه والفرح والصو
 والسرور والروح والراحه والرحمان والله الموتى للصواب **فرعان** العايلون
 للجسمانيه منهم من قال بالروحاني ايضا وهم العايلون بان النفس الناطقه جوهر مجرد كالغزالي
 الا انها تتعلق بالبدن الاول لا غير **الفرع الثاني** المذكور للجسماني منهم من
 انكر الروحاني ايضا وهم العايلون بان النفس هي المزاج فقط فانه اذا مات الانسان فقد
 عدم المزاج ثم انه يذكر اعاده المعدوم فلزم انكار المعاد مطلقا **المسئله**
الرابعه العايلون بالمعاد الجسماني اثبتوا جنه عرض السماء والارض اعدت للبعين
 فيها انها من ما غير اسن وانها من لبن لم سغير طعمه وانها من خمر لذه للشاربين وانها من
 عسل مصفى ولهم فيها من كل الثمرات وازواج مطهره وفيها ما تشهي الانس وتلك الاعين
 وهم فيها خالدون واثبتوا ناراً وقودها الناس والحجاره اعدت للكافرين ودليلهم الاملا
 واخبار القران واثبتوا ايضا عذاب القبر والصراط والميزان وانطاق الخوارج وتطير
 الكتب وغير ذلك مما جابه القران او تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم لامكانه واخبار
 الصادق ولم يثبت غير ههم شيئا من هذه ولا جنه غير الله او تنقل النفس في الابدان
 الاكبريه الى ان تخلص الى عالم القدس ولا ناراً غير الالم او تنقلها في الاجسام الجسيميته
 كما سبق **المسئله الخامسه** للمعاد الروحاني ما يترك الموت امان في النوم فلقوله

عليه السلام

تعالى والتي لم تمت في منامها واما في اليقظة فلانه من العود والرجوع وذلك يحصل بالتوبه
ولانه انما حصل في النوم لا جذبات النفس عن عالم الحس الى عالم القدس وسبب جذابها
ان النوم لشغل الحس الظاهر ومثل هذا الشغل لا يبعد ان تقع في اليقظة وقد سبق في
باب الاراده ما يعين على ذلك والله اعلم الامر السادس مما لا بدون المؤمن من منا حتى يصدق
به وهو القدر وفيه مسلمان **الاولى** القدر مغاير للعلم والاراده وان كان يستلزمها
ومعناه ان الله تبارك وتعالى قدر الاشياء في القدم قبل ان يخلقها اي رتبها على وجه مخصوص ثم
اوجدها حسب ما قدرها كما هو شأن الفاعل المختار وانكرت القدرية القدر وزعموا انه
سبحانه وتعالى لم يقدرها ولم يقدم علمه سبحانه بها وانها مستانقه العلم اي انما الله سبحانه
بعد وقوعها وسميت هذه الفرقة قدرية لانكارهم القدر وهو لا يهمل الدين قال فيهم ابن عمر
فاذا قيمتم فاخبرهم اني بري منهم وهم برامني والذي يحلف به عبد الله لو ان لاحد منهم مثل احد
ذهبنا فانفق ما قبله الله منه حتى يومن بالقدر وهذا الذي قاله ابن عمر ظاهر في تكفير
هو لا بالقدرية قال **القاضي عياض** وهو لا بالقدرية الذين تقوا تقدم علم الله بالكائنات
كفار بلا خلاف وقال **متاخر** والفلاسفة ابن سينا واتباعه القضا هو علمه بكل شيء على
ممر الزمان والديه لان كل شيء لازم بوسط او غير وسط والقدر تفصيل قضايه الاول
فاستحق بهذه العيان جهال العم فاطاعوه انهم كانوا قومًا فاسقين ومراده ان القضا هو
اقتضا طبيعته في الازل للوازمها من كل تغير وثبات بعضها بوسط وبعضها بغير وسط وان القدر
خروج تلك اللوازم من العدم الى الوجود على الوجه الذي انطبه الطبيعة وذلك لانه عندكم
انما يفعل بالطبع كالنار لا بالقصد والاختيار وعلمه عندكم ليس لا كونه مبدأ ومصدر العبره
كما سبق وهم بذلك كفار فجار من اخس الموجودات اذ شبهوا ربهم باخس المخلوقات وهم شر
من قدرية المعتزله **المسئله الثانيه** قد يطلق القدرية على من يوافق على اثبات القدر لكن
يقول الخير من الله والشر من غيره وهو لا يسبق الحث معهم في مسئله الاراده وهم الذين قال فيهم
رسول الله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامه شبههم هم لتقسيمهم الخير والشر
في حكم الاراده كما قسمت المجوس نصرفت الخير الى بردان وهو النور والشر الى هيرمز وهو
الظلمه والحق ان الله سبحانه وتعالى خالق الخير والشر جمعًا لا يكون شيء منهما الا بمشيئته فما
مضافان الى الله سبحانه وتعالى خلقًا والجماد او الى الفاعلين لها من عبادته فعلاً واكتسابًا كما

يعلمها

سبق بقرره والله اعلم **خاتمة** ان كانت الفطاه اخذت بيدك فقد عرفت حقيقته
الايمان في الشرع وهو التصديق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والتصديق
بالقدر خيره وشره قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله واليوم الآخر وان تؤمن بالقدر خيره وشره **واما** الاسلام فهو ان تشهد
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت
ان استطعت اليه سبيلا جعل الاسلام اسما لما ظهر من الاعمال وجعل الايمان اسما لما باطن
من الاعتقاد وجماعتهما الدين فلذلك قال صلى الله عليه وسلم ذلك جبريل اناكم بعلمكم
دينكم وذهب بعض المعتزلة الى الايمان هو الطاعات وذهب السلف الى انه اسم للتصدق
بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاذكار ووافق بعض المعتزلة على ذلك وقال الكراميه
وبعض المرجيه هو مجرد الاقرار باللسان دون عقد القلب ووافقهم عبد الله بن سعيد القطان
لان الله جعل التصديق شرطا وقال **اللهم** ان صفوان هو مجرد المعرفة ولكن ان كان الحديث
صحيا في نفس الامر هو الاول ويؤيده وجوه **احد** ما قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فانه لو كانت الطاعة داخلة فيه
لكان تقيده بها كثر او بالمعصية نقضا ولا يكثر ولا ينقص في القرآن **الوحدانية** الساني
الايمان في اللغة التصديق بدليل وماتت بمومن لنا اي مصدق فمن جعله لغيره فقد صرف
الاسم عن المفهوم في اللغة الى غيره وهو لا يجوز من غير دليل اذ فيه ابطال اللسان وتعطيل
الشرايع ورفع طريق الوصول الى الاحكام الشرعية والدلائل السبعه **الثالث**
الايمان شرط صحة الاعمال والشرط غير المشروط **الرابع** لو كان الايمان اسما للجموع
لزم عدم الايمان عند عدم العمل وليس كذلك بدليل ان من امن ومات قبل العمل كان
مومنا بالاتفاق **الخامس** لو كانت العبادة ايمانا لصح قول القائل الخب مني عن الايمان
ومفسد الصوم والصلاه مفسد الايمان وذلك كله باطل **واحد** صح غير الكراميه
والمرجيه بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم وقوله صلى الله عليه وسلم
الايمان بضع وستون او بضع وسبعون شعبة **وقوله** لو قد عبد القيس الايمان
ان شهد ان لا اله الا الله وتقيم الصلاة الحديث **واحد** محاذ لما سبق في تفسيره صلى
الله عليه وسلم وغيره من الادله **واما** الكراميه والمرجيه فلا دليل لهم ويرد عليهم امور

احدهما اجماع الامه على اقرار المنافقين وان كانوا قد اظهروا الشهادتين قال الله تعالى
 ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره انتم كفرتم بالله ورسوله الى قوله وترهق
 انفسهم وهو كفرون الثاني قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا الى قوله ولما
 يدخل الايمان في قلوبكم فانه لو كان الايمان باللسان دون القلب لكان قولهم امنا ايمانا
 وصار قوله تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم قل لم تؤمنوا امرا بالكذب ولم يكن لقوله ولما
 يدخل الايمان في قلوبكم معنى لانهم يقولون للنبى صلى الله عليه وسلم وللصحابه رضى الله عنهم ولم يدخل
 الايمان في قلوبكم ايضا الثالث قوله تعالى فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقوله تعالى
 من يتياكم المومنات والله اعلم بايمانكم فانه يقتضى ان الايمان بالقلب حيث تعلم الله به وحده
 اذ لو كان الايمان بالقول باللسان اكان كل سامع عالما به فلم يخصه تعالى وامر اللهم
 فيدل على نساد مذهبهم مع ما سبق من ان الايمان هو التصديق ان اهل العناد كانوا يعرفون
 الرسول كما يعرفون ابناءهم وكانوا يكتفون بالحق وهم يعلمون بشهادة الله تعالى وما كانوا مؤمنين
 اجماعا **فروع الاول** الايمان غير الاسلام لما سبق من تفسير النبى صلى الله عليه وسلم
 ولقوله لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وذهب قوم الى ان الايمان والاسلام واحد قالوا لانه
 لو كان عبثا لم يقبل من متبغيه لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديننا فلن نقبل منه واحدا
 ان اريد لم يقبل من طالبه في الجملة فممنوع والايه لا تدل على ذلك وان اريد لم يقبل من متبغيه
 دينا غير الاسلام فمسلم كما هو مدلول الايه لكن الثانية ممنوعه فان من اقتصر على التصديق
 وقع به دينا ولم يقبل لسانه مع قدرته على ذلك ولم يعمل عملا صالحا فليس بمؤمن ولم يقبل منه
 قالوا لو كان غيره لم يستثن المسلم من المومن والى باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من
 المومنين فاعوججنا فها غيرت من المسلمين واجيب منع الملازمه فان الجنس الواحد قد
 يتصف بصفتين فوضع مقيدا باحدهما واستثنى منه بعضه مقيدا بالآخرى ولم يلزم ان
 تكون هذه الصفة تلك الصفة مثل ان يقال ما رايت عالما الا الابيض فانه لم يلزم ان يكون العلم
 هو البياض والله اعلم **الفرع الثاني** لحوز اطلاق اسم الايمان على ما فسره الاسلام في
 حديث جبريل وعلى سائر الطاعات لكونها ثمرات التصديق الباطن الذى هو اصل الدين ومقومات
 وميومات وحافظات له ولهذا فسره صلى الله عليه وسلم الايمان في حديث وفد عبد القيس بالشهادتين
 والصلوة والزكاة وصوم رمضان واعطاء الخمس من المغنم **الفرع الثالث** الايمان المنجى

المعزله

من العذاب لا ينفك عن الاسلام المنجى بالعكس اذ لا خلاف بين جمع اهل السنة انه لو اقر وعمل
من غير علم منه ومعرفة لا يستحق اسم مومن ولو عرفه وعمل ومحمد بلسانه لا يستحق اسم
مومن وقد المنجى احتراز عن العاصم للدم والمال فانه سفل عن الايمان بالقلب **تنبيه**
الايمان والاسلام كسجده ساقها الا اله الا الله وفروعها وشعبها ساير الطاعات فهذا
قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبه ولا يخفى ما في هذا التشبيه من
المناسبه فان التصديق الباطن حاصل الشجره الكامن في الارض ولا اله الا الله بالساق
النابت اولاً فان بوجوهه يظهر الايمان وبعده يخفى والطاعات كشعب الشجره من حيث
ان لوجودها يوجد الكمال وبعده بعضها لا لعدم الحقيقه **الفرع الرابع** ذهبت
لاشعرته ومن تابعهم الى القول بالموافاه وهي ان العبره بالمختم فمن ختم له بالايمان تبين انه كان
مؤمناً من الابتداء وانه حين كان مجرماً ساجداً للصنم معقد للشرك والاديان الباطله كان
مؤمناً ومن ختم له بالكفر والعياذ بالله تبين انه كان كافراً بالابتداء وحين كان مصداقاً
لله ورسوله كان كافراً وابطله الحقيقه بان الايمان هو التصديق بما جاريه محمد صلى الله
عليه وسلم من عند الله وهو امر حقيقي لا يسبى بانعدامه انه ما كان موجوداً الا ان كان
قائماً ثم تعد ادان شاباً ثم شاخ لم يبين انه ما كان قائماً ولا شاباً **الفرع الخامس**
اكثر الاشاعره قالوا انا نؤمن ان شاء الله لا للشك بل لان مذهبهم ان العبره بحاله الموت
لا للايمان الموجود في الحال ولا للكفر الموجود في الحال وتلك الحال مشبهه عليهم واذا
لم يعلموا بها لم يعلموا ما هم عليه الحال لسقوط ما هو الموجود للحال وخطاهم الحقيقه بان
الله تعالى شهد لمن امن بالله ورسوله بقوله امن الرسول ومدح تقطع القول للدين قالوا
ربنا امنوا ولم يامرهم بالاستئناس وكذا لك قوله تعالى قولوا امنا بالله امر ابد لك من غير استئناس
وقال ومن احسن قولاً ممن دعا الى الله الى قوله وقال اتى من المسلمين جعل قوله من
المسلمين احسن قول وهي كلفيه والله الموفق **الفرع السادس** الاجماع على ان
الايمان اذا اريد به التصديق والعمل يزيد وينقص بريد بالطاعه وينقص بالمعصيه
وكذلك اذا اريد به الاعتقاد والاقرار والعمل وام الايمان بمعنى التصديق فقط
فلا نعلم خلافاً للاحد قبل محي الشيخ محي الدين النووي في انه لا يزيد ولا ينقص ودليلهم ان الاعمال
ليس شيئاً يتجزى حتى يتصور حاله مره ونقصه اخري وقال الشيخ محي الدين الاظهر والله

والله اعلم ان نفس الصديق يزيد اكثره النظر وتطاهر الادله ولهذا يكون ايمان الصديق
اقوى من ايمان غيرهم بحيث لا يعتبرهم الشبه ولا يتزلزل ايمانهم بعارض بل لا يزال قلوبهم
منسرحه بغيره وان اختلف عليهم الاحوال **واما** غيرهم من المولفقه ومن قاربهم ونحوهم
فليسوا كذلك قال هذا مما لا يمكن انكاره ولا يتشكك عاقل في ان نفس تصديق
اي بكر رضى الله عنه لا يساويه تصديق احاد الناس ولهذا قال البخاري في صحيحه قال
ابن له مليكه ادركت ثلاثين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لهم مخاف الفان على نفسه
ما منهم احد يقول انه على ايمان جبرائيل وميكائيل والله اعلم **ويدل** على هذا المذهب بقوله
قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وقوله تعالى اياكم زادته هده ايمانا
فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وقوله تعالى وما زادهم الا ايمانا وتسليما وما اشبه هذه
الايات **واما** قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وانتمت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام
دينا فلا دليل فيه لان المراد باليوم عصر النبي صلى الله عليه وسلم اذا كانت قبل ذلك
او ان المراد بالدين احكامه فلم يتزل بعد هذه الايه لاحلال ولا حرام **الفرع السابع**
احلفوا في صحه ايمان المقلد فقال قوم صحيح لوجود حقيقه الايمان وهو التصديق بالله ومليكته
وكتبه ورسوله واليوم الآخر واعترض بمن راي الباس او عاين العذاب لوجود حقيقه الايمان
واحد مانه مومن غير ان ايمانه لا ينفعه قيل يلزم ان يدخل المومن النار فقال **الوجه**
لا يدخل النار الا مومن اذا الكافرون مومنون بوميد وايمان المقلد محكي عن الشافعي
واي حقيقه واحد من خيل والثوري ومالك والاوزاعي **ودهب** اكثر المتكلمين الي انه لا بد
لثبوت الايمان ولكونه نافعا من دليل سني عليه اعتقاده ثم اختلفوا فقال ابو الحسن الرستغني
وابو عبد الله الجليبي لا يشترط ان سني اعتقاده على الدليل العقلي في كل مسله بل اذا سني اعتقاده
على قول الرسول صلى الله عليه وسلم وعرف انه رسول وانه ظهرت على يده المعجزه ثم قبل
منه القول في حدوث العالم ووجود الصانع ووحدايته من غير ان عرف صحه بل من ذلك
بدليل عقلي فان ثانياً والمشهور من المذهب ان الحسن الاشعري انه لا يكون مومنا ما لم يعتقد
كل مسله بدليل عقلي غير ان الشرط عنده ان يعرف ذلك بقلبه ولا يشترط ان يعرف ذلك
بلسانه ولا ان يكون قادراً على دفع ما يورد عليه من الاشكال وعند جميع المعترله لا بد
من معرفه الدليل من القدره على المجادله وحل ما يورد عليه من الاشكال حتى لو عجز عن

المجلد الثاني من كتاب
الاصول في بيان
الاصول في بيان

شي من ذلك لم يكن مؤمناً وشبهتهم ان العلم المحدث نوعان ضروري واستدلالي لا يثبت
لهما واعتقاد المقلد ليس بضروري ولا استدلال معه فلم يكن علماً ومن لا علم له محدث
العالم وثبوت الصانع ووجدانيتها وثبوت الرسالة لا يكون مؤمناً لان الايمان حقيقته
هو ادخال النفس في الاماكن ومجرد الاعتقاد والتصديق لا يدخل النفس في الاماكن
مالم يكن مبيئاً على الدليل بان الاولي ان كل من اخبر بخبر فثامل في دليله فعرف الدليل فصدقته
تقال آمنه اي صدقه بعد ما ادخل نفسه في الايمان بالثامل في دلائل صدقه من ان يكون
مكذباً او مخدوعاً او ملبساً عليه هذا الخبر وقال عامة اهل السنه من الفقهاء والمتكلمين
ان هذا الرجل مأمور بالايمان وهو التصديق فاذا اتى به يكون مؤمناً وينال الثواب الموعود
بوعده الله تعالى تفضلاً منه واستدلوا على صحه ما ذهبوا اليه بصنع رسول الله صلى
الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين والائمة المهديين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
مع انه بعث في الامه الاميه الخاليه عن صناعه الاستدلال والنظر بعقل من جا واعترف
برسالته واعرض عما كان يعتقد من الوهيئه الاصنام وآمن بالعث والنشور لمن في القبور
من غير امتداد زمان اجاله الوكر والرجوع الى قضيه العقل بالثامل وكذا التصديق
رضي الله عنه قبل ايمان من آمن من اهل الرده من غير الاستئصال بتعليمهم الدلائل العقلية وكذا
وكذا عند فتح سواد العراق قتل عمر رضي الله عنه وعمله ايمان من كان بها من الزبط
والانباط مع قلة افهامهم وبلاده اذهانهم ولو لم يكن ذلك ايماناً لكان النبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه مخطئين في الحكم بايمانهم من غير نصب الادله وفساد هذا اللازم لا يخفى على
المجانبين فضلاً عن العقلاء واجابوا عن شبهه المعترله بان سماع الحمر من فلان يقول امنت
بفلان ولو كان الايمان ادخال النفس في الامان لكان يسعي ان يقول امنت بعسى
لان يقول امنت بفلان لان ادخال النفس في الامان يتعلق بالسماع لا بالخبر سلماً
انه ادخال النفس في الامان لكن الجهل بتحديد العلم لا ينافي العلم به كما في العام فكذلك
الجهل بكيفية دلاله الدليل لا ينافي العلم عند تحقق دليله وسببه وخبر الصادق سبب العلم
وقد وقع له العلم به فجهله بوجه الدلاله لاخرجه عن ان يكون علماً والله اعلم **فائدة**
هذه المسئلة مفروضة في حق من نشأ في قطر من الاقطار او شاهق جبل من الجبال لم تبلغه
الدعوة فوجه مسلم فدعاه الى الدين وبين له ما يجب اعتقاده فصدقته في جميع ذلك

واما اهل دار الاسلام عوامهم وخواصهم نسوانهم وصبياهم فتم مومنون مسلمون فلا
نعلم خلافا لغير المعتزله في انهم عارفون بالله تعالى لن مخلوا احد منهم عن ضرب استدلال ان
كان لا يهتدى الى العبار عن دليله ولا يقدر على دفع الشبه المعترضه حتى ان واحد منهم
متى عاين شيئا من الاهوال والافراع وصف الله تعالى بحال قدرته ونفاذ مشيئته والله اعلم
الفرع الثامن اتفق اهل السنه من المحدثين والعقها والمكلمين على ان المومن الذي
لحكم بانه من اهل القبلة ولا يجلد في النار لا يكون الا من اعتقد بقلبه دين الاسلام اعتقادا
جازما خاليا من الشكوك ونطق بالشهادتين فان اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة اصلا
الا اذا عجز عن النطق لخلل في لسانه او لعدم التمكّن منه لمعاجله للمسه او لغير ذلك فانه
يكون مومنا **واما** اذا اتى بالشهادتين فلا يشترط معهما ان يقول وانا بري من كل دين يخالف
دين الاسلام الا اذا كان من الكفار الذين يعتقدون اختصاص رساله نبي محمد صلى الله
عليه وسلم الى العرب فانه لا يحكم باسلامه الا بان ييرا ومن اصحاب الشافعي رحمه الله
من شرط ان يترامطقا قال النووي وليس بشي **واما** اذا اقتصر على قول لا اله الا
الله ولم يقل محمد رسول الله فالمشهور من مذهب الشافعي ومذاهب العلماء انه لا يكون
مسلمًا ومن اصحاب الشافعي من قال يكون مسلما ويطلب بالشهادة الاخرى فان ابي جعل
مرتدا وكبح لهذا القول بقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقبل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماهم واموالهم قال النووي وهذا محمول عند الجاهل
على قول الشهادتين واستغنى بذلك عن الاخرى لا رتباطها وشهرتها والله اعلم
ام اذا اقر بوجوب الصلاة والصوم او غيرهما من اركان الاسلام وهو على خلاف ملته
التي كان عليها فهل يجعل بذلك مسلما قال النووي فيه وجهان لا صحابنا فمن جعله مسلما
قال هل ما يكفر المسلم بان كان يصير الكافر بالاقرار به مسلما واذا اقر بالشهادتين بالجميه
وهو لحسن العرييه فهل يجعل بذلك مسلما قال النووي فيه وجهان لا صحابنا الصحيح منهما
انه يصير مسلما لوجود الاقرار ثم قال وهذا الوجه هو الحق ولا يظهر للاخر وجه والله اعلم
الفرع التاسع وفيه مسائل الاولى الكفر بازار الايمان فمن ليس بمومن كافر الا انه
اذا اقر بالشهادتين حضر باسم المنافق وجرت عليه احكام المسلمين في الظاهر ومن
جعل الايمان اسما للمجموع الاعتقاد والاقرار والعمل سمي من اجل الاول منافقا وباللاني كافرا

وبالثالث فاستقفا **التفريع** صاحب الكبير اذا لم يسمعها ولم يستغف من نهي عنها
مومن مطيع، بايمانه عاص بنفسه لا بطلاقه اسم الايمان مع ارتكاب العصيان في كثير
من اى القران مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتوبوا يا ايها الذين لا تقربوا الصلاة وتم
سكارى وان طاعتان من المومنين اقلوا وعند المعتزله لا تسمى مومنا ولا كافرا وذهب
لحسن البصرى الى انه منافق لقوله علامه المناقب ثلاث وهذا خلف بفعله ما اعطى
بلسانه فسمع ذلك عطا فقال قولوا للحسين ان اخوه يوسف عليه السلام او تمنوا فخانوا
وحدثوا فاذنوا ووعدوا بقولهم وانا له الحافظون فاطفوا اهل صاروا ابرلك منافقين
ف قيل ذلك للحسين رضي الله عنه فقال صدق عطاء ورجع عن ذلك على ان الحديث يمكن
جملة على الاستحالة وعند جمهور الخوارج صاحب المعصية كافر لانه مخلص في النار دليل
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها واسم المعصية سائر الصغير
والكبيره وكل مخلص في النار كافر لقوله تعالى لا تصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى رد
بمنع الكبرى فان نار العصاه غير النار الكبرى والى بلط **المسئلة الثانية**
في الاحكام **الاول** لا يخلد احد في النار غير الكافر لقوله تعالى فمن عمل مثقال درة خيرا
يره ولا يرى الا بعد الخروج منها لا سحاله الخروج من الجنة بعد دخولها وقال جمهور
الخوارج يخلد في النار بكل معصية وقالت المعتزله يخلد بالكبيره اذامات ولم ينسب
لان الفاسق يستحق العقاب بنفسه فسقط ما استحقه من الثواب لما بينهما من التثاني
واحب منع الاستحقاق والتثاني بان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب
فاما ان يحبط منه شيء على طريق الموازنة فاهو مذهب ابي هاشم اولا يخبط منه شيء فاهو مذهب
ابي علي والاول باطل لان تأثير كل واحد منهما في عدم الاخران كانا معا لزم وجودهما وعد
معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدم ما دفعه لوجد ادفعه لان العلة
موجوده حال وجود المعلول فها موجودان حال كونها معدومين وهذا محال وكذا
ان كان على التعاقب لانه اذا احبط الاستحقاق الاول بالتثاني لم يسقط للتثاني بحبط فلا
يخبط والتثاني ايضا باطل لانه الغاء للطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تعالى فمن عمل
مثقال درة خيرا يره **لاكم** الثاني يجوز العفو عن غير الشرك وقال **المرجيه** لا
لعاقب على غير الشرك وهو قول مقاتل بن سليمان وقالت المعتزله يجب العفو عن الصغير

قبل التوبه وعن الكبيره بعد التوبه ومنعه للخوارج مطلقا من ثم اكفر وامر بك الصغيره
 لسا وجوه الاول انه تعالى عفو بالنص والاجماع والعفو انما يحقق باستقاط العذاب قيل
 لم لا يجوز ان يكون العفو عبا عن عدم اتصال العذاب اليه في الدنيا وناخره عن الاخره
 احسب ان الاحريه موخره الى الاخره لقوله تعالى اليوم خري هل نفس مما كسبت
 فلا يكون تاخيرها الى الاخره عفوا وايضا لو كان الناخير لسمى عفوا لكان عفو الله عن
 الكفار اكثر من عفو عن المسلمين لان حصول المرادات للكفار ودفع المكاره عنهم في
 الدنيا اكثر لقوله تعالى ولو لا ان يكون الناس امه واحده لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم استقنا
 من فضه ولقوله عليه السلام خص باللبلا النساء ثم الاوليات ثم الامثل فالامثل الوجوه
 الثاني انه تعالى غافر وعفور وغفار لقوله تعالى غافر الذنب وربك العفور واستغفروا
 ربكم انه كان عفارا والمعفو عبا عن استقاط العقاب قيل لم لا يجوز حمل المعفو على
 تاخير العقاب الى الاخره احسب مما سبق في الوجه الاول الوجه الثالث
 قوله تعالى ان الله لا يعفر ان يشرك به ويعفر ما دون ذلك لمن يشاء من وجهين احدهما
 لخص بالمعتزله وهو ان قوله لمن يشاء لا يجوز ان سناول صاحب الصغيره ولا صاحب الكبير
 بعد التوبه لان عفوانها واجب والواجب لا يجوز تعليقه بالمشيه والثاني قوله تعالى
 ويعفر ما دون ذلك تقضي انه تعالى يعفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيره
 والكبيره بعد التوبه وقبلها وقوله بعد ذلك لمن يشاء يدل على انه تعالى يعفر كل
 هذه الاقسام لكن لا لكل بل للبعض ثبت انه تعالى يعفر كل هذه الاقسام وهو المطلوب
 واحسب المعتزله والخوارج بعموم ازاله الوعيد من الكتاب ومن السنه مثل قوله تعالى
 ومن يعص الله ورسوله وتعدده دخله ناراً خالد فيها ومعلوم ان من ترك الصلاة
 والحج والزكوه والصيام وقتل وزنا ولا يط فقد تعدى الحدود ومثل قوله تعالى ومن نقل مومنا
 متعدا فخره جهنم خالد فيها ومثل قوله ومن يعمل مثقال ذره خيرا يره وغير ذلك من الايات
 وما شاكلها من الاخبار واحسب المرجيه بايات الوعد ورحم الاولون وعموم الوعيد
 بانه بلغ في الزجر والمرجيه رحما وعموم الوعد وقطعوا بانه لا يعاقب لانه اليق بصفات
 الرب من الرافه والرحمه ولحن صرنا الى الجمع سها والى ترجيح الوعد حتى جوزنا العفو لكن
 لا نقطع القول بالعفو وعموم الوعيد وانما رحمتنا الوعد لوجوه احدها انه تعالى في سوره

ان

النساء وعد الله حقاً ولم يقل في جميع القرآن وعيد الله حقاً الوعد الثاني ان
مقصود الكريم الرحيم من الجاد الخلق الرحمة عليهم لا العذاب قال صلى الله عليه وسلم
حكاية عن الله تعالى سنتت رحمتي غضبي وترجم المقصود اولى الباقية قوله
تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات **الرابع** قوله تعالى ومن عمل سوا او يظلم نفسه
ثم لسعف الله بحمد الله عفورا رحيماً ومن يكسب اثماً فانما يكسبه على نفسه ولا يسعف
وانه ليس بنفس التوبة فصرح سبحانه وتعالى بانته اذا استغفر الله غفر له تاب اولم يتب
ولم يقل في جانب المعصية ومن يكسب اثماً فانه بحمد الله معذراً معاقباً فدل على رحمة
الوعد والعفو فان قيل فما ذنبهم اليه خلف اخبار الله تعالى في آيات الوعد لانها
عامه مطلقه والعام اذا اطلق ولم يصل به محض دل على اراده المتكلم جميع ما شابه
اللفظ فاخراج شئ منها يكون خلقاً وذلك كذب رد بالمنع فان الجمع ليس خلف ولا بدع
وليس من شرط اراده للخصوص اتصال دليل التخصيص بالعام ثم يقال للمعتزلة اليس
ان المرتد عن الاسلام لجلد في النار وصاحب الكبيرة بعد التوبة لجلد في الجنة مع ان الصيغة
مطلقه في الوعد والوعد جميعاً لم يوجد في صيغة الوعد شرط الموت على الايمان ولا في
شرط الاصرار على المعصية واليس الله تعالى قال لا دم ان لك ان لا تجوع فيها ولا
تعري ثم لما وجدت الزلة بدت لهما سواهما فقيد الوعد المطلق بحال عدم الزلة ويقال
للخوارج ان الله عز وجل اطلق اسم المعصية على قريان الشجرة في تضيئه ادم عليه السلام فان
قلتم صاروا فترا حتى عصي صرتم كفارا دون ادم عليه السلام وان قلتم لم يكفر فقد خص
من النضر ادم عليه السلام **رعيان الاول** اتفقوا على حواز الشفاعة في
رفع الدرجات واختلفوا في حوازه للعصاة فمنعها من منع العفو لعدم الغاية وجورها
اهل السنة لا ياتوا اخبار منها قول الله تعالى وسوق المجرمين الى جهنم ورد الا يملكون
الشفاعة الا من اجد عند الرحمن عهداً والعهد لغة الشهادة كذا روى عن ابن عباس رضي
الله عنهما او الصلوات الخمس لقوله صلى الله عليه وسلم كان له عند الله عهد ان يدخله
الجنة ومنها قوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبار من امتي وهو صريح في
في ذلك قالوا اما للظالمين من حميم ولا ينبغي يطاع **احد** بان الظالم المطلق هو الكافر
قالوا ولا يشفعون الا لمن ارتضى **احد** ان كان المعنى الا لمن ارتضاه فصاحب الكبير

مرتضى بما معه من الإيمان وان كان المعنى لمن ارتضى الله الشفاعة له فلم قلتم بان الله لا
 يرتضى بشفاعته صاحب الكبر قالوا فاعفوا للذين تابوا احس بان المراد الذين
 تابوا عن الشرك بدليل قوله تعالى وابتغوا سبيلا اي تابوا عن الكفر ولم ذنوب اقربوها
 بعد الإيمان قالوا واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الاية من ثلاثه اوجه احدها
 لو اثرت الشفاعة في استقاط العذاب لجزت نفس عن نفس شيئا والثاني لا يقبل منها
 شفاعته نكرو في التقي نعم والثالث ان الشفاعة نصر وقد تقي واحس بان هذه الاية
 نزلت في اليهود فجعل على خصوص السبب وان كانت العبره على المختار يعوم اللفظ تقنا للنفارض
 على ان العموم في الاية مخصوص اتفاقا فخرج الشفاعة في طلب المزيد والاستدلال به ضعيف
 قالوا قال صلى الله عليه وسلم لا يزيني الزاني حين يزني وهو مؤمن الحديث واحس بانته محمول
 على المؤمن العامل بحق الإيمان او على الزاني المستحل جمعا منه ومن قوله صلى الله عليه وسلم من قال
 لا اله الا الله دخل الجنة ثقيل يا رسول الله وان زنا وان سرق فقال وان زنا وان سرق ولو
 احبب بانه في تلك الحال ليس بمؤمن حقيقته ولا يلزم ان لا تناله الشفاعة كالتائم ليس بعالم
 ولا مؤمن جمعته في تلك الحال وتناله الشفاعة وحصل له درجة العلم لكان جادا والله اعلم
 للاكم الثالث اسقوا العايلون بان وعيد صاحب الكبر لا تقطع على ان وعيد الكافر
 المعاند دائم وام الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى المطلوب فقد زعم الحافظ
 انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وتكليفهم بتقيض اجتهادهم
 خرج واحلف العالمون بحواز العفو عن صاحب الكبر فذهب بعض متأخري المسلمين
 والصايبه الى خراب النار وهو مخالف لما علم كونه من الدين بالا صطرار وسسه بقول اليهود
 لن نمسنا النار الا اياما معدودة قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهدا ام تقولون عا
 الله ما لا تعلمون فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به
 ثمنا قليلا فويل لهم مما كبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون ونقل عن متكلمي اهل الحديث والاشعري
 جواز العفو عن الكفر وهو لازم قول اليهود ومنعه غيرهم واحس هذا بان قضيه للملكه
 التفرقة بين المسي والمحسن فيكون التسويه سقها قبيحا دل عليه ان الله تعالى رد على من
 حكم بالتسويه سيما فقال ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا
 وعملوا الصالحات افجعل المسلمين كالمجرمين ام جعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين

في الارض ام لجعل المنقر كالبحار و فرق بين الكفر وسائر الذنوب من وجوه احدها ان
 مرتكب الكبير مكنتسب للطاعات وقت ارتكابها من خوف عقابه ورجاء رحمته
 والنقده بكرمه وذلك خيرات لو قوبل بها ما ارتكب من الخلاف لعلبه شهوه او قهرا وعصب
 او خوف لرحم على ما كان منه من شر فلا يجوز ان الحرم تقع تلك الخيرات لبشر واحد السا
 ان الكفر مذهب يعتقد للابد فتشاكله عقوبته واما سائر الكبائر فلا وقت غلبه
 الشهوه لا للابد بل في عقيدته بل من ارتكبها العزم على ان تتوب عنها الثالث ان
 الكفر لا يحتمل الا باطه ورفع الحرمه فكذلك عقوبته لا يحتمل الارتفاع والعفو عنها الرابع
 ان الله تعالى احسن الي صاحب الكبير في الدين في وقت ارتكابها بان جعل حقه اعظم في
 قلبه من الدارين واجباه ورسوله اجل في صدره من ان يستحق لشعره من شعورهم او يركن
 الى احد من اعدائهم ولا يجوز في الحكمة ان يضع مجفوه لعلم ان قدرها من الذنوب لا يبلغ
 نهايه ما لا يحصى من منته واحسانه فان قال الاولون القبيح ما نهى عنه والله تعالى
 ليس بمنه فلا يتصور ان يكون فعله قبيحا فوقف بان تصدق المتبني باظهار المعجزه على يده
 فيصح مع انه ليس بمنه الحق ان المنع من السمع والله الموفق للصواب هذا اخر المنقذ من
 الزلل في العلم والعمل وقد اودعته الصراط المستقيم المستخرج من الذكر الحكيم
 فانقلده لتسمسك بالعرش الوتقى واستعن بالله وتوكل على الله واصبر وما صبرك الا
 بالله ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون ان الله مع الذين اتقوا والذين هم
 محسنون وقد تركت القول في الامامه واحكامها واحلاف الناس فمن كان
 للخليفه او لبعده رسول الله صلى الله عليه وسلم والقول في فرق الشيعه ومذاهبها
 واسرارها التي يميزها بين من هو منهم فيكرهونه وبين من هو دخيل فيهم فتكونه لخرج
 ذلك كله عن غرض الكتاب ولكن ما صنف في ذلك من الكتب المخصوصه به دع

والحمد لله وحده وصلواته وسلامه على اشرف المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم

كتاب في العشر الاوسط من شهر ربيع الاول
 سنه تسع وخمسين وسبع مائه

